

**СЕМАНТИКА ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА
ОПЫТ КРОССКУЛЬТУРНОГО ТРАСССИМВОЛИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ***

Довольно общим местом считаются в современной социальной науке положения о том, что мир носит знаковый характер (А. Шюц), человек есть существо символическое (Э. Кассирер), символ есть результат взаимодействия индивида со средой (Дж. Г. Мид), и познавая этот мир через созданные символы или «образцы» (Г. Келли), люди его фактически конструируют (П. Бергер, Т. Лукман).

Оставляя в стороне вопрос о том, чего в указанных подходах в избытке (поскольку вопрос этот не только уже обсуждался в западной и отечественной литературе, но обсуждались уже и «обсуждения»), предлагаю перейти непосредственно к тому, что, на мой взгляд, можно отнести к их недостаткам. Так, представляется, что «жизненный мир», введенный А. Шюцем в русло социологического дискурса, остается недифференцированной динамической массой, средой обитания индивидуумов, сочетающей в себе парадоксальным образом собственную нерасчлененность и наличие «объективных социальных структур», и тогда остается непонятным, где же все-таки творят люди свои «объективные конструкты» и как они могут первично объективировать и познавать не рефлексируя. Все-таки Шюц структурировал не познаваемый социальный мир, а скорее сферы его антропологической ангажированности, именно — сферу трудовой деятельности человека и сферы его мирочувствования («уверенность в существовании мира», «жизненная напряженность», «переживание времени», «личностная определенность» и т.д.) [1, р. 230], т. е. те области, которые скорее субъективны, чем объективны, между тем как мир скорее объективен, чем субъективен. Нельзя не отметить также, что у Шюца весьма размыта роль трансцендентного, подмененного и/или ограниченного «естественной установкой», или воздержанием от сомнений относительно существования мира. Но коль скоро мы говорим о знаковом построении социального мира, вряд ли возможно обходиться без этой гипотезы, как французский математик Лаплас. Трансцендентное — один из главнейших объектов конструирования реальности, без него многое просто «сыпется». Не случайно уже У. Джеймс в своем известном труде [2] утверждал, предвосхищая знаменитую теорему У. Томаса, что Бог совершенно реален для верующего в него человека, и реален именно по последствиям такой веры.

Переходя к проблеме собственно символа, необходимо заметить, что Э. Кассирер, осуществляя глобальную, многотомную попытку гипостазирования феноме-

* Статья написана по материалам исследовательского проекта «Транссимволические основания постижения человеческого», поддержанного Российским Гуманитарным научным фондом. Грант № 98-06-08002а.

Кармадонов Олег Анатольевич (р. 1965) — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии социальной работы восточного факультета Иркутского государственного технического университета.

Адрес: 664074, Иркутск, ул. Игошина, д. 4, оф. 502.

Телефон: (390-2) 43-4526

на символического [3], возведения его в ранг «сверхидеи» (К. Свасьян), начала начал, смысла и оправдания всего сущего, был совершенно прав в своем стремлении, но изначально ограничил себя в посылах (а значит — и в результатах), посчитав, что сущность символа исчерпывается философско-эстетическим его содержанием и восприятием. И тогда интересубъективное, социально-коммуникативное, гносео-конвенциональное измерение феномена символического бледнеет, затухает его образно-художественным, преимущественно перцептивным декором.

Развивая социально-коммуникативную проблематику, обратим внимание на то, что символический интеракционизм, избегая вопроса об универсальности символа (а внутренне, я полагаю, сильно сомневаясь в такой универсальности — совершенно в прагматистском духе), воспринимал этот феномен чрезвычайно утилитарно. И если Дж. Г. Мид начинает едва ли не в духе Блаженного Августина, — «Вещь, которую мы собираемся сделать, отбрасывает свою тень на то, что мы делаем в настоящий момент», то заканчивает все-таки «символом веры» бихевиористов, — «именно набор организованных наборов откликов и соответствует тому, что мы называем идеей или понятием какой-либо вещи» [4, с. 216]. И тогда невозможно избавиться от чувства ущербности символа, его «всегда-здесь-и-сейчас-заданности», и не ясно, что же он собой представляет, где, кроме коммуникативной сферы, может быть еще и как возможен вообще.

Необходимо также сказать, что Г. Келли, создавая теорию каузальной атрибуции и исследуя «имплицитные теории личности» [5], не избежал общего для социальной психологии противоречия, или даже казуса. Опираясь на понятие «категоризация» при рассмотрении процессов познания, психологи традиционно упускают из виду тот факт, что категоризация уже по определению может осуществляться только в известном мире, и тогда получается, что отнесению к какой-либо категории или «познанию» может подвергнуться только известный, уже познанный объект, но что это тогда за «познание»? Это скорее уж «узнавание» в платоновском смысле. Как представляется, человек в ходе повседневного дискурса не осуществляет, строго говоря, категоризацию вообще, поскольку все возможные «категории», «скрипы», «схемы», «рамки» и «когниции» присутствуют в обыденном сознании алгоритмично и не требуют своего перманентного «отреагирования», как не требует его и сам «познаваемый» мир. Таковое возникает лишь тогда, когда окружающая реальность ломается, диссоциирует с алгоритмами, рассыпаясь на сюрреалистический манер, вызывая к жизни экзистенциалистское «отчаяние», с чего, собственно и начинается только действительное познание.

Наконец, следует отметить, что П. Бергер и Т. Лукман, описывая диалектику познания мира и его создания [6], превратили свой труд в увлекательнейшее философское эссе и, интригуя понятием символического пространства, увязывая радикальные изменения в социальной структуре с сопутствующими изменениями в психологической реальности [6, с. 289], все же радикально депсихологизируют по сути процесс познания, замыкая постижение человеком своей внешней и внутренней Вселенной в чеканной формуле «объективации, седиментации и аккумуляции знания». Но когда за функцией (пусть и не макросоциологической) теряется познающий субъект и возникает познающая схема как следствие схематического познания, тогда остаются вновь объективированные структуры с функциональным наполнением, но тогда «ответ, который влетает Ты, — по выражению

М. Бубера, — в мир Оно, и в ходе которого рождается знание, творчество, образ и образец» [7, с. 37], ускользает от понимания понимающей социологии.

Сделаем тривиальные, но необходимые выводы.

Мир пестр и разнообразен, но все его разнообразие классифицируемо.

Человек существует в мире созданных им самим значимых форм и его познание не ограничено феноменальной данностью.

Основным и универсальным структурообразующим элементом процесса познания, «создания», субъективации и объективации мира является символ.

Создатели Социологического словаря, отмечая уникальность и важность символа, оговариваются, что «подобно понятию «ритуал» понятие «символ» часто определяется настолько широко, что под ним начинают понимать всю человеческую культуру» [8, с. 286]. Совершенно, по моему, справедливое замечание и более того — именно так символ и следует понимать, как сущность всех культурных образований.

Дадим все же собственную дефиницию. Символя определяю как обобщенное представление о ком-либо, чем-либо, основанное на интеллектуальном, витальном опыте индивида, общности, заключающее в себе способ выражения, результат выражения и образ переживания. Символ может быть перцептивным (смутным чувством), апперцептивным (четким концептом), существующим в сознании и психике своего носителя (индивида, общности), либо быть заключенным в каких-то культурных формах — живописи, музыке, скульптуре, архитектуре, народно-прикладном творчестве. Но разделение это весьма условно, символ сознания, психики есть одновременно и символ культурных форм, говоря точнее — он постоянно совершает ротацию из психики и сознания в культурные формы и обратно. Другими словами — определенное восприятие мира производит определенные культурные формообразования и последние, затем, производят определенное восприятие мира. Так реализуются гносео-конвенциональная, эпистемологическая и эстетическая функции символа, так создается общность понимания, приобщение людей к сущему и потустороннему. Символ — всепроникающ. Каждое из слов, составляющих это определение, является символом, каждая из букв, составляющих эти слова, является символом, я сам, наносящий эти буквы, складывающий их в слова, являюсь символом многого, как и тот, кто их сейчас читает, с кем у меня, надеюсь, достигнута «общность понимания». Именно поэтому редукция любого значения «создает, — по выражению А. Ф. Лосева, — бесконечную смысловую перспективу». И где, на каком уровне остановиться, может определить только логика исследования и потенциал исследователя.

Как возникает символ? Символизирование есть* познавательный акт, инициирующим фактором, ферментом которого выступает некое психологическое переживание, определенная неудовлетворенность существующим комплексом значений («удивление» Аристотеля, «отчаяние» Ж.-П. Сартра, «раздражение» Ч. С. Пирса, «разочарование» О. Шпенглера, «принцип удовольствия» З. Фрейда и т. д.).

*Я различаю понятия «символизирование» и «символизация». Первое — это собственно «наречение» мира, его субъективация, приближение к человеку, второе же — объективация мира, становление застывших форм, отчуждение реальности от человека. Символизирование и символизация находятся между собой в диахронической связи — первое неизбежно и вскоре влечет за собой второе, и так далее.

Структуру символизирования я представляю следующим образом: 1) топический интенциональный акт — направленность сознания на предмет, его номатическое «обволакивание», объективация и фиксация — выделение из общего фона; 2) интроспективный номатический акт — направленность сознания «внутри» предмета, в ходе которого осмысливается его содержание, обобщается суть, происходит «восхождение потаенного в непотаенность» (М. Хайдеггер); 3) эйдетический акт — переживание сути и логики предмета, его идейно-образное оформление; 4) номинативный акт — сигнификация предмета и его сути через «рефлексию в единство» (Гегель) на основе семантики формы и содержания, постигнутого закона вещи и/или реификация переживания в зрительных, осязаемых формах.

Необходимо еще раз отметить то обстоятельство, что символ-предел, окончательный концепт может и не перейти эйдетическую ступень, т. е. остаться на уровне переживания, что можно проиллюстрировать на примере восприятия индивидом художественного произведения, особенно — иррационального, и того случая, когда он становится свидетелем некоего «нелогичного» (в кафкианском духе), «нелепого», немотивированного, не поддающегося каузальной атрибуции явления. При таких обстоятельствах символ представляет собой смутное переживание, неясное чувство — тревоги, страха, подавленности или наоборот — тихой радости, светлой печали, безотчетной грусти и т.п. Настроение, в котором мы просыпаемся утром, есть во многом результат, своего рода «овеществление» тех образов, символов, что возникли в наших снах, хотя сами они зачастую так и остаются для нас скрытыми. Таким образом, символ как «конечный продукт» может состояться на одном из двух уровней — перцепции (ступень эйдетического акта) и апперцепции (ступень акта номинативного).

Воплощенность символа на номинативной ступени предполагает в качестве заключительной лингвистическую форму выражения, что также есть особого рода реификация. Окончательно символ конституируется именно в стихии языка, и именно последний позволяет осуществить редукцию не на бесконечном художественно-смысловом уровне, а на уровне характеристик символа как инструмента и результата познавательного процесса. То есть — возможно и необходимо структурировать сам феномен, именно потому, что «сама структура символа, — как высказался П. Бурдьё в одной из малоизвестных в России работ, — символизирует ничуть не меньше, нежели структура экспериментально установленных взаимосвязей» [9, S. 17].

Стратификация символического позволяет выделить не более трех разделов принципиальных символов.

1. Когнитивный символ (К-символ) — возникающий в ходе первичной сигнификации, нарекающий предметы, процессы и явления окружающего, реального или предполагаемого (существительное);

2. Аффективный символ (А-символ) — возникает в процессе вторичной сигнификации, отражает свойства и качества предмета, как морфологического, так и содержательного порядка (прилагательное);

3. Деятельностный символ (Д-символ) — отражает связи и взаимодействия, в которые вступают между собой предметы, процессы и явления (глагол).

Таким образом, нами выделена принципиальная символическая триада, которая складывается у индивида, общности в отношении любого феномена/ноумена окружающего мира. Структура символической триады схожа со структурой атти-

туда, но по сравнению с последним более ярко выражена, предельно конкретна и верифицируема. В частности, ее деятельностный («конативный» в аттитюде) аспект предполагает не просто собственную готовность к совершению определенных действий, — как трактуется это в социальной психологии, — но и восприятие действий другого, как индивидуального, так и коллективного или вообще абстрактного объекта познания. Тем самым, для того чтобы выяснить отношение к чему-либо, восприятие чего-либо, представление о чем-либо, необходимо выяснить состав характерной символической триады, сложившейся у индивида, общности относительно того или иного объекта нашего внимания. Действуя таким образом, возможно реконструировать специфические символические комплексы или, другими словами, субъективные/коллективные семантические пространства любой глубины и структурированности. Созданный символический комплекс являет собой набор представлений, способный к индукции и диверсификации, и в этом смысле напоминает «дискурс» Р. Харре [10], однако если дискурс есть своего рода непрерывный поток сознания, неструктурированное «бормотание мозга», то символический комплекс есть известная фиксация, одномоментный срез такого потока сознания, его импрессионистическое отображение.

Остается уточнить, что же представляет собой пространство, на которое направлены когнитивные усилия человека. Как уже было сказано, мир многообразен, но классифицируем, соответственно, в качестве исходного посыла в определении объектной сферы исследователь волен избрать либо только первое (многообразие), либо первое и второе (структурированное многообразие). «Только многообразие», а говоря точнее — хаос, начертали на своих знаменах деконструктивисты, с некоторым даже фрондерским азартом провозгласившие эклектику в качестве единственно (!) возможной парадигмы познания мира «постсовременности». Также описать мир познаваемых явлений, мир смыслов и их символов фактически по первому варианту попыталась разработанная во французской социальной психологии «теория социальных представлений», авторство которой обычно приписывают Сержу Московиси. Попытка не увенчалась особым успехом по нескольким причинам, среди которых: недостаточная разработанность теоретических оснований; преимущественно описательный характер осуществленных исследований; совершенный трюизм некоторых положений и выводов (в частности о том, что «новички движения интегрируются в движение с помощью социальных представлений этого движения» [цит. по: 11, с. 83]); наконец, фактическая конверсия ключевого понятия — «познание», поскольку возникновение социальных представлений, как это излагает С. Московиси [12], не есть социальное познание в строгом смысле слова, а представляет собой не более чем существование сложного в обыденном сознании, существование сакрального в профанном, переход эзотерического в экзотерическое. Все это создало значительную произвольность в выборе объектов исследования, которые носят характер случайных, не объединенных структурным единством. Соответственно, целостная картина не возникает, теория социальных представлений не создает семантических пространств и любых пространств вообще. Она просто загромождает мир хаотическими и дискретными формами, интересный же эмпирический материал оказывается не в состоянии в полной мере ответить требованиям феноменологии обыденного сознания, что усугубляется отсутствием базовых гносеологических посылов.

Второй вариант (структурированное многообразие) имеет предвосхитителей (Платон, с его разделением материального и идеального, Аристотель, с его «фисиками»), предтеч (И. Кант, разделивший познаваемое на априорное и апостериорное, феномены и ноумены) и предшественников (К. Леви-Строс, с его структурной антропологией, П. Бурдьё, с его «социальным пространством» и социологией символических форм).* Перечень, разумеется, не полный.

Также, с большими оговорками, ко второму варианту можно отнести такое направление, как психология социального познания. Отнести можно — потому что мир, познаваемый человеком, структурируется-таки здесь на определенные элементы, с оговорками — потому что элементы эти исчерпываются идентичностью, представленной в проблематике самоточечности («образ-Я»), а также в ее временных и средовых измерениях [11].

Ко второму же варианту автор относит и свой собственный подход. Необходимо сказать, что процесс символизирования в любом случае предполагает более или менее сложный теоретический дискурс, будь это наречение разрозненных данных чувственного опыта или же приведение их в системы различной степени структурированности и сложности. В самом общем виде комплекс символизируемого подразделяется на два капитальных континуума:

1) умопостигаемые категории — Хаос, Космос, Бог, духи, монады, зоны, дхармы, слияние с Абсолютом, Нирвана, Пустота и т.д.;

2) категории, данные в интеллектуально-чувственном опыте, которые в свою очередь делятся на:

а) предметные феномены — «другой», «Я», собственное тело и все материальные вещи, представленные в конкретных зрительных формах и тактильно верифицируемые;

б) ситуативные феномены, — возникающие из опыта обстоятельств — любовь, совесть, подлость, власть, унижение, забота, торжество и т.д., их антитезы;

в) процессные феномены — рождение, смерть, жизнь, все циклические или линейные определения-концепты;

г) структурные феномены — материя, время, пространство, количество, энергия и т.д.

Вполне понятным было бы требование истолковать смысл приведенных концептов, а затем — смысл тех, с помощью которых мы его истолковали и так далее, но, вторя А. Ф. Лосеву, М. М. Бахтин замечает, — «Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов» [13, с. 362]. Потому-то необходима своего рода конвенция *ad hoc*, когда каждый из приведенных, или не приведенных, символов-концептов является условным пределом, на котором достаточно остановиться.

Итак, нами выделены: структура символизирующего (К-символ, А-символ, Д-символ) и структура символизируемого, представленного как два метагоризонта постигаемого мира. Очевидно, что подобная постановка дела позволяет реконструировать как приватные или групповые (национальные, профессиональные и т.д.) символические комплексы, семантические пространства в отношении отдельных

*К. Леви-Строс и П. Бурдьё, на мой взгляд, относятся безусловно ко второму варианту, т. е. к попытке структурирования познаваемого мира, при которой отдается должное и функционализму и субъективному измерению. Есть и другая точка зрения, согласно которой оба указанных автора возводятся в ранг едва ли не «крестных отцов» деконструктивизма. См. [14].

структурных явлений (таких как «любовь», «время», «счастье» и т.д.), так и создавать целые когнитивные карты мира, конструировать саму ментальную структуру индивида или общности, не без некоторых допусков, разумеется. Мною апробирован механизм такого конструирования, заключающий в себе элементы теста неоконченных предложений, ассоциативного теста. Такого рода исследование возможно дополнить цветовым тестом М. Люшера.

С помощью этого метода мы: 1) вербализуем перцептивный символ, актуализируем его в символ апперцептивный (т. е. заставляем смутное переживание оформиться лингвистически) и 2) снимаем информацию непосредственно с номинативного уровня, отрефлектированную. Методика, таким образом, является проективной и получила название «транссимволический анализ» (ТСА). Необходимо уточнить еще раз, что данная методика является попыткой эмпирической утилизации обозначенных выше гносеологических пролегоменов. Символ носит безусловно сакральный характер, прежде всего — в силу своей универсальности, но именно в силу последней он в то же время есть и явление профанное. Поэтому сакральность символа демонстрируется через его профанацию и никак иначе. Такой профанацией или даже вульгаризацией и является методика транссимволического анализа, и она же, преломляя профанность сквозь себя, как через призму, демонстрирует сакральность этого феномена, поскольку позволяет обнаружить Систему, агломерацию постоянно рекомбинирующихся смыслов.

В качестве конкретного примера использования ТСА позволю себе привести исследование, осуществленное весной 1998 г. на базе лаборатории социологических исследований Иркутского государственного технического университета. Целью исследования являлась реконструкция символических комплексов, сложившихся у различных этнокультурных групп в отношении таких элементов политического пространства, как «власть» и «свобода». Данные концепты, относящиеся к ситуативным феноменам второго метагоризонта, были избраны потому, что представляют собой своеобразные альфа и омега политического пространства, разумеется, более «населенного» (партии, выборы, гимн, президент, конституция, парламент и т.д. и т.п.), их анализ позволяет реконструировать взаимоотношения власти и личности, проследить их исторические и онтологические детерминанты.

Был проведен анкетный опрос 280 российских студентов и 90 китайских (обучающихся в Иркутске). Возраст опрошенных — от 19 до 23 лет. Респондентам предлагалось ответить на вопросы (или закончить предложение) следующего характера: «Власть, это (что?)» (реконструкция когнитивного символа), «Власть (какая?)» (реконструкция аффективного символа), «Власть (делает что?)» (реконструкция деятельностного символа). Аналогичные вопросы были заданы в отношении концепта «свобода». Помимо этих вопросов респондентам предлагалось соотнести «власть» и «свободу» с одним из предложенных (по Люшеру) цветов. Китайские студенты опрашивались на китайском языке. По каждому из вопросов было выделено около 150 единиц анализа, последние были сведены в несколько переменных или категорий анализа.

В ходе исследования были получены результаты,* представленные ниже.

При реконструкции символического комплекса в отношении власти когнитивный символ представлен следующим образом:

*В сборе и обработке данных самое непосредственное участие принимала З. Ю. Тузова.

россияне — *насилие* (56,6 %), *управление* (23,3 %), *деньги* (18,6 %), *ответственность* (3,3 %); китайцы — *полномочия* (36,8 %), *государство* (26,3 %), *орудие* (26,3 %), *порядок* (10,6 %);

аффективный символ:

россияне — *жесткая* (45,8 %), *жесткая* (21,6%), *справедливая* (7,9%), *институциональная* (ассоциирующаяся с каким-либо социальным институтом репрессивного характера) (4,3 %); китайцы — *абсолютная* (47,7 %), *строгая* (21,1 %), *институциональная* (4,3 %), *заботливая* (10,4 %);

деятельностный символ:

россияне — *управляет* (30,4%), *подавляет* (29,1 %), *обогащается* (7,9 %), *заботится* (7 %), *созидает* (1,25 %); китайцы — *управляет* (47,7 %), *защищает* (31,6 %), *объединяет* (5,3 %);

цвет власти:

россияне — *красный* (31,4 %), *черный* (25,8 %), *серый* (11,25 %), *коричневый* (7 %), *синий* (6,6 %); китайцы — *черный* (56,2 %), *красный* (31,5%), *серый* (5,2 %), *синий* (5,2 %), *фиолетовый* (5,2 %).

Символический комплекс свободы раскрывается в трех формах и цвете.

Когнитивный символ:

россияне — *позитив* (счастье, радость, крылья и т.д. — 35,8 %), *независимость* (23,7 %), *возможности* (13,7 %), *вседозволенность* (10,4 %), *ответственность* (6,25 %), *деньги* (2,5 %); китайцы — *народные права* (73,3 %), *собственные мысли* (10,5 %); *раскрепощенность* (5,3 %);

аффективный символ:

россияне — *позитивная* (приятная, добрая, ласковая и т.д. — 61,25 %), *независимая* (12,5%), *ограниченная* (8,75%), *необходимая* (2 %); китайцы — *ответственная* (52,6 %), *контрастная* (26,3 %), *неограниченная* (5,3 %), *относительная* (5,3 %);

деятельностный символ:

россияне — *раскрепощает* (69,1 %), *дает права* (13,3%), *портит* (8,75%), *пугает* (1,6 %); китайцы — *освобождает в рамках закона* (47,4 %), *дает полномочия избранным* (5,3 %), *позволяет самоутвердиться* (5,3 %), *возвышает* (5,3 %);

цвет свободы:

россияне — *синий* (45 %), *зеленый* (24,5 %), *желтый* (20,8 %), *фиолетовый* (2,9 %), *серый* (2,5 %); китайцы — *красный* (31,5 %), *желтый* (26,3 %), *зеленый* (26,3 %), *синий* (10,5%), *серый* (5,2%).

Интерпретация.

Российская выборка. Итак, преобладающее восприятие власти в среде российских студентов безусловно негативное. Необходимо заметить, что «власть» как абстрактное понятие ассоциируется с государственным началом прежде всего, и именно это начало предстает в сознании российских студентов как нечто совершенно чуждое, отталкивающее, с чем не хочется идентифицироваться и чье алчное, потребительское содержание ощущается постоянно. Подтверждается это и тестом М. Люшера — преобладающий красный цвет говорит здесь о жадности к жизненным благам, приписанной «власти» и вербально характеризуется подавляющими, агрессивными факторами. Черный цвет на второй позиции символизирует отказ, полное отречение и неприятие существующего порядка вещей, подавляемый протест. Серый цвет на третьей позиции свидетельствует о невовлеченности человека,

его потерянности, обесцененных потребностях, отчуждении от власти и власти от него.

В связи с этими выводами небезынтересно сопоставить наши данные с данными, приводимыми А. С. Дукой в работе «Политический дискурс оппозиции в современной России», где резюмируется: «В целом власть представлена как *враждебная* (курсив мой — *О.К.*) народу, *антинациональная, чуждая, предательская, коррумпированная*» [15, с. 109]. Совпадение представляется весьма симптоматичным. Очевидно, что в фактической оппозиции к сегодняшней российской власти гораздо более широкие социальные массы, нежели 2–3 политических «деструктивных» группировки. И в этом заслуга не их, а самой власти. Нельзя также не сказать несколько слов о прогностических моментах упомянутой публикации. Интерпретируя полученные концепты, автор ее предсказывает: «Все это может способствовать дрейфу оппозиции к антисистемности и нелояльности, что говорит о неустойчивости демократического процесса в целом» [там же]. Если мы, в свою очередь, заключаем, что в оппозиции к власти — общество, тогда, казалось бы, угроза «антисистемности» приобретает более масштабные размеры, но удержаться от последнего, апокалиптического вывода, навеянного страшным видением «русского бунта», позволяет нам, в частности, пафос В. А. Ядова, не перестающего восхищаться «удивительной адаптивностью нашего народа!» [16, с. 177]. Действительно, приходится констатировать парадокс — деструктивные устремления свойственны сегодня в большей степени самой власти (ее носителям), нежели нашему народу, который в полемическом задоре первых перестроечных лет похоже растратил значительную часть своего преобразовательного потенциала. Насколько «традиционный» такого рода взаимоотношения общества и власти, личности и власти для России? Не стоит торопиться объявлять их нынешний тип «исконно русским», и, прежде всего, потому, что в истории нашего Отечества существуют и периоды, когда народ не просто не отчуждался от власти, но более того — идентифицировал себя с ней. Происходило подобное не только в моменты внешней агрессии, сплачивающей общество *eo ipso*, но и в относительно стабильные времена, примером чего могут служить такие известные идеологемы, как «православие — самодержавие — народность» и «рабоче-крестьянская советская власть». Славянофильская формула имела действительные основания в глубинах национального характера, являясь констатацией исторического и онтологического факта, советская же власть отождествила себя с подавляющей массой населения страны изначально, и вряд ли кто-то сможет отрицать, что конечному успеху этого процесса способствовал встречный порыв.

Чрезвычайно негативные характеристики власти, выявленные у наших респондентов, в то же время не означают какую-то недооценку власти, ее восприятие «не всерьез». Власть является «чужой», но безусловно «силой», «обогащающейся», но «жесточкой». Рискну предположить, что данные концепты, проявленные с помощью ТСА, в большей степени соответствуют реальному положению вещей, нежели такие характеристики власти, как «нерешительная», «неустойчивая», «бессильная», «никакая», выявленные через известный набор потребностей А. Маслоу в ходе недавнего исследования московских психологов [17].

Что касается «свободы», то она в восприятии молодого российского гражданина есть нечто безусловно приятное, но весьма смутное, мало к чему обязывающее, зато предоставляющее некие возможности и освобождающее от спуда внешнего и

внутреннего контроля. Довольно показательным является низкий процент характеристик, связанных с неизбежной «ответственностью» (6,25 %), которую налагает на человека свобода, и с ее «необходимостью» (2 %). Одним словом — есть свобода, — гуляй! Нет свободы, — подождем, переживем как-нибудь. О том же говорит и цветовая гамма — психологически безмятежный (безответственный) синий цвет, сбрасывающий ограничения, самоутверждающийся зеленый, несдержанный, экспансивный и импульсивный желтый, и минимум амбивалентного фиолетового и «растерявшегося» серого. Таким образом, с точки зрения дихотомии «традиция—современность», свобода, в том виде, в каком ее воспринимают российские респонденты, более «традиционна», нежели власть. Она напоминает те самые «волю», «вольницу», «кразгуляй» русского народа, которые испокон веку были так близки его сердцу.

Китайская выборка. С самого же начала отметим, что рационалистичность, прагматичность китайского сознания проявляется через ТСА исключительно выпукло. Методика, предоставляющая возможность самых широких и смелых ассоциаций, извлекает здесь на поверхность строгие, четкие, почти «операционализированные» уже концепты, формалистические определения (вроде «свобода есть ряд возможностей для самореализации в рамках существующего законодательства»). Обращает на себя внимание известный гражданский пафос определений. Возникает соблазн объяснить такие вещи за счет довлеющей по сю пору в КНР коммунистической идеологии, однако при более детальном рассмотрении выясняется, что подобное объяснение было бы слишком поверхностным. Коммунистическая идеология в сегодняшнем Китае уже не существует как «чистый жанр», она являет собой своеобразный синкретический сплав из марксистско-маоистских концепций, максим конфуцианства и терминологического набора из западной общественно-политической мысли. Произошел своего рода синтез «традиции» и «современности» и это отразилось, безусловно, и на состоянии массового сознания.

Наши китайские респонденты характеризовали «власть» в основном бесстрастно, она ассоциируется у них безусловно с государственным началом, в качестве некоего «орудия» (47,4 %), действующего на основе «полномочий» (36,8 %) и призванного «управлять» (47,4 %), «защищать» (31,6 %) и «заботиться» (10,4 %). Необходимо заметить, что такое восприятие власти, такая трактовка государства как попечителя народного блага и защитника народных интересов вполне традиционна для китайского мировоззрения. Такого рода восприятие было обусловлено всем историческим развитием Поднебесной, отражалось в структуре властных отношений, в социальных доктринах китайских мыслителей и нашло наиболее законченное свое выражение в том синтезе морально-этико-социальных учений, который называют конфуцианской религией. В учениях этих (даосизм, легизм, моизм и др.) проблематика взаимоотношений власти и общества всегда занимала значительное место, и характерно, что разрешалась она традиционно на путях взаимной ответственности, осознанной роли каждой из сторон, представлений о требованиях, которые взыски могли предъявить (и предъявляли) друг другу. Исключение составляют кратковременные эксперименты легистов в эпоху Чжаньго (V—III вв. до н.э.), и маоистов (во времена оны). Это проявляется в данных ТСА, об этом же говорит такой известный отечественный востоковед, как Л. С. Васильев, — «Нормы политической культуры в Китае издревле были ориентированы на то, что благо народа — высший социальный и эстетический критерий, а долг правительства — обеспечить справедливость, процветание, гармонию» [18, с. 133].

Говоря о том, что представляет собой «свобода» в восприятии китайских студентов, необходимо отметить, что это понятие является уже новейшим приобретением китайского сознания. В классической общественно-политической мысли Среднего государства, в древних хрониках данная категория попросту отсутствует. Последнее обстоятельство дало основания многим синологам нашей страны «обнаружить» в традиционном Китае признаки рабовладельческого общества. находка весьма проблематичная уже хотя бы потому, что в тех же хрониках и трактатах отсутствует и понятие «рабство» (в этой связи см. [19, 20]). «Свобода» интегрировалась в сознание китайской нации по мере включения последней в общемировую, насыщенный западными концептами контекст. По мере этой интеграции, в ходе осознания данного понятия, оно все больше и больше увязывалось с понятием «ответственность», прежде всего потому, что осмысливалось в неразрывной связи с другим краеугольным концептом политического пространства — «властью».

Вместе с тем, обращает на себя внимание характерная цветовая гамма власти и свободы, представленная в китайской выборке. Черный цвет здесь — основной цвет власти (56,2 %), на второй позиции — красный (31,5 %). Психологическое содержание этих цветов (вполне валидное для данной этнокультурной группы, поскольку оптико-психологические корреляции мало варьируются от нации к нации, в отличие от условной символики цвета культурных форм)* рождает, на первый взгляд, противоречие с информацией, полученной по вербальным каналам ТСА. Вместе с тем, ситуация эта совершенно естественна, поскольку вся социокультурная и религиозно-философская практика китайско-конфуцианского ареала есть парадоксальный тандем декларации и поведения, противоречие вербально заявленного и онтологически проявленного. Иначе говоря, высокий идеал был востребован, причем достаточно жестко, но реальное его воплощение порождало массу «бытийных» нюансов, что налагало свой отпечаток, — как мы можем убедиться с помощью данных ТСА, — на специфику как дискурса, так и самого существования китайского этнокультурного типа. Неприятие власти существует у наших китайских респондентов, и тот же черный цвет, который приписали они этой категории через ТСА, заставил китайских студентов выйти на площадь Тяньаньмэнь в Пекине в 1987 г. Как выразился в уже упоминавшейся мною работе П. Бурдые, — «Символы культурных формообразований не обладают уже чистой произвольностью символа» [9, S. 14], но все-таки, — продолжим мы эту мысль, — они продолжают коррелировать с этой «произвольностью» или естественностью, а потому продолжают рассказывать о себе и о людях, их создавших.

Характерно также то, что никакой фрустрации или своего рода этнического невроза в китайской ментальности такое «раздвоение» не породило. Как отмечает Л. С. Васильев, — «В том-то и суть теории, в том и заключается гигантская сила овладевшей людьми идеи, что никто не мог и не смел не считаться в открытую (!— *О.К.*) с апробированным веками идеальным символом... Вот он — практицизм идеала!» [18, с. 248], или посюсторонность трансцендентного, как можем мы выразиться в контексте данной работы.

*Впрочем, черный цвет носит одинаковое значение как в своем собственно психологическом содержании, так и в культурных формах китайского этноса. Черный здесь — цвет Инь, темного, устрашающего и губительного начала. Отмечается это обстоятельство и многими исследователями феномена символического. См., например, [21].

Что касается «свободы», то, облаченная на первой позиции в красный цвет (31,5 %), она предстает как выражение жизненной силы, стремление к полноте бытия; желтый цвет второй позиции вкупе с зеленым (по 26,3 %) говорит о противоречивой связке абстрактного формализма (зеленый) и мечтательной направленности в будущее, ожидании счастья (желтый). Синий на третьей и серый на последней позициях символизируют известное ощущение безопасности и своего рода уюта. Характерно, что «свобода» в ее цветовом выражении несколько более адекватна вербально заявленному ее восприятию, нежели «власть» в группе китайских респондентов.

Таким образом, с помощью ТСА нами реконструированы символические комплексы или ментальные карты, присущие россиянам и представителям китайской нации в отношении двух ключевых элементов политического пространства. Полученные данные позволяют осуществить интерпретацию с гораздо большего числа позиций, нежели это представлено в данной работе.* Но и того, что продемонстрировано, думается, достаточно для самых разнообразных умозаключений относительно содержания политической культуры и специфики социально-политических процессов в обследованных этнокультурных типах. Метод транссимволического анализа, таким образом, демонстрирует собственную эвристичность в практике научного поиска в различных сферах общественных, гуманитарных наук, прежде всего в силу того, что позволяет высветить объемно, многомерно характер тех или иных представлений, восприятий, создавать действительно смысловые пространства. Многомерность этого метода проявляется особо зримо в сравнении его с другими проективными методиками, используемыми социальной наукой, такими, например, как «чистый» тест неоконченных предложений, имплицитно содержащий все-таки то или иное «окончание», или метод семантического дифференциала Ч. Осгуда, хотя и постулирующий трехмерное смысловое пространство («сила», «активность», «отношение»), но предполагающий его анализ исключительно с эмоциональной стороны. Я бы сказал — только в контексте аффективного символа.

Последние сентенции ни в коей мере не означают безусловную адекватность и святую «непорочность» метода транссимволического анализа, который, конечно же, нуждается в дальнейшей верификации и валидизации.

Литература

1. Schutz A. Collected Papers. Hague, 1962. Vol. 1.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
3. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1923–1929. (О концепции Кассирера см.: Свасьян К.В. Философия символических форм Эрнста Кассирера. Ереван, 1989).
4. Мид Дж. Г. От жеста к символу // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1996.
5. Келли Г. Процесс каузальной атрибуции // Современная зарубежная социальная психология: Тексты. М., 1984.
6. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
7. Бубер М. Я и Ты: Два образа веры. М., 1995.

*Редакция считает, что экстраполяция не вполне правомерна. Нет достаточных обоснований.

8. Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь: Пер. с англ. Казань, 1997.
9. Bourdieu P. Zur Sociologie der symbolischen Formen. Fr. am M., 1970.
10. Харре Р. Социальная эпистемология: передача знания посредством речи // Вопросы философии. 1992. № 9.
11. Андреева Г.М. Психология социального познания. М., 1997.
12. Московиси С. От коллективных представлений к социальным // Вопросы социологии. 1992. Т. 1; Социальное представление: исторический взгляд // Психологический журнал. 1995. № 1–2.
13. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
14. Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение. 1998. № 1.
15. Дука А.В. Политический дискурс оппозиции в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 1.
16. Ядов В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России: Социология. Этнология. Культурология. Т. IV. 1995. № 3–4.
17. Шестопал Е. Восприятие образов власти: политико-психологический анализ // Политические исследования. 1995. № 4.
18. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М., 1989.
19. Кармадонов О.А. Социокультурные факторы и их воздействие на процессы демократизации в «новых индустриальных странах» АТР и в России // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность: Докл. Междун. научной конф. Москва-Иркутск, 1995. М., 1995.
20. Кармадонов О.А. Личность и государство: соотношение свободы и необходимости в традициях Востока и Запада // Восток и Россия: взгляд из Сибири: Докл. XI Междун. научной конф. Иркутск, 1998.
21. Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994. С. 558; Генон Р. Символы священной науки. М., 1997. С. 332; Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1997. С. 350.