

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского

Л.Н. Аксеновская

ОРДЕРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ
ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ:
ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

К Н И Г А 11

ИЗДАТЕЛЬСТВО САРАТОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2005

УДК 316.7 + 316.6
ББК 88.5
А42

Рецензенты:

Доктор психологических наук, профессор *Т.Ю. Базаров*
Доктор психологических наук, профессор *О.С. Дейнека*
Доктор психологических наук, профессор *Р.Х. Тугушев*

Аксеновская Л. Н.

А42 Ордерная концепция организационной культуры: вопросы методологии: В 3 кн. - Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2005. - Кн. II. - 348 с: ил.
ISBN 5-292-03449-5

В монографии излагается разрабатываемая автором ордерная методология социально-психологического изучения организационной культуры. В основе ордерного подхода лежат концепты этики и порядка, раскрываемые с социально-психологической точки зрения. Организационная культура интерпретируется как сложный социопсихологический порядок, конституируемый и регулируемый системой этических смыслов.
Для психологов, преподавателей и студентов высших учебных заведений, консультантов по управлению.
Табл. 4. Ил. 5. Библиогр.: 347 назв.

УДК 316.7+316.6
ББК 88.5

ISBN 5-292-03449-5

© Аксеновская Л.Н., 2005

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Организационная культура как пространство междисциплинарных исследований. Проблемы и вызовы..... 6

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

РАЗРАБОТКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ..... 13

Глава 1. Постмодернистская методология социопсихологического исследования организационной культуры..... 14

1.1. Постмодернизм как философская исследовательская методология: общая характеристика..... 14
1.2. Постмодерн как культурная ситуация современного этапа развития цивилизации..... 17
1.3. Постмодернистская философия науки..... 29
1.4. Постмодернистская культура..... 34
1.5. Постмодернистская (постиндустриальная) экономика, менеджмент и теория организации..... 37
1.6. Постмодернистская психология и психотерапия..... 44
Выводы..... 56
Резюме..... 58

Глава 2. Другие методологические горизонты, уровни и базовый метод изучения организационной культуры..... 60

2.1. Системный подход..... 61
2.2. Синергетический подход..... 62
2.3. Семиотический подход..... 64
2.4. Герменевтический подход..... 66
2.5. Гуманистическая ориентация в психологии..... 67
2.6. Социально-психологические подходы..... 68
2.7. Моделирование и метафорическое моделирование как базовые методы изучения организационной культуры..... 69
Выводы..... 83
Резюме..... 84
Общие выводы по первому разделу..... 84

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

РАЗРАБОТКА ОРДЕРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ЭТИКА КАК МОДЕЛЕОБРАЗУЮЩИЙ ПАРАМЕТР КУЛЬТУРЫ.....	86
--	----

Глава 1. Культурно-этические воззрения и поиск решений для преодоления общесовременного кризиса.....

1.1. Доктрина корпоративной социальной ответственности и тезис Р.Т. Де Джорджа в контексте организационно-культурной проблематики.....	87
1.2. Этико-центрированные модели культуры и экономики (А. Швейцер и П. Козловски).....	96
1.3. Этическая модель культуры и русская идеалистическая философия в контексте этических поисков современности и постсовременности.....	112
Выводы.....	156
Резюме.....	157

Глава 2. Этическая методология социопсихологического исследования организационной культуры.....

2.1. Смысловое пространство этико-культурных воззрений.....	158
2.2. Сущность и основные принципы этической методологии изучения организационной культуры.....	184
Выводы.....	195
Резюме.....	196
Общие выводы по второму разделу.....	196

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

РАЗРАБОТКА ОРДЕРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОРЯДОК КАК МОДЕЛЕОБРАЗУЮЩИЙ ПАРАМЕТР КУЛЬТУРЫ.....	198
--	-----

Глава 1. Порядок как объяснительный принцип культуры (концептуализация понятия).....

1.1. Общее понимание понятия «порядок» и его использование в символизме, религии и науке.....	199
1.2. Общее описание порядка (системное, стипулятивное) и проблема взаимовлияния внешнего и внутреннего аспектов порядка.....	228
Выводы.....	238
Резюме.....	239

Глава 2. Социально-психологическое содержание организационно- культурного порядка.....

2.1. Ордерное (социопсихологическое) определение организационной культуры.....	240
2.2. Социально-психологическое содержание культуры как порядка.....	240
Выводы.....	283
Резюме.....	287

<i>Глава 3. Этико-культурное пространство представлений о смысле (в контексте концептуализации понятия социально-психологического порядка).....</i>	288
3.1. Социопсихологический механизм культуры: сущность и роль смысла.....	288
3.2. Проблемно-тематическое пространство обсуждения понятия «смысл».....	301
3.3. Социопсихологический аспект смысловой реальности и трансмиссия этических смыслов.....	310
3.4. Интердисциплинарное пространство психологических исследований организационной культуры как социопсихологического порядка (организационно-культурного порядка).....	314
Выводы.....	315
Резюме.....	317
Вместо заключения. Общие результаты. Порядок и этика: ордерный подход к изучению организационной культуры.....	318
Список литературы.....	332

ВВЕДЕНИЕ

ОРГАНИЗАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРОСТРАНСТВО МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ. ПРОБЛЕМЫ И ВЫЗОВЫ

Мир меняется. А человек – нет. Или же – меняется не каждый. Или же – меняется медленно. Наверное, существует какое-то противоречие, несоответствие между скоростью изменения двух миров, в которых мы живем – внешнего и внутреннего. И чем стремительнее и масштабнее внешние изменения, тем отчетливее и жестче обнаруживают себя внутренние, сложившиеся за долгое историческое время психологические «каркасы» – смысловые, эмоциональные, поведенческие.

Коллективная человеческая психология имеет такую же «слоистую», «кольцевую» структуру как и древесный ствол на срезе, и, следовательно, свои «культурные слои» и культурные порядки. Именно культура, иницируя поток изменений, противопоставляет ему, бросая самой себе вызов, проверяя саму себя на прочность. И что-то в ней, культуре, действительно становится под натиском перемен только сильнее и устойчивее, а что-то, наоборот, уходит на хранение в культурный музей человечества. Самое сильное давление извне на нас (а это давление результатов нашей безостановочной деятельности) «пробивает» сразу несколько психокультурных слоев, что и приводит к результату, на первый взгляд парадоксальному: наше «новое» оказывается, в сущности, хорошо забытым «старым».

Сегодня, когда качание маятника между полюсами внешнее/«новое» и внутреннее / «старое» достигло максимальной амплитуды, они – внешнее и внутреннее, новое и старое – похоже, встретились. И это – новая ситуация не только для человеческой культуры, когда «возможно все», но и для человеческой психоло-

гии. В метадиалог вступили актуальное и вневременное, изменчивое и неизменное, хаос и порядок. Культура как нечто сложившееся, устоявшееся испытывается неопределенностью, неизвестностью, бесосновностью. Человек испытывается тоже, вместе с группами, в которых он членствует. Заодно мы еще раз вспомнили важное об изменениях: подлинным изменением является лишь изменение внутреннее. А это – проблема.

Думается, что острый интерес к культуре в целом (в последней трети XX в.) и к организационной культуре в частности как к истинной причине нашей неспособности меняться (а на самом деле – развиваться), истинной причине нашей неспособности установить «господство над своей природой» (А. Швейцер) – правомерен, ибо культура и есть «внешнее» выражение того внутреннего «устройства и содержания», которым обладает человек, своего рода зеркало, в которое он смотрится.

Культура, однако, хранит в себе тайну не только наших ограничений, но и наших возможностей. Жизнеспособными и способными к развитию, достижениям нас также делает культура.

Большинство современных людей «принадлежат» тем или иным организациям, входят в их состав. Именно организации преимущественно являются «потребителями» профессиональных знаний и навыков людей. Работа в организации – это «командная игра» и «команды» – организации, например, в экономическом пространстве, соперничают друг с другом в надежде победить, «выиграть» друг у друга.

Как для отдельных людей и целостных этносов, так и для организаций критическим фактором и успеха, и неудачи становится сегодня собственная культура. И хотя за прошедшие почти 25 лет с момента выхода в свет первых работ Г. Хофстеде (1980), Р. Пэскэйла и Э. Этоса (1981), Т. Дила и А. Кеннеди (1982), Т. Питерса и Р. Уотермена (1982), Э. Шейна (1985), наверное, не осталось тех, кто не знаком с организационно-культурными исследованиями и подходами к управлению организацией, тем не менее уровень нашего понимания «внутренней механики» феномена организационной культуры, а следовательно, и практической работы с нею, неудовлетворителен.

Сегодня мы видим активизацию исследовательских усилий в области изучения организационной культуры. Организационная культура изначально стала объектом внимания сразу нескольких

научных дисциплин и наукоориентированных практик: антропологии, социологии, социальной психологии, культурологии, экономики, менеджмента и теории организации, организационно-управленческого консультирования, бизнес-журналистики. Причиной тому является многогранность, многоаспектность феномена культуры, и дальнейшее «подключение» к разработке оргкультурной проблематики других областей знания представляется закономерным. В свою очередь, междисциплинарный статус оргкультурных исследований предъясняет повышенные требования к уровню междисциплинарной компетентности исследователей.

Обращаясь к анализу основных направлений развития оргкультурных исследований в последнее время (на базе опубликованных в России книг), следует отметить, что, во-первых, тематическое разнообразие этих исследований увеличивается (прежде всего, в рамках конкретных наук), во-вторых, по-прежнему велико число концептуальных, обобщающих работ, посвященных оргкультуре.

Так, непосредственно на проблеме организационной культуры сфокусированы работы Э. Шейна [322], Р. Рюттингера [243], Г. Хофстеде [311], Х.-Ю. Варнеке [54], К. Камерон и Р. Куинн [114], М. Тевене [274].

Значительно больше работ, содержащих анализ оргкультурных феноменов и проблем, написано консультантами по управлению и организационному развитию («консультантские тексты»). Среди них: Р. Хизрич и М. Питере [308], Б. Карлоф [172], У. Мастенбрук [176], Р. Фостер [293], П. Маккена, Д. Мейстер [173], Р. Уотермен [286], Дж. Коллинз [128], Дж. Коллинз, Дж. Поррас [129], Г. Питере [219], М. Имаи [108], Й. Кунде [140], Р. Дафт [88], Ю.Д. Красовский [134], А.О. Блинов, Г.Н. Бутырин, Е.В. Добренькова [35]. Также в категорию консультантских текстов входит известный двухтомник под редакцией М. Кубра «Управленческое консультирование» [288] и российский сборник «Инструменты развития бизнеса: тренинг и консалтинг» [110].

Как известно, запрос на консультирование по оргкультурной проблематике изначально шел от практиков-менеджеров и предпринимателей. Среди книг, написанных практиками и содержащих суждения об оргкультуре («тексты практиков») отметим следующие: Г. Шульц, Д.Д. Йенг (STARBUCKS) [326], Л. Герстнер (IBM) [67], Т. Дж. Уотсон-младший (IBM) [287], Э. Гроув

(INTEL) [80], С. Уолтон (Wal-Mart) [285], Р.А. Лутц (Chrysler) [167], М. Хэрри, Р. Шредер (Motorola) [315], А. Роддик (Body Shop) [239].

Анализ организационной культуры в дисциплинарных рамках организационной психологии представлен работами Л. Джуэлл [97], Р.Х. Холла [310], А.Н. Занковского [104], С. А. Липатова [160].

Об организационной культуре в книге, посвященной психологии и культуре, пишет Д. Мацумото [179].

Большое внимание оргкультуре уделяется в текстах, посвященных проблеме организационного поведения: Дж. В. Ньюстром, К. Дэвис [207], Ф. Лютенс [169], Дж. Л. Гибсон, Д.М. Иванцевич, Д.Х. Доннели-младший [70], Е.Г. Молл [187], А.И. Кочеткова [132], а также в сборнике «Организационное поведение в таблицах и схемах» [210].

Интересна тенденция к анализу этических аспектов оргкультуры: Р. Андерсон, П. Шихирев [10], В.Г. Макеева [171], Р.Т. Де Джордж [91], А.И. Наумов, Ш. Паффер, Э. Джонс [198], К. Клок, Дж. Голдсмит [122], Р. Салмон [247], Й. Кунде [140], П.Н. Шихирев [320], Р. Дафт [88].

С этикой тесно связаны вопросы репутации, корпоративного имиджа и стиля, а также корпоративного PR как аспектов оргкультуры, которые рассматриваются в работах Г. Даулинга [89], Э.А. Капитонова, А.Э. Капитонова [116], А.А. Мещанинова [180], Ю.Д. Красовского [134].

Особое внимание проявляет к оргкультурной проблематике менеджмент: Ч. Макмиллан [174], О.С. Виханский, А.И. Наумов [60], Р.Л. Кричевский [136], А.В. Кезин [120], Дж. Г. Бойетт, Дж. Т. Бойетт [41], Ч. Хэнди [313; 314], С. Финкельштейн [290], С.П. Мясоедов [192], Л. Гэлловэй [84], У. Райс-Джонстоун [236], М. Армстронг [18].

Лидерство является специальным направлением развития теории менеджмента и анализируется в контексте оргкультуры: В. Шеклтон [323], Э. Шейн [322], П. Вейлл [56], Н. Тичи, М.А. Деванна [277], М. Тевене [274], М. Кэ де Ври [143], Р.Э. Герцлингер [69].

Другой специальной темой менеджмента, тесно связанной с оргкультурой, является тема организационных изменений: Н. Тичи, М.А. Деванна [277], Дж. Д. Дак [86], Л.Д. Гительман [71], Ф.Ж. Гуяр, Дж. Келли [82].

Связь стратегии и оргкультуры анализируется в следующих работах: К. Боумен [44], Г. Минцберг, Б. Альстрэнд, Дж. Лэмпел [183], О.С. Виханский [61], П. Дженстер, Д. Хасси [96], Дж. Ван Маурик [53], А.А. Томпсон, Дж. А. Стрикленд [279], Д. Аакер [1], И. Ансофф [16].

Организационная культура и управление персоналом рассматриваются в работах Т.Ю. Базарова [23], Дж. Ханта [306].

Всплеск интереса к оргкультурной проблематике вызван появлением нового функционального вида менеджмента — управления знаниями: И. Нонака, Х. Такеучи [205], У. Букович, Р. Уильямс [47], Б.З. Мильнер [186], Р. Хант, Т. Базан [305], Т. Бьюзен, Т. Доттино, Р. Израэль [48], Э. Брукинг [145].

Организационная культура оказывается важным контекстом обсуждения проблем маркетинга — Т. Амблер [7], брендинга — Т. Гэд [83], проектного менеджмента — Ф. О'Коннэл [209], планирования — М.А. Алексеева [6], контроллинга — Э. Майер [170].

Многие из функциональных видов менеджмента рассматриваются в контексте культуры предпринимательства в работе В.В. Томилова [278].

Функционально-структурному анализу организационной культуры посвящена книга В.А. Спивака [271].

Близкой к оргкультурной, но самостоятельной тематической областью исследований является область исследования деловых культур, представленная работами Р.Д. Льюиса [168], П.Н. Шихирева [320] и сборником «Российская деловая культура: история, традиции, практика» [240].

Близкими по тематике представляются также работа В.Т. Игнатова и В.К. Белолипецкого, посвященная профессиональной культуре [109], работы В.И. Ильина [106] и К. Хаксёвера, Б. Рендера, Р. Мердика [304], посвященные культуре потребительского поведения.

Сегодня организационно-культурные проекты в российских организациях не воспринимаются как экзотика. Напротив, остро стоит задача научиться управлять организационно-культурными процессами. Решение такой задачи требует уже не популяризации и пропаганды оргкультурного подхода, а наличия «полного комплекта рабочих инструментов»: методологии исследования, концептуальной модели оргкультуры, технологии изменения, оснащенной методическим инструментарием. Важно, чтобы существо-

вала высокая степень согласованности между всеми вышеназванными частями научно-методического аппарата изучения и изменения организационной культуры.

Общей целью нашей работы является создание методологии изучения, социально-психологической модели организационной культуры и социопсихологической технологии ее изменения.

Данная монография представляет собой вторую книгу триптиха, посвященного разработке ордерной концепции организационной культуры. Первая книга сфокусирована на основных понятиях, конституирующих тематическое пространство оргкультурных исследований, их истории и феноменологии оргкультуры. Вторая книга посвящена проблемам методологии. Третья книга содержит описание социопсихологической (ордерной) концепции организационной культуры, изложение ордерной технологии ее изменения и иллюстрирует практику применения ордерного подхода и его элементов для решения организационно-культурных проблем.

Настоящая работа посвящена разработке и формулировке основных положений ордерной методологии изучения организационной культуры, которая центрирована на двух концептах — этике и порядке. В ней последовательно ставятся и решаются следующие задачи:

1. Разработка методологических оснований социопсихологического исследования организационной культуры, включающая в себя:

- а) формулирование постмодернистских методологических принципов изучения оргкультуры (на уровне философии);
- б) формулирование системного и синергетического подходов к изучению оргкультуры (на уровне общенаучной методологии);
- в) формулирование семиотического и герменевтического подходов к изучению оргкультуры (на уровне гуманитарной методологии);
- г) формулирование конкретных методологических подходов (на уровне гуманистического методологического стандарта психологии и социопсихологических концепций);
- д) анализ метода моделирования как базового для оргкультурных исследований.

2. Разработка ордерной методологии изучения организационной культуры (этическая составляющая), включающая в себя:

а) выбор и анализ этико-центрированных моделей культуры и экономики;

б) описание и анализ этико-ориентированных методологий научного познания;

в) построение этической методологии социопсихологического исследования организационной культуры.

3. Разработка орденовой методологии изучения организационной культуры (орденная составляющая), включающая в себя:

а) концептуализацию слова «порядок» и общее описание порядка;

б) раскрытие социопсихологического содержания понятия «порядок»;

в) определение орденовых методологических принципов изучения оргкультуры;

г) формулирование основных положений орденового подхода к изучению организационной культуры.

Во время работы над монографией в одной из книг встретилось высказывание Э. Дюркгейма: «Рынки будут существовать только тогда, когда установится определенный моральный порядок» [Цит. по: 171, с. 3]. Хотелось бы добавить: не только рынки, но и человек, и организация, и человечество. Обоснованию взгляда на организационную культуру как на этикообусловленный порядок посвящена эта книга.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

РАЗРАБОТКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

При разработке методологических оснований социопсихологического исследования организационной культуры мы будем исходить из представлений:

а) о методологии как системе принципов научного познания, объяснительных моделей и методов исследования;

б) об уровне структуры методологии, включающей в себя философский уровень, уровни общенаучной методологии, частной методологии и конкретной методологии;

в) об этике, которая «ставит задачу» философскому уровню (Р. Харре).

В первом разделе книги мы последовательно обсудим постмодернизм как философскую методологию изучения организационной культуры, ряд общенаучных методологий (системный подход, синергетику), семиотику и герменевтику, основные социопсихологические объяснительные модели, на которые мы опираемся в своем исследовании организационной культуры, а также обратимся к характеристике базового метода данной работы – метафорическому моделированию.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ
СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1. ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ
МЕТОДОЛОГИЯ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В 2001 г. вышла в свет «Энциклопедия постмодернизма» под редакцией А.А. Грицанова и М.А. Можейко [226]. В статье «Постмодернизм» [226. С. 601] указывается, что термин «постмодернизм» впервые был употреблен в книге Р. Ранвица «Кризис европейской культуры» (1917). С 1939 по 1947 г. в работах А. Тойнби было конституировано содержание понятия «постмодернизм» для обозначения современной эпохи (начиная от Первой мировой войны), которая радикально отличается от предшествующей эпохи модерна. С конца 60-х и до конца 70-х гг. понятие постмодерна использовалось для фиксации новационных тенденций в архитектуре и искусстве и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономика-технологическая и социально-историческая. Начиная с 1979 г. понятие утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (после работы Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании»).

М.А. Можейко [226. С. 601-605] выделяет ряд наиболее значимых особенностей постмодернизма и проводит различие между понятиями «постмодерн» и «постмодернизм». Если постмодерн — характеристика состояния современной культуры в целом, то постмодернизм — некая концепция, ситуация осознания культурного состояния.

Важное значение имеет вопрос «происхождения» постмодернизма, которое характеризуется множественностью источников и, возможно, в какой-то степени обуславливает один из главных принципов постмодернистского мышления — принцип радикальной плюральности. В целом постмодернистская программа современной философии восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), конкретно — к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии,

философии Хайдеггера, традициям «постнаучного мышления» и «поэтического мышления», а также к традициям семиотики и структурной лингвистики и в поздних своих версиях — к философии диалога и теории языковых игр.

Учитывая то обстоятельство, что в последнее время начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина «постмодернизм» как всемирно-исторического понятия, эпохи в развитии социальной реальности и более того — эпохи в развитии сознания, можно понять причину интенсивной «департаментализации» постмодернистского мышления. Наряду с философским постмодернизмом формируются экономический, социологический, психологический, культурологический, лингвистический, литературный, архитектурно-художественный и т.д.

Важной особенностью постмодернизма является его незавершенность, немонолитность в связи с продолжающимся процессом развития и становления как на уровне своего содержания, так и на уровне терминологического инструментария. К числу наиболее значимых постмодернистских проектов относятся текстологический, номадологический, шизоаналитический, нарратологический, генеалогический, симуляционный, коммуникационный и другие проекты.

Тем не менее постмодернизм оценивается как имеющий бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме. Во-первых, постмодернизм «вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотичности (прежде всего — языковой) артикулированности ("постмодернистская чувственность" как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково артикулированного способа существования как единственно возможного); во-вторых, формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме, и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии Alterity к стратегии mutuality), основанном на концепции "заката больших нарративов"» [226. С. 603].

Парадигмальная эволюция постмодернизма включает два этапа:

1) этап постмодернистской классики деконструктивизма, характеризующийся крайним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и неклассической философии;

2) этап оформляющейся в настоящее время парадигмальной модификации постмодернизма, представляющий собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти связанных с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и интерпретируемый как After-postmodernism.

К числу значимых программных принципов постмодернизма относятся: а) критика идеи бинарных оппозиций (субъект – объект; мужское – женское; внутреннее – внешнее; центр – периферия и др.); б) радикальная плюральность; в) когнитивный релятивизм.

Обратимся к некоторым определениям постмодернизма. Постмодернизм – это:

- «...понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиции и конституирующего себя как постсовременная, то есть постнеклассическая философия» [226. С. 601];

- «в философском отношении постмодернизм – это деконструкция традиционного, рассеивание устоявшегося, ирония по поводу утопий» [115. С. 122];

- «дух времени» («ощущение исчерпанности старого и непредсказуемости нового, грядущие контуры которого неясны и не обещают ничего определенного и надежного, и делает постмодернизм, где это настроение выразилось ярвственнее всего, выражением "духа времени" конца XX века») [107. С. 234];

- «выигрыш времени» и «освобождение» («понятие постмодерна является освобождающим, так как оно избавляет от остальных оков истории и необходимости, *heimatene*, лишенной божественной полноты, плеромы, от философии истории, освобождает от Мирового духа, князя мира сего, и ведет к новому завоеванию свободы истории и исследований, к новому восприятию того, что не является (только) Разумом, то есть к Абсолюту и к природе») [125. С. 32]. А также: «Постмодерн принимает на себя роль тормоза, отодвигающего наступление того, что соб-

ственно должно было наступить после крушения утопических историко-философских ожиданий современности: гибели. Предназначение человека – разрушить самого себя. Но только прежде он должен стать достоин этого; пока же – еще нет. Эпоха постмодерна представляет собой время, которое остается людям, чтобы стать достойным гибели» [125. С. 34];

- «культура постмодернизма – это культура деконструктивистского знакового моделирования, материалом для которого становится весь культурный интертекст» [261. С. 44].

Ведущими представителями постмодернизма являются Р. Барт [26], М. Фуко [299-301], Ж. Делез [92], Ж. Деррида [93], Ж. Батай [28], Ж. Бодрийяр [40], У. Эко [328] и др.

1.2. ПОСТМОДЕРН КАК КУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ЭТАПА РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В монографии И.С. Скоропановой [261], посвященной русской постмодернистской литературе, глубоко анализируется принципиально изменившееся состояние цивилизации. Общий контекст понимания этих изменений характеризуется весьма показательными суждениями о сущности постмодерна. Постмодерн есть:

- «глобальное состояние цивилизации последних десятилетий, вся сумма культурных настроений и философский тенденций» (О.Б. Вайнштейн) [цит. по: 261. С. 11];

- «транскультурный и мультирелигиозный феномен, предполагающий диалог на основе взаимной информации, открытость, ориентацию на многообразии духовной жизни человечества» (Н.Б. Маньковская) [цит. по: 261. С. 11].

М.А. Можейко полагает, что «современное общество может быть интерпретировано как осуществляющее радикальный цивилизационный поворот, предполагающий ориентацию на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного социоприродного комплекса, оформляющегося на основе этнокультурного разнообразия и организационного полицентризма» [261. С. 11].

И.С. Скоропанова указывает на тот факт, что понятие «постмодернизм» применяется для обозначения целого класса явлений: «1) нового периода в развитии культуры; 2) стиля постнеклассического научного мышления; 3) различных течений постнеклассического научного мышления» [261. С. 11].

сической философии; 4) нового художественного стиля; 5) нового направления в литературе, живописи, музыке, архитектуре и т.д.; 6) художественно-эстетической системы, сложившейся во второй половине XX в.; 7) теоретической рефлексии на эти явления» [261. С. 1].

Для понимания постмодернизма как психосоциокультурного контекста социопсихологических исследований организационной культуры значимо суждение В.Л. Иноземцева о том, что теоретический постмодернизм «заостряет внимание не только на новом обществе или новой социальной реальности, но и на нашем понимании этой реальности», «преимущественно обращаясь к сфере сознания и бессознательного», — уточняет И.С. Скоропанова [Там же. С. 12-13].

Социально-психологические и психологические реалии нашего времени тесно связаны с общим изменением состояния цивилизации. Анализ этого изменения, выполненный И.С. Скоропановой, включает в себя указание на сущность изменения, его причину, на способы и предпосылки преодоления опасных тенденций. В содержательном плане эти пункты раскрываются следующим образом [Там же. С. 10-11]:

1) сущность изменения состояния цивилизации состоит в наступлении мирового общецивилизационного кризиса с угрозой уничтожения жизни на Земле. Констатация данного факта произошла в середине XX века;

2) причина кризиса — в возникновении резкого противоречия между инструментальным, технологическим могуществом человека и его нравственным состоянием, а также господствующими типами сознания (нравственное бессилие и инструментальное могущество);

3) способом преодоления кризиса является кардинальная перестройка всей цивилизационной парадигмы;

4) предпосылками преодоления кризиса через «перестройку цивилизованной парадигмы» полагаются:

а) утрата авторитетности метанарративами эпохи модерна, которые обосновывали направления движения человечества к «лучшему будущему» (это произошло из-за их утопичности, «нерассчитанности» на реального человека и реальное человечество; из-за их моноцентричности, «монологичности», влекущей за собой претензию монополюльно репрезентировать истину,

18

а следовательно, быть источником конфронтации и агрессии);

б) нарастание потребности в «смене вех», симптомом чего является усиливающаяся критика верований и доктрин, претендовавших на «мировое господство»;

5) признаками начавшейся трансформации цивилизационной парадигмы являются:

а) противопоставление моноцентризму плюрализма, понимаемого как противовес тоталитаризму, фундаментализму и гегемонизму;

б) активный поиск ценностей, «объединяющих, а не разъединяющих» людей по какому-либо признаку (расовому, национальному, религиозному, политическому и т.д.);

в) возникновение идеи примирения непримиримого как условия выживания человечества;

б) новыми условиями, в которых происходит аксиологическая переориентация человечества, полагаются:

а) нарастание степени сложности всех форм жизни, увеличение ее разнообразия;

б) ускорение процессов развития и связанное с ним уменьшение стабильности.

Объективное изменение состояния цивилизации вызывает ответную реакцию культуры, являющейся «мыслящей», осознающей и творящей частью цивилизации. Начало нового этапа исторического развития получает название эпохи постмодерна.

Очевидно, что эпоха постмодерна — это культурная реакция на радикальное обострение этической проблемы. Эпоха постмодерна в качестве центральной задачи имеет задачу этическую — задачу приведения в гармоничное соответствие нравственного состояния человечества и его инструментального могущества. От решения этической задачи (либо нерешения ее) зависит сама возможность существования человеческого рода. Общецивилизационный кризис открывает по-новому сущность и роль этики в культуре и коллективной психологии человечества, и этика получает статус витального кода жизнеспособности людей как психосоциокультурного целого. Этическая программа человечества обеспечивает его выживание и создает предпосылки для его развития.

Выделяя сегодня в качестве первоочередной задачи задачу сохранения жизни на Земле, мы оказываемся перед необходимостью осуществить принципиальные изменения как на уровне гло-

бального и индивидуального мировоззрения, так и на уровне глобальной и индивидуальной психологии.

Из работы И.С. Скоропановой следует, что формирование новых мировоззренческих основ идет в направлении утверждения новой версии гуманизма – универсального гуманизма, который распространяется не только на человечество, но и на все живое, включая природу, космос, Вселенную. Большое распространение начинают получать идеи планетарного единства человечества, что, безусловно, является элементом формирующейся стратегии существования человечества в условиях нестабильности и катастрофичности, а «это предполагает утверждение идей ненасилия и медиации, полифонического витализма, неунифицированной множественности единого» [261. С. 30]. Формируется новая теория альтернативного общественного развития, стремящаяся к устранению насилия и силовых методов взаимодействия, «к спасению мира от репрессивной культуры», и «эта теория органично вписывается в постфилософскую парадигму, закладывает основы новой этики» [Там же. С. 31].

Для социальной психологии значимо постмодернистское понимание человеческого общества, его истории и психологических детерминант социально-исторических процессов. Общество рассматривается «как сложная, неравновесная, нестабильная система, развитие которой имеет не жестко детерминированный, а альтернативный характер, подвержено действию случайности» [Там же. С. 29]. Социальные революции оцениваются как социальные катастрофы, последствия которых в технотронную эру непредсказуемы. Предпочтения отдаются идее социальной эволюции, при том что сама история понимается как становление, как самоорганизующийся хаос.

Психологический фактор играет в этих процессах свою роль, которую постмодернисты пытаются осмыслить, но ставят под сомнение возможность «сотрудничества» с ним (в частности, с коллективным бессознательным, сводящим нередко на нет сознательные усилия людей и трансформирующим сознательные установки социума) [Там же. С. 28-29]. Тем не менее научная психология имеет свои основания для оптимизма, и «работа над собой» для человечества не может быть признана бессмысленной и бесперспективной. Наоборот, само решение задачи выхода из общесовременного кризиса через самотрансформацию – нрав-

ственную, мировоззренческую и т.д. – решение психологической задачи на самоизменение человечества. Другими словами, спасение не может быть внешним по отношению к человеку. Спасение – это внутреннее усилие.

Невозможность чувствовать, думать и действовать «обычным» способом, «по-старому», зафиксирована в постмодернистских концепциях «конца истории» и «конца времени». Время утратило линейность и стало цикличным. «Круг времени» действительно замкнулся, история «закончилась». Для характеристики данной ситуации используются разные определения и метафоры. Одной из наиболее ярких является метафора культуры как ковра, который ткали в течение нескольких тысячелетий («истории»), И вот ковер выткан. Его узор можно увидеть «сверху». Границы реальности обозначены границами этого «культурного ковра». Все начинается сначала. Начинается жизнь в созданном пространстве культуры. Г. Гессе представил эту жизнь своей метафорой «Игры в бисер». «Правила этой Игры игр нельзя выучить иначе, чем обычным путем, на который уходят годы <...>. Эти правила, язык знаков и грамматика Игры, представляют собой некую разновидность высокоразвитого тайного языка, в котором участвуют самые разные науки и искусства <...>. Игра в бисер – это, таким образом, игра со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры, она играет ими примерно так, как во времена расцвета искусств живописец играл красками своей палитры. Всем опытом, всеми высокими мыслями и произведениями искусства, рожденными человечеством в его творческие эпохи, всем, что последующие периоды ученого созерцания свели к понятиям и сделали интеллектуальным достоянием, всей этой огромной массой духовных ценностей умелец Игры играет как органист на органе, и совершенство этого органа трудно себе представить – его клавиши и педали охватывают весь духовный космос, его реестры почти бесчисленны, теоретически игрой на этом инструменте можно воспроизвести все духовное содержание мира» [68. С. 12-13].

Об этом же пишет А. Генис: «Замкнутая в настоящем времени жизнь ходит по кругу – она не развивается, а углубляется» [66. С. 187], соприкасаясь со своими глубинными истоками. Конец всего «старого» и начало всего «нового» означает встречу «старого» и «нового» на базе концепции «новой архаики» (неоархаики). Мы являемся участниками процесса формирования глобальной

планетарной цивилизации, которую М. Маклюэн назвал «global village» («глобальная деревня»). Человеческая история начинает свой новый виток с исходной, начальной точки, как это уже было тысячелетия назад. Слово «arch» («архе») как раз фиксирует это обстоятельство, ибо означает первоначало, изначальное. А. Генис пишет: «...архаизм требует изменения не костюма, а ментальности. Возвращение в архаику связано с путешествием к истоку и культуры и человека, это попытка вообще начать все сначала» [66. С. 110]. Подробно обсуждая сущность и процессы архаизации в постсовременном мире, А. Генис подчеркивает, что архаизация означает не прямое возвращение к прошлому, а насыщение архаическими элементами настоящего. Рождение новой планетарной цивилизации является процессом взаимовлияния Запада и Востока, модернизации и архаизации. И цель постиндустриальной культуры в том, чтобы из двух типов мышления и соответствующих им типов грамматики – первобытной и современной (К. Леви-Строс) – создать третий тип мышления и третью грамматику, которые синтезируют архаический и современный миры в одно культурно-психологическое целое. Новая синтетическая культура живет в настоящем времени, «здесь и сейчас» и в истории, в прошлом мы ищем материал для реконструкции настоящего [Там же. С. 205, 207]. «Информационная цивилизация, – пишет А. Генис, – нуждается не в материальных, а в духовных ресурсах. Объект ее экспансии – психика. Воображение – вот сфера ее активности» [Там же. С. 207]. Эти слова подтверждают неизбежность обращения к психическому и психологическому потенциалу человека в поисках решения ключевых вопросов собственного культурного и биологического существования. Архаика как психологический феномен является глубоким, базовым опытом формирования культуры и собственно культурным опытом, структурировавшим коллективное бессознательное. В этом опыте, заключенном в глубинах нашей психики и бессознательной памяти, содержатся решения, в которых человечество сегодня особенно нуждается: например, «рецепт» долговечности, стабильности архаической культуры. «Задача нарождающейся сейчас культуры – соединить прогресс индустриальной эры со стабильностью традиционных обществ, которые меряют свое существование не веками, а тысячелетиями» [Там же. С. 142]. Самым ценным в традиционных обществах является сама традиция, а суть традиции – в преемственности

(архаическая культура не знает конфликта отцов и детей). «Все знают: смысл жизни в том, чтобы просто быть на своем месте в мироздании, участвуя в космической игре жизни и смерти. Цель традиционной культуры – органично вписаться в круговорот времен, не выпасть из него. Пафос такой культуры – в регулярности. Все силы направлены на то, чтобы в сотрудничестве с природой обеспечить собственное воспроизводство» [66. С. 143].

Различие между современной и архаической культурой состоит также и в том, что современная культура построена на антагонистических началах (единоборство, спор), а архаическая культура в своей основе имеет ритуал, «цель которого – спастись от хаоса, смирить случай» [Там же. С. 143-144]. Проводя параллели между современностью и Западом, архаикой и Востоком, А. Генис пишет, что именно восточная концепция, например, искусства «сохраняет архаический взгляд на целостную вселенную, в которой нет деления на естественное и сверхъестественное, настоящее и ненастоящее, подлинное и вымышленное, оригинал и копию, искусство и не искусство» [Там же. С. 170]. Как и всегда, искусство первым моделирует черты новой реальности и показывает нам, в каком направлении мы изменяемся. Так, возврат к архаической концепции пространства снова учит нас структурировать мир, выделяя в нем сакральные зоны [Там же. С. 189]. «Литургическое» искусство по типу мистерии, объединяет всех, упраздняя «авторов», «исполнителей» и «зрителей», и становится ритуалом [Там же. С. 186]. Ритуал не просто возвращается в нашу жизнь, поскольку никогда и не уходил из нее, но становится одним из сознательно применяемых способов жизнестроительства. Вот только некоторые из характеристик ритуала, данных А. Генисом:

- «...ритуал умеет повторять, не повторяясь» [Там же. С. 186];
- «...ритуал, преображая будни в праздники, следит за тем, чтобы повторяемость не вырождалась в монотонность» [Там же. С. 187];
- «ритуал <...> самодостаточен. <...> Не поддаваясь ни сохранению, ни имитации, ритуал живет только до тех пор, пока он живой» [Там же. С. 187];
- «Ритуал предельно конкретен, ибо происходит «здесь и сейчас», и нематериален, ибо существует только в сознании тех, кто его отправляет» [Там же. С. 187].

А. Генис называет ритуал «антитезой закону»: «Участие в нем исключает насилие. Это – добровольная ноша. Она не тяготит, а радует. Прообраз связанного не законом, а ритуалом мира – семья» [66. С. 249]. Высшим выражением ритуала является порядок [66. С. 249], который связан с внутренней структурой самих вещей [66. С. 250]. «Упорядоченная жизнь естественна. Она не требует государственного насилия. Порядок вообще ничего не требует, он только дает – дает жизни сложиться так, как ей свойственно, позволяя каждому занять свое место, предназначенное ему собственным естеством» [66. С. 250]. Обращение к «китайской теме» закономерно, когда обсуждается тема порядка (иероглиф «ли»). Понятие «ли» имеет большое семантическое поле, соответствует широкому кругу родственных понятий (обряд, обычай, благопристойность и т.п.) и может быть переведен словосочетанием «этика – ритуал». Объединяющее их начало понимается как фактор культуросознания и космоупорядочивания, а Конфуций воспринимается как первый проповедник идеи «ли» (в качестве теоретического обобщения единства жизни и ритуала). В сборнике «Этика и ритуал в традиционном Китае» [334] приводятся следующие высказывания Конфуция: «Правитель руководит подданными посредством ЛИ»; «преодоление себя и обращение к ЛИ составляют гуманность. В тот день, когда преодолевают себя и обратятся к ЛИ, Поднебесная вернется к гуманности <...>. Не следует смотреть на несоответствующее ЛИ, не следует слушать несоответствующее ЛИ, не следует говорить несоответствующее ЛИ»; «расширяя [свои] познания в культуре (вэнь) и стягивая их с помощью ЛИ, можно избежать нарушений» [334. С. 5–6].

Сегодня, как пишет А. Генис, в нашей «глобальной деревне», появившейся благодаря компьютеризации и связавшей нас электронной сетью, свои ритуалы справляют «многочисленные и разнообразные архаисты от кибернетики, которые тщательно артикулируют родство своей нарождающейся культуры с ее древним прообразом – тем первобытным синкретизмом, который обуславливал единство поэта и толпы» [66. С. 113].

«Глобальная деревня» состоит, в свою очередь, из «племен». Р. Йенсен называет эту новую приметку времени «неотрайбализмом» (от англ. a tribe (племя) [111. С. 220]. В своей книге «Общество мечты» [111] датский консультант по стратегии и футуролог большое внимание уделяет вопросу трансформации деловых корпора-

ций и компаний в племена. Он пишет, что «современная корпорация – это племя», обладающее единой системой ценностей. В таком заявлении присутствует характерное для постмодернистского мышления обращение к органическим метафорам, моделирующим реальность (в противоположность неорганическим метафорам эпохи модерна. Подробнее об этом см. [66. С. 123]). Р. Йенсен ссылается на работу А. де Гиуса «Живая компания» [90], иллюстрирующую «органический» подход в менеджменте. Компания – не машина, а живой организм. Компания – сложный социальный организм, «племя». «Это тесно связанная группа, чьи члены вместе охотятся и делят добычу в соответствии с определенными правилами. За 100000-летнюю историю племенная организация была самой живучей социальной структурой. Семейные наделы аграрного общества и индустриальные фабрики – всего лишь краткие эпизоды. Теперь мы, наконец, возвращаемся к своим корням, хотя и с новыми технологиями и, в определенной степени, с новыми ценностями и нормами. Благоразумным консультантам в области менеджмента следовало бы изучить немногие сохранившиеся племенные сообщества» [111. С. 163]. Описание «корпоративного племени» по Йенсену таково:

- компания становится похожей на племя, как это было в обществе охотников-собираателей. Люди охотятся коллективно и по определенным правилам делят добычу. Членство в племени основывается не на формальном контракте, а на психологическом. Приоритет – выживание племени;

- ключевой фактор оценки деятельности племени – участник, человек как производственный фактор. Интеллектуальные активы будут цениться выше, чем материальные;

- участие в жизни компании будет разрешено только, самым вовлеченным и активным участником охоты. Все они – «часть души компании и участники ее ритуалов» [111. С. 143].

Об объединении в «племена» пишут также К. Нордстрем и Й. Риддерстрале в книге «Бизнес в стиле фанк» [206]). «Новые "племена" глобальны. Они состоят из людей, похожих друг на друга, и не важно, где они находятся. <...>. Сегодня мы сталкиваемся с «племенами», созданными на основе общности жизненных позиций или профессиональных знаний. Благодаря глобализации и компьютеризации местоположение больше не имеет никакого значения. <...>. У этих «племен» свой язык, свой стиль в

одежде, знаки, символы, тотемы и ритуалы. <...>. В деревне фанк ваше «племя» сформировано на основе биографии, а не географии, путем собственного независимого выбора, а не по местоположению» [206. С. 135].

Новые племена — как корпоративные, так и виртуальные — участвуют в «войнах» эпохи постмодерна — в «войнах мозгов» (К. Нордстрем и Й. Риддерстрале) и в «культурных войнах» (Р. Йенсен). «Войны мозгов», впрочем как и «культурные войны», в основном обсуждаются как разновидности более масштабной (глобальной) экономической войны. «Целые страны все больше и больше конкурируют на ниве знаний. <...> Превосходство в знаниях — это последнее оружие, оставшееся в конкурентной борьбе. Природные ресурсы, рабочая сила и капитал теряют свою значимость. Вот почему Билл Клинтон и Тони Блэр говорили о «холодной войне знаний». <...> Новая холодная война более утонченна, <...> но не менее судьбоносна — мозг сражается с мозгом, интеллект с интеллектом», — пишут К. Нордстрем и Й. Риддерстрале [206. С. 34]. «Сотрудник умственного труда глобального уровня, представитель новой элиты, верен только себе и своему племени, а не своему временному работодателю. <...> Они будут образовывать "племена" и <...> эти "племена" будут бродить по миру, как "армии интеллектуальных наемников". Они будут приобретать что-то только у тех организаций, которые разделяют их убеждения, будут контактировать только с теми, кто одной с ними "крови"» [206. С. 135]. Эти «интеллектуальные племена», по описанию А. Барда и Я. Зодерквиста [24] имеют в информационном обществе все основания для узурпации власти. Создание «Сетевой культуры» влечет за собой появление «власти сетевиков» — предпринимателей (нетократии), участвующих в экономических войнах как создатели и поставщики новых технологий. Основу их власти и статуса составляет владение информацией, а точнее — способность сортировать информацию и манипулировать ею, «способности создавать связи и охватывать единым взором большие объемы информации», которые «не могут быть скопированы или украдены» [24. С. 251].

Концепция «культурных войн» в определенном смысле является развитием темы «войны менталитетов». Р. Йенсен ссылается на С. Хантингтона, предложившего теорию, в соответствии с которой мир будет разделен не на национальные государства, а на

6-8 культурных зон. Обладая конкурирующими системами ценностей, эти культурные зоны будут «сражаться» друг с другом. «Победа достанется культуре, которая сможет продать противнику свои ценности, свои идеологические принципы. <...> Воюющая сторона с наилучшими историями правит миром и мировым рынком» [111. С. 62]. И в продолжение данной темы можно привести слова А. Гениса о том, что «войну выигрывают не пушки, а образы, во всяком случае с тех пор, как они научились не отражать, а создавать реальность» [66. С. 104].

«Создание реальности», в которой возможно выживание и развитие человечества, это еще одна формулировка задачи, которая стоит перед нашей культурой. Реальности сменяют одна другую. Но создают реальность метафоры, — пишет А. Генис и подчеркивает: «Каждая эпоха выбирает себе свои излюбленные метафоры, на которые опирается ее реальность» [66. С. 123]. «Чтобы одна реальность сменила другую, новые метафоры должны объединиться с властью, которая берет их на вооружение, ими вдохновляется, пытается их овеществить, претворить в социальную ткань» [66. С. 136]. Базовой метафорой постиндустриального мира является паутина, но в такой реальности еще нужно научиться жить. И для этого существует только один путь — рассказать самим себе историю о паутине. «Природа не терпит пустоты, человек — хаоса. Наше сознание устроено таким образом, что мы воспринимаем окружающее только тогда, когда оно укладывается в какую-нибудь историю. <...> Реальность — это история, которую мы себе рассказываем.

Смена эпох — это смена "историй". Раньше ее писал миф, потом — церковь. Последние три века нашу историю писала наука» [66. С. 119].

Новая реальность есть новая культура. И ее порождение описывается разными языками. Так, самый начальный акт творения культуры произошел путем «культурного взрыва», случившегося благодаря своего рода «технологиям изменения восприятия» — мистериям эпохи верхнего палеолита, являвшимися гибридом религии и искусства. Этот гибрид и породил цивилизацию [66. С. 110]. Поэтому, моделируя новую реальность, есть смысл «использовать реконструкцию первобытной культуры в качестве контурной карты» не только будущего искусства, но и культуры в целом.

Из текста А. Гениса, анализирующего постмодерную ситуацию, также следует, что метафора есть обнаружение скрытого

смысла. То, что позволяет нам обнаружить «скрытый смысл», становится метафорой. Это относится и к мифам. «Миф – это карта бытия, дающая каждому ответы на все вопросы. Мир, истолкованный мифом, можно охватить мысленным взглядом, его можно понять, в нем можно жить. <...> Лишить культуру мифа означает оставить людей без общего языка и обречь их на рознь и войны» [66. С. 244].

Таким образом, метафора (образ, история) становится началом, абрисом и зерном смысла новой реальности. Метафора может развиться в полномасштабный культурный миф, способный стать «общим знаменателем» для всей цивилизации. «Прожитые» культурные мифы сами способны стать метафорами и дать начало новому, обогащенному другими смыслами мифу. «Культурные войны» посредством «историй» (образов, метафор, мифов) являются испытанием и проверкой на прочность для новых образов реальности. Порой как условие жизнеспособности новой «модели мира», порой как результат повышенной жизнеспособности проявляется ее, «модели мира», способность трансформироваться в религию, усиливать себя и развиваться на базе веры. Сакральные ритуалы и мистерии, например, «корпоративных племен» неизбежно актуализируют религиозные паттерны человеческой психики и приводят к формированию «племенных» «корпоративных религий». Этот феномен концептуализируется, в частности, в работе Й. Кунде «Корпоративная религия» [140]. Еще Л. Леви-Брюль отмечал, что архаическим культурам свойственна исключительно мистическая психическая деятельность и внутри каждого из нас дремлет «благородный дикарь». Не удивительно, что «возвращение» к своим культурным истокам оказывается и возвращением к своим психическим, психологическим истокам.

Как и познание, человеческая культура развивается в режиме «от целого – к целому»: от целого недифференцированного к целому дифференцированному. Мы обретаем ту целостность, которая была характерна для архаичных людей и которая выражалась, в том числе, в мистическом мировосприятии, но наше отношение к этому утратило наивность.

Таким образом, мы можем обозначить ряд признаков неархаики, проявляющейся в пространстве постмодерной культуры (в том числе и не обсуждавшиеся здесь ранее):

1) формирование глобальной цивилизации обозначается метафорой «глобальной деревни»;

2) «глобальная деревня» состоит из «племен» — корпоративных и виртуальных («биографических»);

3) «племена» вместе «охотятся» и «делают добычу», ведут «войны» (культурные, интеллектуальные, экономические и т.д.), создают на базе своих культурных ценностей и профессиональных общностей «религии», отправляют «религиозные культы», ритуалы, мистерии; моделируют реальность при помощи метафор и мифов, отыскивая и сакрализируя объединяющие их смыслы, практикуют новый мистицизм мировосприятия как способ целостного проживания жизни;

4) современные технологии позволяют совершить переход в неoarхаическое пространство устной и видеокультуры (от письменной, от культуры текста);

5) современная культура «усваивает» черты архаичного искусства: бесписьменность, невербальность, тотальность, синкретичность, ритуальность, мистичность, литургичность, массовость [66. С. 190];

6) современная культура, решая задачу своего выживания (самоспасения) в долгосрочной перспективе, делает ставку на такие «приемы» архаических культур как традиция, ритуал, порядок («партнером» которого стал хаос), открывающих смысл жизни каждого;

7) современная культура постигает и «усваивает» архаические элементы, в том числе и посредством ориентализма — обращенности к Востоку, диалога с Востоком, который в наибольшей степени сохранил психокультурное наследие архаизма.

Современный мир как никогда сложен и противоречив. Эти противоречия проявляются, в том числе и на уровне ведущихся дискуссий о процессах глобализации [36, 72, 101, 123, 270]. Как написал Л.В. Карасев, «история культуры есть история ее усложнения» [119. С. 3], и постмодернизм находится в процессе поиска «новой простоты».

1.3. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Основными «игроками» современной культуры чаще всего называются такие ее области как наука, экономика, искусство и политика. Наука по-прежнему обеспечивает процессы трансформации социокультурного и природного целого, являясь ключом

чевым фактором развития экономики и связанной с нею политики. Искусство как полноправный «партнер» науки, экономики и политики в наши дни все больше заявляет о себе. Все вместе они «вкуче с религией» участвуют не только в «горизонтальных» процессах жизнеобеспечения человеческого существования, но и выполняют «вертикальную» функцию формирования нового образа мира, предлагая отрефлексированные в своих недрах его концептуальные модели либо в качестве основных решений, либо в качестве «строительного материала» для философии и ее обобщений.

Социопсихологическое изучение организационной культуры предполагает необходимость понимания тех контекстов, в рамках которых она возникла, существует и изучается. Такими контекстами, которые могут быть проинтерпретированы постмодернистски, являются культура, экономика (вместе с теорией организации и менеджментом), психология (вместе с психотерапией) и наука в целом.

Начнем характеристику постмодернистского видения этих сфер с науки.

В работе В.А. Канке [115] постмодернистская философия науки анализируется на базе философии дискурсивных практик М. Фуко, конструктивного постмодернизма Ж.-Ф. Лиотара и деконструктивного постмодернизма Ж. Дерриды. В.А. Канке отмечает, что «постмодернистская философия науки создает свой, необычный образ науки» [Там же. С. 191]. Так, для Фуко жизненность науки определяется ее принадлежностью к дискурсивной формации [Там же. С. 187], и развиваемая им археологическая философия науки – «это, прежде всего история науки, история образования в качестве аттрактора, то есть притягивающего центра, дискурса научного знания» [Там же. С. 188]. Конструктивно-постмодернистская философия науки подчеркивает приоритетность «нестабильностей, локальностей, случайностей, многообразия возможностей, виртуальности перед соответственно устойчивостями, тотальностями, необходимостями, достоверными событиями, действительностью» [Там же. С. 189]. Главным в науке является «производство идей и наращивание агонистики по их поводу, игры с неполной информацией, прагматическое творчество» [Там же. С. 190]. Лиотар утверждает, что ученый – это рассказчик историй, которые должен проверять.

Деконструктивизм имеет свои «границы плодотворности» в виде литературоведения и собственной модели науки не создал.

И.С. Скоропанова дает характеристику постмодернистской литературоведческой науке, которая обретает статус «сверхнауки», становясь «специфической формой философствования» благодаря таким ее особенностям, как междисциплинарность, плюрализм методов исследования, принцип множественности интерпретаций и создание для каждого объекта собственных правил игры. «Наука – искусство» требует не только научных, но и художественных методов мышления, что ведет к расцвету метафорической эссеистики» [261. С. 55]. Перечисленные И.С. Скоропановой особенности литературоведческой науки актуальны и для других гуманитарных наук эпохи постмодерна, включая психологию.

Основой постмодернистской модели мира и новой эпистемологии является синергетика, с ее «открытием хаоса», нелинейности, процессуальности мира, равновероятности и равноценности всех элементов. Основные идеи синергетики, сформулированные А.А. Грицановым и А.А. Мезяной, содержательно совпадают с концептуальной метафорой ризомы:

а) практически недостижимо жесткое обусловливание и программирование тенденций эволюции сложноорганизованных систем – речь может идти лишь об их самоуправляемом развитии;

б) созидающий потенциал хаоса самодостаточен для конструирования новых организационных форм;

в) любой сложной системе атрибутивно присуща альтернативность сценариев ее развития в контексте наличия известной инерционно-исторической предопределенности ее изменений в точках бифуркации (ветвления);

г) целое и сумма его частей – качественно различные структуры;

д) неустойчивость трактуется как одно из условий и предпосылок стабильного и динамического развития – лишь такого рода системы способны к самоорганизации;

е) мир может пониматься как иерархия сред с различной нелинейностью» [Там же. С. 27].

Характеризуя новую парадигму в научном мышлении, Ф. Капра использует шесть критериев нового мышления в науке:

1) Отношение между частью и целым. «Если свойства частей дают определенный вклад в наше понимание целого, то и сами

эти свойства могут быть полностью поняты только через динамику целого. Целое первично, и если вы понимаете динамику целого, то можете <...> вывести из нее свойства и паттерны взаимодействия всех частей» [118. С. 339]. Природа на атомном уровне — «это сеть отношений, и в конечном счете в этой взаимосвязанной паутине вообще нет никаких частей. Что бы мы ни назвали "частью", это фактически всего лишь паттерн, который обладает некоторой устойчивостью и только поэтому привлекает наше внимание. <...> Осознание единства и взаимной связи всех вещей и событий и восприятие любого феномена как проявления фундаментальной целостности <...> это — самая сущность <...> любых мистических традиций. Все сущее — это взаимозависимые, неразделимые и вместе с тем преходящие паттерны одной и той же высшей реальности» [Там же. С. 339].

2) Переход от мышления в терминах структуры к мышлению в терминах процесса. «В новой парадигме процесс мыслится как первичная категория, и любая структура, которую мы наблюдаем, есть проявление лежащего в ее основе процесса» <...>. Мышление, основной категорией которого является процесс, в высшей степени присуще восточным мистическим традициям» [Там же. С. 340]. В них мир представляется как движение, поток, перемена. «В современной физике представление о Вселенной как машине сменилось картиной взаимосвязанного динамического целого, части которого существенно взаимозависимы и должны мыслиться как паттерны космического процесса» [Там же. С. 340].

3) Переход от объективной науки к эпистемной. «В старой парадигме научные описания считались объективными, то есть независимыми от человека — наблюдателя и от процесса познания. Согласно новой парадигме <...> в описание естественных явлений должна явным образом входить эпистемология — описание процесса познания. <...> Когда различие между наблюдателем и наблюдаемым исчезает полностью, субъект и объект сливаются в единое целое» [Там же. С. 340].

4) Переход от метафоры храма к метафоре сети в понимании научного познания. «Подобно тому как мы видим окружающую нас реальность как сеть отношений, наши описания (понятия, модели, теории) также образуют взаимосвязанную сеть, отражающую наблюдаемые явления. В такой сети не будет ничего первичного или вторичного, как не будет и никакого фундамента.

<...> Материальная Вселенная выглядит как динамическая паутина взаимосвязанных событий. Ни одно из свойств любой части этой паутины не является фундаментальным: все они вытекают из свойств других частей, и всеобщая согласованность их взаимосвязей определяет структуру всей паутины» [118. С. 341].

Указанные четыре критерия новой парадигмы в научном мышлении взаимосвязаны: «Природа рассматривается как внутренне связанная динамическая сеть отношений, включающая человека-наблюдателя как неотъемлемую часть. Все части этой сети — всего лишь относительно устойчивые паттерны. Соответственно, природные явления описываются сетью понятий, среди которых ни одно не является более фундаментальным, чем любое другое» [Там же. С. 342].

5) Переход от истины к приблизительному описанию. «Новая парадигма признает, что все научные понятия и теории ограничены и приблизительны. Наука никогда не обеспечивает полного и определенного понимания. Ученые не имеют дела с истиной (если под ней понимать точное соответствие между описанием и описываемым феноменом); они имеют дело с ограниченными и приблизительными описаниями реальности» [Там же. С. 342].

6) Переход от философии доминирования и контроля над природой (включая в нее и человеческие существа) к философии сотрудничества и ненасилия. Радикальное изменение методов и системы ценностей, на которые опираются науки и технологии. «Такое новое отношение к природе по-настоящему экологично и — неудивительно — присуще духовным традициям. Прекрасно сказали об этом мудрецы древнего Китая: "Кто следует естественному порядку, тот следует потоку Дао"» [Там же. С. 343].

«Дао физики» Ф. Капра [Там же] является ярким примером диалога науки, мистики и религии, результатом которого оказывается формирование «новой науки», мышление которой несет на себе печать неоархаики. «Новую науку» и ее сопричастность «тайне» обсуждает и А. Генис, чьими словами мы завершим обзор основных особенностей постмодернистской науки: «Концепция принципиальной непознаваемости мира вновь обрекает нас на сосуществование с тайной. Ее вторжение не только в физику и математику, но и в политику, социологию, психологию, искусство вынуждает западную цивилизацию заново осваивать забытые умения жить в таинственном, а не просто загадочном мире.

Как писал Юнг, в сознании современного человека "возникает новая установка, которая примет также иррациональное и непонятное — просто потому, что они происходят".

Возвращение тайны вновь придает нашей светской цивилизации религиозное измерение. Ведь тайна, как (вслед за тысячами других) говорил Честертон, — имя Бога» [66. С. 167].

1.4. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КУЛЬТУРА

В.Л. Иноземцев пишет: «...как заметное общественное явление постмодернизм возник тогда, когда сфера культуры заявила о своих претензиях не только на особое, но и на доминирующее положение среди других социальных сфер» [цит. по: 261. С. 11].

Поэтому постмодерн можно назвать «культуроцешрированной» эпохой, и взгляд на многие традиционные явления (например, организации и управление ими) с точки зрения культуры есть, безусловно, постмодернистский симптом.

И.С. Скоропанова определяет культуру постмодернизма как «культуру деконструктивистского знакового моделирования, материалом для которого становится весь культурный интертекст. Знаковое моделирование посредством симулякров дает возможность решать задачи, недоступные решению другими методами. Прежде всего это обобщение огромного объема информации, накопленной за всю историю существования человеческой цивилизации, как бы спрессовываемой в компактные незамкнутые, ветвящиеся знаковые образования, переосмысливаемой (перекодируемой) в духе адогматизма, плюрализма/монизма, — и соотнесение с этим культурным контекстом аналогичных знаковых образований, характеризующих действительность XX столетия с целью уяснения реалий современности / постсовременности, выявления вектора движения человечества» [261. С. 45].

Таким образом, речь идет о потребности человечества обобщить в новой знаковой модели весь накопленный культурой опыт и определить «вектор движения». Несмотря на то что эта культуротворческая деятельность ведется сегодня парадоксальными, порой взаимоисключаемыми способами, тем не менее понемногу определяются и основные ценности новой реальности, и основные принципы, и основные тенденции (главной из которых, на

наш взгляд, является свобода выбора собственного подхода к пониманию культуры и человека). Важной тенденцией является «осознание важности гуманитарного "противовеса" технократизму, рационализму» [261. С. 45]. Одним из значимых для нас примеров такого постмодернистского мышления являются работы П. Козловски, развивающего эссенциальный постмодерн, ориентированный на интеграцию субстанциональных форм жизни, на антропологическую метафизику, на интеграцию всех трех областей духовного — искусства, религии, науки [125. С. 38-39].

Фундаментальными ценностями постмодерна Ж. Липовецки называет: ценность индивидуального развития, ценность субъективного своеобразия, ценность неповторимости личности [261. С. 37].

Системное описание характерных признаков постмодернистской культуры сделал И. Хассан. К их числу относятся:

- неопределенность (поливариантность, многозначность);
- фрагментарность (децентрированность дискурса);
- деканонизация (канонизированного, догматизированного);
- безличность (децентрированность субъекта);
- гиперреалистичность (отказ от мимесиса, оперирование симулякрами);
- ирония (включая самоиронию);
- мутация жанров (за счет гибридизации различных жанровых кодов);
- карнавализация (как форма игрового освоения мира-текста);
- перформанс (участие, представление, обыгрывание текста, театрализация жизни);
- конструктивизм (моделирование гиперреальности симулякров);
- имманентность [261. С. 40].

Эти признаки легко переносятся и угадываются в различных сферах культуры и социокультурной практики.

Другим языком описания своеобразия культуры в эпоху постмодерна является синергетика. Синергетическая модель культуры предложена А.П. Назаретяном [193]. «В синергетическом определении, — пишет А.П. Назаретян, — общество есть неравновесная система особого типа, устойчивость которой обеспечивается искусственным опосредованием внешних (с природной средой) и внутренних отношений, а культура — весь комплекс опосредующих

механизмов: орудия и прочие материальные продукты, языки, мифологии, мораль, право и т.д. Будучи совокупным антиэнтропийным механизмом, культура должна изменяться в соответствии с потребностями неравновесной системы» [193. С. 130]. Далее А.П. Назаретян излагает механизм работы синергетической модели культуры: сохранение неравновесной системы обеспечивается непрерывающейся работой, которая противопоставлена уравнивающему давлению среды. Эта работа «оплачивается» ускоренным ростом энтропии других систем (источников свободной энергии и вещества). Система стремится к экстенсивному развитию и наращивает нагрузку на среду, истощая ее ресурсы. Увеличение объемов ресурсопользования ведет к снижению его удельной эффективности. Следовательно, рано или поздно прямолинейное усиление антиэнтропийной работы и ее результатов оборачивается своей противоположностью. Возникает опасность катастрофического разрушения среды вместе с самой системой. Получается, что механизмы, эффективно функционировавшие на прежнем этапе жизнедеятельности, на новом этапе становятся дисфункциональными, пишет А.П. Назаретян. Выходом из эволюционного кризиса является формирование антиэнтропийных механизмов с большей удельной продуктивностью (объем полезного продукта на единицу разрушений). Этого можно достичь усложняя организацию и увеличивая «интеллектуальность». Но такое возможно только в том случае, если к моменту обострения накоплено и сохранено достаточное количество неструктурированного – «избыточного» – внутреннего разнообразия [193. С. 131]. Таким образом, система сохраняет себя через развитие. Автор дает следующие – содержательные характеристики социально-синергетической модели:

1) прогресс в этой модели – не цель и не путь к конечной цели, а средство сохранения неравновесной системы в фазах неустойчивости;

2) данный процесс хотя и является кумулятивным, но не является аддитивным (полученным путем вложения), т.е. макроэволюция не есть сумма микроэволюций;

3) социальная эволюция – это в первую очередь адаптация внешней природы к своим возрастающим потребностям, а также перестройка внутренней природы человека в соответствии с его возрастающими возможностями и последствиями преобразующей деятельности;

4) решающую роль в формировании направленности эволюционного процесса играют спровоцированные неустойчивости – последствия собственной дезаптивной деятельности общества;

5) провоцирование неустойчивостей не есть случайный сбой в нормальной жизнедеятельности общества, а имманентное свойство поведения. «Чем выше уровень устойчивого неравновесия (и, соответственно, чем более явно выражено качество субъективности), тем сильнее утомляемость от однообразия» [193. С. 133].

Данное описание имеет большое значение для понимания организационной культуры и способов ее регуляции, тем более что организационная культура является «микромоделью» культуры социума, ее фракталом.

1.5. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ (ПОСТИНДУСТРИАЛЬНАЯ) ЭКОНОМИКА, МЕНЕДЖМЕНТ И ТЕОРИЯ ОРГАНИЗАЦИИ

По мнению Д. Белла [261. С. 11-12] началу эпохи постмодерна предшествовало возникновение в наиболее развитых странах Европы и Северной Америки постиндустриальных обществ. Различия между доиндустриальным, индустриальным и постиндустриальным обществом проводятся по критерию доминирующего типа отношений. В доиндустриальном обществе условия жизни людей определяются отношениями с природой, в индустриальном обществе – отношениями человека с техникой, в постиндустриальном обществе жизнь людей стала определяться взаимоотношениями – на первый план вышли отношения между людьми. Это, безусловно, ставит научную психологию в совершенно особенное положение и рождает в отношении нее новые ожидания.

Постиндустриальное общество характеризуется: а) переходом от производства товаров к экономике обслуживания; б) занятием господствующего положения в управлении обществом социальной группой профессионалов – технократов и больших ученых; в) повсеместным распространением «интеллектуальной технологии» (информатики, теории игр и моделирования, компьютеризации) и возможностей саморазвивающегося технологического роста при широком развитии научных знаний» [261. С. 12].

В постиндустриальной экономике фокус внимания смещается не на количественные (объемы), а на качественные показатели:

качество продукта, услуги, разнообразие, потребитель. Соответственно на первый план выходят деятельность человека и личность работника. От квалификации, образованности, компетентности сотрудника зависит продуктивность и экономичность деятельности предприятий. При этом в культуре постиндустриального общества важной становится «тема преодоления стандартов: она оказывается важной как в плане непосредственно экономическом, так и в плане стимулирования творческой деятельности людей, развертывания межкультурных контактов, диалоговых форм социальных, политических, технологических взаимодействий между различными социальными группами» [269. С. 371-372].

Ярким описанием «новой экономики» постиндустриального общества является книга К. Нордстрема и Й. Риддерстрале «Бизнес в стиле фанк» [206]. В предисловии к русскому изданию книги, написанном В. Дермановым, дается развернутая характеристика «новой экономики». «Термин Новая экономика характеризует ряд качественных и количественных изменений, которые в последние годы преобразовали структуру и правила функционирования экономики. Новая экономика основана на знаниях и передовых технологиях, которые стали основой основ современного общества. Сегодня даже традиционные товары насыщены и даже перенасыщены интеллектуальной составляющей. Так, около 70% стоимости нового автомобиля приходится на его нематериальную часть» [206. С. 20]. Помимо указания на знания как основу «Новой экономики», отмечается и ряд других характеристик ее особенностей: смещение фокуса внимания с производства на сервис, значительное расширение торговли, усиление конкуренции и превращение инновационного процесса в критический элемент успеха, возрастание роли экспорта и импорта, кооперация конкурентов, изменение условий труда.

Другой яркой и симптоматичной работой, посвященной «Новой экономике», является книга одного из первооткрывателей темы организационной культуры Т. Питерса «Представьте себе» [219]. В восьми частях книги представлены восемь аспектов «нового бизнеса»: новый контекст (войны эпохи террора и несостоятельность любых организаций «вчерашнего дня» — от военных до предпринимательских), новая технология (информационные технологии), новая ценность (PSF как способ нового структурного дизайна компаний), новый брэнд (дизайн, красивые системы и незабываемые переживания как «душа» нового предприятия), но-

вые рынки (женщины и пожилые люди), новая работа (отношение к работе как к вдохновенному искусству), новые люди и новые полномочия (лидерство).

«Новая экономика» как сфера культуры имеет свое культурное своеобразие и систему ценностей, в которой этические ценности начинают играть существенную роль. Данной тенденции «новой экономики» посвящена фундаментальная работа П. Козловски «Принципы этической экономики» [126]. Этическая доминантная в экономике закономерна в мире, где на первый план выходят человеческие взаимоотношения.

Культура «новой экономики» усваивается организациями, которые действуют в ее пространстве. Такое происходит на всех уровнях организационной системы: личностном, командном, общеорганизационном, что и приводит к формированию организационной культуры, ключевым процессом которой является управленческое взаимодействие.

Менеджменту эпохи постмодерна и «новой экономики» уделяется сегодня серьезное внимание, поскольку именно менеджмент «решает все». Л.-Л.Ф. Никулин утверждает (и не безосновательно), что существует «методологическое отставание реального менеджмента РФ от реальности развитых рынков» [199. С. 106]. Он также считает, что сокращение такого отставания является важным направлением саморазвития «ню-экономики» в России.

Своего рода программу таких изменений предложили О.С. Виханский и Л.Н. Наумов [62]. О.С. Виханский выделил четыре наиболее важных фактора, влияющих на управление:

1) то, как мы понимаем и описываем управление и как мы его измеряем. Основой станет идея дифференциации: «...Управленческие концепции будут связаны с тем, как разработать методологию управления, используя которую организации могли бы найти способ отличаться от других. <...> Это будет основой управленческого успеха в XXI веке» [62. С. 12];

2) то, как соединяется человек со средствами труда. Должны быть решены две проблемы:

– информационная совместимость (как сделать, чтобы не пропадала нужная информация и не появлялась ненужная информация);

– совместимость и баланс интересов стейкхолдеров (заинтересованных в деятельности предприятия субъектов);

3) основной продукт. Сейчас им стала информация. Следующим станет здоровье человека, продление его жизни, устранение болезней;

4) культура. Влияние процессов глобализации на первый план выдвигает задачу управления культурным разнообразием. Встреча с китайской культурой, в том числе и в сфере управления (китаезация многих общественных и управленческих процессов) [62. С. 12-14].

А.И. Наумов предложил программу трансформаций менеджмента, которая вызывает множество ассоциаций с синергетической моделью реальности, в том числе и организационной:

1) переход от функционального к процессному управлению. Это – управление через бизнес-процессы (их выделение, описание и последующий реинжиниринг). «Такой подход позволяет не только упорядочить и по-новому организовать взаимодействие рабочих групп, но и существенным образом (более чем наполовину) сократить численность персонала» [197. С. 16];

2) переход от работы группы к групповой работе. «В основе групповой работы лежит лидерство и ролевое поведение. "Идеологическим" стержнем групповой работы является <...> доверие. Группа формируется из людей, каждый из которых обладает лучшей ролью, необходимой для выполнения данной работы. Таким образом, создается некий совокупный работник <...>. Без групповой работы невозможен переход к процессному подходу» [197. С. 16];

3) переход от принятия решений к поиску проблем. Этот «подход является основой высокоэффективного превентивного управления, где приоритетом становится решение важных и несрочных проблем» [197. С. 17];

4) переход от власти над людьми к власти от людей. «Власть рождается как бы снизу не от обладателя власти, а от обожателей (харизма). Такую власть необходимо получать постоянно, так как она мгновенно может быть отнята подчиненными за неправильные поступки руководителя. Однако сила и эффективность личной власти значительно выше организационной, особенно в условиях информационного общества и развития творчества у подчиненных <...>» [197. С. 17];

5) переход к глобализации через местную специфику. В процессе эффективной реализации глобального управления бизнесом необходимо учитывать фактор национальной культуры и изучать ее;

40

6) переход от знаний для управления к управлению знаниями. «В информационном обществе каждый должен знать все, и на стыках между знаниями создается совершенно новый продукт, который был бы невозможен в старых условиях» [197. С. 18]. Следовательно, актуальной становится задача внедрения в систему управления организацией нового вида менеджмента- knowledge management (управление знаниями);

7) переход от обучающейся к научающейся организации. К качествам научающейся организации относят способность сотрудников к системному мышлению, к изменению мышления, к групповому обучению на базе общего видения [197. С. 18–19].

Обе программы трансформации менеджмента безоговорочно вписываются в «интертекст» общецивилизационных поисков «ближайшей зоны развития» мирового менеджмента. «Лидерство и умение руководить людьми становятся ключом к конкурентному преимуществу. Это то, что выделит вас из массы, – пишут К. Нордстрем и Й. Риддерстрале. То, как вы привлекаете, удерживаете и мотивируете ваших сотрудников, важнее технологий. То, как вы строите отношения с вашими поставщиками и покупателями, тоже важнее ваших технологий. То, как вы управляете вашей компанией, и то, как направляете действия людей, являясь их лидером, – определяет ваше отличие. Это обеспечивает вашу уникальность. <...>. Если управление – это, прежде всего, люди, то искусство управления должно превратиться в искусство человекоуправления» [20. С. 49].

Сегодняшнее «искусство человекоуправления» в своей основе имеет древний рецепт – харизматическое лидерство, которое Н. Тичи и М.А. Деванна назвали «самым дефицитным естественным ресурсом Америки» [277. С. 10] и которое сегодня обсуждается как при помощи архаических образцов типа Аттилы (У. Роберте. «Секреты лидерства гунна Аттилы», [238]), так и на базе новой концепции духовного лидерства. Й. Кунде уверен, что компании движимы энергией в форме духовного лидерства и духовные лидеры – это те, кто вырабатывает систему ценностей компании и способны увлечь ею сотрудников. Он пишет: «Руководство, способное интеллектуально и духовно обогащать сотрудников, создает более великую компанию, чем та, в которой босс – единственный, кто демонстрирует свой IQ. Лидер, желающий быть конкурентноспособным в будущем, должен отвечать этому базовому

вому критерию. "Эмоциональный интеллект" скоро обретет первостепенную важность», а он связан со способностью воодушевлять других [140. С. 111]. Й. Кунде идет дальше и постулирует необходимость в компаниях «духовного менеджмента». Что же касается «эмоционального интеллекта», то следует отметить посвященную исследованию этого феномена книгу М. Кэ де Ври «Мистика лидерства» [143]. Одуховном лидерстве пишет и П. Вейлл: «...истинное руководство всегда духовно, даже если об этом не говорят прямо. Кроме всего прочего, руководитель стремится выявить у людей лучшие качества. А эти лучшие черты всегда теснейшим образом связаны с глубоким самосознанием человека, с его духом. Мои попытки руководить людьми должны затрагивать это и во мне самом, и в окружающих» [57. С. 201]. Тема лидерства как лидерства духовного (т.е. создающего видение, ценности и культуру) подробно рассматривается в книгах Дж. Коллинза «От хорошего к великому» [128] и Дж. Коллинза и Дж. Порраса «Построенные навечно» [129]. Долгосрочный успех выдающихся компаний связан с типом лидерства, характерным для их руководителей. Прежде всего этим лидерам — «руководителям пятого уровня» — удавалось заложить ценностные и смысловые основы корпоративной культуры и последовательно и заразительно для окружающих претворять их в жизнь в течение многих лет.

Для Ч. Хэнди духовное лидерство («дирижирование», способность оказывать влияние) является неотъемлемой частью концепции «федеративной организации» [314] и поддерживается такими способностями, как концептуальное мышление, коммуникабельность и профессиональная компетентность [313].

Совмещая такое понимание лидерства с глобальным масштабом современной экономики, в которой участвуют в той или иной мере все деловые компании, мы обнаруживаем дополнительное значимое обстоятельство — кросскультурный характер организационного лидерства. Необходимость работать на международных рынках, в международных командах побуждает к поиску тех ценностных основ кросскультурного взаимодействия, которые являются одинаково понятными и одинаково приемлемыми для представителей разных культур. Эти ценностные основы имеют прежде всего духовно-этическую природу.

Теория организации в части описания организационных структур и построения их типологий также обращается к синергетической

методологии, рассматривая организацию как совокупность бизнес-процессов. Структуры, порожденные бизнес-процессами, оформляются преимущественно матричной моделью, а также моделью гипертекст-организации [205].

Как пишет А.В. Райченко, характеризуя процессное видение организации и обосновывая концепцию процедурной организации, «исторически складывались и развивались три основных рода процессуальной организации: эволюционная, прецедентная и инновационная, отражающие принципиально различную природу возникновения, становления и развития осуществляемых преобразований» [237. С. 105]. Эволюционный подход реализуется в субъективной организации и формируется на основе восприятия и уяснения последовательно складывающегося процесса перемен и следования ему. Прецедентная организация стремится к позитивному изменению происходящего, но использует для этого только хорошо зарекомендовавшие себя средства и способы, целенаправленно выстраивая последовательность наиболее эффективных процессов и систем. Инновационная организация ориентирована на разработку и реализацию новой, никогда ранее не применявшейся последовательности и содержания действий [237. С. 106-107]. А.В. Райченко отмечает, что человек, исследуя и разрабатывая процессы, представляет их в виде процедуры (процедура, по Райченко, — «формализованно-обусловленное отражение конструкции, последовательности и содержания процесса, позволяющее в универсальной графической форме представлять, исследовать, моделировать, контролировать и модернизировать его проведение. Процедура становится унифицированной комплексной моделью, отражающей конструкцию последовательной интеграции составляющих в процессе организации» [237. С. 107]).

Построение организационной структуры, базирующееся на таком подходе, с неизбежностью должно решать проблему увеличения сложности организации с одновременным увеличением ее гибкости. Отсюда проистекает острый интерес к организационным метафорам, чутким к этой сложности и одновременно приводит к появлению структурного дизайна типа гипертекст-организация. Считается, что концепцию гипертекста выдвинул Vannervar Bush в 1945 году в работе «As We May Thank», а термин hypertext придумал Theodor Nelson двадцать лет спустя [261. С. 51]. Как пишут И. Нонака и Х. Такеучи, обычный текст

имеет один уровень, а гипертекст — несколько. Так представлен текст в компьютере. «Как и настоящий гипертекстовый документ, построенная по тому же принципу организация включает в себя различные, но взаимосвязанные уровни: бизнес-систему, проектную команду и базу знаний. <...> Уровни эти не материальны, они находят свое выражение в корпоративном видении, организационной культуре, технологии» [205. С. 216].

Таким образом, постиндустриальная экономика конституируется во многом теми же факторами и идеями, которые отличают эпоху и культуру постмодерна в целом. Понимание этого позволяет видеть взаимосвязь и взаимовлияние культуры и экономики и их общие тенденции развития.

1.6. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ

Психология и психотерапия как области научного знания и социальной практики являются областями культуры, что и обуславливает сходство, либо совпадение их состояний, тенденций и задач. Заботы культуры постмодерна — это заботы человека о самом себе и мире, в котором он живет и который разрушает (вместе с собой). И если культура имеет позитивные интенции, надежду на то, что можно все «начать с начала», обновить свой мир и себя, то такая надежда естественна и в отношении самого человека. «Обновление» реальности и «обновление» человека идут рука об руку. Психология и психотерапия сопричастны данному процессу.

Аналитический обзор постмодернистских версий психологии и психотерапии сделан Н. Смитом [267] в разделе «Социоцентрические системы». Н. Смит, прежде всего, указывает на то обстоятельство, что по отношению к психологии употребляется как сам термин «постмодернизм», так и термин «социальный конструкционизм», а некоторые авторы употребляют оба обозначения как равнозначные. Социальный конструкционизм понимается как «знание, сконструированное конкретной социальной группой и не имеющее силы за пределами этой группы. <...> Постмодернизм и социальный конструкционизм утверждают, что невозможно прийти к объективному пониманию мира, поскольку все знание социально сконструировано из слов,

которые обретают свои значения благодаря социальным процессам, и эти значения изменяются от группы к группе и от одного периода времени к другому. Знание представляет собой не более чем совокупность социальных конвенций, выраженных в языковой форме. Наша реальность состоит из слов, с помощью которых мы описываем эту реальность. Мы неразрывно вплетены в ткань культурных значений, и эти культурные, или «локальные», значения представляют собой все, что мы когда-либо способны знать. Истина — не что иное, как согласованность взглядов, а ошибка — просто расхождение во мнениях, ибо каждый прав со своей точки зрения» [267. С. 211]. Н. Смит делает следующий вывод, ссылаясь на Квэйла: «Постмодернизм представляет собой не столько систематизированную теорию, сколько интерпретацию существующей культуры» [Там же].

Указывая на Ж. Дерриду и М. Фуко как на одних из первых провозвестников постмодернизма, Н. Смит выделяет общую для данных авторов идею «мира как текста» и связанную с ней концепцию смысла: «Смысл возникает из развития непрерывно меняющегося настоящего и его контекста» [Там же]. Тему смысла как центрального феномена продолжает «литературная теория» (Eagleton; Fish), согласно которой читатель сам создает смысл при прочтении текста.

В работах другого постмодерниста Р. Рорти обосновывается новое основание научного знания: на смену логике и фактологии приходит коммуникация, а познающий сливается с познаваемым.

Не только мир, но и человеческое «я» рассматривается как вид социальной конструкции, и его опыт неотделим от социальных взаимодействий. «Фактически люди обладают множеством "я", каждое из которых функционирует особым, присущим только ему образом, с тем, чтобы отвечать конкретным социальным условиям» [Там же. С. 213]. Человеческая жизнь состоит из игры — конструирование это предполагает. Соответственно постмодернизм уделяет большое внимание взаимодействию в локализованных контекстах, подчеркивая главенствующую роль языка. «<...> Каждый отдельный язык в каждой локальной ситуации создает свою собственную реальность. Индивидуальное "я", как говорящий, уступает место говорящему как посреднику (medium). Культура выражает себя через говорящего, функционирующего в качестве

посредника (Kvale, 1990). Таким образом, язык децентрализует человека (лишает его центрального места во вселенной). Речь (language) – это не передача информации, а повествование о культуре, история, в которой рассказчик и слушатель взаимно определяют свое место в социальном порядке. Функция повествования — поддерживать ценности и социальный порядок в сообществе, члены которого, участвующие в использовании языка, являются частью данного сообщества. <...> Повествователь не просто передает информацию слушателю, оба они (в процессе коммуникации) переопределяют свое положение в социальном порядке» [267. С. 213].

Важной особенностью постмодернистской психологии является стремление «вернуть человека» в его социальный и культурный контекст. И гуманистическая, и бихевиористская психологии подвергают человека (особенно в экспериментах) деконтекстуализации, что отрицательно сказывается на результатах предпринимаемых усилий (исследовательских и психотерапевтических).

Постмодернизм полагает родственными себе такие направления психологии как феноменология, экология, ролевое поведение, социальная психология, центрирующаяся на изучении власти, личной идентификации как социальной конструкции, а также ставит в повестку дня вопрос об использовании повествований в социальных науках (здесь повествование принимается или отвергается в зависимости от его последовательности и осмысленности рассказываемой истории).

Вопрос о методе психологии постмодернизм решает в пользу качественного анализа, который может стать центральным методом, позволяющим погрузиться в мир intersубъективных значений [Там же. С. 214].

Н. Смит подробно анализирует такое авторитетное направление постмодернистской психологии как социальный конструкционизм, выделяя его «строгую», «радикальную» версию и версию «контекстуальную», а также сравнивает между собой социальный конструкционизм и конструктивизм.

Лидер строгого конструкционизма К. Герген развивает подход, сущность которого Н. Смит формулирует в пяти следующих положениях:

1) существующее не имеет требований к тому, как оно выражено;

2) знания, описания и конструкции мира являются результатом социальных взаимодействий;

3) актуальность в долгосрочной перспективе конкретного описания мира определяется не его «объективной истинностью», а социальным процессом. Научный метод описания не может претендовать на истину в большей степени, чем другие методы описания;

4) язык представляет собой социальный взаимообмен. Слова приобретают свои значения (смыслы) из контекстов отношений;

5) оценка имеет смысл только в рамках своей культуры, относится к части этой культуры и имеет для культуры определенную ценность.

Среди социальных конструкционистов ведутся дискуссии по поводу ряда конструктов, например, разума. Коутлер полагает, что разум, или субъективность, есть взаимодействие. Харре считает, что разум конструируется в ходе диалогов, организованных вокруг таких тем, как обязанности, ожидания и этические отношения.

Строгую конструкционизму противопоставляется контекстуальный конструкционизм. Этот подход находит основания знания не только в рамках конструкций социального сообщества, он предлагает обратиться к здравому смыслу, признав, что «знание возникает при контакте с реальным миром, включающим многие контекстуальные условия, оказывающие влияние на конструкционистские исследования» [267. С. 217]. Н. Смит относит к лагерю контекстуального конструкционизма Р. Харре, полагающего, что социопсихологическое исследование должно проводиться при помощи диалога, а также Manicus и Second, представляющих социопсихологический подход, называемый «реализмом» (или «трансцендентальным реализмом»). Этот подход «пытается положить конец общепринятой в социальной психологии практике использования оторванных от реальности экспериментов, включая такие задачи, как дилеммы торга и заключенного, и заместить их повествованиями в духе исторического исследования, которые охватывали бы значения вещей для людей в обыденной жизни» [Там же. С. 218].

В отличие от конструкционистов конструктивисты (Ж. Пиаже, Дж. Келли) верят в реальность, существующую независимо от социальных процессов, признают существование «разума» и «мира» вне дискурсивного сообщества; конструктивисты в вопросе зна-

чения языка идут дальше конструкционистов и полагают, что язык не только функционирует в качестве носителя социальных соглашений, но и формирует социальную реальность. «Келли утверждает, что мы интерпретируем мир в терминах наших индивидуальных когнитивных конструктов, опосредующих для нас мир. Именно эти опосредованные интерпретации придают миру смысл. Согласно версии теории Келли, развитой Мэнкьюзо (Mancuso), посредниками являются личные смыслы (private meanings)* [267. С. 219].

Таким образом, мы видим своего рода взаимные перетекания конструкционизма, конструктивизма и когнитивизма, а также сложную постмодернистскую «игру» с концептом смысла. Собственную «смысловую основу» конструкционизм очерчивает довольно определенно, что позволило Н. Смиту в систематизированном виде изложить его «полужаPLICITные постулаты». Сама практика выстраивания системы постулатов и их разбиение на тематические группы является методологическим приемом других известных постмодернистских систем, в частности нейролингвистического программирования (НЛП).

НЛП «сконструировано» по всем канонам постмодернизма: междисциплинарность, постулирование основных принципов вместо построения теоретической модели (система пресуппозиций) неорхаика (в виде использования шаманских практик и техник), использование историй и метафор (повествовательность), возможность нескольких уровней прочтения и т.д.

Есть все основания считать, что и трансперсональная психология обладает многими характеристиками постмодернистской науки (в частности, бесстрашная устремленность трансперсональной психологии за пределы «рационального»).

Поскольку принято понимать постмодерн как интерпретацию культуры и период времени, посвященный «переоценке ценностей», то естественным будет предположение, что по мере насыщения постмодернистскими идеями, образами, принципами и терминами социальной (и профессиональной) реальности, мы истолковываем всю эту реальность и ее фрагменты по-постмодернистски, обнаруживая его черты всюду. Все открывает свою «постмодернистскую» грань.

Обращаясь к теме постмодернистской психотерапии, мы выделим два подхода к ее рассмотрению. Первый представлен кон-

цепцией П. Козловски, второй – обобщением и анализом данной проблематики, выполненным Н. Смитом.

Философствование П. Козловски по поводу постмодерна определенным образом отличается от некоторых других его разновидностей (например, анархистского постмодерна с его лозунгом «все дозволено» [125. С. 36-38]. В частности, П. Козловски при определении различий между модерном и постмодерном исходит из представления о том, что современная культура детерминирована технологически, а постмодерновая культура – антропологически. Иными словами, в первом случае техника и научно-технический прогресс должны определять культуру, во втором – ориентирами для техники являются определения человека и «хорошей жизни». Антропологический детерминизм (а также социокультурный) как признак постмодерна воспринимается гуманитарно ориентированной психологией как весьма обнадеживающий факт. В частности, он позволяет творчески относиться к проектированию и изменению систем управления организациями, строить их от человека, а не, наоборот, пытаться приспособлять людей к шаблонным системам управления.

Обращаясь к определению критерия детерминации культуры в самом начале разговора о постмодернистской психотерапии, мы тем самым признаем, что психотерапия является областью культуры. Однако ее сложно включить в состав только науки, только искусства или только экономики, с которыми она, безусловно, связана. По своему статусу психотерапия является «перекрестком» всех вышеперечисленных сфер культуры. Как наука психотерапия связана с научной психологией, медициной и философией (Эпиктет считал свою философскую школу лечебницей души); как искусство психотерапия является индивидуальным мастерством, творчеством, направленным к катарсису и обретению гармонии внутреннего и внешнего; как экономика психотерапия выступает в качестве некоторого бизнеса, то есть имеет свою нишу в сфере общественного разделения труда, свою стоимость и участвует в обмене благами, имея что предложить для такого обмена. С другой стороны, часть ее предложений имеет специальный характер и обращена к субъектам экономической деятельности – к руководителям и персоналу деловых организаций – и тем самым интегрирована в повседневную экономическую деятельность, оказы-

вая влияние на состояние экономической деятельности посредством влияния на состояние людей (речь идет о менеджерской терапии).

Культурная переориентация экономической сферы, переход от индустриального (модерного) производства к постиндустриальному (постмодерному), с точки зрения П. Козловски, связаны с рядом изменений, часть которых мы ранее обозначили:

а) преимущественная ориентация на сферу услуг и в меньшей степени на производство;

б) более активное использование альтернативных (постиндустриальных) форм хозяйства и организации: экологически чистое строительство, развитие техники, не наносящей вреда природе, кооперативные мастерские и фабрики, а также создание «сети восстановительного лечения с целью сохранения трудоспособности людей» [125. С. 149];

в) изменение отношения к труду в сторону культуризации (труд должен приобрести духовную и игровую форму, стать творчеством, наполненным смыслом, обрести эстетические измерения);

г) необходимость этики в постмодерной экономике.

Как часть культуры, экономика определяется культурными нормами и ценностями, имеет свой смысловой базис. Поскольку источником смыслов могут быть только люди, то всякое изменение в экономике, в деятельности организации осуществляется через людей, порождающих смыслы. И всякая психотерапия в конечном итоге работает со смыслообразованием и трансформацией смысла. Психотерапия как культурный фактор в «культурированном хозяйстве» (П. Козловски) вне всякого сомнения есть феномен постмодерной, углубляющей связи хозяйства и культуры, актуализирующей смысловые, этические и эстетические аспекты экономической деятельности, усиливающий творческие интенции индивида-субъекта хозяйственной деятельности.

Очевидно, что соответствующая постмодерной экономике постмодерная менеджерская психотерапия должна исходить из постсовременной модели человека (включающей в себя такие концепты, как самость, идентичность, самоформирование), а также постмодерных моделей общества, культуры, науки, экономики. В концепции П. Козловски проблема человека и общества

включена в постмодерную модель культуры. В психотерапии важно вывести их на первый план.

Постмодерный человек. Неудавшейся программой модерна называют идею возможности абсолютного господства разума над природой, над телом, над чувством. Эта программа привела к вере в безграничные возможности научно-технического прогресса, к культу техники и технологии, к сциентизму в науке, в частности в психологии. Гонка за обладание господством, за овладение и подчинение привела к существенным потерям в духовной жизни, которая оказалась, как и история, «запертой в музеях» (Ю. Хабермас), а также в библиотеках, монастырях и т.п., дабы духовность не мешала в кратчайшие сроки установить господство человека. Делалось многое, но у духовных людей это называется «трудиться безрассудно» – бесполезно для души, ее развития, а то и просто причиняя ей вред, уродуя ее [19. С. 146-147]. Результаты «безрассудных трудов» оказались пугающими: человек стоит на грани глобальной катастрофы – военной, экологической, антропологической. «С утратой понятия Бога под угрозой оказывается также понятие жизни» [125. С. 31].

Надежда, которую возвращает постсовременность, связана с проявлением у людей духовных и религиозных признаков. П. Козловски пишет: «Почему нечто однажды утраченное не должно вновь возвратиться, повториться?» Известный российский социопсихолог В.Е. Семенов первым показал факт «возвращения утраченного»: из пяти выделенных и исследованных им базовых российских менталитетов один имеет тысячелетние корни на Руси (православно-русский менталитет) [254. С. 60].

Таким образом, постмодерный человек – это человек, вернувший себе духовную и религиозную жизнь и культивирующий ее в экономической деятельности, науке, искусстве.

Самость и забота о себе. Юнгианское толкование самости заключается в представлении ее в качестве архетипического образа наиболее полного человеческого потенциала и единства личности как целого. П. Козловски пишет: «Постсовременность представляет собой эпоху, в которой человеческая самость открывается заново...» [125. С. 67]. Самость рассматривается, в существенной степени, как акт самотворения (автопоэзис). Центром же, сущностью самости и сердцем любой живой культуры является сопричастность божественной жизни. Далее П. Козловски утверждает,

что «должна наступить фаза качественного возрастания культурного самотворения, которая снова, как прежде, признаёт большую дифференциацию результатов самотворения и в большей степени поддерживает талант, чем посредственности» [125. С. 70].

Ожидания, которые имеет постмодерн в отношении людей – это ожидания превращений самости в сторону возврата к «очень старым добродетелям, которые должны быть сохранены в новом жизненном материале: сила самообладания, обходительности, толерантности, справедливости, покорения зависти по отношению к недолговечному, от дома к дому преходящему имуществу, <...> готовности помочь, высочайшая культура совести, благоговения перед проявлением Божественного в любой человеческой породе, которая в конечном итоге – не от мира сего» (Шпрангер).

Хотелось бы заметить, что культура самости и забота о себе – это задача не только религии и философии, но и психологии (соответственно, психологически ориентированной психотерапии). Нет другого смысла существования практической психологии кроме как оказание человеку помощи в его заботе о себе, в самоспасении.

Эта забота должна охватывать всю ИВТ (индивидуальную временную транспективу): прошлое – настоящее – будущее. Причем будущее, осознаваемое человеком, это не только его личное будущее, но и будущее его потомков.

И культура и терапия являются по определению заботой, уходом за появившимся, существующим. «Забота души о самой себе, уход и культивирование души и образа жизни суть одно – временно совершенно неважное и наиважнейшее, абсолютно излишнее и самое необходимое» [125. С. 79].

М. Фуко отмечал, что «терапевты находятся в корреляции между уходом за человеком и уходом за его душой» [298. С. 293]. Он же выстраивает следующую цепочку смыслов: забота о себе – врачевание души – самореализация. Другими словами, заботиться о себе значит врачевать свою душу посредством самореализации. Самореализация у Фуко есть акт врачевания, терапевтическое средство. «Даже если мы согбенны, существуют различные средства, чтобы помочь нам «распрявиться», исправиться, стать тем, чем мы должны были бы стать и чем мы никогда не были. Стать вновь тем, чем человек никогда до этого не был,

– это, я думаю, один из элементов, одна из главных тем самореализации» [298. С. 293].

Таким образом, постмодерная психотерапия есть средство, которым человек может пользоваться для достижения наилучшей самореализации, для заботы о себе. Религиозные мыслители различают «внешнюю работу» и «внутреннюю работу». Внешняя есть, например, осуществление профессиональных обязанностей, внутренняя – работа над своей душой. Мы убеждены, что постмодерная психотерапия обеспечивает взаимопроникновение друг в друга «внешней» и «внутренней» работы, не допуская «безрассудных трудов». Духовный контекст деятельности и профессиональный контекст взаимопроникают, обогащая друг друга, и возвращают самости контекст культурный, в котором она существует свободно и бесстрашно.

Идентичность. Идентичность – «бессознательная тенденция в поведении, когда две разнородные сущности воспринимаются как идентичные. Обе эти сущности могут быть как внутренними, так и внешними, хотя идентичность может возникнуть и между внутренними и внешними элементами» [273. С. 58]. П. Козловски размышляет о идентичности биографии индивида как возможности присоединить свою персональную историю к истории культуры. Культура должна образовывать осмысленную историю, создавая органическую смысловую взаимосвязь поколений культуры, тот самый культурный контекст, в котором самость не теряет себя.

Психотерапия как культурная практика способствует сохранению и удержанию идентичности, культурной идентичности субъекта менеджерской психотерапии – менеджера. Способом сохранения и удержания культурной идентичности менеджера является организация непрерывного процесса превращений, метаморфоз индивидуального «Я», способствующих полнейшей самореализации менеджера. Важность поддержания процесса изменения культурной идентичности тем значительнее, чем острее усиление разделения труда и социальной дифференциации. П. Козловски отмечает, что «сегодня действующий человек все чаще оказывается в особенной, единственной в своем роде ситуации. Апробированные и традиционные образцы действий, поведения больше не удовлетворяют, так как ситуации действия новые и еще неизведанные» [125. С. 89]. Пределы изменений и их содержание огра-

ничиваются только этическими принципами человека, помнящего, что составляет центр его самости.

Постмодерная психотерапия, таким образом, работает с менеджером в живом культурном контексте, который представляет собой «не сетку установочных величин, а осознавшее себя и изменяющееся полотно символов, артефактов, обычаев, толкований существующего и поведенческих ожиданий» [125. С. 87]. Идеалом постсовременности, воспринятым глубоко практической психологией, является развитие культуры самоформирования. «Самоформирование выдвигает требование одновременного осуществления собственной идеи, индивидуального закона, индивидуального и в то же время общечеловеческого образа» [Там же. С. 110]. Постмодерная психотерапия своими средствами предлагает человеку понимать себя как задачу.

Постмодерные принципы менеджерской терапии. Постмодерные основания психотерапии есть основания культурные. Можно было бы говорить о культурологическом подходе в психотерапии либо, вслед за П. Козловски, о постмодерне как проекте культуры, ориентированном на поддержание культурности.

Для практической психологии и психотерапии органично постмодерное понимание культуры как заботы о человеческом потенциале. «Умение жить под гнетом риска и способность справляться со случайными, добрыми или тяжелыми «подарками» судьбы имеют в качестве предпосылок противостояния культурные качества». Эти последние, — подчеркивает П. Козловски, — принадлежат сфере религии [Там же. С. 215].

Таким образом, мы можем выделить следующие постмодерные принципы менеджерской терапии:

- 1) учет и обогащение культурного контекста (исторического, национального, социального, профессионального, индивидуального);
- 2) ориентация на взаимосвязь и взаимопроникновение науки, экономики, искусства и религии;
- 3) поиск смысла и его символизация;
- 4) творческая забота о себе;
- 5) выстраивание этических оснований жизни и деятельности.

Постсовременный мир взрослого человека, профессионала в области управления — мир, в который вернулся труд по созданию, зарабатыванию смысла жизни и труд по ответственному

формированию себя. И эту творческую заботу о себе постсовременного менеджера помогает правильно осуществлять постмодерная терапия, и в частности такая ее разновидность, как менеджерская терапия.

Н. Смит останавливается на характеристике конкретного направления в психотерапии — конструкционистской психотерапии, опирающейся на методологические принципы конструкционизма, который мы рассмотрели ранее и соответственно несущей на себе печать конструкционизма.

Основные идеи конструкционистской терапии сводятся к следующему. «В ходе терапии разрабатывается новый набор конструкций, представляющих собой альтернативы старым. <...> Болезни и проблемы становятся культурными конструкциями, а не самостоятельной реальностью. <...> Диагностика становится излишней, а лечение превращается в перестраивание (reconstrual) социальных перспектив. <...> Терапевта следует рассматривать как участника-наблюдателя, сотрудничающего с клиентом в создании контекста, в котором могут развиваться новые и приносящие большее удовлетворение реалии <...>. Терапия — это процесс формирования значений, присущих определенным типам отношений между терапевтом и клиентом, в ходе которого терапевт и клиент со-развивают (coevolve) значения посредством диалога». Более того, «клиентов поощряют исследовать различные повествования <...>. Процесс повествования обретает свою трансформационную силу за счет того, что он выражает жизненные смыслы в новом контексте» [267. С. 223].

Н. Смит также рассматривает такие разновидности психотерапии как «конструктивистская терапия» (в частности, «повествовательная реконструкция») и герменевтическая терапия, включающая прояснение ценностей, самораскрытие и самоинтерпретацию.

Среди процедур конструктивистской терапии называются: а) обсуждение решений вместо проблем, б) помощь клиентам в написании текстов, в которых они реконструируют свою жизнь, в) переговоры между терапевтом и клиентом с помощью различных техник ведения беседы, г) фокусирование на позитивных высказываниях клиентов о самих себе и др. [Там же. С. 224].

Таким образом, мы можем отметить, что мировоззренческие и концептуальные поиски постмодернизма оказывают влияние и

на сферу научной психологии и психотерапии. Это влияние разнообразно и определяется ценностными установками специалистов, исследующих возможности постмодернизма в своих областях деятельности.

ВЫВОДЫ

1. Постмодернизм, возникший на базе постструктурализма и деконструктивизма в конце 60 – начале 70-х гг. XX столетия во Франции и США, понимается как интеллектуальная рефлексия постмодерного мироощущения, характеризующегося интенсивной переоценкой ценностей человеческой культуры, инициированной (спровоцированной) общецивилизационным кризисом.

2. Сущность общецивилизационного кризиса заключается в беспримерном разрыве между инструментальным, технологическим могуществом человечества и его нравственным бессилием, которое сделало возможным использование достижений науки против самого человечества и его природной среды обитания, поставив на грань гибели человека как вид.

3. Постмодернизм ведет работу по выработке новых принципов построения общецивилизационной парадигмы, которая обеспечит человечеству выход из кризиса и создаст условия для дальнейшего развития. Краеугольным принципом новой общецивилизационной парадигмы является этический принцип, интерпретируемый как выход человека и человечества на другой уровень ответственности за состояние Целого (природы, общества, культуры), частью которого он является, а также за уровень собственного совершенства (или несовершенства).

4. Переосмысление культурной ситуации и переоценка ее ценностей ведется при помощи системы понятий, среди которых ключевыми являются такие понятия, как текст (смысл, интертекст), деконструкция, симулякр, ризома, пространство и время и др. Помимо постструктурализма / деконструктивизма к основным языкам постмодернизма относятся язык синергетики и язык неoarхаики (с его эмоционально-образной, метафорической направленностью).

5. Базовой научной моделью мира в культуре постмодерна является синергетика с ее фокусировкой на процессуальное™ мироздания, открытием хаоса, нелинейности, самоорганизации как процесса самотворения новых порядков и представлением о первичности и приоритетности Целого в отношении части.

6. Постмодернистская модель экономики строится на представлении о ее культурно-этической обусловленности, об интеллекте как главной производительной силе эпохи, о рынке знаний как основном виде рынка и организационной культуре как интегральной характеристике тенденций и особенностей постиндустриальных организаций. Синергетические описания менеджмента и организаций выводят на первый план понятия взаимодействия, отношений, а также связанные с ними феномены лидерства и власти, обнаруживающие себя в неoarхаических формах социопсихологической организации и оформленные концептом процессуальности. Структурной моделью процессуальной организации является «гипертекст-организация», преодолевающая ограничения матричной структуры.

7. Постмодернистская психология и психотерапия могут пониматься как центрированные на культуре и ее этической задаче, следовательно, берущие на себя ответственность за помогающее сотрудничество в области духовно-психологической самотрансформации человека, организации, обществ и глобального сообщества в целом. Культурно-этическая центрация психологии и психотерапии эпохи постмодерна усиливает себя синергетическими описаниями и вместе с тем делает новый шаг в применении качественных методов описания и анализа.

8. Организационно-культурная психология, рождающаяся в культурно-историческом контексте эпохи постмодерна, воспринимает своеобразие, тенденции, задачи данной эпохи и на этой основе определяет собственные этическую задачу, методологию и методы, конструирует теоретические модели и технологии, организует свою практику. Организационно-культурная психология стремится к целостному решению стоящих перед ней практических задач, работая на всех системных уровнях организационно-культурной системы: уровне целостной организации, уровне малых групп (команд) и уровне личности. Это предполагает равноценное использование и развитие как подходов организационной психологии, так и психотерапии (применительно к контексту - менеджерской психотерапии).

9. В качестве постмодерных принципов менеджерской психотерапии могут быть выделены следующие принципы: а) учет и обогащение культурного контекста (исторического, национального, социального, профессионального, индивидуального);

б) ориентация на взаимосвязь и взаимопроникновение науки, экономики, искусства и религии; в) поиск смысла и его символизации; г) творческая забота о себе; д) выстраивание этических оснований жизни и деятельности.

10. В качестве постмодернистских методологических принципов научного исследования могут быть выделены следующие принципы:

- *радикальная плюральность*. Этот принцип понимается как возможность обращения к различным, в том числе и оппонировавшим друг другу, объяснительным моделям и практикам без ограничений. Такой подход интерпретируется как диалог/полилог между Западом и Востоком, между наукой и религией, наукой и искусством, между различными подходами внутри конкретных сфер деятельности;

- *отказ от конфликта бинарных оппозиций*. Этот принцип понимается как возможность воспринимать полярные понятия (например, порядок и хаос) не как взаимоисключающие, а как связанные между собой единым процессом, расположенные на шкале и способные перетекать, трансформироваться друг в друга;

- *принципиальный (когнитивный) релятивизм*. Этот принцип понимается как возможность свободно строить модели ad hoc (для конкретного случая), не считая никакое решение организационно-культурной проблемы единственно правильным и окончательным;

- *«конец времени» или неoarхаика*. Этот принцип понимается как возможность рассматривать постсовременную глобальную ситуацию в качестве своего рода возврата к началу человеческой истории и культуры, но на качественно другом уровне. Это — движение по полю всех культурных смыслов и концептов в направлении от архаики как первозданной «простоты» примитива к «непростой простоте» неoarхаики, выработанной культурой в результате духовно-интеллектуального усилия по овладению вознившей сложностью.

Резюме

Наше обращение к постмодерну как культурной ситуации постсовременного мира и постмодернизму как теоретической рефлексии постмодерна позволило увидеть некую картину реальности, которую можно смоделировать графически, по ключевым для нас смысловым единицам (рис. 1).

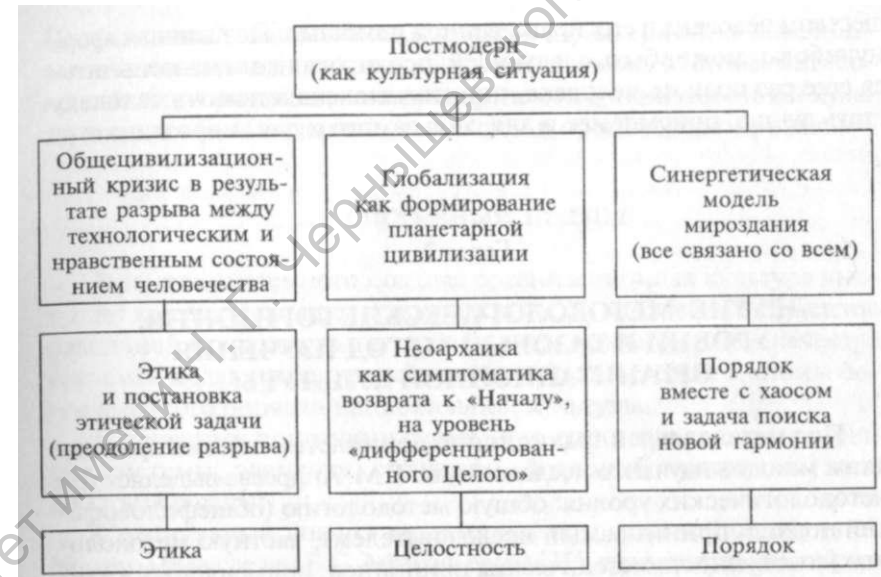


Рис. 1. Структурно-смысловая модель постмодерна как культурной ситуации

Таким образом, постмодерный мир (реальность) мы конституируем по трем основаниям: актуальное состояние цивилизации (кризис), ведущая тенденция цивилизации (глобализация, оформление Целого) и базовая объяснительная модель мироздания (синергетика: самоорганизация как рождение порядка (организация) из хаоса).

Кризис — глобализация — самоорганизация понимаются нами как гуманитарная, этико-обусловленная проблема современной культуры. Построение методологических оснований для работы с этой проблемой на дисциплинарном уровне организационно-культурной психологии в общефилософском плане предполагает выделение двух фундаментальных тем — этики и порядка, а также высококонтекстуального фона их анализа в виде неoarхаики и интеллектуальных достижений культуры.

Этическая задача, которую ставит организационно-культурной философии и психологии постсовременный мир, такова: необходимо найти решение для преодоления общесцивилизационного кризиса, вызванного разрывом между технологическим могу-

ществом человека и его нравственной немощью. Позитивная формулировка может быть следующей: психология должна попытаться еще раз познать человека, понять человека и помочь человеку стать лучше, приемлемее и для себя самого и для мироздания.

Глава 2

ДРУГИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ, УРОВНИ И БАЗОВЫЙ МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Под методологией традиционно понимается система принципов и методов научного исследования. Г.М. Андреева выделяет три методологических уровня: общую методологию (общефилософский подход, принимаемый исследователем), частную методологию (совокупность методических принципов, применяемых в данной области знания) и конкретную методологию (совокупность конкретных методических приемов исследования) [12 . С. 40-46].

Помимо методологических уровней актуальным является различие методологических направлений, задающих стандарты научного исследования. Для социальной психологии характерно сложное существование «на перекрестке» трех научно-методологических ориентации: естественно-научной, гуманитарной и технологической [211. С. 58]. При этом технологическая ориентация связана с общим процессом технологизации гуманитарного знания (появление психотехник, психотехнологий), предопределенным устремленностью к стандартам технических наук (кибернетики, теории информации, системотехники), выступивших в роли общенаучной методологии. Отсюда исследование организационной культуры на общефилософском уровне задается: а) системной методологией и ее дальнейшими разработками в виде синергетики, а также семиотикой, б) гуманитарной методологией, ориентированной на герменевтический методологический стандарт. На уровне социально-психологической методологии: а) теорией отношений В.Н. Мясищева, б) культурологическим подходом (С. Московичи, М. Аргайл и др.), в) когнитивным подходом. На уровне конкретной методологии – прежде всего, модельным подходом.

Целью данной главы является краткая характеристика вышеназванных подходов и построение, таким образом, системы методологических горизонтов, в которых феномен организационной культуры может быть целостно рассмотрен и проинтерпретирован.

2.1. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

В рамках системного подхода организационная культура выступает как система, представляющая собой множество элементов различной природы, чья структура задает интегральные качества системы, являющейся, в свою очередь, подсистемой системы более высокого порядка национальной культуры.

Ключевыми понятиями системного описания являются понятия системы, элемента, структуры, функции, программы, воздействия и связи.

Специальный анализ характеристик целостной социальной системы был сделан В.Г. Афанасьевым [21], применительно к организации управления системный подход рассматривался Б.З. Мильнером, Л.И. Евенко, В.С. Рапопортом [184]. В психологических исследованиях системный подход нашел серьезное развитие у Б.Ф. Ломова [161], А.А. Леонтьева [152]. Применительно к социально-психологическим исследованиям системный подход рассматривался В.Е. Семеновым [253], В.А. Богдановым [38], В.А. Богдановым и В.Е. Семеновым [37], Я.Л. Коломенским [130], А.Н. Лутошкиным [167], А.С. Морозовым и С.С. Паповяном [188], Л.И. Уманским [284] и другими [232, 260], в психологии личности – Р.Х. Тугушевым [281].

Реализация данного подхода в исследованиях организационной культуры предполагает необходимость:

1) рассмотрения оргкультуры как системы, т.е. целостности с особыми свойствами, состоящей в то же время из элементов и подсистем со специфическими свойствами. Оставаясь относительно обособленными, они вступают в отношения между собой. Так, оргкультура предприятия может рассматриваться как состоящая из субкультур подразделений предприятия как подсистем, каждая из которых является внутренне сложной;

2) определения «границы» оргкультуры и ее среды, а в составе последней выделения ее составляющих – национальной культу-

ры, профессиональной культуры, социальных субкультур и др.;

3) рассмотрения оргкультуры как целенаправленной и многоцелевой системы, имеющей неоднородные внутренние и внешние цели, самостоятельные подцели отдельных подсистем, многообразные стратегии их достижения;

4) рассмотрения оргкультуры как полной системы с учетом ее элементов и структур, которые, формируются формально (официально) и неформально (неофициально), а взаимодействие элементов системы – с учетом того, что изменение в одном элементе вызывает цепь изменений в других. Для такого анализа традиционно применяется метод моделирования;

5) изучения динамики оргкультуры, что требует изучения внутри культуры процессов саморегулирования, координации, смены ценностных установок, принятия решений, поддержания оргкультурного баланса, а также анализа процесса роста, адаптивной эволюции, нововведений, общего «жизненного цикла» оргкультуры и ее частей [184].

Организационная культура, являясь «суперструктурой» (Бергер, Лукман) организационного целого, вместе с тем является системой адаптирующейся, самоорганизующейся и саморазвивающейся и в тоже время сознательно управляемой. Эта ее специфика делает необходимым обращение к синергетическому методологическому горизонту, позволяющему, наряду с герменевтической методологией, преодолеть ограниченность системного подхода, критикуемого за невнимание к уникально-творческому [33], за принципиальную неспособность адекватно выразить содержание цельного опыта [245].

2.2. СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Синергетика (теория самоорганизации), являющаяся следующим шагом в развитии системного подхода (Г. Хакен, И. Пригожий), рассматривается сегодня как новое движение в науке, свидетельствующее о смене парадигмы в естественных и социальных науках в направлении «самоструктурирования сложных систем» [56].

Ключевые слова данного подхода – эволюция, коэволюция, самоорганизация, сложность, хаос, нелинейность, нестабильность, открытость, бифуркация, аттрактор.

Синергетическая методология предполагает диалог естественников и гуманитариев, кроссдисциплинарную коммуникацию, диалог и синтез науки и искусства, науки и религии, западного и восточного миропонимания, то есть, своего рода, «когнитивный плюрализм».

Открывая «другую сторону мира» – его нестабильность, нелинейность, возрастающую сложность, синергетика предполагает реализацию следующих методологических установок в изучении способов оптимизации организационной культуры (по схеме Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова) [124]:

1) оргкультура является сложноорганизованной системой и, как таковой, ей нельзя навязывать пути развития. Необходимо понять, как способствовать ее собственным тенденциям развития, как вывести систему на этот путь. «Проблема управляемого развития принимает, таким образом, форму проблемы самоуправляемого развития» [124. С. 4].

2) хаос может выступать как созидующее начало, играть конструктивную роль в функционировании оргкультурной системы, поскольку через хаос осуществляется связь разных уровней организации. В момент неустойчивости флуктуации (малые возмущения) могут разрастаться в макроструктуры, то есть возникает неустойчивое состояние и появляется особая точка перехода (точка бифуркации), в которой система «делает выбор» (нового поведения, ценности, обобщения и т.д.). Новый порядок рождается через флуктуацию и в состояниях неустойчивости действия каждого отдельного человека могут влиять на макропроцессы;

3) для оргкультуры существует множественность путей развития. Предопределенность развертывания тех или иных процессов появляется на определенных стадиях эволюции с выбором пути в точках бифуркации (ветвления). Настоящее состояние оргкультуры порождается как в ее прошлом (историей), так и ее будущем (то есть формируется в соответствии с грядущим порядком);

4) оргкультура как сложное эволюционное целое собирается из частей. Сложные развивающиеся структуры строятся из простых. При этом образующееся целое является качественно иным по отношению к своим частям. Другими словами, целостная оргкультура есть качественно иное образование по сравнению с составляющими ее субкультурами. Новым принципом согласования частей в целое является «установление общего темпа развития вхо-

дящих в целом частей (сосуществование структур разного возраста в одном темпомире...)» [124. С. 5];

5) эффективное управление оргкультурными процессами с целью их развития в желательном направлении и оптимизации есть вопрос не силы воздействия, а правильной топологической конфигурации, архитектуры воздействия на сложную систему (среду). При этом, «малые, но правильно организованные – резонансные – воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны» [124];

6) всякое развитие происходит через неустойчивость, через бифуркацию, через случайность.

Таким образом, синергетический подход позволяет осуществлять управленческую деятельность на базе соединения вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем. Как сформулировали И. Пригожий и И. Стенгерс, «в открытом мире, который мы сейчас учимся описывать, теоретическое знание и практическая мудрость нуждаются друг в друге» [228. С. 259].

t

2.3. семиотический подход

С точки зрения семиотики организационная культура – знаковая система, подчиненная определенным структурным правилам. Она может быть охарактеризована также как совокупность семиотических систем (систем знаков), могущих служить для выражения некоторого содержания.

Практическая важность семиотики обусловлена тем, что она трактует различные знаковые системы как модели определенных фрагментов внешнего мира, строящиеся в ходе познавательной и практической деятельности людей. В психологии, по образцу лингвистики, выявление внутренних структур и их моделирование осуществлялось Ж. Пиаже и Л.С. Выготским [289. С. 601]. Социосемиотическую направленность имеют работы Г.Т. Шпета, Дж. Мида, Г. Блумера; Э. Гофман моделирует ситуации речевого и неречевого общения с помощью метафоры театра, объясняя взаимодействие в терминах «актер», «маска», «сценарий» и т.п. [269. С. 511]. Как значимые для развития семиотики выделяются работы З. Фрейда и Ж. Лакана [159. С. 441].

Ключевыми понятиями для семиотики являются: знак, символ, сигнал, язык, текст, модель, значение.

Семиотический подход к изучению оргкультуры может базироваться на следующих положениях:

1) оргкультура есть текст, «иерархия текстов», зафиксированная в определенных знаках, и в этом смысле она противостоит вне текстовым структурам («не – культуре»). Текст (оргкультура) есть «целостный знак» специфического содержания [244. С. 84];

2) понятие «знак» подразумевает не только и не столько предмет, сколько отношение [244. С. 86]. С точки зрения Ю.М. Лотмана, целью знаковой деятельности является передача определенного содержания [163. С. 44]. Следовательно, оргкультура есть знаковая система, обеспечивающая обмен содержаниями и выработку отношения к этим содержаниям;

3) контрастирующие культурные «тексты» и «коды» (С.С. Аверинцев) могут функционально переосмысливаться, создавая при этом по-иному организованный тип культуры. При этом адекватной формой переосмысления, расшифровки кода является форма перевода на образно-метафорический язык (как это показано в работах К.- Г. Юнга и К. Леви-Стросса) [244. С. 76-78, 82];

4) оргкультура как текст является также заданным нормативом существования смысла в сфере организационных коммуникаций. Восприятие смысла есть понимание;

5) «вся совокупность текстов, взятых со стороны их смыслов, и, следовательно, в аспекте их понимания, образует герменевтический универсум» [275. С. 21];

6) «между отдельными фрагментами (текстами) данного универсума устанавливается множество непосредственных и опосредованных связей, которые к тому же подвергаются постоянным изменениям вследствие непрерывного продуцирования новых текстов. Всякий новый текст вызывает некоторые "возмущения", "колебания", "волнения" в универсуме социальных коммуникаций» [275. С. 22].

Таким образом, мы можем говорить о возникновении неравновесных состояний в герменевтическом «смысловом» универсуме организационной культуры. Неравновесное состояние, в свою очередь, используется для развития оргкультурного целого путем выхода в состояние временно равновесное (оптимизация) или выработки культурных механизмов, позволяющих поддерживать оптимальное (контролируемое) неравновесие.

2.4. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Герменевтика, буквально трактуемая как искусство истолкования текстов, фокусирует свое внимание на проблемах понимания и взаимопонимания людей, рассматривая их как проблему идентичности и различия сознаний, как проблему языковых способов достижения этой идентичности.

Ключевыми понятиями герменевтики являются текст, язык, понимание, значение, интерпретация, смысл, интенциональность.

Для герменевтической методологии гуманитарных наук характерно выделение знаково-символической стороны познавательной деятельности и перенесение лингвистических и литературоведческих методов исследования в общую методологию гуманитарных наук. В.Т. Кузнецов выделяет следующие характерные особенности герменевтического методологического стандарта:

- 1) принятие дихотомии естественных наук и наук о духе (гуманитарных наук);
- 2) выделение в качестве предметной основы герменевтической методологии текста, понимаемого как знаково-символическая система в ее социокультурном и историческом контексте; при этом слово рассматривается как системообразующий элемент культуры;
- 3) диалоговый характер герменевтического методологического стандарта. Принцип диалогизма (Ф. Шлейермахер, Э. Корет, Х.-Г. Гадамер, М.М. Бахтин, М.С. Каган и др.) требует установления понимания в диалоге. На ситуации диалога в исследованиях основаны вопросно-ответные методики;
- 4) «...разделение областей специфически знакового содержания (объективного смысла текста) и его психологических моментов <...>. Текст обладает свойствами чувственно воспринимаемых объектов, но чтобы его понять, следует учесть, что он связан со смыслом и значением. Чувственные компоненты текста мы воспринимаем, идеальную сторону текста понимаем. Субъективные намерения автора, его психологические характеристики и его внутренний мир (образование, увлечения, религиозность, воспитание, принадлежность к определенному классу или сословию, система архетипов коллективных бессознательных представлений, материальные условия его жизни) составляют тот фон, который

оказывает существенное влияние на смысл текста. Он является внелингвистическим контекстом, в котором, в частности, и выделяются указанные психологические моменты» [138. С. 149].

А.Н. Славская в своей работе, посвященной психологическим аспектам понимания и интерпретации [262], отмечает, что психология должна дать собственное определение понимания и интерпретации.

Учитывая, что функция понимания и интерпретации это функция обеспечения непрерывности в прерываемом процессе трансляции знаний, культуры, текстов, понимание и интерпретация могут рассматриваться как психологические механизмы трансформации всякой культуры, в том числе и организационной. «Сама интерпретация как мыслительная деятельность осуществляется в рамках определенных или меняющихся субъект-субъектных отношений. Здесь и раскрывается общая характеристика самой интерпретации – относить нечто к тому или иному контексту, цели и т.д., оценивать это нечто, раскрывать его смысл» [262. С. 95].

Важной гуманистической задачей современной психологии является задача возвращения герменевтике «непонятого ею, практически не исследованного индивидуального субъекта» [262. С. 95]. Решению этой задачи посвящена работа А.Н. Славской «Личность как субъект интерпретации» [263].

2.5. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ В ПСИХОЛОГИИ

Отечественные психологи отмечают необходимость учета требований гуманистической ориентации в психологии при обсуждении эффективности социально-психологических исследований [12. С. 287; 105. С. 30; 252].

В качестве отличительных особенностей гуманистического исследования в психологии выделяют следующие:

- 1) отказ от культа эмпирических методов;
- 2) признание научным не только верифицированного знания, подтвержденного внесубъектным эмпирическим опытом;
- 3) легализация интуиции и здравого смысла исследователя;
- 4) возможность обобщений на основе изучения частных случаев (case study);

- 5) единство исследования и практического воздействия;
- 6) изучение целостной личности, включенной в «жизненный контекст» [346].

2.6. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

1. Наш анализ опирается на психологическую теорию отношений В.Н. Мясищева, согласно которой ядром межличностных взаимодействий является отношение [191]. В концептуальной схеме общения В.Н. Мясищева отношение рассматривается как процесс взаимодействия конкретных личностей, определенным образом отражающих друг друга, относящихся друг к другу.

2. Культурологический подход в социальной психологии базируется на следующих принципах:

- а) рассмотрение межиндивидуальных взаимодействий через призму коллективных процессов более высокого уровня;
- б) обращение к элементам культуры (ценностям и нормам) как регуляторам этих взаимодействий;
- в) исследование психологических механизмов регуляции социального поведения через различные знаковые и идейно-психологические формы;
- г) анализ индивидуального поведения с учетом социальной среды, в которой оно осуществляется [318. С. 92].

3. Когнитивный подход в изучении организационной культуры предполагает акцент на культуре, которая понимается как коллективное сознание или как общая система знаний, верований и правил, определяющих соответствующие формы поведения [344].

В когнитивной парадигме деятельность субъекта рассматривается главным образом как функция субъективных репрезентаций внешней среды. Отсюда следует целесообразность изучения организационного поведения как системы субъективных значений, которые разделяются членами конкретной организации и являются для внешнего наблюдателя определенными правилами, выполняемыми данной организацией.

Две выделяемых исследователями линии изучения организационных культур [103] есть, во-первых, изучение организаций как смысловых систем, систем знаний [345. С. 339-358; 346.

С. 114-129] и, во-вторых, изучение организационных ценностей, ценностей труда [342; 343. С. 281-291], которые также детерминируют организационное поведение.

Смысловые системы, которые члены организации в процессе социокогнитивного взаимодействия формируют, сохраняют и изменяют, выражают их отношение к различным сторонам и явлениям организационной жизнедеятельности. Таким образом, обе линии исследования оргкультур (с точки зрения смыслов и ценностей) смыкаются на уровне проблемы отношения, которое связано и с ценностями, и со смыслами.

Обращение к когнитивному плану исследования в методическом аспекте сопряжено с широким использованием опросных методов [137. С. 41].

2.7. МОДЕЛИРОВАНИЕ И МЕТАФОРИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК БАЗОВЫЕ МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Моделирование (построение, конструирование моделей) является общим методом для всех выше охарактеризованных подходов: системного, синергетического, семиотического, герменевтического и социально-психологического.

При системном подходе моделирование является важным этапом системного анализа, когда информация о системе (ее структуре и функциях) представляется в виде моделей. При этом «переработка информации заключается в превращении одних моделей в другие» [8. С. 11]. Д.Кэмпбелл считает системный анализ в социально-психологических исследованиях «широко рекомендуемой альтернативой и дополнением к количественному экспериментальному подходу и образцом качественного подхода, позволяющего преодолеть ограничения количественных методов» [144. С. 261].

Герменевтическая методология ставит задачей гуманитарного познания всякого текста построение его модели, при этом понимание текста обусловлено определенными моделями [341].

Для практически ориентированной социальной психологии сформулированы десять положений, позволяющих конструктивно работать с моделями (Г. Брекуэлл) [319]:

- 1) модели не полностью описывают явления, которые призваны объяснить или предсказать;
- 2) модели связаны с явлениями набором посылок, которые

имеют стипулятивный, операциональный и произвольный характер;

3) поскольку модели существуют в социальном мире, они могут изменить его так, что сами потеряют объяснительную силу;

4) поскольку посылки (в силу их произвольности) не подлежат сравнительной оценке, сравнивать модели друг с другом не правомерно;

5) модели должны оцениваться с точки зрения их собственных посылок, как если бы другие модели не существовали;

6) практикам необходимо выбирать из имеющихся моделей ту, которая наилучшим образом отвечает актуальным практическим целям;

7) оценка моделей относительно целей определяется знанием о возможных последствиях применения моделей, поэтому априорная пропаганда той или иной модели может создавать ошибочное представление о ее ценности;

8) оценки двух моделей относительно одной и той же цели не соизмеримы, поэтому единственный критерий сравнения – это субъективное ценностное суждение о том, какое из соответствующих двух практических действий следует считать успешным;

9) каждый практик, идя от практического решения, может построить собственную модель и потому стать теоретиком;

10) практики не всегда выбирают модель по критерию эффективности, поскольку она может быть также средством демонстрации своей приверженности групповым нормам и т.п. [319. С. 293-294].

Рассмотрим метод моделирования более подробно, начав с его общей характеристики.

«Моделью является мысленно представленная или материально реализованная система, которая адекватно отражает объект исследования или аналогично воспроизводит специфические свойства и соотношения. Она должна быть в состоянии представить объект так, чтобы облегчить его изучение, обеспечить получение об этом объекте новых знаний, составление прогнозов, лучшее управление определенными явлениями или оптимизацией определенных объектов или процессов. Все это должно способствовать лучшему овладению или использованию самого объекта или процесса или моделированию определенных свойств объектов (процесса)» [302. С. 129].

Метод моделирования является «центральным методом системного анализа, идеями которого пронизана вся современная методология науки, причем все большую роль в моделировании играют социально-культурные, ценностные факторы» [224. С. 36].

В качестве специфики модельного познания выделяется сознательное упрощение моделируемого процесса или явления [151. С. 139]. Другой особенностью модельного познания является общность процедуры моделирования как для научного мышления, так и для обыденного сознания. «... Мы вправе говорить, что у каждого человека есть своя "модель поведения", "модель семьи", "модель друга"; у народов и наций – "модель мира"» [249. С. 22]. В.М. Сафронова указывает, что процессы восприятия мира через модели не облакаются в специальные понятия, не выстраиваются логически, устанавливая причинно-следственные связи, «но они содержат в себе свойственное человеку стремление осмыслить бытие, заглянуть в будущее, проверить или усомниться, найти пути более верного представления о себе, о мире» [251. С. 22]. Оба типа моделирования (научный и интуитивно-практический) называются автором параллельными движениями разума.

Наиболее общей концептуальной рамкой для понимания моделирования в нашей работе является развиваемый М. Вартофским обобщенный взгляд на моделирование как на тотальную процедуру, «когда все может быть моделью всего» [200. С. 464]. Еще более общий подход к моделированию как определенной модификации всеобщего процесса отражения разрабатывается в отечественной науке [177].

Существенной особенностью понимания природы модели М. Вартофским является его представление о моделях как квази-объектах, обладающих промежуточным существованием. Это специально, преднамеренно создаваемые конструкции, артефакты. Иными словами, Вартофский понимает модели в их наиболее развитом виде «как формальные структуры, как онтологические утверждения о природе вещей (мифов, обществ, индивидов, действий, мышления и т.д.) и как эвристические конструкции, предлагающие нам варианты структурирования нашего понимания мира и самих себя» [55. С. 10].

Подчеркивая прагматические черты моделирования, М. Вартофский пишет: «... с одной стороны, модель – воплощение идеи, а с другой – она в динамическом аспекте является средством

реализации цели. Модель одновременно учитывает цель и гарантирует ее реализацию» [55. С. 127]. Таким образом, «модель – это редкая возможность, представленная человеку для творческого созидания будущего. Поэтому мы можем утверждать, что модели представляют собой специфические технологии достижения целей» [55. С. 132].

Соответственно в модели можно усматривать две принципиальные возможности: возможность структурирования информации и тем самым создания понимания и возможность обеспечения достижения целей, или когнитивно-герменевтический и технологический аспекты.

В организационно-культурных исследованиях моделирование может быть как средством диагностики, так и способом вмешательства, обеспечивающим изменение. Соответственно, моделируя процесс управленческого взаимодействия, порождающего оргкультуру, мы, с одной стороны, даем его описание, а с другой – изменяем его и вместе с ним организационную культуру.

Особо отметим специфику моделирования в гуманитарных науках. В гуманитарных науках обычно в качестве объекта анализа выступает текст. Основной операцией, проводимой над текстом, является его описание в иной, обобщенной системе понятий: «...задача – превратить эти тексты (...в семиотическом смысле... тексты) в некий другой текст, использующий совершенно иную систему понятий, чем исходный» [257. С. 17]. Таким образом, специфика моделирования в гуманитарных науках может быть обозначена как «перевод» с одного языка на другой или «перекодировка».

Отмечается, что полученные таким образом выводы могут рассматриваться представителями точных наук как нестрогие. Однако «... логика этих выводов, зачастую не эксплицируемая авторами научных работ, достаточно жесткая и может быть описана», отмечает В.М. Сергеев [257. С. 18). В связи с этим важно отметить позицию разработчиков методологии моделирования, считающих, что особенностью системных моделей является как раз единство формализованного и неформализованного, при этом «наряду с традиционным формализмом в виде математических уравнений, сейчас приобретает все большую значимость такой вид формализации, как алгоритмизация» [200. С. 470].

Алгоритм (программа функционирования) изучаемого объекта (системы), сам выступает в качестве модели [289. С. 382]. Отсюда следует, что моделируя процесс управленческого взаимодействия и порождаемый им тип культуры, мы находим его алгоритм (алгоритмизируем), т.е. определяем программу его функционирования. Программа системы, в свою очередь, определяется как «...порядок действий, в результате которых система переходит из одного состояния в другое» [8. С. 20] и представляет собой «определенную последовательность изменений во времени, которая заключена в самой структуре системы и реализуется при определенных внешних воздействиях» [8. С. 5].

Вышеизложенное позволяет считать, что изменение состояния управляющей подсистемы (управленческой субкультуры как совокупности «культурных текстов» входящих в нее субъектов) осуществляется по программе как в сторону ухудшения состояния (в сторону неоптимальности), так и в сторону улучшения (в сторону оптимизации). Следовательно, в структуре системы присутствуют как минимум две программы – программа оптимизации управленческого взаимодействия и программа деоптимизации управленческого взаимодействия (под деоптимизацией мы будем понимать частный случай субоптимизации, характеризующий возврат системы в проблемное состояние).

Выявить эти программы (последовательность действий во времени) означает определить алгоритм изменения, что, в свою очередь, открывает возможности для перепрограммирования процессов.

Определить алгоритм можно путем моделирования процесса в гуманистической версии: «переводя» на образно-метафорический язык ситуации управленческого взаимодействия в режиме диалога.

Моделирование в психологии относят к эмпирическим методам, наряду с наблюдением, самонаблюдением, экспериментом, биографическими и психодиагностическими методами [9. С. 302].

К. К. Платонов определил психологическое моделирование как «получение психологической модели путем сознательного и целенаправленного упрощения естественной психологической структуры личности или деятельности вычленением изучаемых явлений, их усиления и возможно более полного устранения всех остальных. Моделирование психологическое лежит в основе большинства психологических экспериментов и всех тестов» [220. С. 69].

Большое внимание методу моделирования было уделено Б.Ф. Ломовым, разработавшим системный подход в психологии. Б.Ф. Ломов подчеркивал, что психологическое моделирование (в отличие от математического) ориентировано на учет контекста, в котором протекает, разворачивается моделируемый процесс [161. С. 58]. Им выделено два типа моделирования в психологии – теоретическое и экспериментальное, которые связаны с методами проектирования [161. С. 408]; а также описано три типа моделей: дескриптивные, концептуальные и нормативные [161. С. 57- 61, 222- 223].

Б.Г. Ананьев относил моделирование к «новым методам» теоретического исследования в психологии [9. С. 315] и на сегодняшний день вряд ли можно говорить о принципиальном изменении ситуации. Так, В.А. Лефевр, занимающийся психологическим моделированием, считает, что «развитие психологии задержалось из-за отсутствия моделей, которые бы включили в себя "внутренний мир" человека» [154. С. 27]. По мнению Лефевра, позитивизм «породил иллюзию, что когда мы описываем "реальное событие", наши утверждения относятся к самому событию, минуя его репрезентацию в модели». Именно эта иллюзия «существенным образом задержала развитие психологии...» [154. С. 26].

По оценке П.Н. Шихирева, существенная роль моделей человека и общества в социальных науках была выявлена к началу 70-х гг. XX столетия: «Оказалось, что они — важнейший регулятор теоретических и эмпирических исследований, существенным образом определяющие их направленность и конечные результаты» [318. С. 18]. Подбор и проектирование соответствующих моделей определил развитие западно-европейской социальной психологии с начала 70-х гг., подчеркивает П.Н. Шихирев далее.

В отечественной социальной психологии моделирование определяется как «построение понятийной, знаковой или процессуальной конструкции, внутренние связи которой отражают наиболее важные свойства изучаемого объекта. Моделирование в социальной психологии служит для проверки согласованности указанных представлений между собой и с эмпирическими фактами, для обобщения и накопления данных в удобной для восприятия и дальнейшего использования форме, для выведения новых знаний об объекте в результате анализа идеализированных связей модели...» [127. С. 46].

Модельный подход к изучению проблемы лидерства и руководства разрабатывается Р. Л. Кричевским и Е.М. Дубовской [137. С. 41-44]. Данные авторы опираются на различия в понимании термина «моделирование», проведенное В.Г. Афанасьевым. В широком смысле «моделирование выражает некоторый всеобщий аспект познавательного процесса» [22. С. 194], в узком смысле «моделирование – специфический способ познания, при котором одна система (объект исследования) воспроизводится в другой (модели)» [22. С. 195]. Кричевский и Дубовская отмечают, что в случае с малой группой последний вид моделирования означает, что «одна система – малая группа, взятая в ее, так сказать, общем понимании и в абстрагировании, насколько это возможно, от специфики наличной групповой деятельности, воспроизводится в других системах – конкретных малых группах, занятых реализацией специфических видов деятельности» [137. С. 43]. Характерно мнение философа Е.В. Семенова, изучавшего проблему кооперации деятельности: «...пример из истории хоккея показывает, насколько плодотворным может быть исследование коллективных спортивных игр в качестве видов кооперации деятельности, плодотворным для социологии спорта, и для более широких философско-социологических обобщений. Спортивно-игровая кооперация может служить удобной моделью для выработки критериев сравнения разных форм кооперации, для объяснения принципа соответствия социально-организованной и предметно-личностной сторон деятельности» [137. С. 67].

Другими словами, модель в понимании Е.В. Семенова может приобретать статус образа, метафоры.

Модельный подход используется также в группах активного социально-психологического обучения. Технологию построения моделей и способы их реализации в такой группе описал П.В. Растяжников [235. С. 210-229].

Моделирование как когнитивный метод социально-психологических исследований формировался вместе с тенденцией к интеграции научных дисциплин, которая получила новый импульс к усилению с начала 60-х гг. XX столетия, когда появилось новое междисциплинарное направление исследований — «искусственный интеллект». Его задачей явилось создание программ для ЭВМ, моделирующих мыслительную деятельность человека. С середины 70-х гг. начала интенсивно развиваться наука о знаниях — когнито-

логия, являющаяся теоретическим аспектом искусственного интеллекта [337. С. 3].

Когнитивная социальная психология занимает важное место в когнитологическом междисциплинарном сотрудничестве. Так, Р. Абельсон, возглавивший школу исследований политического мышления, считается одним из основателей когнитологии [337].

Когнитивный подход к анализу социального и уже – управленческого взаимодействия, порождающего оргкультуру, базируется на следующих положениях, раскрывающих когнитивные аспекты коммуникации: 1) язык – это поверхностная структура, выражающая глубинные концептуальные конструкции, «модели мира», операции над которыми совершаются в когнитивной системе человека в процессе восприятия и порождения речи; 2) суть коммуникации состоит в построении в когнитивной системе реципиента концептуальных конструкций, «моделей мира», которые определенным образом соотносятся с «моделями мира» говорящего, но не обязательно повторяют их; 3) язык есть эффективное средство внедрения в когнитивную систему реципиента концептуальных конструкций, часто помимо сознания реципиента; 4) тексты, которыми обмениваются участники взаимодействия – особенно в ситуациях конфликта, неполной и недостоверной информации, – зачастую оказывают большее влияние на формирование у них моделей ситуации, чем фактическое положение дел; 5) единственным средством, позволяющим пробиться внутрь сознания оппонента и выяснить его восприятие ситуации, его систему ценностей и схемы принятия решений, является анализ интерпретации действий и высказываний [337. С. 7].

Успешным вариантом экспериментального и теоретического подтверждения излагаемых в нашей работе философского и психологического подходов к моделированию является когнитивная теория управления транспортными средствами, разработанная В. Микконеном и Э.Кескиненем (Финляндия) [181]. Финские исследователи также подчеркивают важную роль внутренних моделей, «моделей мира» или глубинных концептуальных конструкций. Она определяется их способностью быть «более вещественными», чем внешние, объективно определяемые обстоятельства (ВТ. Афанасьев). Изменяя когнитивные структуры, обогащая, расширяя, переструктурируя понимание субъектов управленческой деятельности, то есть изменяя их внутренние модели (в част-

ности, внутренние модели управленческого взаимодействия), мы получаем доступ к изменению их реального поведения и организационной культуры в целом.

Существует тенденция к употреблению термина «модель» в статусе метафоры [194. С. 137]. В.В. Налимов считает, что с развитием науки увеличивается степень метафоричности ее гипотез и сегодня «...быть научным – это быть метафоричным: способным создавать плодотворные метафоры, возбуждающие воображение и тем самым расширяющие наши взаимодействия с миром» [195. С. 21].

Понимание модели как метафоры особенно плодотворно в исследовании феноменов культуры и ее функций, поскольку включает в себе необходимый элемент абстракции, который, не исключая полиморфности термина «модель», вместе с тем указывает на содержащиеся в нем определенные логические моменты» [244. С. 7]. Роль метафоры в научном познании также анализировалась Й. Стаховой [272], В.В. Петровым [217] и др.

Начиная с 30-40-х гг. XX в. метафора изучается не только филологами и лингвистами, но и психоаналитиками, методологами науки, культурологами, психологами, антропологами и другими специалистами.

До сих пор актуальным является определение метафоры, данное Аристотелем: «Переносное слово (metaphora) – это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» [17. С. 669]. Сегодня метафора определяется как «троп или фигура речи, состоящая в употреблении слова, обозначающего некоторый класс предметов, явлений, действий или признаков для характеристики или номинации другого объекта, сходного с данным в каком-либо отношении. Метафора предлагает использование слова не по его прямому назначению, вследствие чего происходит преобразование его смысловой структуры» [242. С. 140].

Исключительна роль метафоры в смыслообразовании и смыслопреобразовании, что дает прямой выход на решение проблем взаимопонимания в процессах управленческого взаимодействия, порождающего оргкультуру. Дж. Лакофф и М. Джонсон подчеркивают тот факт, что «процессы человеческого мышления в значительной степени метафоричны. Именно это мы имеем в виду, когда говорим, что понятийная система человека метафорически структурируется и определяется» [145. С. 129]. Отсюда следует, что выяв-

ля организационные, управленческие метафоры и работая с их изменением, мы получаем возможность изменять «коллективное сознание» организации и соответственно организационное поведение и организационную культуру в целом, начав работу на уровне системообразующей субкультуры (управленческой команды).

Социолог Л.Д. Гудков отмечает, что метафора является одной из основных культурных форм специфического социального действия и важным культурным механизмом, отвечающим за смыслообразование и консервацию смысла [81. С. 145]. Рассматривая оргкультуру как «смысловую систему» мы, таким образом, получаем в виде метафоры ключ к ее трансформации.

Обзор наиболее влиятельных теорий метафоры сделан О.М. Бессоновой [34]. Автор выделила четыре направления в исследованиях метафоры: 1) теории семантического сдвига (В. Шиблз, В. Урбан, Л. Коэн, А. Маргалит); 2) интрактивная теория метафоры (И. Ричарде, М. Блэк); 3) теория концептуальной метафоры (Дж. Лакофф, М. Джонсон); 4) когнитивная теория метафоры.

Н.Д. Арутюновой составлен сборник работ наиболее авторитетных исследователей метафоры [276]. Существует значительная литература по использованию метафор в психотерапии – области практической психологии, непосредственно работающей с изменениями человеческого сознания и поведения. Среди зарубежных авторов следует отметить работы Н. Пезешкиана [214, 215], Д. Гордона [73], Ф. Баркера [25], М. Виглсуорт [58], П. Янга [338] и др. Ориентиром для психотерапевтической традиции во многом является опыт М. Эриксона [256, 332, 333]. Среди отечественных работ, касающихся проблемы практического применения метафоры, отметим книги С.А. Горина [74, 75] и статью Д. Ю. Давыдова и М.В. Розина [85].

Мы исходим из допущения, что метафора играет ключевую роль в структуре организационной культуры, как и в любой другой культурной системе вообще. Возможности метафоры в познании действительности и ее «упорядочении» очень велики. «Метафоры принимают на себя функции культурного элемента, связывающего различные рационализируемые системы между собой...» [81. С. 395]. Кроме того, «...метафора всегда – способ или форма соединения общепринятых значений с субъективным отношением к ним или с субъективными смыслами действующего, она была и будет основным источником новых смыслов, открыве-

ний, инноваций, расширяющих интеллектуальные горизонты. В этом же отношении метафора – формула рациональности, поскольку она демонстрирует и структуру производства смысла, и возможности его дальнейшей проработки» [81. С. 404].

Имея задачей выявление существующих моделей управленческого взаимодействия и создание новых моделей, мы можем использовать моделирующую способность метафоры, т.е. моделировать управленческое взаимодействие средствами метафоризации, поскольку именно метафора дает возможность использовать одно высокоструктурированное понятие для структурирования другого.

При этом процедура моделирования будет заключаться в преобразовании одного семиотического текста (внутренних моделей взаимодействия) в другой семиотический текст (преобразованную внутреннюю модель взаимодействия). Очевидно, что метафорическое моделирование в реальной группе есть процесс реципрокный.

Обсуждая вопрос о технологических аспектах моделирования, рассмотрим типы моделей, принципы модельного познания. спецификации моделирования, полноту и точность моделирования, выбор моделиобразующего параметра, этапы построения моделей и типы технологий моделирования.

Типы моделей

На основании вышеизложенного мы будем различать два типа моделирования – системное и метафорическое.

Системное моделирование определяется как «историческая форма метода моделей, обладающая двоякой сущностной гносеологической характеристикой, где предмет моделирования рассматривается как система и сам модельный познавательный процесс расчленяется на систему моделей, каждая из которых отображает дисциплинарный срез моделируемой системы, а все вместе дают ее многодисциплинарное представление» [200. С. 465].

Соответственно метафорическое моделирование можно попытаться рассматривать как частный случай системного моделирования, или же сохранить за ним особый статус (гуманитарный), предусматривая возможность взаимодействия с системным моделированием в решении конкретной задачи и достижения ими в этом взаимодействии синергетического эффекта.

Метафорическое моделирование определим как метод построения и преобразования моделей объектов, процессов и состояний путем подбора и / или конструирования метафор, отражающих уникальность связей общепринятого смысла моделируемого с субъективными смыслами моделирующего. Тогда оказывается возможным развить идею метафоры как синергии, разрабатываемую М.Ж. Аперте [339. С. 55-70]. М.Ж. Аперте считает, что метафорическое выражение создает целое, связывающее два разных явления как на основе сходства, так и на основе различия, что и создает синергетический эффект.

Безусловное преимущество метафорического моделирования заключается в возможности моделировать «целое». При этом части «схватываются» и оцениваются имплицитно. Движение от целого к частям является естественной стратегией познавательной деятельности, базирующейся на закономерностях умственного развития [316. С. 7], а также наиболее плодотворной стратегией художественного творчества, где целое опережающе участвует в построении частей.

Опыт использования метафорического моделирования в литературной критике описан С.Т. Вайманом [52. С. 258-264]. Суть процедуры метафорического моделирования автор передает оксюморонам «синтезирующий анализ» и отмечает щадящую, «терапевтическую» сущность такого подхода к исследованию текста в противоположность подходу «хирургическому». В терминах современной практической психологии метафорическое моделирование наиболее отвечает критерию психоэкологичности вмешательства.

Принципы модельного познания

Проектирование метода метафорического моделирования опирается на следующие принципы, сформулированные методологами моделирования: 1) принцип объективного соответствия модели оригиналу (основа процесса моделирования задается самой объективной структурой исследуемого фрагмента реальности); 2) принцип экстраполябельности модельной информации (подразумевает перенос информации, полученной на существенно более простой, чем реальный объект, модели, на сам оригинал); 3) принцип верифицируемости модельной информации (подразумевает наряду с созданием моделей выработку способа ее формализации и провер-

ки на адекватность); 4) принцип этажности модельной обработки информации для сложных систем (при этом «этажи» есть уровни обработки информации) [200. С. 465-466; 8. С. 18].

Спецификация моделирования

Особенности метода моделирования: 1) создаваемые модели способны обогащаться информацией в процессе своего использования (теоретического и практического); 2) осуществление в процессе моделирования редукации (сведения) одной системы к другой — относительно, ибо члены модельного отношения при всем своем сходстве не становятся тождественными; 3) сформированные ad hoc (для решения данной задачи) модели являются одновременно уникальными и универсальными (в последнем случае это определяется использованием разноплановых всеобщих закономерностей, выявленных конкретными научными дисциплинами).

Полнота и точность моделирования

Поскольку самой полной и точной моделью является копия, то реалистичным подходом к социально-психологическому моделированию будет подход, позволяющий смоделировать лишь ту функцию (программу) объекта, которая позволяет принципиально повлиять на его состояние, т.е. управлять состоянием культурной системы.

Таким образом, критерием точности модели в нашем случае будет являться управление. Если модель позволяет оказывать управляющее воздействие на систему — она точна.

Выбор моделиобразующего параметра

Важной задачей предмодельной концептуальной фазы моделирования является выбор моделиобразующего параметра.

Социально-психологическое моделирование предопределяет выбор социально-психологического феномена в качестве моделиобразующего параметра. Моделируя управленческое взаимодействие как вид социального взаимодействия, мы опираемся на интерпретацию взаимодействия как отношения (В.Н. Мясичев), с одной стороны, а поскольку управленческое взаимодействие исследуется в контексте организационной культуры, то, с другой стороны мы опираемся на понимание организационной культуры

как системы отношений (П.Вейлл) и системы смыслов (L. Smircich).

Отсюда моделирующим параметром мы выбираем социально-психологическое отношение как, прежде всего, отношение человека с человеком. Иными словами, репрезентируя в метафорических моделях субъективное восприятие состояния дел, мы прежде всего учитываем отношенческую составляющую целостной репрезентации. И эта редукция оправдана, ибо, как заметил М. Бубер, фиксируя фундаментальную онтологическую характеристику присутствия человека в мире, «в начале всего отношение» [340. С. 69]. Моделируя тип организационной культуры на базе смоделированного типа управленческого взаимодействия мы выбираем соответственно моделирующим параметром управленческое взаимодействие.

Этапы построения моделей

Н. Хагер выделяет четыре этапа в моделировании: 1) эвристический этап (поиск моделей и выработка первичной приблизительной модели); 2) когнитивный этап (проверка первичной модели с помощью данных конкретной науки, обычно при помощи мысленного эксперимента); 3) прагматический этап (практическая или экспериментальная проверка модели); 4) объяснительный этап (включение модели в более общие представления – теории, концепции и т.п.) [302. С. 131- 135].

Н.М. Амосов предлагает следующую последовательность действий при моделировании сложных систем: определение задачи моделирования; построение структурной модели; выбор существенных элементов и определение функциональной связи между этими элементами [8. С. 65-67].

Типы технологий моделирования

Социопсихологическое моделирование как познавательно-преобразовательная процедура имеет свою программу, реализующуюся во времени в виде последовательно осуществляющихся действий и, таким образом, может рассматриваться как технологическая цепочка.

Дж. Томпсон выделил три модели организационных технологий, которые мы рассматриваем как универсальные типы технологий:

1) многозвенная технология (представляет собой ветвящиеся цепи последовательно проводимых операций и в итоге приводящих к конечному результату);

2) интенсивная технология (представляет собой параллельные и не зависящие друг от друга операции, совместно приводящие к конечному результату);

3) медиационная технология (представляет схему с опосредующими звеньями. Суть ее в том, что помимо основной продуктивной операции, приводящей к конечному результату, параллельно осуществляется дополнительная, «поддерживающая» операция, связанная с основной обратной связью) [98. С. 96-97].

Таким образом, моделирование вообще и метафорическое моделирование в частности обладают рядом достоинств, позволяющих эффективно использовать эти методы как для описания и анализа организационной культуры, так и для ее изменения. В ряду значимых возможностей моделирования можно выделить следующие:

а) «промежуточный статус» – между теорией и экспериментом – позволяет использовать моделирование для получения обоих эффектов – проведения естественного эксперимента (реального социопсихологического вмешательства) и создания теории *ad hoc*;

б) возможности моделирования для получения синергитических эффектов взаимодействия гуманитарных, естественно-научных и технологических методологических стандартов;

в) возможности моделирования одновременно изучать (описывать и интерпретировать) и изменять изучаемый феномен;

г) возможности моделирования исследовать явление в широком диапазоне, от формальных до эмоционально-образных особенностей;

д) сочетаемость моделирования со всеми другими известными социопсихологическими методами.

Выводы

1. Описанная в данной главе методологическая «система координат», включающая в себя системный подход, синергетику, семиотику, герменевтику и социопсихологические концепции (теорию отношений П.Н. Мясищева, культурологический подход и когнитивный подход), позволяют комплексно рассматривать организационную культуру как сложную систему; как самострукту-

рирующуюся, самоорганизующуюся систему; как знаково-символическую систему; как текст и герменевтический универсум, доступный пониманию и интерпретации.

2. В социально-психологическом плане организационная культура определяется как система отношений; как социальное взаимодействие, регулируемое культурой; как система смыслов и внутренних моделей.

3. Методологическая специфика таким образом организуемого подхода к изучению организационной культуры может быть определена как преимущественно гуманитарная (ориентированная на стандарты гуманитарных наук), гуманистическая (ориентированная на интерпретацию культуры через человеческую уникальность), феноменологическая (ориентированная на использование описательных методов, качественный анализ и др.).

4. Метод моделирования (и, в частности, метафорическое моделирование) может быть выделен как наиболее адекватный для достижения синергетического эффекта взаимодействия гуманитарных, естественно-научных и технологических методологических стандартов, а также получения одновременно теоретических, технологических и практических результатов в процессе изучения организационной культуры.

Резюме

Представленная во второй главе методологическая «система координат» позволяет многоаспектно анализировать и понимать феномен организационной культуры. Несмотря на то обстоятельство, что данная методологическая программа в большей степени представлена своей формально-логической стороной, она, благодаря своей гуманитарной направленности, открывает большие возможности для выхода в пространство духовно-культурных содержаний, иначе — смыслов, поиск которых ведется и самой культурой и теми, кто изучает ее и ее поиски.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОМУ РАЗДЕЛУ

Первая глава монографии посвящена анализу постмодерной ситуации, которую переживает цивилизация, и постмодернизму как теоретической рефлексии этой ситуации. Основной смысл постмодерна — переоценка ценностей, бывших основой развития человечества, с позиций этики и поиск «формулы» нового миро-

порядка, соответствующего новым этическим принципам.

Организационная культура — один из феноменов (и системных уровней) культуры цивилизации. Поэтому ее изучение и понимание предполагает понимание того целого, частью которого она является.

Вторая глава посвящена построению методологической программы изучения организационной культуры, включающей в себя другие уровни (помимо философии постмодерна, рассмотренной в первой главе). Данная программа (или методологическая схема) в силу своей гуманитарной направленности полностью согласуется с этической задачей, поставленной постмодерной ситуацией и сформулированной в некоторых течениях постмодернизма.

Тем не менее в качестве актуальной проблемы научного / социально-психологического исследования организационной культуры мы должны выделить факт отсутствия того типа методологии, которой прямо соответствует задаче / заказу времени и раскрывает интересующие эпоху и цивилизацию особенности и стороны изучаемых нами сегодня феноменов. Другими словами, этическая задача времени ставит на повестку дня важность разработки этико-ориентированной методологии научного познания, учитывающей постмодернистские тенденции к поиску новых смыслов и нового порядка.

Разработке этико-ориентированной методологии социопсихологического изучения организационной культуры посвящена данная работа. Второй ее раздел фокусируется на теме этики. Третий раздел — на теме порядка.

**КУЛЬТУРНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
И ПОИСК РЕШЕНИЙ ДЛЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ
ОБЩЕЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА**

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**РАЗРАБОТКА ОРДЕРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ
ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ:
ЭТИКА КАК МОДЕЛЕОБРАЗУЮЩИЙ ПАРАМЕТР
КУЛЬТУРЫ**

Второй раздел монографии посвящен этическим аспектам культуры, которые выделяются в качестве фактора, конституирующего культуру.

Во втором разделе фиксируется актуальность этической составляющей деятельности современных деловых организаций, симптомом чего явилось возникновение доктрины «корпоративной социальной ответственности»; выделяются и описываются этикоцентрированные модели культуры и экономики; показывается их гносеологическая связь с методологическими принципами познания, сформулированными в русской идеалистической философии. Далее выборочно (на уровне тенденций) реконструируется смысловое пространство этико-культурных поисков, ведущихся в разных сферах научного знания и в разных культурах.

Результатирует содержание второго раздела монографии формулировка сущности и основных принципов этической методологии изучения организационной культуры.

**1.1. ДОКТРИНА КОРПОРАТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ
И ТЕЗИС Р.Т. ДЕ ДЖОРДЖА В КОНТЕКСТЕ
ОРГАНИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ**

Теоретики постмодернизма постулируют острую необходимость в аксиологической переориентации современного общества. В качестве главной причины этой необходимости называется «наступление мирового общецивилизационного кризиса, преодоление которого требует перестройки всей цивилизационной парадигмы» [261. С. 10]. Сущность общецивилизационного кризиса определяется как резкое противоречие между инструментальным могуществом человечества и его нравственным состоянием, господствующими типами сознания. Данное противоречие создало угрозу уничтожения жизни на Земле.

Если прибегнуть к более жесткой (и более узкой) аналогии, то возникшую ситуацию можно сравнить с некой гипотетической, когда в руки нравственного дикаря (либо дегенерата) попадает «ядерный чемоданчик». Вряд ли такой дегенерат озаботится глобальными последствиями своего желания немедленно продемонстрировать всем и каждому свое «могущество».

Нет сомнения – баланс в развитии человеческой цивилизации нарушен и этот крен смертельно опасен. Очевидно, что безотлагательной задачей глобального масштаба является задача восстановления баланса между материальными, технологическими достижениями и нравственным развитием человечества.

Свое место как в возникновении этих проблем, так и в их решении занимают деловые организации (государственные, предпринимательские) и их лидеры. Деловые организации, преследуя свои узкокорпоративные цели, являются и главными инициаторами научно-технического прогресса, и главными пользователями его результатов. Именно они создают подобный крен. И именно их организационный уровень развития нравственного сознания определяет и будет определять границы допустимого.

Раскручивая маховик материального, технического прогресса, сообщая ему немыслимую скорость, деловые организации берут на себя ответственность (вольно или невольно) за последствия этой глобальной гонки в глобальных масштабах. Взять же ответственность – значит осмысленно заявить, что ситуация контролируется полностью, не ошибиться в оценке своей способности ее контролировать.

Даже небольшой экскурс по Интернету позволяет сделать вывод о растущей актуальности проблемы социальной ответственности корпораций. Причем тенденция, сформировавшаяся на Западе и Дальнем Востоке, набирает силу и в России. Так, в 2003 г. в Москве состоялась Всероссийская конференция «Деловая репутация и социальная ответственность бизнеса», а среди новых и эффективных механизмов взаимодействия общества и бизнеса называют публикацию социальных отчетов компаний, репутационные рейтинги и кодексы этики благотворительности [64].

По результатам рейтинга Dow Jones Sustainability Index (DJSI) корпорация Philips признается лидером в сфере корпоративной ответственности в своем сегменте рынка в 2003 году. Philips оценивалась по 10 экономическим, 6 экологическим и 10 социальным параметрам [100].

В корпоративном документе компании «Маусита Дэнки» «Принципы управления предприятием: Тезисы о социальном вкладе предприятия» (октябрь 2001 г.) в разделе «Значение социального вклада предприятия» определяются следующие пути, позволяющие предприятию внести свой вклад в общественное развитие: создание рабочих мест; создание новых ценностей и услуг; инновации; рост прибыли (которая используется, в том числе, и на благотворительную деятельность).

В другом документе этой же компании («Философия управления компании «Маусита Дэнки» – принята в 1929 г., исправлена в 1946 г.) основная цель управления формулируется строго в терминах концепта корпоративной социальной ответственности: «Осознавая свой долг как промышленников, мы будем работать над улучшением жизни общества и повышением его благосостояния и надеемся внести вклад в развитие мировой культуры».

Крупнейшая американская некоммерческая организация «Бизнес за социальную ответственность» ежегодно проводит конференцию по проблемам корпоративной ответственности и стремится

пропагандировать принципы корпоративной ответственности среди инвесторов, многие из которых глубоко вовлечены в гонку за немедленными результатами и имеют слабую способность мыслить долгосрочными категориями [190].

Однако это не единственная проблема, связанная с вопросами корпоративной социальной ответственности. Набирает силу глобальное общественное движение за принятие национальных законов о корпоративной ответственности. Общественность требует от правительств своих стран ужесточения контроля за деятельностью корпораций в экологической и социальной сферах. Например, в Великобритании такой законопроект был подготовлен после того, как не оправдался расчет на добровольное признание корпоративной ответственности. В октябре 2000 г. премьер-министр Великобритании потребовал от 350 ведущих компаний страны подготовить к концу 2001 г. отчеты о своей экологической и социальной деятельности. Однако, по данным правительства, три четверти этих компаний проигнорировали призыв Тони Блэра [202].

Таким образом, основными участниками обсуждения вопроса социальной ответственности корпораций на сегодняшний день являются: правительства (власть), корпорации (бизнес) и общественность (общество). Выработка единой, согласованной точки зрения на природу и границы корпоративной социальной ответственности идет трудно, поскольку каждая из сторон, участвующих в обсуждении, имеет свое понимание этой проблемы.

Понимание, разделяемое многими предпринимателями, еще в начале 60-х годов XX в. сформулировал Теодор Левитт, выступивший против корпоративной ответственности перед обществом, считая такую ответственность опасной для самого общества и уводящей бизнес в сторону от основной его цели – извлечения прибыли. В представлении Левитта речь шла о бескомпромиссном выборе: либо бизнес «служит обществу», либо занимается своим прямым делом – извлекает прибыль [246].

Конструктивная формулировка вопроса такова: существует ли третий путь? Возможно ли согласование узкокорпоративных целей частного предпринимательства и целей социума, целей общественных? Возможно ли социальное партнерство и каким образом? На общенаучном, философском уровне это вопрос о согласовании целей целого и его частей.

И хотя впервые социальный аудит был опубликован в 1980 году (компанией «Атлантик ричфилд») [91. С. 351], вопрос о социальной ответственности корпораций и этике бизнеса в целом начал волновать общество еще более 750 лет назад, с начала развития рыночной экономики. По мнению Д. Дж. Вогеля, об исторических корнях капитализма как этической системы писали еще М. Вебер, А. Хиршман, М. Валцер. Д. Дж. Вогель [63] поддерживает точку зрения, согласно которой возникновение капитализма в Европе XVI в. было тесно связано с протестантской Реформацией. Более того, именно протестантизм сделал возможным формирование этики бизнеса в результате морального освящения стремления к прибыли. Вознаграждение финансовым успехом стало пониматься как знак расположения Бога к усердному работнику.

Д. Дж. Вогель пишет: «Именно этой протестантской этике мы обязаны нашими современными усилиями понять взаимосвязь между персональной добродетелью и финансовым успехом, между корпоративной этикой и прибыльностью» [63. С. 130].

Определенную проблему, по мнению Вогеля, представляет тот факт, что если раньше предметом этической оценки была деятельность отдельного конкретного человека, то сегодня деятельность осуществляется организациями. Изменились ее уровень и масштаб, но мы переносим характеристики, некогда применяемые к индивиду, на корпорацию. Иными словами, «стремимся использовать термины «корпоративная социальная ответственность» и «этика бизнеса» почти как взаимозаменяемые [63. С. 130].

Тем не менее, считает Вогель, светский вариант протестантской этики ныне возрожден основной частью бизнеса, придерживающейся принципа: «хорошая этика означает хороший бизнес». И это несмотря на устойчивое существование альтернативной точки зрения, в соответствии с которой положительная личность не может добиваться успеха в бизнесе, социально ответственная компания оказывается в невыгодном положении на рынке, а «этика бизнеса» — это просто оксюморон.

Что же касается ответа на вопрос о связи между этичностью (ответственностью) и успешностью (прибыльностью) бизнеса, то эта связь из разряда самореализуемых пророчеств: «если большое число управляющих корпорациями убеждены в том, что хорошая этика означает хороший бизнес, то фактически этика и бизнес будут иметь позитивную корреляцию» [63. С. 132]. Други-

ми словами, эта связь есть вопрос убеждения, веры, вопрос некоторого внутреннего выбора. Выбора отдельной личности и конкретной корпорации.

Теоретические аспекты и определения. Социолог Г.Б. Кошарная полагает, что в настоящее время в литературе сформировались две точки зрения на социальную роль и ответственность предпринимательства в обществе. Согласно первой точке зрения, роль предпринимателя состоит в деятельности, направленной на увеличение прибыли, которая создается при соблюдении правил игры и в условиях честной конкуренции. Согласно второй точке зрения этого недостаточно. «Учитывая, что предпринимателю приходится действовать в условиях сложного социального окружения, которое может оказывать на него значительное воздействие, необходимо уравнивать чисто экономические цели бизнеса с социальными целями бизнеса» [133. С. 93]. Это означает, что роль этики не отрицается и не оспаривается всеми, кто размышляет на данную тему.

Вместе с тем, по данным московского психолога А.В. Купрейченко, «значительная часть представителей российского бизнеса разделяет распространенный миф о несовместимости этики и бизнеса» [142. С. 104]. Автором установлено, что «основные проблемы, которые беспокоят отечественных руководителей, касаются отношений внутри организации, отношений с деловыми партнерами и государством... Полностью отсутствует упоминание о проблемах нравственности, возникающих при взаимодействии бизнеса и общества, бизнеса и окружающей среды, бизнеса и местного сообщества, бизнеса и СМИ... Современные российские менеджеры и предприниматели нечасто задумываются о нравственной стороне взаимоотношений с потребителями, представителями общества и окружающей средой» [142. С. 104].

Таким образом, существует определенный разрыв между теми, кто думает и делает, и теми, кто просто делает. Изменение отношения к социуму с безответственного, неэтичного на ответственное и этическое для российского бизнеса вопрос не одного года. Но прогноз оптимистичен. Это отношение будет меняться по мере осознания предпринимателями и менеджерами жесткой взаимосвязи между экономическими, социальными и этическими аспектами их деятельности. Г.Б. Кошарная пишет, что «зачастую отсталость социального фактора не позволяет увеличивать эконо-

мические результаты <...> для решения социальных вопросов необходимы ресурсы, которые могут быть получены только на основе экономического фактора» [133. С. 97].

Диалектика, по мнению автора, такова: достижение социальных целей основывается на экономическом росте, а он, в свою очередь, зависит от эффективного использования социальных факторов.

В той же статье указывается, что общее определение социальной ответственности бизнеса в западном обществе сводится к тому, что корпорации должны делать такие вещи, которые являются желаемыми с точки зрения целей и ценностей общества [133. С. 95].

Р.Т. Де Джордж пишет: «В известном смысле социально ответственной корпорацией считается такая, которая соблюдает требования закона и тем самым выполняет юридические обязательства <...> ...Понятие "социальная ответственность" допускает двойное толкование. Иногда оно шире собственно юридических обязательств корпорации и распространяется на ее ответственность за выполнение социальных обязанностей. Иногда под ним подразумевают, собственно, такие обязанности, какие возлагает на корпорацию общество. Часто оно толкуется как забота корпорации об обществе или как учет корпорацией влияния ее деятельности на общество, независимо от того, отвечает ли такая забота требованиям общества» [91. С. 345].

В целом для доктрины социальной ответственности корпораций характерной является вера в то, что в долгосрочной перспективе интересы общества и бизнеса конвергируются таким образом, что те фирмы, которые стремятся действовать благопристойно, достигнут успешного функционирования, и наоборот [63. С. 144].

Де Джордж называет четыре «общих» обязанности корпорации: 1) «не навреди» (или «нравственный минимум») – обязанность не причинять вреда людям (персоналу, населению, клиентам, обществу в целом, окружающей природной среде); 2) не подрывать свободу и ценности системы свободного предпринимательства (не допускать взяточничества, не участвовать в монополистической практике и т.п.); 3) соблюдать честность в выполнении заключаемых контрактов; 4) соблюдать свободно заключаемые контракты [91. С. 333-335].

Кроме того, определяется круг «взаимной ответственности»: члены совета директоров отвечают перед держателями акций; менеджмент несет ответственность перед советом директоров и перед рабочими; рабочие, в свою очередь, отвечают за добросовестное выполнение работы, на которую их наняли; корпорации отвечают перед своими поставщиками и конкурентами за справедливое обращение с ними, перед потребителями – за свою продукцию, перед обществом в целом несут моральную ответственность за свои действия [91. С. 336-342].

Углубляя наши представления о корпоративной социальной ответственности, обратимся к социально-психологическому анализу данного феномена.

В психологических словарях термин «корпорация» понимается как специфический вид групповой организации, характеризующийся замкнутостью, максимальной централизацией и авторитарностью руководства.

Корпорация противопоставляет себя другим социальным общностям на основе своих узкоиндивидуалистических интересов [233. С. 177-178]. Это соответствует ранее рассмотренной цели предпринимательских организаций (максимизации прибыли в конкурентной борьбе).

Психологическим аспектам ответственности посвящена работа К. Муздыбаева [189]. Термин «ответственность» интерпретируется в психологии как «особое социальное и морально-правовое отношение личности к обществу, которое характеризуется выполнением своего нравственного долга и правовых норм» [127. С. 64]. Очевидно, что в нашем случае можно говорить об «особом отношении» к обществу со стороны корпорации.

Содержанием данных отношений является мера выполнения организацией этических норм (так называемого нравственного долга) и мера выполнения организацией правовых норм.

В реальности приоритеты расставлены в обратном порядке: общество ожидает от корпораций, прежде всего, ответственного поведения в виде выполнения правовых норм (по данным Г.Б. Кошарной, 75% опрошенных предпринимателей стремятся обойти существующее законодательство) и затем норм этических. Именно этика как внутренний регулятор поведения лидеров корпораций способна компенсировать несостоятельность права, считает П. Козловски [126], а собственную несостоя-

тельность этики призвана компенсировать стоящая над человеческой этикой религия.

Функция ответственности как отношения – контроль. Иначе говоря, ответственность есть отношения контроля. Этот контроль двойственен: с одной стороны, речь идет о контроле внешнем, контроле общества за поведением корпорации, и корпорации отвечают перед обществом и властью за свои действия. Свой контроль власть осуществляет при помощи законов, норм и т.п. С другой стороны, речь идет о контроле внутреннем – корпорация осуществляет самоконтроль за своими действиями на основе своих выработанных представлений о должном и корректирует свое поведение в соответствии с этими представлениями.

Сама же «социальная ответственность» определяется как способность и склонность придерживаться в поведении социальных норм, общепринятых правил, выполнять ролевые обязанности.

Когда мы соединяем понятия «корпорация» и «социальная ответственность», то с неизбежностью обнаруживаем то противоречие, которое побуждает некоторых считать «этику бизнеса» оксюмороном. Тот, кто осознанно противопоставляет себя другим социальным общностям на основе своих узкокорпоративных (эгоистических) интересов, как бы заявляет одновременно о своем намерении нести за них и перед ними «социальную ответственность». Закономерный вопрос, «насколько это возможно?» – еще не получил должного разрешения.

Сами корпорации тем временем оказываются между «молотом» внешнего контроля и «наковальной» внутреннего контроля, т.е. в «ножницах» права и этики. Между данными полюсами все пространство заполнено различными моделями корпоративного поведения. На формирование этих моделей влияют факторы двух видов: размер организации (чем больше организация, тем больше у нее средств для инвестиций в социум) и уровень развития корпоративной культуры (как степень духовной и нравственной зрелости лидеров и их организаций, объективированный в культуре организации).

В соответствии с возможными комбинациями названных факторов можно выделить следующие модели организационного поведения в сфере корпоративной ответственности, предварительно разделив их на 3 группы: 1) «ответственные», 2) «ситуативные», 3) «безответственные».

В группе «ответственных» наблюдаются:

- 1) большие и духовные (этичные) организации со зрелой культурой;
- 2) средние /малые и этичные организации;
- 3) большие и духовно неразвитые (их этичность – принудительна, социальная политика – инструмент конкурентной борьбы, т.е. вопрос поиска выгоды);
- 4) средние /малые духовно неразвитые организации (этичность – от страха быть наказанными).

В группе «ситуативных» организации неустойчивы в своих намерениях, непоследовательны; реагируют либо на давление обстоятельств, либо на корпоративные моды.

В группе «безответственных» находятся организации, которые существуют в принципе вне этики. Они обретаются только в правовом пространстве, где все равно стремятся вести свою игру, нарушая правила.

Таким образом, разброс поведенческих моделей в сфере корпоративной социальной ответственности велик, и как всегда, доминирующая тенденция формируется критической массой тех, кто верит в целесообразность и необходимость системы взаимной ответственности в обществе или, наоборот, тех, кто не верит.

Корпоративная культура и доктрина корпоративной социальной ответственности. «Нравственность направляет взаимодействие разумных существ», – утверждает Де Джордж [91. С. 352], и это убеждение напрямую выводит нас на проблематику организационной культуры, которая как раз и порождается взаимодействием (управленческим взаимодействием), имеющим нравственное содержание.

Связь между культурой корпорации и ее социальной ответственностью может быть описана многообразно. Так, неоднократно цитировавшийся здесь Де Джордж видит эту связь как способность корпоративной культуры усиливать либо ослаблять моральный характер действий персонала организации [Там же. С. 358]. «Высокая эффективность корпорации не тождественна корпоративной морали, так как необходимо компетентное управление фирмой. Но весьма сомнительно, чтобы корпоративная эффективность могла быть совместима с корпоративной безнравственностью или с корпоративной культурой, которая позволяет своим работникам или даже поощряет их действовать аморально»

или безнравственно при выполнении своих служебных обязанностей» [91. С. 359].

Наиболее масштабную и аргументированную картину связи между культурой и этикой создал А. Швейцер [317]. Фактически, он поставил знак равенства между понятиями «культура» и «этика», обосновав этический характер культуры. «В наиболее общих чертах культура — это прогресс, материальный и духовный прогресс как индивидов, так и всевозможных сообществ» [317. С. 55]. Прогресс виделся Швейцеру в смягчении борьбы за существование и в создании максимально благоприятных условий жизни в интересах духовного и нравственного совершенства индивида. Такой прогресс достигается за счет «расширения господства разума над природой и над человеческой натурой».

Господство разума над природой далось быстрее и легче, чем господство над «человеческой натурой» (над убеждениями и помыслами). Так возник опасный для всего человечества крен в сторону материально-технического прогресса. И каждая корпорация в той или иной степени участвует в этом процессе и находится перед лицом общецивилизационного вызова: восстановить равновесие, развить в себе этико-культурную компоненту. Чтобы продолжался бизнес, как минимум, нужно чтобы не погиб мир.

12. ЭТИКО-ЦЕНТРИРОВАННЫЕ МОДЕЛИ КУЛЬТУРЫ И ЭКОНОМИКИ (А. ШВЕЙЦЕР И П. КОЗЛОВСКИ)

Этическая природа организационной культуры делает возможной саму постановку вопроса о таких феноменах (дериватах оргкультуры), как «корпоративная социальная ответственность», «корпоративная совесть», «корпоративная филантропия» и т.п. [63]. Для формулирования более глубокого понимания этической сущности культуры и экономики мы обратимся к этической концепции культуры А. Швейцера, идеям этической экономики П. Козловски и затем обсудим содержательную связь понятий «организационная культура», «этика» и «взаимодействие».

Концепция А Швейцера. В своей философии культуры А Швейцер развивает систему представлений, обосновывающих именно этический характер культуры.

Давая определение культуре, Швейцер пишет: «В наиболее об-

щих чертах культура — это прогресс, материальный и духовный прогресс как индивидов, так и все возможных сообществ» [317. С. 55]. По мнению автора, прогресс заключается в смягчении борьбы за существование и для индивидов, и для сообществ. «Создание максимально благоприятных условий жизни — таково требование, необходимое и само по себе, и в интересах духовного и нравственного совершенства индивида, которое является конечной целью культуры» [317. С. 55].

Каким способом возможно ослабить борьбу за существование? За счет расширения «господства разума» как над природой, так и над человеческой натурой. Сама культура, по Швейцеру, «слагается» из господства разума над силами природы и из господства разума над человеческими достижениями и помыслами. Из этих двух составляющих культуры важнейшим является второе — господство разума над образом мыслей человека, поскольку оно одно может гарантировать, что люди не используют друг против друга покоренные силы природы и «не втянутся в борьбу за существование, гораздо более страшную, нежели та, какую человеку приходилось вести в нецивилизированном состоянии» [317. С. 55].

Оба вида прогресса, — и материальный, и духовный — представляющих культуру, основываются на духовных достижениях человека. Различие между ними заключается в «объектах», на которые воздействует дух, в задачах, которые дух решает. В случае стимулирования и обеспечения материального прогресса дух воздействует на материю, на силы природы. В случае инициирования духовного прогресса дух воздействует на дух, то есть «просветленная разумом сила на такую же другую».

Сущность духовного прогресса (он же — «господство разума над человеческими убеждениями») — в развитии способности индивидов и человеческих сообществ соразмерять свои желания с материальным и духовным благом целого и многих, т.е. в развитии этичности [317. С. 56].

Этот тезис А. Швейцера в наше время нашел неожиданное подтверждение со стороны науки, и прежде всего со стороны физики. «Целое первично, и если вы понимаете динамику целого, то можете вывести из нее свойства и паттерны взаимодействия всех частей» [118. С. 339]. Физик и философ Ф. Капра пишет: «Постепенно физики осознавали, что природу на атомном уровне нельзя представить как механическую вселенную, составленную

из фундаментальных кирпичиков; скорее, это «...сеть отношений, и в конечном счете в этой взаимосвязанной паутине вообще нет никаких частей» [118. С. 339]. Причинив вред любой части целого с неизбежностью причинишь вред себе.

А. Швейцер ставит вопрос о необходимости понимать различие между существенным и несущественным в культуре. Существенное и несомненное в культуре — это именно этический прогресс. Менее существенное и менее Несомненное в развитии культуры — это материальный прогресс.

И понятие «культура» и понятие «цивилизация» означают одно и то же — эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности.

Итак, «...этическое является конституирующим элементом культуры...» [317. С. 65]. Но зародиться этическое начало способно лишь в индивиду. И Швейцер убежден, что деградация культуры начинается с того момента, когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество.

Каким же образом функционирует культура? Что из себя представляет тот механизм, который обуславливает зарождение, формирование и развитие культуры?

Вкратце ответ таков: этим механизмом является мировоззрение. Мировоззрение общества формируется в головах мыслителей, которых Швейцер сравнивает с офицерами генерального штаба, в уединении глубоко и всесторонне обдумывающими предстоящие сражения. Реализовывают их идеи те, кто занимает «общественные командные посты» и кто сравнивается с «нижестоящими офицерами-практиками».

Определяется мировоззрение так: это «совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нем <...> ("Что означает общество, в котором я живу, и я сам, живущий в мире? Что мы хотим видеть в нем? Чего ждем от него?")» [317. С. 71].

Мировоззрение как система ответов на коренные вопросы бытия в виде комплекса идей для жизни и действия поколения может быть культуротворческим (способствующим развитию культуры) и не способствующим развитию культуры (или способствующим деградации культуры). Именно состояние мировоззрения определяет расцвет или крах культуры. Иными словами, культура зависит от качества мировоззрения, а оно, в свою очередь,

зависит от качества мышления тех личностей, которые его формируют, от таланта «офицеров генерального штаба».

Культуротворческое мировоззрение должно отвечать трем требованиям. Во-первых, оно должно быть мыслящим, во-вторых, оптимистичным и, в-третьих — этическим.

Первое требование обосновывается следующим образом: «Только то, что рождено мышлением и обращено к мышлению, может стать духовной силой для всего человечества. Только то, что преломляется в мышлении множества, обладает естественно передаваемой и неиссякаемой силой убеждения. Только при условии постоянного апеллирования к мыслящему мировоззрению могут пробудиться все духовные способности человека» [317. С. 73].

Важно понимание и того, что представляет собой разум, который определяет развитие культуры. Разум определяется как «совокупность всех функций нашего духа в их живом взаимодействии. В нем наше познание, наша воля ведут между собой таинственный диалог, определяющий нашу духовную сущность» [Там же]. При этом, утверждает Швейцер, если мышление не останавливается на полпути, оно логично приходит к мистике.

Что касается двух других требований, то по поводу оптимистичности автором дается следующее разъяснение: оптимистично то мировоззрение, которое бытие ставит выше небытия. При таком отношении к миру и жизни человек стремится относиться к бытию с максимальной бережностью. Кроме того, оптимизм дает уверенность в том, что «течение событий в мире так или иначе имеет разумную цель, а улучшение условий существования в мире вообще и в обществе в частности содействует духовно-нравственному совершенствованию индивида» [Там же. С. 76].

Этика определяется как область деятельности человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности [Там же]. «Из этического вытекает возможность сформулировать необходимые для воздействия на мир и общество целесообразные принципы и сосредоточить все достижения на духовном и нравственном совершенствовании индивида, являющемся последней целью культуры» [Там же. С. 76].

Причина упадка любой культуры в ослаблении ее оптимистического и этического фундамента, в отсутствии идей, соответствующих этим требованиям.

И далее ставится вопрос о взаимовлиянии мировоззрения (как

условно идеального аспекта культуры) и деятельности (как условно практического аспекта культуры). В исследованиях организационных культур данный вопрос обсуждается как проблема влияния оргкультуры на эффективность деятельности организации.

Швейцер ставит диагноз обществу, чья культура пришла в упадок: мы «...оказались в плену дезориентированной жажды деятельности. Дух нашего времени бросает нас в водоворот деятельности. Он непрерывно вынуждает нас служить то тем, то другим целям, то тем, то другим достижениям. Он умышленно разжигает в нас безудержную жажду деятельности, дабы мы не опомнились и не спросили, что же, собственно, общего имеет эта самозабвенная преданность тем или иным целям и достижениям со смыслом мира и смыслом нашей жизни. Так, подобно безродным и никогда не трезвеющим наемникам, мы бредем без мировоззрения во все более сгущающемся мраке жизни, готовые одинаково преданно служить и возвышенному и низкому» [317. С. 77].

Наша жажда деятельности должна пройти через горнило раздумий о смысле жизни. Воля к деятельности должна перестать быть слепой. В жизни «разумно и рационально... только то, что подчинено смыслу, который мы в состоянии придать нашей жизни. Решающей является не количественная, а качественная сторона деяний» [Там же. С. 79]. А также: «Мои желания и дела обретают смысл и ценность лишь в той мере, в какой цель деятельности согласуется со смыслом моей жизни и жизни других людей» [Там же. С. 78].

Делать и Думать должны соединиться, чтобы деятельность приобрела осмысленный характер, ибо лишь осмысленная деятельность позволяет осмысленно развивать культуру и достигать ее целей.

Основной пафос этической концепции культуры А. Швейцера заключается в непоколебимой уверенности в том, что возрождение духовной культуры возможно и произойдет это только через принятие каждым человеком индивидуальной ответственности на себя за осмысление, этическое пребывание в этом мире.

Концепция этической экономии П. Козловски. Идеи, сформулированные А. Швейцером в «Упадке и возрождении культуры» в 1922 г., нашли свое подтверждение и развитие в наше время в работах немецкого философа, социолога и экономиста П. Козловски.

Будучи христиански ориентированным мыслителем, П. Козловски строит и свою постмодернистскую модель культуры, включающую в качестве своих главных составляющих науку, экономику, искусство, а также, в рамках этой модели, развивает концепцию этической экономии, представляющей для нас специальный интерес.

Что касается постмодернистской модели культуры, то, по мнению П. Козловски, она, в отличие от культуры модерна, прежде всего, антропоморфна (в противоположность техноморфизму культуры модерна): «Признается главенство принципа антропоморфизма, самопознания человека и познания духа над принципами и моделями технического и неорганического мира» [125. С. 43]. При этом культура, «проект культуры» – это не только человек. «Человек человеку не высшее существо. Над человеком и его культурой стоит правда, которая божественна» [125. С. 217], а постмодерну предстоит обрести новый синтез рационализма и иррационализма.

Развиваемая в рамках данного подхода концепция экономики и экономической науки является культурологической и этической. Экономика у Козловски – часть культуры и определяется культурными нормами и ценностями. «Экономика не освобождается от морали и не находится вне культуры. Она управляется, регулируется не только экономическими законами, но и определяется деятельностью людей, в воле и выборе которых всегда принимает участие целый комплекс ожиданий, норм, установок, культурных и моральных представлений. Поведение человека следует чрезвычайно комплексным представлениям, лишь определенную часть которых составляют рентабельность, экономичность, бережливость» [125. С. 135]. И далее: «Этика бизнеса представляет собой попытку создания нового единства экономики и культуры, мира труда и жизненного мира» [125. С. 177].

Этические условия экономического поведения являются, по мнению П. Козловски, условием эффективности и роста экономики. Само же экономическое развитие в эпоху постмодерна требует нового обоснования экономической этики и теории этической экономии [126. С. 6]. В своей концепции этической экономии автор выделяет три раздела: 1) теорию этических предпосылок хозяйства, 2) экономическую теорию этики, 3) этико-экономическую теорию благ и ценностных качеств благ.

П. Козловски убедительно доказывает, что невозможно однозначное разделение экономической науки и этики. «...Мы вынуждены анализировать любое значительное решение одновременно в экономическом и этическом аспекте», – пишет он [126. С. 143].

Одним из ключевых вопросов взаимоотношений экономики и этики является вопрос о «хорошем». Данное понятие объединяет предельные интенции и этики, и экономики; и то и другое стремится к «хорошему». В то же время существует тенденция считать, что «хорошее» для этики может не быть «хорошим» для экономики. И наоборот. Например, экономически хорошо ради снижения цены делать товары массового потребления не совсем хорошими. Другими словами, можно обнаружить противоречие между экономической эффективностью и этичностью как стремлением заботиться о благе (или, как минимум, о непричинении ущерба) другим людям.

П. Козловски считает необходимым преодоление дуализма «этически хорошего» и «экономически хорошего», ибо только снятие данного противоречия позволит не разрушать единство образа жизни. Это преодоление достигается в определении «хорошего» в этике Аристотеля, который «хорошим» называет достижение в каждом случае своеобразной «наилучшести» (agste) или совершенства какой-либо вещи или действия. Здесь и происходит «перекрытие» этическим понятием хорошего морального и экономического смыслов хорошего [Там же. С. 144].

Этика, таким образом, интегрирует основные аспекты человеческой деятельности – экономические, эстетические, и этические. «Она направлена на то, чтобы обеспечивать единые ориентиры для действующего и принимающего решения индивида, оказать помощь в принятии решений для самоопределения и самореализации человека» [Там же. С. 147].

Козловски также пишет о том, что само понятие «корпоративная культура» («культура предпринимательства») уже показывает, что предприятие и нуждается, и ориентируется на такие аспекты своей жизнедеятельности, которые выходят за рамки чисто утилитарного и экономического стремления к получению прибыли [Там же]. Хотя, конечно, сама история развития концепта «корпоративной культуры» свидетельствует, что и со стороны практиков, и со стороны теоретиков-исследователей оргкультуры присутствовал прагматизм, который направил их внимание на поиск

и выявление «скрытых» факторов эффективности организаций, и часть причин эффективности действительно была обнаружена в культуре, понятой как некий комплексный объяснительный принцип. Прагматизм предпринимателей, менеджеров и консультантов состоял и состоит в намерении задействовать культурные ресурсы для повышения экономической эффективности деятельности предприятий. Тем не менее, П. Козловски безусловно прав: даже прагматический, утилитарный интерес к культуре по мере его наполнения содержанием с неизбежностью приводит к осознанию всего богатства культурного феномена, превосходящего любой прагматизм и утилитаризм.

Стремление к совершенству, стремление к лучшему является общим побудительным мотивом деятельности людей. Совершенное, лучшее – универсальное «хорошее» – запечатлевается культурой, становится культурным достижением и хранится культурой. И здесь мы приближаемся к формированию еще одного аргумента в пользу этической природы культуры.

Но прежде еще раз вернемся к определению хорошего у П. Козловски. Общее определение формулируется следующим образом: «Хорошее состоит в совершенстве дела (вещи), плохое – в том, что это дело (вещь) в каком-то отношении имеет недостаток» [126. С. 146].

Частное определение, имеющее большой интерес для социопсихологических исследований организационной культуры, таково: «Этическая точка зрения является точкой зрения и добродетелью, интегрирующей оценочные перспективы в нечто целое и предпринимающей некоторую всеобъемлющую оценку благ при обязательном ограничении, что достоинство человека представляет собой границу оценок благ. По этому определению этики некоторое человеческое действие является хорошим, если оно во всех отношениях, то есть по цели или замыслу действующего субъекта, по результату, средствам, обстоятельствам и побочным воздействиям соответствует природе дела (вещи) или действия; оно является плохим, если в одном из этих аспектов оно обнаруживает какой-то недостаток» [Там же].

Итак, этика (этическая точка зрения) – это интеграция «оценочных перспектив» в некую «всеобъемлющую оценку».

«Оценочные перспективы» есть комплекс оценок различных аспектов определенного «человеческого действия». К аспектам этого

«человеческого действия» относятся замысел (намерение и мотив), цель, средства, обстоятельства, результат, побочные воздействия (последствия). Каждый элемент в данной цепочке должен быть «хорошим», чтобы «человеческое действие» могло быть признано «хорошим» при сравнении с наилучшими образцами (т.е. в результате оценки). При этом оценке не подлежат, по мнению Козловски, достоинство личности и ценность жизни. Достоинство личности, ценность жизни являются условиями существования человеческой личности и потому предпосылками любой оценки вообще.

Таким образом, культура объединяет в себе нерасторжимым образом различные аспекты человеческой деятельности, экономические и эстетические. Этическое является культуuroобразующим параметром благодаря своим возможностям интеграции и обобщения. Внутренним «механизмом» функционирования этичности является процедура оценки «хорошего» — «плохого» в человеческом действии. Предпосылками оценки являются достоинство личности и ценность жизни как условия существования человеческой личности, что принимается в современной культуре в качестве основы.

Процедура оценки есть сопоставление с неким эталоном максимально возможного совершенства каждого элемента человеческого действия: от замысла до последствий достигнутых результатов. Действие признается хорошим (этичным), если каждый элемент действия оценивается как «хороший».

Возвращаясь к формулировке дополнительного аргумента в пользу этической природы культуры отметим, что культура, аккумулируя, запечатлевая и сохраняя лучшие образцы человеческих действий (и ментальных, и физических), является по сути своего рода библиотекой (либо картотекой) наиболее успешных, эффективных (лучших во всех отношениях) решений проблем, которые создало человечество. Данные решения (суть достижения человеческой культуры) будучи «лучшими» одновременно являются и этичными. Одно неразделимо с другим. Развивающаяся в процессе решения проблем культура развивается на базе этических выборов и решений и сама является этическим феноменом и этическим продуктом.

Другой важной частью концепции П. Козловски является «позитивная теория координации деятельности индивидов, движимых собственным интересом». Козловски считает, что «наилучшей

системой координации является та, которая обеспечивает самое широкое включение объектов воздействий и самую обширную интернализацию прямых и побочных воздействий. Идеальная система координации включает все объекты воздействий и интегрирует все внешние эффекты», а «идеалом свободного рыночного общества является договорное согласие между индивидами» [126. С. 26]. Эффективность рыночных отношений, очевидно, зависит от соблюдения «правил игры» всеми рыночными игроками. Поскольку сегодня это условие не выполняется как естественное, то возникают издержки, не являющиеся необходимыми с точки зрения производства, — издержки контроля и исполнения договоров через право, правовую среду.

Является ли правовая среда достаточным гарантом соблюдения «правил игры»? Нет. Козловски приводит два примера: 1) асимметрия информации и 2) монополия субъекта на применение своей собственной деятельности в качестве ресурса.

Асимметрия информации представляется в неодинаковом владении знаниями участниками деловой ситуации (сделки). Например, врач не вправе злоупотреблять своим превосходством в знании и предлагать пациенту операцию, зная, что она бесполезна. Правовой контроль за добросовестным применением информации может выявлять и преследовать лишь самые грубые случаи нарушений. Следовательно, передача информации другим лицам всегда представляет собой этический феномен.

Монополия субъекта на применение своей собственной деятельности в качестве ресурса заключается в монополии на информацию о своей собственной работоспособности, своих способностях, знаниях, воле. Только субъект деятельности знает, в какой мере он использовал имеющийся у него ресурс для выполнения договорных обязательств.

Козловски уверенно доказывает, что «добровольное этическое выполнение правил, там где оно не контролируется или где этот контроль возможен лишь при весьма высоких затратах, снижает издержки хозяйственных акций, а тем самым и общеэкономические издержки, не уменьшая хозяйственных выгод партнеров» [Там же. С. 35].

Вывод Козловски таков: «Этика корректирует несостоятельность экономики или рынка, поскольку она снижает издержки, связанные с санкциями и контролем» [Там же. С. 37].

Тем не менее в современном обществе не приходится всю свою надежду на поддержание всеобщего блага и гармонии связывать со способностями и склонностью каждого индивида находить основания для собственного этичного поведения в бесспорной любви к «хорошему», доброду. Вера в смысл и оправданность этичного поведения (даже если человек не знает о намерениях других) восстанавливается благодаря религиозной вере в бессмертие души. Религия обосновывает нравственность и создает уверенность в том, что пути нравственности и счастья в конце концов сходятся [126. С. 45]. Религия повышает готовность к нравственным усилиям, снижает «издержки размышлений» по поводу поведения других людей и делает необязательным приспособление к поведению других.

Таким образом, «с несостоятельностью экономики в действие вступает этика, а с несостоятельностью этики – религия» [126. С. 47]. Добросовестное мышление приводит к мистическому, для которого также есть место в культуре.

П. Козловски показывает различные аспекты и формы перетекания этического в культурное и наоборот, и приходит к выводу о необходимости формирования специальной области знания – культурной экономики как частной области материальной этической экономики [126. С. 147].

Организационная культура: взаимодействие и этика. Определяющими для данной части нашего анализа являются две цитаты: «Среди сил, формулирующих действительность, нравственность является первой» [317. С. 103]; «Нравственность направляет взаимодействие разумных существ» [91. С. 352].

Социопсихологические исследования организационной культуры не могут более игнорировать этический фактор, который «объективные» исследования стараются обойти стороной. Действительно, есть своя сложность и свой риск в обращении к фактору этики в современных деловых организациях. Но даже если научная психология не чувствует себя готовой к работе с этичностью, сама реальность принуждает о ней не просто размышлять, но и действовать под ее влиянием и на ее основе.

Этическое состояние постсовременного человечества вообще и российского общества в частности вызывает обоснованную тревогу, которая, гранича со страхом за уже ближайшее будущее, принуждает обратить пристальное внимание на человеческую, нрав-

ственно-духовную составляющую культурного целого. Человечество словно пытается устоять «на одной ноге» материально-технического прогресса. Но в успешность этого поверить трудно.

Философское осмысление такой тревоги, в нашем случае представленное этическими концепциями культуры и экономики (А. Швейцера, П. Козловски), приводит к формированию ряда решений для возникшей проблемной ситуации, которые можно одновременно рассматривать и как постановку философией задач для социальной психологии (в частности, для социально-психологических исследований организационной культуры).

Философский уровень методологии исследования организационной культуры предлагает нам набор базовых моделей, позволяющих определенным образом понимать и интерпретировать культуру, экономику и человека, пути и тенденции их развития.

Модели А. Швейцера и П. Козловски объединяет центрация на этике, человеке и возможности синтеза рационального и иррационального.

Модель культуры А. Швейцера представляет культуру как восходящий процесс («прогресс»), имеющий два аспекта (материальный и духовный) и два уровня (индивидуальный и групповой). Именно духовный прогресс интерпретируется как развитие этических способностей человека, а цель культуры формулируется как духовное и нравственное совершенство человека. Человеческая этичность понимается как способность соразмерять свои желания с материальным и духовным благом целого и многих. Этическое является в данной модели конституирующим элементом культуры и может зародиться только в индивиде. Механизмом зарождения, формирования и развития культуры является мировоззрение, вырабатываемое индивидуальными мыслителями. Мировоззрение, обеспечивающее создание культуры, обладает такими свойствами, как мышление, оптимистичность и этичность. Мировоззрение позволяет наделять смыслом деятельность и осмысленно переживать жизнь. Общий упадок культуры, выражающийся в нарушении баланса между ее материальной и духовной составляющими в сторону материального, может быть преодолен в результате принятия индивидуальной ответственности человеком за самостоятельность собственного мышления и выработку своего мировоззрения (вместо привычки пользоваться готовыми клише).

Модель культуры П. Козловски также центрирована на человеке и включает в себя три взаимосвязанных области: науку, экономику и искусство. Экономика рассматривается как часть культуры и полностью детерминирована культурными факторами, имеющими этическое содержание. В эпоху постмодерна этические условия экономического поведения являются условием эффективности и роста экономики. Этика выделяется в качестве центрального фактора экономики. Это определяет необходимость нового теоретического обоснования экономической этики и построение этической экономии, частной областью которой является культурная экономия.

Этическое является культуuroобразующим параметром благодаря своим возможностям интеграции различных «оценочных перспектив». Внутренним механизмом функционирования этического является процедура оценки по шкале «хорошо – плохо» в человеческом действии. Предпосылками оценки являются достоинство личности и ценность человеческой личности, которые сами оценке не подлежат. Процедура оценки заключается в сопоставлении каждого элемента человеческого действия (модель «человеческого действия» включает в себя шесть элементов) с неким культурным эталоном максимального совершенства. Результатом оценки является некий «этический вывод»: действие признается «хорошим» (этичным), если каждый элемент действия оценивается как «хороший».

Таким образом, обе модели взаимно подтверждают и развивают друг друга. И если А. Швейцер говорил о негативном влиянии экономических условий жизнедеятельности на духовное состояние человека, то П. Козловски постулирует актуальность трансформации экономики на этических принципах и оптимистично оценивает перспективы такой трансформации. Кажущееся различие существует в описании авторами содержания этичности. Для Швейцера это – «мировоззрение», имеющее в основе процесс мышления, удовлетворяющий требованиям «оптимистичности» и «этичности». Для Козловски – интегративная процедура оценки человеческого действия по шкале «хорошо – плохо» с последующим выводом. При этом человеческая оценка не окончательна, ибо «человек для человека – не высшее существо». Здесь, фактически, мы обнаруживаем, что Швейцер останавливается на механизме мышления, а Козловски – на механизме оценки, что для

психологии не является несовместимым: одно развивает другое. С этого уровня психология может выполнить собственную исследовательскую задачу в отношении функционирования этического.

Другое важное следствие знакомства с данными концепциями состоит, очевидно, в процессе формирования на базе культурологического подхода новой системы знания, включающей такие области и уровни, как культурная экономия, организационная культура (и оргкультурная психология), модель «Ното cultus» («человек культурный»).

Разрабатываемая нами ордерная концепция организационной культуры вписывается в эту систему знаний с разработанными моделями для второго и третьего уровней.

Ордерная концепция организационной культуры понимает культуру организации как сложный социально-психологический порядок, который порождается управленческим взаимодействием. Управленческое взаимодействие своим содержанием имеет процесс решения задач, стоящих перед организацией.

Решение управленческих задач имеет неизбежно этический аспект. Всякая серьезная управленческая задача является одновременно этической задачей. По всей видимости, те проблемы в организациях, которые мы квалифицируем как «психологические» либо «социопсихологические», по большей части являются проблемами именно этическими. Таким образом, управленческое взаимодействие имеет этическое, нравственное содержание. Социально-психологический механизм управленческого взаимодействия – это в значительной степени социопсихологический механизм этичности как сердцевины взаимодействия. Отсюда остро актуальной является задача «дешифровки» этического, этичности.

Возвращаясь к центральному вопросу о том, как связаны этика и взаимодействие и как может нравственность направлять взаимодействие, еще раз сформулируем исходные тезисы и затем развернем их в логической последовательности. Итак:

- 1) взаимодействие порождает культуру;
- 2) культура имеет этический характер;
- 3) культура формируется и развивается в процессе решения проблем (М. Тевене);
- 4) решение любой значительной организационной проблемы есть по определению решение этической проблемы.

Развертывание тезисов. Человек во взаимодействии с другими

людьми реально или ментально решает возникающие проблемы. Каждое значительное решение затрагивает других людей и поэтому является решением этическим, нравственным. Оно связано с умением провести различие («сделать оценку») между «хорошим»/ «правильным»/ «добром» и «плохим»/ «неправильным»/ «злом».

Суть этического – способность учитывать существование, интересы и права Другого (начиная от людей и заканчивая природной средой). Этическое является центральным элементом духовности и обладает возможностями интегрировать в единое целое различные оценочные суждения в отношении человеческого действия, включающего в себя замысел – цель – средства – обстоятельства – результаты – последствия действия. Каждый элемент действия сравнивается с культурным эталоном «наилучшесть» (совершенства), и действие признается «хорошим» (этичным), если «хорошим» является каждый элемент действия.

Оценочная процедура является важной составляющей процесса мышления. Мышление, вырабатывающее мировоззрение, состоит в создании ценностных предпосылок и критериев оценки, а также в применении их для выполнения оценки. Результатом выполнения интегративной оценочной процедуры является выявление /установление/ создание смысла целостного человеческого действия. Смысл может быть выявлен / раскрыт только в рамках мировоззрения, имеющего системное строение (мировоззрение эпохи, общества, организации, личности).

Различая два типа мировоззрения – культуротворческое и некультуротворческое, можно оценить, какие мировоззренческие тенденции формируют конкретные человеческие (организационные) решения и действия, способствуют ли они культурному прогрессу либо препятствуют ему в результате.

Для каждого типа мировоззрения можно установить систему оценочных критериев «совершенства», учитывая, что материальный прогресс является обязательной частью культурного прогресса (другими словами, если не-культуротворческое мировоззрение принимает материальный прогресс и ограничивается им, то культуротворческое мировоззрение считает необходимым и духовный и материальный прогресс, при условии, что «существенным» в культуре является именно духовный прогресс).

Этичность с социально-психологической точки зрения есть отношение ответственности, выражающееся в способности и го-

товности отвечать за другого и перед другим, т.е. сообразовываться с целым, действовать не повреждающим других образом (экологично), уважать себя и других, участвуя в процессе производства и потребления уважения (Р. Харре).

Без этой взаимосвязи (а всякое отношение есть взаимоотношение – В.Н. Мясичев) человеческая группа (организация, сообщество) «не цементируется». Устойчивость группы развивается там, где есть взаимность ответственного отношения, базирующегося на доверии задекларированным правилам, которое сформировано неоднократно опытом.

Управленческое взаимодействие – это совместное решение возникающих в процессе достижения поставленных целей проблем в ситуации взаимной ответственности (друг за друга, перед друг другом – в управленческой команде, за внешних для команды людей и перед ними). Создавая и реализуя управленческие решения с той или иной нравственной нагрузкой, субъекты совместной управленческой деятельности развивают организационную культуру определенного типа и качества. Например, можно провести различия по критерию сбалансированности материальной и духовной составляющей культуры и получить два вида дисбаланса (в пользу материального и в пользу духовного) и два вида сбалансированности (низкого уровня баланс – слабое равномерное развитие материальной и духовной составляющей; высокого уровня баланс – сильное развитие и материальной и духовной составляющей культуры).

Тип управленческого взаимодействия, его характер и этические особенности задаются лидером. Нравственные характеристики лидера направляют взаимодействие членов управленческой команды в сторону либо культуротворчества, либо деградации культуры (как в глобальном, так и в локальном планах). Нравственный (духовный) лидер направляет управленческое взаимодействие в сторону культуротворчества путем выработки и применения соответствующих критериев оценки действий команды и осуществляя такую оценку систематически.

Таким образом, духовное лидерство может быть понятно как лидерство в выработке и реализации культуротворческого мировоззрения (акцент на стремлении к нравственному совершенству человека и сообщества). Его антиподом является бездуховное лидерство, понимаемое как неразвитый вид духовного лидерства с

гипертрофией технократической, материальной составляющей. Технократическое (бездуховное) лидерство выражает себя в выработке и реализации решений, «экономящих» на отношенческой составляющей. Технократический тип развития культуры организаций «сжигает» человеческий материал в своей «топке», заведомо ставя человека на второе место после нечеловеческого.

Все вышеизложенное позволяет приблизиться к формированию комплекса задач для социально-психологических исследований организационной культуры.

1.3. ЭТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ И РУССКАЯ ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭТИЧЕСКИХ ПОИСКОВ СОВРЕМЕННОСТИ И ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

Работы А. Швейцера и П. Козловски вкпе с работами известных исследователей этических проблем бизнеса (Д. Дж. Вогеля, Р.Т. Де Джорджа, Д. Дж. Фритцше и др.) формируют новое проблемное поле в исследованиях организационной культуры с такими неожиданно «горячими» темами как нравственность, духовность, религиозность и их антиподы, которые актуализируются в качестве ведущих факторов формирования, развития и упадка культуры деловых организаций. Одна из причин наметившейся переориентации с сугубого прагматизма и техноцентризма на антропоцентризм и «идеалистический реализм» в поисках «секретов организационной эффективности» связана, по всей видимости, с тем обстоятельством, что «погоня за эффективностью» в очередной раз столкнула человека с самим собой. Психологические и социально-психологические процессы стали фактическим ресурсом, на котором «работает» цивилизация. Соответственно качество этого «виртуального» ресурса и способы его развития, «расходования» и восполнения напрямую влияют на качество принимаемых и реализуемых людьми решений, включая и последствия данных решений.

Целесообразность развертывания современных психологических и социопсихологических исследований в духовно-этическом направлении обосновывается целым рядом авторитетных российских психологов (В.П. Зинченко, П.Н. Шихирев, В.В. Знаков, Б.С. Братусь, В.Е. Семенов и др.). С их точки зрения, кото-

рую мы разделяем, российская психология вправе считать себя наследницей того колоссального интеллектуального капитала, который оставила нам русская идеалистическая философия, разрабатывавшая проблемы духовности и этичности, и которая является возможно, наиболее интересной, значительной частью нашей отечественной культуры.

Целью данного параграфа является обсуждение некоторых концепций русской идеалистической философии в диалоге с идеями отечественных и зарубежных философов, культурологов, психологов, а также поиск точек соприкосновения русской идеалистической философии с ранее рассмотренными концепциями А. Швейцера и П. Козловски. Дополнительная задача состоит в установлении возможностей использования рассматриваемых идей для изучения организационной культуры и разработки технологии сотеринга.

Психология и проблемы духовности и этики. Как было уже определено, главным содержанием духовности является этическое. В свою очередь этическое есть центральное послание любой религии, и можно сказать, что религия — одна из важнейших культурных форм, хранящая в себе объединяющие людей нравственные смыслы. Отсюда и сложность в разделении понятий культура, религия, духовность, душа, этика. Отсюда же следует возможность и логичность их комплексного рассмотрения.

Проблемы духовности, души и этического изначально были в фокусе внимания психологов. Так, создатели одной из первых социально-психологических теорий (психологии народов) — М. Лацарус и Г. Штейнталь, опубликовавшие в 1859 г. статью «Вводные рассуждения о психологии народов», пишут о «духе целого», который выражает себя в искусстве, религии, языке и т.д., и определяют задачу психологи и как психологическое познание духа народа, открытие законов, по которым протекает духовная деятельность народа [11. С. 38]. Именно эту исследовательскую традицию в России продолжил Г.Г. Шпет [325].

Развитие идеи о существовании надындивидуальной психологической структуры /сущности продолжил В. Вундт, который разработал программу эмпирических исследований культурных продуктов деятельности «психологии народов». В России идеи В. Вундта были поддержаны АА Потебней [227].

Теоретической основой такого исследовательского подхода яви-

лась идеалистическая немецкая философия Гегеля и идеалистическая психология Гербарта.

В 1902 г. появилась книга У. Джемса «Многообразие религиозного опыта», в который известный американский психолог предложил метод изучения религиозных переживаний (опыт и наблюдение над религиозными переживаниями), ввел понятие «личной религии» и на примерах из духовной практики христианских мистиков и пророка Мухаммеда продемонстрировал действие духа, который расширяет пределы человеческого опыта.

В поле зрения У. Джемса оказались не только проблемы духовности, религиозности, но и этики [95].

Интерес к проблемам духовности проявлял Г.И. Челпанов, а позиция С. Л. Рубинштейна в отношении этики показательна: «Общественный план размышлений никогда все же не вытеснял вовсе застрявшие в моем сердце вопросы о нравственном плане отношений человека к человеку. Я убежден, что вся острота и важность общественных проблем, задач общественного переустройства не снимает задач переустройства личных отношений человека к человеку как индивиду, личности. Господствующее у нас поныне пренебрежение этическими проблемами или игнорирование их, исходящее из убеждения, что все вопросы человеческого бытия решаются исключительно в политическом плане, — это общая в корне неверная установка — действительная и основная причина того серьезного неблагополучия, которое еще наблюдается у нас в этом отношении». «Внимание к этическим проблемам, разработка этики, способной служить руководством и во внутреннем личностном плане, — это сегодня острая и насущная задача» [258. С. 419].

Во второй половине XX в. лидерство в области исследования и объяснения духовно-этической феноменологии перешло к гуманистической психотерапии, которая напитана идеями и техниками духовно-религиозных традиций Востока (дзен-буддизм в первую очередь, индуизм, суфизм и др.). «Западная психология занята личностью, восточная — сосредоточена на выходе за пределы личности» — так начинается объяснение интереса западной психологии к восточной религиозной философии в сборнике «Психотерапия и духовные практики» [234].

Другая часть экзистенциально-гуманистических психотерапевтических практик в той или иной степени находится под влияни-

ем духовно-культурной традиции христианства, например логотерапия В. Франкла, который постулирует, что «человек — это больше, чем психика: человек — это дух» [295. С. 17]. На базе православной доктрины развивают свои идеи Б.С. Братусь, В.И. Слободчиков, В.В. Знаков и др. Психологическим проблемам этики посвящена работа Л.М. Попова, А.П. Кашина, Т.А. Старшиновой [223].

В 1994 году В.П. Зинченко и Е.Б. Моргунов опубликовали книгу «Человек развивающийся. Очерки российской психологии» [106], которая явилась заметным шагом на пути к масштабной реконструкции всего культурно-исторического и духовно-интеллектуального контекста формирования и развития российской психологии. Авторы выделили магистральную линию развития отечественной психологии, которая генетически связана с духовными поисками русской культуры и сфокусирована на вопросах культуры, религиозности, духовности и нравственности. В книге была предложена антропоцентрическая концепция психологического исследования культуры, представлена 3-«слоистая» модель структуры сознания, включающая в себя наряду с бытийным и рефлексивным слоями духовный слой, и аргументирована полезность использования идей русской нравственной философии современными российскими психологами. Среди представленных аргументов отметим два: стремление русской философией целостно охватить бытие человека и разработанность проблемы человека. «Внимание к человеку позволяет говорить о желательности использования русской философии психологами» [105. С. 44]. Далее мы читаем: «Наука, исследующая разум и оставляющая за рамками изучения дух, не имеет шансов разобраться и в разуме... Ибо разум есть реализация духа» [105. С. 273].

Через пять лет, в 1999 г., авторитетный российский социопсихолог П.Н. Шихирев публикует книгу «Современная социальная психология», в которой анализирует, в том числе, социально-психологические идеи в дореволюционной России. Уделив значительное внимание идеям С.Л. Франка, он постулирует целесообразность и перспективность обращения социальных психологов к работам русских мыслителей конца XIX века. Саму перспективу развития отечественной социальной психологии автор связывает с изучением феноменов духовности и нравственности, подчеркивая, что «признание за духовностью системообразующего каче-

ства социального взаимодействия повлечет за собой формирование качественно иных моделей человека, общества и их взаимодействия. В отечественной социально-философской мысли многое уже сделано» [319. С. 382]. И еще: «Перспектива заключается не просто в большем внимании к нравственному опыту вообще, деонтическим представлениям (Бобнева, 1978), нравственным чувствам, роли морали в обществе и т.п., но в переходе к исследованию психологического переживания, -встроенному в такую систему переживаний, где системообразующим является установка к трансцендированию» [319. С. 381].

Таким образом, очевидно, что внимание научной психологии к проблеме духовного и этического в контексте культуры вообще и религии в частности, существует изначально. Невзирая на трудности, пережитые отечественной психологией, ее интерес к духовно-этической проблематике не просто сохранился, но и является ее «родовым признаком», указывающим на родство с русской культурой и ее духовно-интеллектуальными традициями. Сегодня намечается отчетливая тенденция к фокусировке социально-психологических исследований на духовно-этической проблематике. Одной из важнейших интеллектуальных и мировоззренческих опор в этой деятельности является русская идеалистическая философия.

Н.О. Лосский о русской идеалистической философии. Общая характеристика русской идеалистической философии дана Н.О. Лосским в книге «История русской философии» [162]. Последовательное развитие русской философской мысли, по мнению Н.О. Лосского, началось в XIX в. после периода увлечения немецким идеализмом Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, и ее истоки связаны с именами славянофилов Ивана Киреевского и Алексея Хомякова. Тот дух, который они вселили в философское движение, обусловил дальнейшие попытки русских мыслителей систематически развивать христианское мировоззрение. «Владимир Соловьев был первым, кому выпала честь создания христианской философии в духе идей Киреевского и Хомякова. Его преемники составляют целую плеяду философов. Среди них философы — князь С.Н. Трубецкой, его брат князь Е.Н. Трубецкой, Н.Ф. Федоров, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, И.А. Ильин, отец Василий Зеньковский, отец Георгий Флоровский, Б.П. Вышеслав-

цев, Н. Арсеньев, П.И. Новгородцев, Е.П. Спекторский. Это движение продолжает развиваться и расти по настоящий день» [162. С. 25].

Характерной особенностью русской идеалистической философии, таким образом, является нацеленность на толкование мира в духе христианства. Круг вопросов, разрабатываемых в рамках этой философии, всеобъемлющ и включает не только проблемы этики (фокусировка на них возникла после революции 1917 г.), но также проблемы гносеологии, логики, эстетики, истории философии, религии и др. «Утверждение о том, что русские мыслители по преимуществу занимаются этикой, содержит лишь некоторую долю истины, ибо, даже занимаясь областями философии, далекими от этики, они, как правило, не упускали из поля зрения связи между предметами их исследований и этическими проблемами», — подчеркивает Н.О. Лосский другую особенность идеалистической философии [Там же. С. 515]. Иными словами этические искания явились центральным нервом данной философской традиции.

Ориентация на целостное познание мира является еще одной важной характеристикой русской идеалистической философии. «Главная задача философии заключается в том, чтобы разработать теорию о мире как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта. Религиозный опыт дает нам наиболее важные данные для решения этой задачи. Только благодаря ему мы сможем придать нашему мирозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования. Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится религиозной» [Там же. С. 516]. И здесь следует немного подробнее остановиться на гносеологических аспектах русской идеалистической философии. Н.О. Лосский указывает, что среди философов данного направления был широко распространен взгляд о познаваемости внешнего мира. Он выражался, прежде всего, в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе. Различные формы интуитивизма разработаны В. Соловьевым, князем Трубецким, Н. Лосским, П. Флоренским, С. Франком, Б. Бабушкиным, Ф. Бережковым, А. Огневом, А. Козловым, В. Эрном, А. Лосевым, Д. Болдыревым, С. Левицким, И. Ильиным и отчасти Л. Карсавиным, как указывает Н.О. Лосский. К этой

же группе он причисляет мыслителей (например, В. Кудрявцева и Несмелова), утверждавших, что религиозная вера есть наиболее совершенная форма познания.

Русский интуитивизм Лосский называет «формой гносеологического реализма», «выражением которого является доверие русских философов к мистической интуиции, дающей познание методологических принципов» [162. С. 514]. И в другом месте он пишет, что «русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и Его царством» [Там же. С. 516]. Разрабатывая учение о Боге и его связи с миром русские философы в первую очередь полагались на «жизненный опыт личного общения с Богом» (Соловьев, Е. Трубецкой, Флоренский, Булгаков). Особо следует отметить то, как понимались русскими философами цельность познания и реализм выстраиваемой картины мира.

Именно идеал «цельного познания» (т.е. познания как органичного всеобъемлющего единства всех видов опыта, сочетающего в себе чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции), привлек внимание русских мыслителей. «Киреевский и Хомяков говорили, что цельная истина раскрывается только цельному человеку. Только собрав в единое целое все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление и религиозное созерцание, — человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о Боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей... Опираясь на цельный опыт, они пытались развить такую философию, которая бы явилась всеобъемлющим синтезом. Поразительный пример того духовного пути, который приводит к цельному опыту, мы видим в биографии Трубецких» [Там же. С. 514]. Продолжение этой мысли мы находим в следующих словах: «...Даже наиболее выдающиеся русские позитивисты — Лавров и Михайловский — в своих работах отстаивали единство (особенно Михайловский) теоретической истины с такой истиной, как праведность. Таким образом, они полностью признали значение нравственного опыта. Вот почему русские мыслители встретили в штыки учение о борьбе за существование как факторе эволю-

ции. Такая концепция эволюции определенно отвергалась не только Михайловским, Кропоткиным, Данилевским, Чичериным, но даже материалистом Чернышевским» [162. С. 515].

Что касается реализма тех систем представлений, которые выстраивались русскими христианскими мыслителями, то этот реализм Н.О. Лосский усматривает в стремлении философов к объективности, позволяющей учитывать взаимовлияние частных и универсальных факторов, внешних и внутренних планов бытия: «Они отводили самое видное место онтологическим сочетаниям и изменениям в личной и вселенской жизни, ведущим к изменениям в нравственности и психике. Они утверждали, что конкретное бытие составляет основу действительности, что мир является органическим целым» [Там же. С. 517].

Привлекательными, имеющими большой эвристический потенциал с точки зрения современной психологии, являются некоторые концептуальные разработки русской идеалистической философии, отмеченные Н.О. Лосским. Это, прежде всего, космологизм В. Соловьева и его софиология, принцип консубстанциональности, положенный П. Флоренским в основу его учения о христианской любви как связи между всеми людьми в их стремлении к действительному преображению, а также идея соборности, развитая Хомяковым: «Соборность означает сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. Легко видеть, что принцип соборности имеет большое значение не только для церковной жизни, но и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма» [Там же].

В то же время представления русских религиозных философов о сущности исторического процесса являются неоптимистичными, поскольку утверждают невозможность осуществления «совершенного общественного строя» в условиях земного существования. Н.О. Лосский пишет: «Всякий общественный строй осуществляет лишь частичные улучшения и в то же время содержит новые недостатки и возможности для злоупотреблений. Печальный опыт истории показывает, что весь исторический процесс сводится лишь к подготовке человечества и переходу от истории к метаистории, то есть «грядущей жизни» в Царстве Божием» [Там же. С. 519].

При всей справедливости данного замечания принять его слож-

но, ибо отказ человечества от усилий по поиску более оптимальной модели мирового порядка вряд ли улучшит условия существования людей в этом мире.

Резюмируя вышеизложенные характеристики русской идеалистической философии, данные Н.О. Лосским, еще раз коротко отметим основные из них:

1) В основе русской идеалистической философии находится православная христианская доктрина, последовательно развиваемая философией в христианское мировоззрение.

Отсюда ряд синонимичных обозначений этой культурно-философской традиции: «русская идеалистическая философия», «русская религиозная философия», «русская православная философия», «русская нравственная философия».

Многие философы, представляющие данную традицию были священнослужителями.

2) Характерными особенностями русской идеалистической философии являются:

- стремление интерпретировать мир в духе христианства;
- ориентация на целостное познание мира и доверие всем видам опыта – интеллектуальному, этическому, эстетическому и религиозному;
- центрация на этике и признание значения нравственного опыта;
- интуитивизм как основной способ/форма познания и легализация мистической интуиции, «дающий познание методологических принципов» (гносеологический реализм);
- доверие к мистическому религиозному опыту как виду связи человека с Богом и опора на «жизненный опыт личного общения с Богом»;
- убежденность в том, что «цельная истина раскрывается только «цельному человеку» и в необходимости приведения человека и его образа жизни в соответствие с той задачей, которую он решает («духовный путь»), а также в нерасторжимом единстве «теоретической истины» с «истиной праведности» (наличие этического аспекта в знании);
- неприятие учения о борьбе за существование как фактора эволюции, ибо это учение игнорирует роль и значимость нравственного опыта (в противоположность Дарвину русскими философами высказаны предположения о любви как факторе эволю-

ции (С.И. Метальников), о номогенезисе-процессе регулярного изменения в определенном направлении (Л.С. Берг) и др.;

– реализм как учет взаимовлияний факторов различной природы и уровней, ведущих к изменениям в нравственности и психике;

– корпус концепций, обосновывающих и развивающих представление о возможности согласованного со-развития человечества, его принципиального единства (космологизм, консубстанциональность, соборность);

– социально-исторический пессимизм – представление о невозможности принципиального улучшения земного мирового порядка.

3) Основная задача русской идеалистической философии заключается в создании теории мира как единого целого, включающего в себя все многообразие человеческого опыта. При этом базовым опытом является религиозный, мистический опыт.

П.А. Флоренский, М. Элиаде, Э. Нойманн. П.А. Флоренский является автором одной из наиболее интересных концепций культурогенеза. По его мнению, связь культуры и религии обусловлена фактом развития культуры из религиозного культа. Отсюда прослеживается близость, родственность культуры и религии. В одном из энциклопедических словарей можно прочесть, что Флоренский считает основным законом мира принцип термодинамики – закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). «Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием – смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура» [162. С. 243]. Поэтому внутри самой культуры нельзя отыскать критерии для оценки ее ценностей. Для этого нужно выйти за пределы культуры и найти критерии трансцендентные ей, считал П.А. Флоренский. Но что находится «за пределами» культуры? – Дух (в соответствии с библейской последовательностью творения: Дух – Жизнь – Разум). Лосский так характеризует позицию Флоренского: «Эгоистическое самопогружение в свою собственную самость проводит личность не к большей ее целостности, а, наоборот, к ее разрушению» [Там же. С. 240]. То же самое

можно сказать и о культуре. «Любовь Божия – "связь личности"», писал Флоренский. «Мировое уравнивание», смерть в виде закона тождества побеждаются способностью человека осуществить «творческий переход из своей самозамкнутости в сферу "другого", через «действительное самораскрытие в этом "другом"». Такова основная истина, содержащаяся в сформулированном Флоренским принципе консубстанциональности. Философия консубстанциональности утверждает: онтологически все существа тесно связаны друг с другом, в противоположность философии подобия, согласно которой люди связаны между собой только посредством внешних отношений.

Поскольку любовь Божия (Дух) присутствует в человеке изначально как связующее звено с миром трансцендентного (так, «второй смертью» называет Флоренский отделение души от духа, отпадение части от целого), то религиозный аспект присутствует в конституировании психики человека и объективируется в процессах и продуктах его активности (как внутренней, так и внешней). Например, в деятельности человека по производству святынь (реликвии, таинств, обрядов), которые являются первичным творчеством человека. Деятельность по производству святынь была выделена в самостоятельный тип деятельности – литургическую деятельность (в дополнение к теоретической деятельности и практической). Учитывая то обстоятельство, что литургическая деятельность является, возможно, наиболее древней из связанных с рефлексией, то и первичная система понятий и смыслов, обслуживавшая эту деятельность, является, видимо, системой религиозных смыслов.

Таким образом, мы имеем представление о сущности культуры и сущности человека, подчеркивающее религиозную основу человеческой культуры и человеческой психики. Этический аспект религиозности в данном случае выражен принципом консубстанциональности, декларирующим необходимость осознания своей глубинной связи с другими людьми через Бога и Его любовь, и одоление своего эгоизма любовью к другому, которую человек без предварительных условий сам получает от Бога. Другими словами, этичность есть духовная связь (любовь) с другими людьми и с Богом.

Религиозная сущность человека и творимой им культуры обсуждается также в работах М. Элиаде и Э. Нойманна.

В своей книге «Священное и мирское» [329] М. Элиаде объясняет сущность религиозности, проводит различие между религиозным человеком и нерелигиозным человеком и убедительно доказывает принципиальную детерминированность человеческой психики и поведения религиозным фактором.

В чем заключается различие между религиозным и нерелигиозным человеком? М. Элиаде пишет: «...религиозный человек принимает для себя специфический способ существования в мире, и, несмотря на значительное разнообразие историко-религиозных форм, этот специфический способ всегда узнаваем. Независимо от исторического контекста, в котором пребывает homo religiosus, он всегда верит, что существует абсолютная реальность, священное, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки и что человеческое существование реализует все ее потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, то есть участвует в реальном. Боги сотворили человека и Мир, Герои – основатели цивилизации завершили Творение, а история всех этих божественных и полубожественных деяний заключена в мифах. Воспроизводя в современной жизни события священной истории, повторяя божественные деяния, человек располагается и удерживается рядом с богами, то есть в реальном и значащем» [Там же. С. 125].

По мнению М. Элиаде, нерелигиозный человек отличается от религиозного способом существования. «Основное отличие состоит в том, что нерелигиозный человек отрицает возвышенное, соглашается с относительностью "реального"; случается даже, что он сомневается в смысле существования» [Там же. С. 126]. Более развернутая характеристика его состояния такова: «...В современных западных обществах нерелигиозный человек вступил в стадию полного расцвета. Современный нерелигиозный человек принимает для себя новую ситуацию существования: он считает себя единственным субъектом и объектом Истории и отрицает всякое обращение к Всевышнему. Иначе говоря, он не признает никакой модели человечества, выходящей за рамки того положения человека, какое может быть выведено из анализа различных исторических ситуаций. Человек формирует себя сам, причем тем больше, чем больше удаляется он от священного, чем полнее десакрализует мир. Священное – это главное препятствие на пути к его

свободе. Он станет самим собой лишь тогда, когда вытравит из себя все мистическое» [329].

Однако не все так просто. Нерелигиозный человек происходит от homo religious и желает он того или нет, пишет М. Элиаде, он несет на себе печать поведения религиозного человека, из которой просто выхолощена религиозная значимость. Он постоянно отрицает религиозное поведение, но оно готово проявиться в любой момент и проявляется в той или иной форме из самых сокровенных глубин его души, ибо он есть продукт разрушенного им сакрального. «Большинство "неверующих" ведут себя еще религиозно, хотя сами не осознают этого. ...Современный человек, чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов. ...Празднества по случаю Нового Года или переезд в новый дом, даже имеющие светский характер, заключают в себе структуру обряда обновления. То же относится и к празднествам по случаю бракосочетания, рождения ребенка, получения новой должности, выхода на новую ступень социальной иерархии и т.п.» [329. С. 127].

В другой своей книге М. Элиаде приводит красноречивый пример действия религиозного паттерна поведения в казалась бы абсолютно десакрализованной ситуации: «...Достаточно посетить ежегодный автомобильный салон, чтобы понять — это настоящий религиозный ритуал. Цвета, освещение, музыка, почтение восхищенных посетителей, присутствие храмовых жриц (манекенщицы), блеск и роскошь, расточительство, множество народа — все это в иной культуре можно было бы назвать настоящей литургической службой. Культ священного автомобиля имеет своих последователей и своих посвященных. Гностик не ждал с большим нетерпением откровения оракула, чем поклонник автомобиля ожидает первых сообщений о новых моделях. Именно в этот период годичного сезонного цикла возрастает значение и роль служителей культа — продавцов автомобилей, а беспокойная толпа нетерпеливо ожидает нового спасителя» [330. С. 185].

Новым подтверждением правильности точки зрения М. Элиаде на неуничтожимость религиозной модели поведения стала книга А. Гениса, вышедшая в начале XXI века. «...В XX веке мы впервые решили, что сможем обойтись без Бога, но еще не успело завершиться столетие, как выяснилось, насколько мы ошибались. Се-

годняя религиозная жизнь так бурна и яростна, что многие пророчат XXI веку бесконечные религиозные войны» [66. С. 154]. А. Генис уделяет особое внимание тем формам и типам религиозности, которые пестует массовая культура. Это популярное искусство, которое, как пишет автор, никогда далеко не отходило от общего архаического истока нашей культуры. «Там, в нижнем, подвальном этаже культуры, скопились ненужные атрибуты мистического мировоззрения — суеверия и приметы, обряды и ритуалы, слухи и легенды. Отсюда массовое искусство черпает архетипические мифологические образы, которыми оно щедро засеивает свои уголья — комиксы, кинобоевики, телесериалы, бульварную прессу, витрины, гороскопы, видеоклипы, рекламу, моду» [66. С. 155]. Поп-музыка, спорт и даже туризм, который пытаются сакрализовать, реставрируя древнюю практику паломничества» [66. С. 189], а также многое другое, через что обнаруживает себя религиозность в современном мире.

Религиозности в экономической сфере и менеджменте также уделяется значительное внимание в литературе последних лет [314, 140].

М. Элиаде полагает, что мифы современного человека чрезвычайно многочисленны, мифология скрыта во всем, чем живет современный человек, миф по-прежнему выполняет свою функцию в современном мире. Магико-религиозные представления, мифологическая структура и религиозный фанатизм обнаруживают себя в огромном количестве «микрорелигий», которыми, как пишет Элиаде, кишат все современные города, в различных политических течениях и социальных пророчествах (Элиаде считает, что мифологическая структура доктрины коммунизма и ее эсхатологический смысл являются следствием заимствования и развития К. Марксом одного из самых великих эсхатологических мифов азиатско-среднеземноморского региона: бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов точно повторяют миф о Золотом Веке, которому предшествует последняя борьба Добра и Зла). Более того, замаскированное и деформированное религиозное поведение проявляется в «светских» движениях (нудизме, абсолютной сексуальной свободе), в поведении футбольных фанатов и многом другом. Например, практику психоанализа М. Элиаде находит совпадающей с известными сценариями инициации, поскольку и в религиозном

понимании существование основано на посвящении. «Само человеческое существование в той мере, в какой оно реализуется, есть посвящение» [329. С. 129].

М. Элиаде пишет, что большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий. Потомок homo religiosus находится во многом во власти импульсов, идущих из бессознательной области психики, а бессознательное человека и по структуре, и по содержанию обнаруживает удивительное сходство с мифологическими образами и картинами. В определенном смысле можно полагать, что миф моделирует психику, и наоборот. «...Содержание и структура бессознательного являются результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций. Именно поэтому бессознательное обладает некой религиозной аурой. Всякий кризис бытия каждый раз ставит под сомнение как реальность Мира, так и присутствие человека в Мире: в общем, кризис бытия имеет религиозный характер, так как на древнем уровне культуры бытие отождествляется со священным. В основе Мира лежит опыт познания священного, и даже самая примитивная религия – это прежде всего онтология. Иначе говоря, поскольку бессознательное является результатом бесчисленных опытов познания бытия, оно не может не походить на различные религиозные вселенные. Ведь религия – это пример разрешения всякого кризиса бытия, и не только потому, что она предполагает бесконечную повторяемость, но еще и потому, что она будто бы имеет истоки в высшем мире и, следовательно, расценивается как откровение, ниспосланное из другого, сверхчеловеческого мира. Религиозное решение не только способно разрешить кризис, оно делает существование "открытым" к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном счете выйти в мир духовного» [Там же. С. 130]. М. Элиаде делает вывод о том, что у тех, кто объявляет себя неверующим, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. В глубине своего существа человек хранит Память о религии и это свидетельствует о возможности вновь приобщиться к религиозному опыту жизни, научиться заново понимать и разделять ее, т.е. вернуть себе способность сознательно жить в религии, а не «перебиваться» ее карикатурными версиями. Возможно, «отроческий бунт» человечества против сверх-

личностного близится к завершению, и повзрослевшее человечество найдет себе более конструктивную задачу, нежели Богоборчество.

М. Элиаде полагал, что эстафета исследований религиозных паттернов поведения от историка религий должна перейти к другим специалистам, в частности психологам.

Одним из таких психологов, исследовавших природу человеческой религиозности, является последователь К.-Г. Юнга Э. Нойманн, который рассматривал проблемы происхождения и развития сознания, религии и этики во взаимосвязи друг с другом. В своей работе «Человек мистический» [204] Э. Нойманн пишет, что человека мистического (homo mysticus) можно определять как человека религиозного [203. С. 160], а суть проблематики своего анализа Нойманн определил как выяснение того, в какой мере мистическое представляет собой свойственное человеку явление и в какой мере сам человек является человеком мистическим (homo mysticus).

Характеризуя свою доктрину человека мистического (мистическую антропологию), Э. Нойманн исходит из весьма широкого представления о мистицизме, который у него включает в себя и религиозный мистицизм, и экстатический внутренний мистицизм.

Тем не менее: «для нас мистическое представляет собой скорее фундаментальную категорию человеческого опыта или переживания, которое, с психологической точки зрения, проявляется там, где сознательное еще не полностью центрировано вокруг эго (или уже не центрировано вокруг него)» [204. С. 155].

Мистическое, по Нойманну, возникает как результат встречи эго и не-эго в человеке. Мистические переживания в значительной степени основаны на архетипах и точно так же, как и творческие переживания, по своей природе противостоят доминирующему в сознании содержанию культурного канона. При этом проблема творческого бессознательного выступает в качестве центральной проблемы мистицизма и человека мистического. «Развитие эго и сознания связано с творчеством, то есть, зависит от стихийного характера не-эго, проявляющегося в процессе творчества и являющегося по своей природе нуминозным явлением. Встреча с нуминозным составляет "обратную сторону" развития сознания и является явлением "мистическим". В основе происхождения

и эволюции человеческой личности, а также формирования и развития сознания лежат процессы, которые в нашем понимании являются мистическими и которые разыгрываются между эго как носителем личностного и нуминозным трансличностным началом. Только современный западный человек, со всей жесткостью (негибкостью) своего эго, со своей верой в сознание может не увидеть экзистенциальную зависимость человека от того, что мистически изменяет его, от того, благодаря чему он живет и что живет в нем в качестве его творческой Самости» [204. С. 158].

Нойманн указывает, что результатом встречи с нуминозным является религия, культы и ритуалы, а также искусство и мораль.

Потому человека мистического и можно определить как человека религиозного, считает Э. Нойманн, что он всю свою жизнь сознательно или бессознательно сталкивается с нуминозным, и при этом ему необязательно верить в Бога. «Наше знакомство с объемом и повсеместностью мистического показывает, что существуют теистические и атеистические, пантеистические и панентеистические (panentheistic), а также материалистические и идеалистические, личностные и надличностные формы переживания мистического опыта. Переживание встречи с Богом как священного события представляет собой только одну конкретную разновидность мистицизма; <...> Однако всем разновидностям мистицизма свойственны интенсивность переживаний, а также революционный динамический импульс, характерный для психологического события, извлекающего эго из структуры составляющего его сознания; и во всех случаях нуминозное является полюсом, противоположным сознанию» [Там же. С. 160].

Э. Нойманн выделяет уровни мистицизма (ранние, высокие и высшие) и связывает их со стадиями развития сознания, каждая из которых имеет свой набор архетипов и свою мифологическую модель. Важным обстоятельством является то, что «...мистический феномен всегда зависит от того, кому он является, эпифания божества зависит от стадии развития личности, а пределы откровения, в которых божество может проявиться, зависят от масштаба личности, воспринимающей откровение» [Там же. С. 175].

Все высокие мистики, по Э. Нойманну, являются «Великими Индивидами». Они являются первопроходцами в переживании процесса индивидуации. «Мы обнаруживаем, что в процессе развития

человечества каждое событие, которое впоследствии будет играть важную роль для всех людей, вначале проигрывается Великим Индивидом» [204. С. 190], отмечает Э. Нойманн некую значимую функцию «высоких мистиков».

Э. Нойманн приходит к выводу, что человек по своей природе является человеком мистическим. Под этим следует подразумевать, что «развитие его природных стадий с их архетипическими встречами налагает мистический отпечаток на внутреннее развитие каждого человека, хотя он может и не знать об этом. Такое влияние имеет место в определенных кризисах трансформации, аналогичных органическим кризисам и определяемых регулярным вторжением психологических факторов, или архетипов» [Там же. С. 176]. Более того: «Тот непостижимый факт, что самим центром человека является неведомая сила, которая живет в нем и преобразует его во все новые формы и образы, эта тайна сопровождает его в течение всей жизни, следует за ним даже в смерть и далее за нее», так, фактически, Э. Нойманн устанавливает границу для научно-психологического исследования сущности мистического [Там же. С. 200]. Подводя итоги рассмотренным идеям, коротко отметим основные из них:

1) Все три автора – философ и богослов П. А. Флоренский, культуролог и историк религии М. Элиаде и психолог Э. Нойманн – имеют сходное восприятие вопроса о взаимосвязи и взаимообусловленности культуры, религии и этики в том смысле, что они считают эту связь генетической, принципиальной. Религиозное как часть мистического является базовым, глубинным уровнем человеческой культуры и человеческой психики.

2) Мистическое как базовый функционал человеческой психики является точкой пересечения человеческого и внечеловеческого, постижимого и непостижимого, мирского и иномирного. Это своего рода «родничок» в психике человека, обеспечивающий постоянную связь с «другим», с потенциальной реальностью, и в этом смысле сущность связи есть творчество – создание нового, «привод» нового в устоявшуюся человеческую реальность (и индивидуальную, и коллективную) и через это – постоянная трансформация человеческой реальности на всех ее уровнях.

3) Линия развития культуры такова: мистическое – религиозное (культовое) – культурное. На первых («древних») уровнях культуры бытие отождествляется со священным (оно «вручено»

человеку кем-то для ответственного обращения и требует почтительного отношения). Опыт познания священного и священности бытия, особенно в кризисных ситуациях, лежит в основе формирования бессознательного и делает структуру бессознательного похожей на себя – религиозной. Архетипическое и мифологическое содержание бессознательного есть обозримый набор религиозных паттернов мышления и поведения (можно сказать психо-программ, на которых функционирует человечество).

4) Мистическая и религиозная природа человека может выражать себя открыто, а может закамуфлировано. Но она существует, проявляется и используется (эксплуатируется). Признание в себе ее существования, примирение с ней и конструктивное к ней отношение будет означать завершение «подросткового бунта» человека и вступление в фазу психологической зрелости. Конструктивность состоит в признании мистико-религиозного функционала психики на бессознательном уровне источником творчества, творческой активности.

5) Создание человеком святынь – литургическая деятельность – выражение глубинной потребности человека в сакрализации либо потребности обнаружения сакрального в своем существовании. Сказать о человеке, что «у него нет ничего святого», значит дать ему характеристику опасного, маргинального существа.

6) Система смыслов, обеспечивающая существование и развитие человека (смысла жизни, деятельности, испытаний, смерти), изначально была сформирована как религиозная, т.е. предполагала ответственность перед Высшим Существом – дарителем жизни и мира за правильное (хорошее, Добро) и неправильное (плохое, Зло) поступание. Другими словами, глубоко внутри человек хранит память о том, что сама его жизнь есть литургия, священнодействие по отношению к которому недопустимо «святотатство», влекущее за собой гибель. Спасение как возможность «остаться в игре», сохранить свое присутствие в мире связано с задачей удержаться в своей религиозности как способе связи с глубинной системой нравственных смыслов, открывающих знание добра и зла, удержаться у творческого источника жизни.

7) Культура, как и человек, сопоставима с деревом, имеющим видимую и невидимую части. Мистическое есть корневая система, невидимая глазу, религия – ствол, ветви и крона – все многообразие культурных форм и содержаний человеческой дея-

тельности. С высоты кроны трудно догадаться о существовании корней. Знание о них приходит в период катастроф и кризисов. Если цел корень – жизнь возобновится, восстановится. Религиозно-мифологический «корень» культуры – основа ее жизнеспособности, обнаруживающий себя в ситуации «одоления» кризиса.

8) Глубинная связь людей друг с другом существует на уровне «корневой системы» коллективного бессознательного, разомкнутого в реальность высшего порядка. В «иерархии явлений» (Нойманн) это уровень духовного порядка («небесные корни»), где духовная связь между людьми понимается как любовь Божия (принцип консубстанциональности).

9) Эта иномирность – царство Духа – лежит за границами человеческой культуры, ценности которой можно правильно оценить, только используя ценности высшего порядка. Уровневые метафоры «верха» и «низа» совпадают в точке «базовые нравственные смыслы» (как цикличное совпадение начала и конца). Можно сказать и так, что ценности культуры являются подлинными, если они не разрушают благо целого.

10) Развитие личности и культуры происходит за счет способности человека осуществлять «творческий переход из своей самозамкнутости в сферу "другого"» (Флоренский), от эго к не-эго (Нойманн), т.е. «преступать пределы» (Г. Гессе). Менять многое, не меняя главного (и в себе, и в культуре).

11) Культура во всей своей целостности (а не только взятая отдельно либо в своем мирском, либо религиозном аспектах) есть борьба со смертью (всеобщим уравниванием, Хаосом) и утверждение жизни (Логоса, порядка).

В этом аспекте культура представляет собой набор средств, позволяющих привести в мир некоторую бесспорную жизнеутверждающую ценность. Она не нуждается в доказательствах и обосновании, поэтому является предметом безусловной веры. Вера становится предметом культа (всякая вера оформляется культом). Вместе с культом вера творит миропонимание (мировоззрение). Мироззрение творит и развивает определенный тип культуры.

С.Л. Франк, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин, Б.Д. Эльконин. С.Л. Франк – философ и социальный психолог (он читал курс лекций по социальной психологии на высших вечерних курсах при гимназии М.Н. Стоюниной) определял свою философию как «христианский реализм»: «В нем признание Божественной основы

и потому положительной религиозной ценности всего конкретно сущего сочетается с усмотрением рокового несовершенства его эмпирического состояния и потому ограниченности возможностей его чисто человеческого совершенствования» [294. С. 6].

Большое внимание идеям СЛ. Франка и их значению для развития современной социальной психологии уделил П.Н. Шихирев [319], на работу которого мы будем опираться. Наиболее значимыми для нас в контексте данной работы являются взгляды СЛ. Франка на личность и на соотношение в ней души и духа, на духовный аспект общественного бытия и связь духовного и этического.

Как и П.А. Флоренский, в структуре психики СЛ. Франк выделяет душу и дух, называя их «двумя родами или ступенями бытия» [294. С. 401]. Граница между ними не точна и переход от одного к другому осуществляется непрерывно. Эта ситуация базируется на принципе антиномистического монодуализма (единство раздельности и взаимопроникновения). Дух и трансцендентен, и имманентен душе, и установить это можно в некоем чувственном, не оформляемом вербально опыте, который возможен благодаря нашей способности выйти в некую «третью» по отношению к двум первым позицию («витать над обоими этими определениями»). Способом получения доступа к реальности духа является откровение. Однако между духом и душой существует некое связующее звено, связь в виде «самости» («я сам»).

«Духовная реальность действует именно на средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия — на "самость" и открывается как сила, привлекающая к себе нашу «самость» и действующая в ней или через нее. Простирая мою "самость" как бы навстречу духу и держа ее открытой для него, более того, переживая при этом саму "самость" — меня самого уже как-то "духовным" или "духоподобным", я тем самым открываю возможность для проникновения "духа" в "душу" и слияния их между собой» [294. С. 407]. Детализируя далее особенности взаимовлияния духа и души, СЛ. Франк указывает на «таинственную способность человека» «соблюдать дистанцию в отношении самого себя, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить ее и все ее цели» [294. С. 408]. СЛ. Франк называет эту способность единственным подлинным признаком, отличающим человека от животного. «Эта

высшая, духовная "самость" и конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверхприродного, сверхестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии» [294. С. 409].

Говоря о «тайне личности», СЛ. Франк определяет ее так: «Тайна души как личности заключается именно в ее способности возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя — по ту сторону всякого своего фактического состояния и даже своей фактической общей природы» [Там же. С. 409].

Интересна у СЛ. Франка диалектика соотношения личности и индивидуальности. Он объявляет, что «духовное бытие конституирует личность», поэтому к его «существованию» принадлежит и индивидуальность. (Здесь важно коротко остановиться на том, как СЛ. Франк понимает «духовное бытие». Для него это особая модальная форма бытия, некий образ бытия. «Оно есть форма бытия "внутренней объективности" в смысле транссубъективного бытия, усматриваемого через глубины непосредственного самобытия, — форма обнаружения и действия реальности, в которой последняя выступает в качестве осмысляющей, бытийственно актуализирующей инстанции в непосредственном самобытии и властвует над ним своей авторитетностью, своей внутренней "убедительностью" именно в силу того, что по роду своего бытия она превосходит бытие чисто субъективное» [Там же. С. 400]. Таким образом, основные характеристики духовного бытия по Франку — объективность, осмысление, самозначимость.)

Так вот, «...личность всегда есть индивидуальность — это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости» [Там же. С. 413]. И это, казалось бы, должно означать ее замкнутость, обособленность, абсолютную субъективность. «Однако фактически человек есть "личность" и "индивидуальность" со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо "значит" для других, может им что-либо дать, — тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, утраты личности» [Там же].

И если ранее СЛ. Франк раскрыл тайну личности как души, то тайну личности как индивидуальности он характеризует как

состоящую «в том, что в ней, именно в ее глубочайшей, определяющей ее существо особенности, получает выражение общезначимое – общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия, так что именно эта особость и особенность индивидуальности есть форма, которую насквозь пронизывает общее всем людям трансцендентное <...> Сущность всеединства как духа, как реальности самоценного и самозначимого бытия обретает последнюю определенность лишь в конкретной индивидуальности – в противоположность определенности предметного бытия, которая остается всегда отвлеченно-общей» [294. С. 413].

Касаясь духовного аспекта общественного бытия, представляется чрезвычайно интересным то, как категория «духовное» применяется С.Л. Франком для снятия конфликта бинарных оппозиций («индивидуальное – коллективное», «объективное – субъективное», «я – ты», «материальное – идеальное»). Поскольку «я» и «мы»/ «ты» также взаимно «перетекают» друг в друга, «сращены» друг с другом, то обращение социальной психологии даже к индивидуальному сознанию невозможно без учета его «первичной связи с надындивидуальным единством, в котором оно укорено и которое оно как бы носит внутри себя», поэтому «его познание есть вместе с тем познание самого этого надындивидуального единства» [319. С. 340].

Общественная жизнь для С.Л. Франка и есть, прежде всего, жизнь человеческого духа, имеющая нравственный характер, чье саморазвитие происходит при помощи общественного идеала.

Первичной категорией личного человеческого и социального бытия является категория «мы». «Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть отдельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство...» [Цит. по: 319. С. 339].

В цитируемых П.Н. Шихиревым фрагментах текстов С.Л. Франка отчетливо видна позиция русского философа в вопросах взаимосвязи духовного, нравственного и религиозного. Так, именно духовное начало С.Л. Франк считает отличительной особенностью человека, а практическим выражением духовной природы человека называет нравственное сознание [319. С. 338]. С другой стороны, само духовное начало – свидетельство его связи с Богом, признак его сверхчеловеческой, богочеловечес-

кой природы. Знание о своей связи с Богом (а это знание есть одновременно присутствие Бога в человеке) существует в форме религиозного сознания.

Таким образом, дух проявляет себя в человеке посредством религиозного сознания и нравственного сознания (как практического аспекта духовности).

«Нравственный закон есть закон, который человеческое "я" испытывает как внутренне понятный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека» [319]. Отсюда вытекает определенное понимание и истории и человеческой задачи: «История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа <...>. Человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творчестве осуществления этих начал» [319. С. 339].

Комментируя слова С.Л. Франка о том, что христианство не есть религия поклонения Богу, а есть религия человечности, философ Ю.П. Сенокосов представляет его позицию следующим образом: история христианства «доказывает, что человек может вместить Бога как абсолютную ценность; не думать о нем и не познавать этот абсолют как нечто находящееся вне себя и недостижимое (надеясь при этом антропоморфными свойствами), но думать из абсолюта, а не из понятия об абсолюте. Ведь если думается, то только из «вечных истин» – жизни, любви, свободы, чести. Переживая свои собственные нужды, собственные желания, человек замыкается в обособленном от Бога природном существе; думая же о других в перспективе абсолюта, он преодолевает эту замкнутость и обнаруживает в себе действие духовного начала. Только истинная любовь с ее непосредственным усмотрением в другом человеке его «богоподобия» ведет к подлинному пониманию человеческой личности и, следовательно, к постижению духовного единства человечества и преодоления зла» [294. С. 8].

Проблемы души и духовности, занимающие центральное место в концептуальных системах П.А. Флоренского и С.Л. Франка,

имели большое значение и для Г.Г. Шпета, который, однако, развивал их не в рамках религиозной философии, а в направлении построения феноменологии человеческого сознания во всех сферах его деятельности – в философии, искусстве, религии через исследование «смысловой» деятельности человека. «Формами духа в их социальной сути» называл он язык, культ, искусство, технику, право [325. С. 3].

Культура, по словам Г.Г. Шпета, – рождение, преображение и возрождение духа. «Только дух в подлинном смысле реализуется – пусть даже материализуется, воплощается и воодушевляется, то есть осуществляется в той же природе и душевности, но всегда возникает к реальному бытию в формах культуры. Природа просто существует, душа живет и биографствует, один дух наличествует, чтобы возникать в культуру, ждет, долготерпит, надеется, все переносит, не бесчинствует, не превозносится, не ищет своего. Христианская метафора духа – любовь... Дух источник всяческого, в том числе, и любви. Дух не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не "в себе", а в признании. "В себе" он только познается, в себе он только идея. Культура, искусство – реальное осуществление, творчество. Дух создается» [Там же. С. 359].

В своем «Введении в этническую психологию» [Там же] и отмечая, что свое определение этической психологии он ведет «по магистральной» Штейнталя, Г.Г. Шпет дает шесть определений понятию «дух» и пять определений понятию «коллективное». Он стремится при этом отыскать такие их значения, которые бы согласовывались с определениями предмета психологии. Отметим коротко выделенные Г.Г. Шпетом смысловые оттенки понятия «дух»:

1) Дух как существо, превосходящее человека («мировой дух» и Бог, (святой Дух), «ангелы», «дух в истории», «злой дух» и т.п.) [Там же. С. 529].

2) Дух как чистая деятельность, прообраз законосообразности, место логического порядка и связи («богатство духа») [Там же. С. 530].

3) Дух как идея, смысл и сущность, как разум, как единство некоего множества идеального порядка («дух истории», «дух законов», «дух народа», «дух человечества», «дух языка») [Там же. С. 531].

4) Дух как обозначение души (в противоположность телу). Собственно человеческий дух как совокупность высших способностей души [325. С. 532].

5) Дух как известное состояние, охватывающее человека помимо его воли и индивидуальных усилий («состояние духа», «настроение духа», «расположение духа») [Там же. С. 532].

6) Дух как тип, стиль или «ток», как отображение коллективных переживаний, связка характерных черт поведения народа, его характер («дух аристократии», «дух рыцарства», «дух мещанства») [Там же. С. 533].

Наиболее интересными значениями понятия «коллективное» Г.Г. Шпет называет те, которые связаны с понятием «дух» в том аспекте, делающим его предметом психологии. Прежде всего отметим своеобразие подхода Г.Г. Шпета к определению данного понятия: «...мы констатируем среди реальных вещей наличность таких вещей, к которым приложима коллективность как метод...» [Там же. С. 535]. Итак, представим коротко пять значений «коллективное», выделенные Г.Г. Шпетом [Там же]:

1) «Понятие "коллективного предмета", "коллективности" или "коллектива" мы встречаем прежде всего в значении коллекции. В этом смысле коллективный предмет есть собрание индивидуальных экземпляров разного вида; каждый экземпляр, будучи элементом коллективности, есть в то же время ее самостоятельный член. Возможное действие каждого экземпляра, как и самое место его в коллекции, остаются строго индивидуализированными. ...Говорить о единстве "духа" в коллекции как таковой нет оснований» [Там же. С. 536].

2) Понятие «коллективности» в значении массы или множества. Под коллективным понимается неопределенная совокупность экземпляров. Каждый индивидуальный экземпляр в массе есть элемент, а не член целого. Отношение между элементами множества здесь понимается как формальное отношение сходства индивидов в качестве элементов; отношение элемента к целому – также совершенно формально. Математическая теория множества стоит наиболее близко к этому пониманию коллективного (примеры: куча песка, букет цветов, воз огурцов, толпа людей и т.п.) [Там же. С. 536].

3) Коллектив как «сумма», «совокупность». «Слагаемые здесь не элементы, как во втором случае, а "члены" как в первом,

только не индивидуальные и не видовые, а, в свою очередь, некоторые конкретные группы, причем весьма существенно для этого значения коллективного, что это – группы не «естественные», а «произвольные»; индивиды, составляющие группы, поэтому могут входить в состав разных групп, логически между собой даже "перекрещивающихся"» [325. С. 540]. (Примеры: «группа» или количество самоубийств в данном обществе, количество студентов, находящихся в возрасте 21 год и т.п.)

4) Коллектив как взаимодействие, в котором находятся индивиды, составляющие группу.

«...Мы изучаем само взаимодействие как некоторый "продукт" или "результат"... Но так как "носителем" или "производителем" здесь является коллектив и так как элементарные отношения между его членами также выступают как множественные связи, то, наряду с логическими приемами изучения "объемных" родовых отношений, мы подходим к изучению названных продуктов так же, как к "коллективам". Такой коллектив мы мыслим расчлененным, но состоящим также из элементов, где на долю каждого члена и индивида выпадает выполнение своей особенной функции, связывающей его с целым. Можно характеризовать поэтому такую коллективность как организацию. Разнообразное действие организации понимается нами как некоторая внутренняя согласованность членов и элементов в порядке координации и субординации. Существенно, что все названные функции и взаимные действия "органов" такого коллектива суть функции и действия реального значения <...> В основе взаимодействий и реальных связей коллектива могут лежать чисто биологические или органические условия, как единство или общность происхождения, но само по себе "социальное" определяется и массой других условий, временных, пространственных, телеологических, конечно, и психологических, но непременно и всегда условий реальных!

Реальность же социального как покоящегося на взаимодействии и составляющего его продукт есть реальность *sui generis*. ...Элементами социального являются не элементы психологические, биологические или какие еще, а только социальные же. Здесь-то мы и встречаемся со специфическими явлениями, вырастающими на почве отношений "дары" как минимального социального элемента с элементарным понятием "общения". Нередко такие отношения характеризуются как социально-психоло-

гические... Психологическое, в действительности, участвует не в самом взаимодействии как таковом, а в единицах, входящих во взаимодействие, и психология изучает соответствующие явления как свой объект; само же взаимодействие не может и не должно быть квалифицировано как психологическое. ...При ином способе изучения ускользает само изучаемое, то есть взаимодействие. Последнее есть "отношение" и должно изучаться как такое, а не в его "терминах", как в механике мы изучаем "движения", а не "тела". Коллектив, характеризуемый взаимодействием, по существу есть динамический коллектив» [325. С. 541]. Примеры: «власть», «брак», «хозяйство», «язык», «министр», «околоточный надзиратель» и т.д. – все это отношения в динамическом коллективе и не психологические, асоциальные определения [Там же. С. 543].

5) Коллектив «типа». «Здесь "тип" надо сопоставлять с "типом", как употребляется этот термин в характеристике художественных произведений. ...Тип в этом смысле коллективен, потому что он "собирается", "составляется" из элементов, черт, признаков. ...Тип до крайности интенсивен и индивидуален, он не результат обобщения, обезличивающего индивидуальное, а репрезентант многих индивидов. Примеры нужно искать в области текущих процессов и такими примерами могут служить ... наши переживания, конкретные и живые. ...Социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, есть технически общее в их переживаниях как "отклика" на происходящее перед их глазами, ушами и сердцем» [Там же. С. 544]. В качестве примеров можно привести коллективный тип мещанина, китайца, труса; определенный репрезентант народа, сословия, касты, группы и пр.

Вывод, который делает Г.Г. Шпет, завершая анализ значений понятий «дух» и «коллективное», есть некое новое синтетическое определение «духа»: это типическое коллективное психологическое переживание и единство многих таких переживаний. Отсюда он выводит и определение этнической психологии, которую называет описательной психологией, изучающей типические коллективные переживания [Там же. С. 547].

Представляет интерес также точка зрения Г.Г. Шпета на соотношение объективного (социального) и субъективного (психологического) в культуре: «Культурное явление как выражение смысла

объективно, но в нем же, в этом выражении, есть сознательное или бессознательное отношение к этому "смыслу", оно именно объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающие осуществление исторического субъективные реакции, переживания, отношение к нему – предмет психологии. Сфера жизни – объективно заключена и замкнута, окружающая ее психологическая атмосфера – субъективно колебательна. Нужно уметь читать "выражение" культуры и социальной жизни так, чтобы и смысл их понять, и овевающие его субъективные настроения симпатически уловить, прочувствовать, со-пережить. Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и выражены объективно, но в этом же объективном отражено и субъективное» [325. С. 480].

Работы Г.Г. Шпета оказали большое влияние на М.М. Бахтина и Л.С. Выготского. В то же время этический пафос концепции поступка М.М. Бахтина делает ее созвучной этическим идеям С.Л. Франка и его представлениям о единственности, уникальности человеческого существования. Такие идеи М.М. Бахтин развивает в своей работе «К философии поступка» [30], которая начинается с проблематизации отношений «мира культуры» и «мира жизни». Эти отношения М.М. Бахтин называет «расколом», который привел к тому, что мир культуры и мир жизни стали не сообщающимися друг с другом, не проницаемыми друг для друга. Такой раскол – свидетельство и симптом «расколотости» человека, утраты человеком своей целостности. Утрата целостности человеком напрямую выводит на проблемы этического плана и в практическом и в теоретическом аспектах (как поиск оснований построения философии нравственности и шире – философии жизни). Основное содержание концепции М.М. Бахтина – обоснование предлагаемого автором решения проблемы утраты человеком жизненной целостности, воссоединения мира жизни и мира культуры. Решение таково: возвращение утраченной целостности возможно через частный событийный поступок.

Акт нашей деятельности, нашего переживания должен, по словам М.М. Бахтина, «обрести единый план, чтобы отразить себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная)... Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроницаемость культуры и жизни» [30. С. 12].

Категория поступка у М.М. Бахтина фундаментальна и всеобъемлюща. Он пишет: «...вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни – поступления» [Там же]. Долженствование и ответственность являются базовыми понятиями философии поступка, и М.М. Бахтин нередко называет жизнь ответственным поступлением либо «ответственным рискованным открытым становлением-поступком» [30. С. 17].

Ответственность и этичность для М.М. Бахтина суть одно и то же и реализуется данная ответственность через ответственный поступок. Пространство поступка полностью покрывает внутренний мир человека и сферу его отношений с внешней реальностью. На страницах небольшой работы М.М. Бахтина можно встретить большой перечень поступков разного вида: «поступок – слово», «поступок – мысль», «поступок – чувство», «поступок – дело», «поступок – воля», «поступок – видение», «поступок – оценка», «поступок – познание», «поступок – жизнь».

Человека и мир связывает ответственный поступок. «...Таким поступком должно быть все во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство – только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия. Я – в мире безысходной действительности, а не случайной возможности.

Ответственность возможна не за смысл в себе, а за его единственное утверждение – не утверждение. Ведь можно пройти мимо смысла и можно безответственно провести смысл мимо бытия» [Там же. С. 44].

М.М. Бахтин полагает, что в основе ответственного сознания лежит признание своей причастности к единому бытию – событию неповторимым образом: «...я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, независимое и непроницаемое (?) для другого место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не

может. <...> Всякий находится на единственном и неповторимом месте, всякое бытие единственно» [30. С. 41].

Восприятие человека как уникального, незаменимого делает позицию М.М. Бахтина созвучной позиции СЛ. Франка.

По поводу долженствования М.М. Бахтин пишет так: «Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие» [30. С. 42].

Анализируя концепцию М.М. Бахтина, В.М. Сагатовский выделил четыре группы характеристик правильно построенного поступка (изложение по тексту В.П. Зинченко и Е.Б.Моргунова, [105]):

1) Аксиологичность (нетехничность) поступка. Эта характеристика дается в связи с обозначением «современного кризиса как кризиса поступка» [30. С. 52]. Кризис выражается в том, что «образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом <...> поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать ...Все богатство культуры отдается на услужение биологическому акту» [30. С. 52]. Фактически, проводится различие между поступком и техническим действием. Техническое действие возникает тогда, когда из поступка «вычтены»: приобщенность к «единственному единству», ответственность, теория и мысль, другими словами, все, что создает различие между действиями носителя разума и животного. И, как пишет М.М. Бахтин, безупречная техническая правильность поступка еще не решает вопрос о его нравственной ценности.

2) Единственность поступка. Эта характеристика основывается на осознании того факта, что человек занимает в этом мире единственное и неповторимое место и того, «что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может» [30. С. 41].

3) Ответственность.

4) Событийность. Данная характеристика интегрирует три выше перечисленных характеристики поступка: «...я участвую в бытии как единственный его деятель...» [30. С. 42].

Для создаваемой философии жизни М.М. Бахтин определяет следующие цели: такая философия может быть только нравственной и иметь своим предметом мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности к бытию.

По-своему проблема этического ставится в еще одной важной концепции М.М. Бахтина – концепции Другого, являющейся основополагающей в бахтинской теории языка, речи и личности. «Другой – конституирующий элемент личности, задающий горизонты возникающего диалога. Благодаря концепции Другого Бахтин избегает абсолютизации индивидуального и подчеркивает социальное, случайное и историческое в диалоге», пишет исследователь творчества М.М. Бахтина В. Мак-Клеллан [324. С. 44].

Фактически, М.М. Бахтин противопоставляет две модели мира – монологическую и диалогическую, постулируя целесообразность и возможность «преодоления» монологической модели мира. «Монологизм в пределе отрицает вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного "я" ("ты"). При монологическом подходе (в предельном и чистом виде) "другой" всецело остается только объектом сознания, а не другим сознанием. От него не ждут такого ответа, который мог бы все изменить в мире моего сознания. Монолог завершен и глух к чужому ответу, не ждет его и не признает за ним решающей силы. Монолог обходится без другого и потому в какой-то мере овеществляет всю действительность. Монолог претендует быть "последним словом"» [29. С. 192]. Но этичность это и есть способность осознавать и вести себя как «часть целого», учитывать факт существования Другого и не разрушать тех связей, которые существуют между людьми, тех связей, которые и обеспечивают возможность каждому человеку находиться в мире людей и быть признанным ими в качестве себе подобного, в качестве человека. Эта связь и «удерживает», держит нас в мире. Поэтому М.М. Бахтин пишет: «Жизнь по природе своей диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге – вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» [29. С. 193]. «Диалогическое отношение» к человеку определяется М.М. Бахтиным как единственная форма отношения к человеку – личности, которая сохраняет его свободу и незавершенность [29. С. 191]. Важно учесть и то обстоятельство, что подлинные диалогические отношения возможны только в отношении того, кто является носителем своей правды, кто занимает значи-

мую (идеологическую) позицию. «Если переживание или поступок не претендует на значимость (согласие – несогласие), а только на действительность (оценку), то диалогическое отношение может быть минимальным» [29. С. 185].

М.М. Бахтин указывает и на одно чрезвычайно важное условие возможности подлинного диалогического отношения «я» и «другого». «Исключительно острое ощущение другого человека как "другого", и своего "я" как голого "я" предполагает, что все те определения, которые облачают "я" и "другого" в социально-конкретную плоть – семейные, сословные, классовые и все разновидности этих определений, – утратили свою авторитетность и свою формообразующую силу. Человек как бы непосредственно ощущает себя в мире как целом, без всяких промежуточных инстанций, помимо всякого социального коллектива, к которому он принадлежал бы. И общение этого "я" с другими происходит прямо на почве последних вопросов, минуя все промежуточные, ближайшие формы» [Там же. С. 178]. В монологической модели все не так: «Твердый монологический голос предполагает твердую социальную опору, предполагает "мы", все равно осознается оно или не осознается» [Там же].

Диалогика М.М. Бахтина описывает некоторые важные закономерности функционирования не только речи и сознания, но и культуры как таковой в целом. Поэтому его концепция диалога легко может быть перенесена на изучение культурных закономерностей в качестве методологической установки или принципа. «Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – *minimum* жизни, *minimum* бытия» [Там же. С. 161]. Бахтин настаивает: «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается – все кончается. Поэтому диалог в сущности не может и не должен кончиться» [Там же. С. 160]. Более того, самосознание ...сплошь диалогизировано: в каждом своем моменте оно повернуто вовне, напряженно обращается к себе, к другому, к третьему. Вне этой живой обращенности к себе самому и к другим его нет и для себя самого. В этом смысле можно сказать, что человек... есть субъект обращения. О нем нельзя говорить – можно лишь обращаться к нему... "Глубины души человеческой" ...раскрываются только в напряженном общении. Овладеть внутренним человека, увидеть и понять его нельзя, делая его объектом безучастного нейтрального анализа; нельзя овладеть им и путем слияния

с ним, вчувствования в него. Нет, к нему можно подойти и его можно раскрыть, – точнее, заставить его самого раскрыться – лишь путем общения с ним, диалогически. И изобразить внутреннего человека... можно лишь изображая общение его с другими. Только в общении, во взаимодействии человека с человеком раскрывается и "человек в человеке" как для других, так и для себя самого» [29]. Эти слова звучат актуально и для социальной психологии.

В. Мак-Клееллан выделяет в теории М.М. Бахтина помимо концепций другого и диалогизма еще ряд значимых концепций – персонификации и социальной оценки, которые развивают бахтинскую теорию. Суть концепции персонификации заключается в том, что различные смысловые интенции, идеи, обнаруживающие себя в диалоге, авторизованы и персонифицированы, не являются идеями «вообще». «Идеи, утверждения, высказывания осознаются как принадлежащие некоему лицу, автору, который занимает определенное смысловое, социоидеологическое пространство. Для Бахтина автор представляет собой персонифицированный источник речи. Этот источник и обосновывает речь, задает ее социоидеологическую ориентацию, вводит ее в исторический контекст. Бахтинское определение соприкасается с концепцией Фуко, который представляет автора как задающую речь функцию» [324. С. 46]. «Речевой автор» в диалогических отношениях не обязательно «реальное» лицо. Он может персонифицировать индивида, класс, группу или целое поколение.

Материалистическая концепция языка Бахтина определяет единственную функцию слова – быть знаком. А знак есть социоидеологическая сущность: «слово, как и высказывание, встречается только на межиндивидуальной территории, в области социального, где и организуется весь опыт, как внутренний, так и внешний» [324. С. 47]. Поскольку семиотический, знаковый аспект слова равен идеологическому, то все облеченное в знаковый материал имеет значение или обладает оценочной силой (и наоборот, чтобы знание состоялось, оно должно воплотиться в знаковом материале) [324].

Само значение высказывания складывается из ряда социально обусловленных ценностей. Понятие «социальная оценка» у М.М. Бахтина локализует источник значения индивидуального высказывания в социальной сфере, которая полностью

обуславливается социально-историческим контекстом; устанавливает принцип отбора; конструируется по принципу непрерывности [324. С. 49].

Социальная оценка опосредует смысл речи и поэтому является посреднической силой, которая влияет на форму, тему и объект всех видов идеологической деятельности. По мнению М.М. Бахтина, социальная оценка всецело обуславливается социально-экономическими силами [324. С. 50].

Идеи М.М. Бахтина получили широкое признание и распространение в «мировой гуманитарии» (В. Махлин) благодаря тому, что М.М. Бахтину удалось осуществить «вторжение» (Г. Шелогурова) в сопредельные сферы знания и диалогически «перевести» свою философию диалога на языки конкретных гуманитарных дисциплин, как считает В.Л. Махлин [178]. Он пишет, что на языке самого Бахтина это называется «перемещением границ»: «основные области культуры (жизнь, наука, искусство), как и отдельные научные дисциплины (например, философия, психология), все больше теряют свою относительную (заемную, прошлую) автономию, все больше нуждаются друг в друге потому, что теряют самостояние "в себе"» [178. С. 55].

В период, когда гуманитарные науки находятся на распутье, примечательным симптомом позитивных усилий в области поиска новых подходов к решению проблем методологии гуманитарных наук является появление прозаика как проекта нового мышления в гуманитарных науках, пишет В.Л. Махлин. Термин «прозаика» был введен американскими литературоведами-русистами, развивающими методологию М.М. Бахтина, С. Морсоном и К. Эмерсон. «Прозаика противопоставляется "поэтике"» и «утверждается в качестве принципиального, методически отчетливого отказа от поэтико-мифологической "тотальности" в эстетике, поэтике и политике» [178. С. 54]. Но прозаика не просто метод, это – мировоззрение: «Прежде всего "прозаика" как определенный подход к миру, как мировоззрение – характеризуется внесистемным, внеаприорным подходом к миру: "В отличие от большинства мировоззренческих систем, – утверждает С. Морсон, – прозаика ставит нас перед вопросом: а не являются ли самыми главными событиями как раз самые обыденные, повседневные, такие, которым мы вообще не придаем значения именно потому, что они – обыкновенные?" С другой стороны, как раз эта как бы изна-

чальная неупорядочность, даже хаотичность «прозаической» жизни ставит проблему индивидуальной ответственности и цельности». Вместе с тем «создание целостной личности – это творческое дело всей жизни человека. И хотя дело это в принципе незавершимо, оно, тем не менее, является этической задачей. Именно здесь уясняется связь между бахтинской прозаикой и этикой: мы становимся цельными в той мере, в какой берем на себя ответственность» [178. С. 53]. Иначе говоря, «цельность – это труд; она не дар, а задача» [178].

Таким образом, от М.М. Бахтина ведет отсчет прозаика как новая методология гуманитарного познания – этическая методология, поддерживающая традицию нравственной идеалистической философии совершенно особым способом.

Идеи М.М. Бахтина и С.Л. Франка нашли свое развитие в работе Б.Д. Эльконина «Введение в психологию развития» [335]. В своей концепции развития, опирающейся на идею Л.С. Выготского о развитии как соотношении реальной и идеальной форм, Б.Д. Эльконин описывает акт развития при помощи трех основных категорий онтологии развития – идеальная форма (образ совершенного поведения), событийность (способ его явления – «встречи» с наличным поведением) и посредничество (поиск и построение этого способа) [335. С. 11].

Разработанная Б.Д. Эльконым концепция посредничества, являющаяся и описанием психологического механизма развития, и модельным описанием психологической технологии развития, имеет значение не только для психологии развития, но и для различных областей социальной психологии (в первую очередь тех, которые связаны с культурной проблематикой).

Суть концепции посредничества Б.Д. Эльконина сводится к следующему.

Развитие личности есть преодоление наличного функционирования (существующего состояния) в идеальной форме действия (явлении совершенства). Важную роль в этом взаимодействии реальной и идеальной формы играет знаковое опосредствование. В знаковом опосредствовании, пишет Б.Д. Эльконин, естественно сложившиеся стереотипы поведения становятся предметом изменения и уже в силу этого преодолеваются в качестве естественных ~ становятся осознанными и произвольными. Это значит, что человек овладевает собственным поведением. Знак (по Л.С. Выгот-

скому) является психологическим орудием, которое нацелено на сам психологический процесс и является средством построения этого процесса, т.е. средством внутренней деятельности, направленной на овладение самим человеком. В данном качестве (качестве психологического орудия) знак противопоставляется «материальному орудию», которое является средством внешней деятельности и направлено на покорение природы. Дальнейшая логика рассуждения состоит в том, что идеальная форма существует как культура и работает как знак (т.е. элемент культуры) или можно сказать работает знаками как элементами культуры. Знаки реконструируют и объективируют «натуральные» (неосознаваемые, «стереотипные») формы поведения. Порождая знаки, человек овладевает своим поведением. Тот, кто овладевает своим поведением, тот заново его порождает и, таким образом, становится его субъектом (а также субъектом самой своей жизни). Признаком наличия субъекта является выраженность и объективированность его, человека, перехода от натурального (неосознаваемого) поведения к культурному (осмысленному) поведению, перехода к превращению своего поведения в предмет (в задачу, в объект управления).

Работа знака определяется его значением. Культуротворчество есть придание знакам значения. Наиболее развитым знаком является слово, а главной функцией знака является смыслообразование. Своим содержанием знак способен преобразовывать наличную ситуацию.

Важно то, что всякая видимая ситуация является только частью более сложного смыслового поля, внутри которого и формируются связи между различными вещами. При решении задач на первый план выходят «законы смыслового», т.е. то, каким образом происходит осмысление ситуации и отношения к ней.

Внутренней структурой сознания является его смысловое строение. Пространство возможностей – это всегда смысловое пространство, а не только лишь перцептивное.

Знаком, «отвечающим» за смыслообразование, может выступать не только слово (символ, миф). Как заметили В.П. Зинченко и Е.Б. Моргунов [105], еще С.Л. Франк обратил внимание на то, что личностью и индивидуальностью человек является в той мере, в какой он что-либо «значит» для других, может им что-либо дать. «Значить», т.е. и выступать в качестве Знака. Эту мысль

С.Л. Франка Б.Д. Эльконин развивает в своей концепции посредничества. Знак – Посредник располагается у него на границе «между» идеей и реальией. Проблема посредничества задается несотнесенностью, несвязанностью двух позиций – позиции посредника и того, к кому он обращается (для кого посредничает). Задача посредничества состоит в поиске того, что их может связать и взаимообратить.

«...Посредник должен представить ту "особую жизнь", из которой он "пришел" и откуда возможен и имеет место его взгляд на "другую жизнь". ...С картой он должен представить и дать другому почувствовать сам "птичий полет" или, иными словами, причастить другого своей жизни. Такова его первая задача, без решения которой категорически невозможно решение второй, состоящей в том, чтобы обернуть и вернуть эту особую полную и идеальную жизнь "на землю", что и значит – оформить идею как позицию, с которой видна реальность» [335. С. 67].

Полный цикл посредничества у Б.Д. Эльконина включает в себя две фазы: причастие (приобщение к реалии идеального) и осуществление (обнаружение, построение и удержание форм собственного поведения).

Посредник, помогающий осуществить переход от наличного бытия к идеальному (культурному), т.е. содействующий развитию, может быть не только персоной, но и коллективом (командой).

Весьма важными в контексте нашей темы являются идеи Б.Д. Эльконина о функции упорядочивания жизни ребенком взрослым – посредником (само общение рассматривается как действие по упорядочиванию функционирования), идея о посредничестве как взаимодействии с целью создания и удержания культа как основы культуры, о методе моделирования, идея о механизме деления мира на «своих» и «чужих», различия между процессом и метаморфозой, представление о метафоризации, ситуации развития как условия эффективности опосредствования, представление о герое как субъекте поступка и посреднике, обеспечивающем переход из одного смыслового поля в другое смысловое поле.

Концепция посредничества Б.Д. Эльконина, разработанная в парадигме культурно-исторической психологии Л.С. Выготского, с одной стороны, является продолжением и развитием традиций гуманитарного духовно-культурного психологического

исследования, которая обсуждается в нашей работе (а также она связана многими своими смыслами и терминами с религиозной линией мышления и с современными западными философско-психологическими концепциями, например с концепцией «заботы о себе» М. Фуко). С другой стороны, концепция посредничества описывает и объясняет многие основные механизмы развития культуры и культурного субъекта в целом и представляет собой также психотехнологию выполнения посреднического развивающего действия. Данные исследования Б.Д. Эльконина легко экстраполируются на социально-психологическую проблематику исследования организационной культуры несмотря на то, что исследование связано с проблемой развития детей. Это обстоятельство также позволяет провести определенную аналогию. Когда Б.Д. Эльконин говорит о том, что образ взрослости (идеальная форма) задает целостность детства, хочется задаться вопросом: не является ли Бог «образом взрослости» для человечества, задающим целостность человеческой личности?

Рассмотрев содержание некоторых значимых для нашего исследования взглядов С.Л. Франка, Г.Г. Шпета, М.М. Бахтина и Б.Д. Эльконина, отметим коротко основные их идеи и позиции:

1) Дух есть всеединство, творящее особую духовную реальность как духовное бытие.

2) Духовное бытие есть модальная форма бытия, форма «внутренней объективности» (трансубъективности), осмысляющая реальность и тем самым приводящая ее в действие и обнаруживающая ее. Духовное бытие превосходит бытие чисто субъективное и властвует над ним. Основные характеристики духовного бытия — объективность, осмысление, самозначимость.

3) Духовное бытие конституирует личность. В структуре психики можно выделить дух и душу («две ступени бытия», взаимопроникающие друг в друга) и посредничающую между ними самость.

4) «Тайна души» как личности заключается в ее способности возвышаться над собой, видеть себя со стороны. Эта способность (трансперсональная способность) соблюдать дистанцию по отношению к себе является единственным подлинным признаком, отличающим человека от животного. Человек может смотреть на себя из Абсолюта. В этом смысле духовное начало есть отличительная особенность человека.

5) «Тайна личности» как индивидуальности заключается в том, что в ее глубочайшей особенности получает выражение общезначимое. «Особость» и «особенность» человека насквозь пронизывает общее для всех людей трансцендентное («всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия»).

6) Личность — всегда индивидуальность. И это выражается в ее единственности, незаменимости, неповторимости.

7) Человек есть личность и индивидуальность в той мере, в какой он что-либо значит для других, может им что-либо дать.

8) Способом получения доступа к духу является откровение.

9) Духовное начало — свидетельство связи человека с Богом, признак его сверхчеловеческой природы. Знание о связи с Богом существует в форме религиозного сознания, а практическим выражением духовной природы человека является нравственное сознание. Таким образом, дух реализует себя через нравственность. При этом нравственность является внутренним законом для человека, в то время как право является внешним законом.

10) Первичной категорией личного человеческого и социального бытия является категория «мы» (как духовная связь, общность людей). Этот взгляд поддерживается социально-психологической концепцией «мы и они» Б.Ф. Поршнева [225]. Индивидуальное и надиндивидуальное взаимно перетекают друг в друга.

11) Общественная жизнь — это прежде всего жизнь человеческого духа, имеющая нравственный характер. Саморазвитие общественной жизни (объективация человеческого духа) происходит при помощи общественного идеала.

12) Категория «духовное» позволяет снять конфликт бинарных оппозиций (индивидуальное — коллективное, я — ты, я — мы-и др.).

13) История — это процесс воплощения и развертывания во внешней среде и во времени духовной жизни человечества. Это — «выступление наружу» и формирующее действие сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Человек есть медиум, проводник высших начал и ценностей.

14) Человек может вместить Бога как абсолютную ценность. И тогда человек может думать из Абсолюта, из вечных истин (жизни, любви, свободы, чести). Думая о других из Абсолюта, человек обнаруживает в себе действие духовного начала. Истинная любовь позволяет усмотреть в другом человеке его «богоподобие».

бие» и позволяет по-настоящему понять человеческую личность, постичь духовное единство человечества и преодолеть зло.

15) Культура (по Г.Г. Шпету) – рождение, преобразование и возрождение духа. Дух возникает к реальному бытию в формах культуры.

16) Формами духа в их социальной сути являются язык, культ, искусство, техника, право и др.

17) Христианская метафора духа – любовь.

18) Построение феноменологии человеческого сознания осуществимо через изучение проблематики духовного и коллективного, проявляющихся в смысловой деятельности человека.

19) Понятие «дух» имеет шесть смысловых оттенков (существо, превосходящее человека; чистая деятельность, прообраз законосообразности и порядка; идея, разум, смысл и сущность; душа; состояние; тип, отображение коллективных переживаний).

20) Понятие «коллективное» имеет пять смысловых оттенков (коллекция, множество; совокупность; взаимодействие; тип, типаж).

21) Коллективное как взаимодействие понимается следующим образом: за каждым членом коллектива, участвующим во взаимодействии, закреплена особая функция, связывающая его с целым. Взаимные действия, осуществляемые внутренне согласованно (координация и субординация), есть множественные связи между людьми, порождающие отношения. На взаимодействии покоится социальное. Социальное является продуктом взаимодействия. Коллективность как социальное и есть организация (или: организация – коллективность – социальное – взаимодействия – отношения – связи – действия (функция)).

22) Психологическое участвует не в самом взаимодействии как таковом, а в единицах, входящих во взаимодействие.

23) Социальные явления, язык, миф, нравы и т.д. вызывают соответствующие переживания человека. Социально-психологически дух можно определить как типическое коллективное психологическое переживание и единство многих таких переживаний.

24) В культуре можно различать объективный аспект (социальное, выражение смысла в культурном явлении) и субъективный аспект (психологическое, выражение отношения к смыслу – сознательное или бессознательное). Необходимо уметь читать

«выражение» культуры – и смысл, и субъективное настроение.

25) В разработавшуюся М.М. Бахтиным философию жизни входит ряд концепций (философия поступка, концепция Другого, философия диалога, концепция персонификации и концепция социальной оценки), которые объединены проблемой этического как центрального вопроса культуры. Совокупность этих концепций и содержащихся в них методологических установок образует базу формирования новой этической методологии гуманитарных наук. Появление методологий этического типа является ответом на вызов времени для гуманитарных наук, находящихся в поиске новой методологической парадигмы. Примером этической методологии является прозаика.

26) Этический характер прозаики обусловлен постановкой проблемы индивидуальной ответственности и целостности (цельности) человека, централизацией на повседневных, обыденных событиях жизни как значимых и отказом от поэтико-мифологической «тотальности».

27) Этической задачей жизни, решение которой не может быть завершено в принципе, является творческая работа человека по созданию целостной личности. Мы становимся целостными (цельными) в той мере, в какой берем на себя ответственность.

28) В работе М.М. Бахтина «К философии поступка» проблематизируются отношения между «миром культуры» и «миром жизни». Эти отношения определяются как раскол, свидетельствующий о «расколе» самого человека, утрате им целостности. Утрата целостности («отпадение» жизни от культуры, культуры – духа от жизнедеятельности) есть свидетельство неспособности быть ответственным за жизнь, симптом нравственной деградации.

29) Предлагаемым решением проблемы утраты человеком жизненной целостности, воссоединения «мира жизни» и «мира культуры» является «частный событийный поступок». При этом категория поступка всеобъемлюща. Все (мысль, чувство, слово и др.), в том числе сама жизнь, может быть понято как поступок. У поступка есть видимый и невидимый планы. Поступок (акт деятельности/переживания) должен быть ответственным за свое содержание (смысл). Это – специальная ответственность. И поступок должен быть ответственным за свое бытие. Это – нравственная ответственность.

30) Базовыми понятиями философии поступка являются «ответственность» и «долженствование». Ответственность и есть этичность. Она реализуется через ответственный поступок. Человека и мир связывает именно ответственный поступок. Ответственность состоит в утверждении либо неутверждении смысла. В основе ответственного сознания — признание своей причастности к бытию — событию единственным и неповторимым образом, понимание того, что человек занимает в мире единственное и «незаменимое» место. Долженствование возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее. Этот факт становится ответственным центром — точкой, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие.

31) «Правильно построенный поступок» отвечает четырем критериям: аксиологичность/нетехничность, единственность, ответственность и событийность.

32) Концепция «Другого» органично включается в философию диалога. Другой является конституирующим элементом личности, задающим горизонты возникающего диалога.

33) Диалогика М.М. Бахтина описывает закономерности функционирования культуры в целом и может быть использована в качестве общеметодологического принципа для изучения социопсихологических проблем культуры.

34) Выделяются две модели мира (и культуры): монологическая и диалогическая. Монологизм отрицает равноценность Другого, воспринимает Другого как объект. Существует необходимость преодоления монологической модели мира.

35) Самосознание сплошь диалогизировано. Быть — значит общаться диалогически. И жизнь по своей природе диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге. В этом смысле человек является субъектом обращения. Нельзя говорить «о нем», можно лишь обращаться «к нему». Понять человека нельзя, делая его объектом анализа. Только путем общения с человеком, диалогически, во взаимодействии человек раскрывается и для Другого и для себя самого.

36) Единственно приемлемой формой отношения к человеку — личности является диалогическое отношение. Существует два условия для возможности подлинно диалогического отношения: 1) оно возможно только в отношении того, кто занимает значимую идеологическую позицию (является «носителем своей правды»); 2) общение «я» и «Другого» должно происходить на почве

«последних вопросов» и напрямую, минуя «промежуточные формы» самопредставления в виде принадлежности к семейным, словесным, классовым общностям (в монолизме наоборот: личность опирается на социальную группу — «мы» — и представляет себя через нее).

37) Всякое высказывание, всякая мысль имеют автора. Автор может быть как персоной, так и группой.

38) Функция слова — быть знаком. И как знак (социоидеологическая сущность) слово появляется только на границе между индивидуумами, в области социального. Все, облеченное в знаковый материал, обладает оценочной силой, т.е. имеет значение, обусловленное социальными ценностями. Социальная оценка устанавливает принцип отбора и тем самым опосредует смысл речи, влияя на все виды идеологической деятельности.

39) Знаковое опосредствование является психологическим механизмом перехода от реального к идеальному как основному содержанию развития.

40) Знак — это «психологическое орудие», при помощи которого человек овладевает самим собой (своими внутренними процессами). В этом смысле знак противопоставляется «материальному орудью», при помощи которого человек овладевает природой (внешней средой). В терминологии А. Швейцера, культурный прогресс осуществляется при помощи расширения господства разума над природой и человеческой натурой. Для решения двух этих задач, таким образом, существует два вида инструментов («орудий»).

41) Культура есть идеальная форма, функционирующая как знак. Знаки можно рассматривать в качестве элементов культуры. Порождая знаки, человек овладевает своим поведением, обеспечивая переход от «натурального» поведения к «культурному» поведению. Превращая свое поведение в некую задачу для себя («возвышаясь над собой» — СЛ. Франк), человек становится субъектом.

42) Главной функцией знака является смыслообразование. Культуротворчество и есть придание знакам значения. Своим содержанием знак способен преобразовывать наличную ситуацию, поскольку всякая видимая ситуация является только частью более сложного смыслового поля. Отсюда при решении задач на первый план выходят «законы смыслового» (т.е. то, ка-

ким образом происходит осмысление ситуации и отношения к ней). Пространство возможностей — это всегда и смысловое пространство.

43) Знаком, отвечающим за смыслообразование, является не только слово, но и человек — личность (а также группа). Быть знаком — это что-либо значить для других (СЛ. Франк). Знак-личность — это посредник, располагающийся на границе реального и идеального.

44) Полный цикл посредничества включает в себя два «задания» — «причастие» и «осуществление». Причастие есть приобщение к реалии идеального. Осуществление есть обнаружение, построение и удержание форм собственного поведения. Общение посредника выполняет функцию упорядочивания функционирования того, к кому он обращается.

45) Посредничество — это взаимодействие с целью создания и удержания культа как основы культуры. Условием эффективности опосредствования является образно-символическое оформление ситуации развития. Переход из одного смыслового поля (семантического пространства) в другое смысловое поле (семантическое пространство) обеспечивает «герой» — субъект поступка и посредник.

Образ взрослости (как идеальная форма) задает целостность детства. Иными словами, идеальная форма задает целостность некой реальности и поэтому развитие этой реальности (наличного функционирования) определяется, управляется «из будущего», а не «из прошлого» либо «настоящего». Возможно, что идеальной формой («образом взрослости») для человечества является идея, образ и идеал Бога с его акцентом на этическом.

ВЫВОДЫ

1. Актуальность и нарастающая острота этической задачи в постсовременном мире обнаруживают себя в ряде отчетливых тенденций развития глобального экономического пространства и в изменении культур и поведения деловых организаций. К числу таких тенденций принадлежит появление и распространение доктрины «корпоративной социальной ответственности» как формы диалога между коллективными субъектами социального взаимодействия по поводу выработки новой идеологии и новых принципов развития социокультурной целостности человечества на всех

уровнях (глобальном, континентальных, национальных, региональных, локальных, корпоративных).

2. Существуют теоретические модели культуры, экономики, человека и процессов познания в целом, которые являются адекватными этикодeterminированным тенденциям сегодняшнего дня, и его этической задаче. Этот класс моделей является центрированным на этике. Для культуры такой моделью является концепция культуры А. Швейцера, для экономики — концепция этической экономики П. Козловски, для человека — духовно-религиозные концепции русской идеалистической философии и созвучные ей положения ряда философских, культурологических, социально-психологических и психологических подходов, представленных М.М. Бахтиным, М. Элиаде, Г.Г. Шпетом, СЛ. Франком, Э. Нойманном, Л.С. Выготским (и Б.Д. Эльконинным) и др.

К числу этико-центрированных методологий научного познания принадлежат «идеалистический реализм» русской нравственной философии и прозаика, сформировавшаяся в этическую методологию гуманитарного познания из комплекса идей и концепций М.М. Бахтина.

3. Этико-центрированные модели научного познания, культуры, экономики и человека базируются на представлении об этике как принципе сохранения и развития целостности космосоциоприродного комплекса, а также целостности человеческих обществ и целостности отдельного человека.

4. Этика как принцип и закон функционирования человеческих групп и личности имеет духовную природу, связывающую видимый и невидимый планы бытия.

Резюме

Практическая жизнедеятельность вырабатывает свои осмысленные формы этико-ориентированных отношений внутри социума и внутри деловых организаций.

Параллельно гуманитарные науки строят свои версии этической методологии.

Организационно-культурная психология, находясь на стыке практической деятельности и научного познания своего «объекта», нуждается в собственной этико-ориентированной методологии исследования.

**ЭТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ
СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

**2.1. СМЫСЛОВОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭТИКО-КУЛЬТУРНЫХ
ВОЗЗРЕНИЙ**

Последовательно рассмотрев ряд концепций и доктрин, фокусирующихся на проблеме этики и культуры, мы обнаружили несомненное единство взглядов и позиций их авторов.

Цель данного параграфа состоит в том, чтобы еще раз зафиксировать точки соприкосновения в позициях представленных авторов, выстроить тематическое, смысловое пространство их интеллектуальных поисков, обозначить сферу практического применения этических моделей в психологии и сформулировать некоторые положения этической методологии социально-психологических исследований организационной культуры.

В качестве центральных категорий рассмотренных концепций выступают следующие:

1. Религия (Абсолют, Бог, Дух, мистическое, Идеал).
2. Этика (нравственность, ответственность, долженствование, нравственный опыт, «хорошее»).
3. Культура (прогресс, развитие, борьба за существование, знак, творчество, смысл, мировоззрение).
4. Человек (личность, индивидуальность, дух, душа, бессознательное, целостность, человеческое действие, поступок, взаимодействие, посредничество, герой, медиум, великий индивид).
5. Взаимодействие (другой, диалог, посредничество, отношение, связи, функции, действия, оценка, смысл, упорядочивание, кризисы бытия, трансформация, метаморфоза).

«Духовная реальность» (СЛ. Франк), ее существование равно очевидно и для П.А. Флоренского, и для А. Швейцера, и для Г.Г. Шпета, и для М. Элиаде, и для П. Козловски. Если А. Швейцер отождествляет порой понятия «дух» и «Разум», то у Г.Г. Шпета дух – это характеристика как коллективного переживания и функционирования, так и «христианская любовь», соединяющая человечество в целом, во «всеединство» (СЛ. Франк).

Г.Г. Шпет понимает культуру как рождение, преобразование и возрождение духа. У А. Швейцера культура – это прежде всего духовный прогресс, поддерживаемый прогрессом материальным. Однако дух «возникает к бытию» (Г.Г. Шпет) сначала в формах религиозного культа, из которого затем и развивается все многообразие культурных форм и практик (П.А. Флоренский). Очевидно, эта идея принимается Б.Д. Элькониным, который похожую формулировку использует в своей концепции посредничества (ее обоснование начинается с библейской цитаты). Культура определяется отечественным психологом в традициях культурно-исторической психологии как идеальная форма, функционирующая как знак и задающая образ развития.

Содержанием культуры как духовного, с одной стороны, и как социального – с другой, является этическое. У А. Швейцера именно этическое конституирует культуру, у П. Козловски этическое (светское и религиозное) регулирует сферу экономических отношений. Нравственный опыт реален, формулирует Н.О. Лосский принципиальную позицию русской идеалистической философии, и никакое целостное познание без его учета невозможно. Нравственный опыт существует и влияет на реальные процессы взаимодействия, направляя их (Р.Т. Де Джордж).

Здесь возникает очень важная связь между концепцией культуры А. Швейцера и позицией русской идеалистической философии. Данная связь обусловлена отношением к вопросу об определении ведущего фактора эволюции человечества и человеческой культуры. Фактически, ни одна, ни другая позиция не поддерживают дарвиновскую идею о борьбе за существование как факторе эволюции. Русская идеалистическая философия прямо указывает на то, что это представление не учитывает нравственный опыт человека и человечества и его влияние на выбор стратегии поведения в критической ситуации (впрочем, и в других, менее напряженных ситуациях). А. Швейцер признает, что «борьба за существование» может вестись людьми, но она содействует не культурному прогрессу, а скорее стагнации и деградации культуры. Именно «смягчение» борьбы за существование есть условие культурного прогресса и достижения его цели в виде духовного и нравственного совершенства человека и человеческих сообществ. Этому вопросу мы уделим особое внимание в дальнейшем.

Если источником культуры называется религия, религиозный

культ, то источником религии Э. Нойманн называет «мистическое». В его психологии мистическое имеет нуминозную природу и такого рода версии происхождения религии и культурогенеза (аналитические, психоаналитические) должны быть учтены. Вкладывая в понятие «мистическое» несколько иное содержание, А. Швейцер пользуется им, когда говорит, что строя рациональные модели, «честное мышление» неизбежно придет к мистическому (как аспекту религиозного).

Религиозный опыт является естественной, неуитаиваемой частью целостного опыта практически всех авторов рассмотренных концепций. Этот опыт объединяет и тотализирует М. Элиаде, который убедительно доказывает, что современный «нерелигиозный человек» является прямым «потомком» homo religiosus. Бессознательные религиозные модели поведения обнаруживают себя повсюду и приходится констатировать наличие и широкую распространённость «скрытой религиозности». Сама структура бессознательного сформирована религиозными способами преодоления «кризисов бытия».

В периоды таких кризисов человек встает перед лицом «последних вопросов» (М.М. Бахтин) и соприкасается с сакральностью бытия, которая оформлена религиозно. Сакральные смыслы (смыслы, хранимые религией) отвечают за возможность выживания человека и человечества (а потому они – «оптимистичны» – А. Швейцер). Но точно так же эти смыслы – этичны. Система нравственных смыслов находится на границе «сакрального» и «мирского» и к ним обращается (порой принужденный обстоятельствами жизни) человек в поисках силы для дальнейшей жизни, в поисках «озаренности» и «душевного покоя» (М. Фуко). Смысл жизни хранится в религиозном опыте, как пишет Н.О. Лосский. Это ценится в религиозном опыте представителями русской идеалистической философии. У А. Швейцера проблема смысла жизни занимает важное место, и он постулирует необходимость соединения деятельности, которой занимается человек, со смыслом его жизни. Только так можно восстановить утраченную человеком целостность, считает А. Швейцер.

Философия нравственности М.М. Бахтина также решает вопрос о смысле жизни, индивидуальной ответственности человека за утверждение или неутверждение смысла жизни, а также об ответственности как способе восстановления целостности. По

М.М. Бахтину, человек восстанавливает целостность через ответственный поступок, ответственное поступание всей своей жизнью. Целостность человека в русской идеалистической философии является необходимым условием «цельного познания» (цельная истина никогда не откроется нецельному человеку).

Психологический механизм смыслообразования описывается Б.Д. Элькониным. Смыслообразование – функция знака, а таковым может выступать и человек (если этот человек – посредник между реальностями). Посредник обеспечивает переход из одного смыслового пространства в другое, обеспечивая развитие человека (очевидно, что это может быть и развитие группы). Посредник представляет «опосредуемому» идеал («образ взрослости»), который и задает целостность бытия. Для человечества таким «образом взрослости», задающим целостность бытия, возможно, и является образ Абсолюта (Бога, Идеала, Совершенства). М.М. Бахтин называет задачу обретения целостности человеком этической задачей жизни, а А. Швейцер предлагает учитывать неблагоприятное влияние на ее решение экономических условий жизни, которые должны меняться в соответствии с критериями, устанавливаемыми культуротворческим мировоззрением.

Проблема личности традиционно считается наиболее разработанной в русской идеалистической философии. Важным ее компонентом является принципиальное суждение о том, что личность конституируется именно духовным бытием (СЛ. Франк). Присутствие духовного начала в человеке и позволяет ему «возвышаться над собой» и осуществлять осмысленную деятельность по саморазвитию, самотрансформации. Взаимодействие (и вся его психологическая «механика»: отношения, связи, оценка, смысл и др.) возможно не только с собой (как работа над собой), но и, конечно, с Другим (М.М. Бахтин). Только в диалогическом взаимодействии можно понять человека, помогая ему раскрыться (М.М. Бахтин). Взаимодействием называет посредничество Б.Д. Эльконин. И у СЛ. Франка человек взаимодействует не только с другим, но и с Другим (в смысле Абсолюта), выступая в качестве «медиума» и «проводника высших начал и ценностей». О «другом» пишет П.А. Флоренский, утверждая, что культура есть победа над небытием, смертью и что эта победа возможна благодаря способности человека творчески переходить в сферу «Другого», преодолевая свою ограниченность.

Взаимодействие направляется нравственностью (Р.Т. Де Джордж). Нравственность (этичность) понимается А. Швейцером как ответственность. Ответственность и долженствование – ключевые категории в философии М.М. Бахтина, который полагает, что как раз ответственность позволяет стать человеку цельным. Цельность есть некое состояние интегрированности и за интеграцию отвечает как раз этика (П. Козловски). Этика интегрирует различные оценочные перспективы, в центр которых помещается «человеческое действие». Каждый элемент этого действия подвергается оценке, и если каждый элемент действия оценивается как «хороший», то и действие в целом признается «хорошим». Однако критерии оценки культуры не могут формироваться внутри самой культуры. Они рождаются в сфере «Духа» (П.А. Флоренский). Это может означать, что часть оценочных критериев формируются и развиваются людьми в процессах социокультурного взаимодействия. Но часть оценочных критериев имеют «мистическое» происхождение. Эта часть дается человеку посредством откровения, ибо откровение и есть способ получения доступа к Духу (С.Л. Франк).

Особый интерес представляют смысловые связи рассмотренных концепций, касающиеся так называемых «механизмов» культурных и этических процессов. Механизм формирования культуры (и этики как конституирующего элемента культуры) А. Швейцер представляет как процесс мышления частных мыслителей с целью поиска ответов на «коренные вопросы бытия». Результаты такого мышления оформляются в мировоззрение, которое становится картой, системой ориентиров для практиков, занимающих в социуме руководящие посты. Эти «социальные менеджеры» реализуют мировоззрение, и результаты практической деятельности снова становятся объектом для анализа и осмысления «мыслителей». Основная идея заключается в том, что человеческая деятельность, влекущая за собой формирование и развитие культуры осуществляется все-таки «не случайным» образом (М.М. Бахтин), а «по плану» мировоззрения. Для того чтобы мировоззрение могло обеспечить процесс именно культуротворчества (а не, наоборот - распада и деградации культуры), оно должно соответствовать критериям оптимистичное™ (уважения к жизни) и этичности (ответственности), а также являться «мыслящим». Отклонение от этих критериев и является причиной деградации культуры, культурного регресса.

Следующий шаг в развитии представления о механизме культурно-этического делает П. Козловски, анализируя способ функционирования этического. В продолжение логики размышления А. Швейцера можно сфокусироваться на вопросе о том, «как работает» критерий этичности. Этическое у П. Козловски есть способность различать «добро» (хорошее, правильное) и «зло» (плохое, неправильное). Определение «хорошего» заимствуется у Аристотеля («хорошее» как «наилучшее»). Установление наличия или отсутствия «хорошего» в человеческом действии осуществляется при помощи процедуры оценки (а она реализуется в процессе мышления). Человеческое действие раскладывается на ряд элементов (от замысла до последствий), и каждый отдельный элемент сравнивается с культурным эталоном «наилучшести». «Хорошим» признается то человеческое действие, все элементы которого являются «хорошими».

Понятие «социальной оценки» у М.М. Бахтина устанавливает принцип отбора и тем самым опосредует смысл речи. Она является посреднической силой, которая влияет на все виды идеологической деятельности. В свою очередь, с проблемой смысла напрямую работает психологическая технология посредничества Б.Д. Эльконина. В его концепции анализируются процессы смыслообразования, которые связаны со знаковым опосредствованием и взаимодействием форм (реальной и идеальной) и людей (посредник и опосредуемый).

Наиболее широкой концептуальной рамкой, «оформляющей» и объясняющей социально-психологический механизм культурно-этических процессов, является понятие взаимодействия. В нашем анализе наиболее подробно исследует взаимодействие Г.Г. Шпет (в контексте исследования связи между духовностью и коллективностью). В его аналитической схеме взаимодействие является центральным элементом, «выше» которого располагаются феномены «социального» – «коллективного» – «организации», а «ниже» взаимодействие раскрывается через понятия «отношение» – «связи» – «действия» – «функция» (которая и связывает индивида с целым).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что рассмотренные концепции, безусловно, представляют собой единое тематическое и смысловое пространство как на уровне мировоззренческом, так и на уровне исследования «механизмов» функционирования куль-

туры и этики, понимаемых целостно — и как духовно-религиозные феномены, и как социокультурные феномены, и как социально-психологические и психологические феномены.

Выделенные нами ранее пять основных тематических центров пространства этико-культурных воззрений (религия, этика, культура, человек, взаимодействие) являются равно значимыми для развития концептуальной базы социально-психологических исследований организационной культуры. При этом первой центральной проблемой всего тематического комплекса является проблема человека и его целостности. Второй центральной проблемой социопсихологического изучения организационной культуры является проблема взаимодействия. И третьей центральной проблемой является проблема продуктов взаимодействия (религия, этика, культура. При этом в дальнейшем мы будем пользоваться преимущественно понятием «культура» в качестве обобщающего). Иначе говоря, мы выделяем для анализа три взаимосвязанных элемента: продуцент культуры (человек), процесс культуротворчества (взаимодействие), продукт культуротворчества (формы и содержание культуры и культура в целом).

Для специального обсуждения мы выделяем еще три проблемы: вопрос о факторе эволюции (как этико-мировоззренческий вопрос, имеющий практические последствия), вопрос о практической значимости этико-психологических исследований, вопрос о разработке этической методологии социопсихологического исследования организационной культуры.

Человек и его целостность. Состояние культуры и состояние человека — две стороны одной медали, взаимовлияющие друг на друга и взаимоотражающие друг друга. Анализ причин упадка культуры, опубликованный в феврале 1923 г., содержит яркое описание патологического состояния человека в мире деградирующей культуры. По прошествии более чем восьмидесяти лет характеристики, данные А. Швейцером состоянию культуры и человека, стали более отчетливыми и более актуальными.

Одной из важных причин ухудшения способности человека быть носителем и творцом культуры А. Швейцер называет неблагоприятно складывающееся взаимодействие между экономическим и духовным началами в нашей культуре, а также между обществом и личностью. Условия, в которые поставлен человек, умаляют его достоинства и травмируют его психически. Это и

подрывает способность человека понимать значение культуры и действовать в ее интересах.

Способность человека быть носителем культуры зависит от двух условий: человек должен быть мыслящим (чтобы вырабатывать и достойно выражать различные идеалы) и человек должен быть свободным (чтобы распространять разумные идеалы на универсум).

Глубочайшая проблема связана с тем, что вырабатываемые человеком ныне идеалы содержат в себе «зерно поражения», деградации. Почему? Потому что эти «идеалы», пропитанные стремлением к улучшению собственных условий бытия, личными интересами, рождаются вследствие все большего вовлечения человека в борьбу за существование. Другими словами, источник этих идеалов — биологический, недотягивающий до статуса человеческого. Идеалы, «диктуемые интересами», инициируют движение развития «снизу» и соответственно ведут вниз.

Культура в своем органичном единстве материальной и духовной составляющей предполагает наличие свободных людей и людей мыслящих. Однако именно по этим двум критериям обнаруживаются основные ограничения современного человека, обуславливающие и усиливающие процесс утраты им своей целостности. Современный человек ограничен в свободе и в способности мыслить. «Материальные достижения, конечно, делают человечество как таковое более независимым от природы, чем раньше. Вместе с тем, однако, они уменьшают количество независимых существ внутри самого человечества» [317. С. 49]. Возникает всеобщее состояние зависимости и подчинения, фактически, подневольное существование, с которым органически связано перенапряжение людей. Духовное и нравственное значение труда никак не соотносится с трудом многих людей, в течение уже нескольких поколений живущих только как рабочая сила, а не как люди. «Ставшая обычной сверхзанятость современного человека во всех слоях общества ведет к отмиранию в нем духовного начала» [Там же]. «Жертва перенапряжения» все больше испытывает потребность во внешнем отвлечении. Физической потребностью становятся абсолютная праздность, развлечения, желание забыться. «Не познания и развития ищет он, а развлечения - и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения» [Там же]. А. Швейцер пишет, что

в результате безделья становится для человека второй натурой (вспоминаются слова П.А. Флоренского о «второй смерти» в виде «отпадения» души от духа). На смену целостности приходит стимулируемая культурой ограниченность – применение находит только часть способностей человека. До совершенства доводится частный навык. Он порождает самодовольство, которое мешает видеть общее несовершенство.

Потеря человеком человеческого становится реальной угрозой вследствие несвободности и нецелостности человека. Человек становится бесчеловечным, негуманным. «Нормальное отношение человека к человеку становится затруднительным для нас. Постоянная спешка, характерная для нашего образа жизни, интенсификация взаимного общения, совместного труда и совместного бытия многих на ограниченном пространстве приводит к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным» [317. С. 51].

Мы скатываемся на путь антигуманности, и «когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики <...> Само наше общество перестало признавать за всеми людьми как таковыми человеческую ценность и человеческое достоинство. Определенная часть человечества стала для нас человеческим материалом, вещами» [Там же].

Другим отрицательным фактором, ухудшающим состояние культуры и человека, является тот тип взаимодействия, который складывается между обществом и индивидом и который характеризуется А. Швейцером как «сверхорганизованность общественных условий». Организация, организованность – продукт и предпосылка культурного процесса. Проблема заключается в том, что «внешняя организация общества начинает осуществляться за счет духовной жизни <...> Политические, религиозные и экономические объединения стремятся ныне к такой организационной структуре, которая содействовала бы их максимальной внутренней сплоченности, а тем самым и в высшей степени способности воздействия вовне. Организационные принципы, дисциплина и все прочее, что составляет техническую сторону любого процесса объединения, доводятся до невиданного ранее совершенства. Цель достигается. Но в той

же самой мере все эти объединения перестают действовать как живые организмы и все больше уподобляются усовершенствованным машинам. Их внутренняя жизнь беднеет и лишается необходимой многогранности, так как личности неизбежно растворяются в них» [317. С. 52].

А. Швейцер полагает, что имеет место интеллектуальное порабощение организациями человека. В организациях протекает вся наша духовная жизнь и мы рано привыкаем руководствоваться во всем только интересами своей корпорации (коллектива). Это симптом вступления в новое средневековье. Но проблема не исчерпывается только несамостоятельностью мыслей. В этическом плане дело обстоит аналогичным образом: человек подчиняет свою нравственность нравственности массы. «Унифицированное коллективное мнение... внушает, что действия коллектива должны измеряться не столько масштабом нравственности, сколько масштабом выгоды и удобства. Но в результате становятся ущербными их (людей. - Л.А.) души» [317. С. 54].

Вывод, который делает А. Швейцер, состоит в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни, возможности процветания культуры катастрофически уменьшаются.

Двумя месяцами раньше выхода в свет работы А. Швейцера – в декабре 1922 г. – П.А. Флоренский опубликовал статью «Итоги», основные мысли которой удивительно созвучны ранее изложенным мыслям А. Швейцера. Основная проблема, анализируемая П.А. Флоренским, – проблема «разложения целого». «Уже давно, давно, вероятно с XVI-го века, мы перестали охватывать целое культуры, как свою собственную жизнь; уже давно личность, за исключением очень немногих, не может подняться к высотам культуры, не терпя при этом величайшего ущерба» [292. С. 345]. В качестве примера «разложения» целостности П.А. Флоренский приводит следующую ситуацию: «Когда физик, или биолог, или химик, даже психолог, философ и богослов читают с кафедры одно, пишут в научных докладах другое, а дома, в своей семье, с друзьями чувствуют, вступая в противоречие с существенными предпосылками своей собственной мысли, то не значит ли это, что личность каждого из них разделилась на несколько исключаящих друг друга? А беря более глубоко, мы легко усмотрим ту же внутреннюю несвяз-

ность и в пределах лекций, и в пределах диссертаций и жизненных чувств. Личность рассыпается, утверждая отвлеченное единство всей своей деятельности. Но это не соборность, не синтез, не творческое объединение, а разложение, механическая смесь – словом, не жизнь, а смерть» [292. С. 345].

Как и А. Швейцер, П.А. Флоренский упоминает о тех последствиях в виде разрушения целостности человека, к которому привела все углубляющаяся специализация и в искусстве, и в науке, и в технике, и в производственной сфере. Однако гораздо более «вредной» и «духовно разрушительной», по его мнению, является «специализация ума и вообще душевной деятельности». Причины такого положения дел коренятся в состоянии самой культуры. П.А. Флоренский пишет: «Культура есть среда, растаящая и питающая личность; но если личность в этой среде голодает и задыхается, то не свидетельствует ли такое положение вещей о каком-то коренном «не так» культурной жизни?» [292. С. 346]. Говоря о цивилизации, которая губит и порабощает личность, на нее же работающую, П.А. Флоренский ставит свой диагноз: «здание культуры духовно опустело» [292. С. 346], а мировоззрение (в том числе и научное) «утратило тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: самого человека» [292. С. 348]. Можно добавить — целостного человека. Образ целостности П.А. Флоренский передает метафорой человеческого тела в другой своей работе «Столп и утверждение истины» [291]. Человеческое тело есть нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особенное, пишет П.А. Флоренский. В теле повсюду обнаруживается его, тела, единство. Даже этимология слова «тело» связана родственным смыслом со словом «цело». Поэтому буквально «тело» и означает нечто целое, неповрежденное.

Телом зовем мы, пишет П.А. Флоренский, всю устроенность его как целого. «Распорядок органов жизни» может быть назван порядком, т.е. целомудрием человека. Далее П.А. Флоренский проводит параллели и аналогии физического устройства тела со строением «истинного нашего тела» — тела мистического и определяет в качестве задачи подвижнической жизни целомудрие как чистоту сердца.

«Цельность — целомудрие» состоит в ненарушенной, в неповрежденной природе. Эта природа, тем не менее, должна быть вос-

становлена. «Узкий путь подвижничества», «благо подвижника» — в восстановлении «целостности» [291. С. 263].

В диалектах русского Севера буква «ч» часто заменяет на букву «ц». И вместо «человек» можно услышать «целовек». Возможно, в прошлом слова «целое» и «человек» имели один корень — «целое». То, чего так страстно желают мыслящие люди — целостность — может быть и есть синоним, другое название человечности. Проблематизируя целостность, мыслители, фактически, ставят вопрос об угрозе утраты человеком своей родовой, духовной сущности, об угрозе утраты человеком своей человеческой подлинности и идентичности. «Поврежденность» природы человека принимает характер несовместимости со статусом личности и индивидуальности. Человек деградирует. И человек сопротивляется своей деградации.

Представления о «целостности» человека должны выводиться из представлений о «целом». Образ целостности задается образом Целого (Абсолют, Бог, Логос, Космос, Мироздание и т.д.). Свой образ целостности существует для человека, свой — для группы, свой — для организации. Целое имеет свои репрезентации на всех уровнях бытия (планетарном, национальном, социальном, организационном, командном, личностном).

Характеризуя новую парадигму в научном мышлении физик Ф. Капра пишет: «...если свойства частей дают определенный вклад в наше понимание целого, то и сами эти свойства могут быть полностью поняты только через динамику целого. Целое первично, и если вы понимаете динамику целого, то можете — по крайней мере в принципе — вывести из нее свойства и паттерны взаимодействия всех частей» [118. С. 339].

Мыслящее мировоззрение позволяет двигаться к постижению Образа Целого и осознанно в этом Целом участвовать (участвовать в его функционировании и движении к своей цели). Каждый человек является членом мегаорганизации под названием «Целое». И тот поиск, который ведут организационная психология и организационно-культурная психология — это поиск закономерностей функционирования целого на микроуровне деловых организаций.

Как писал Г.Г. Шпет, с целым человека связывает «функция», та задача, которую он решает в рамках целого. Выполняя функцию, человек соучаствует в функционировании целого. Ос-

мысленное соучастие позволяет понимать свою включенность в жизнь целого (иметь смысл). Неосознанное соучастие «выключает» человека из со-трудничества («безрассудный труд»).

Части, элементы целого (продуценты, процессы, продукты) связываются и упорядочиваются взаимодействием. Поэтому порядок, упорядоченность есть характеристика и атрибут целого и целостности. Вряд ли возможна «хаотичная целостность». Но «упорядоченную целостность» вообразить легко.

Взаимодействие имеет цель (что такое «бесцельное взаимодействие»?). Цель взаимодействия — достижение, осуществление, реализация целостности (т.е. самоосуществление). Такой результат есть результат развития. Вследствие этого мы можем понимать взаимодействие как средство развития и считать развитие целью взаимодействия (т.е. взаимодействие является средством достижения своей цели — развития).

Синергетическое описание процессов саморазвития систем является уместным продолжением этой темы, и к ним мы обратимся позднее.

М.М. Бахтин считал, что обретение человеком целостности является этической задачей его жизни. Целостность обретается посредством принятия ответственности за свою жизнь на себя. Хорошо разработанной философией ответственного отношения к себе (как условия ответственного отношения к другому) является концепция «заботы о себе» М. Фуко, которая станет предметом анализа в третьей книге.

Кратко резюмируя вышесказанное, еще раз отметим, что, возможно, уже с XVI в. произошли мировоззренческие изменения внутри самой культуры, которые задали направление всем процессам в культуре и обществе. В результате стремительного дробления культуры, мировосприятия и практики процессу дробления подвергся и сам человек — как в своей социальной практике, так и во внутреннем духовно-психологическом пространстве. Нецелостность («поврежденность») культуры повлекла за собой нецелостность («поврежденность») человека, который находится перед угрозой уменьшения возможностей поддержания достигнутого уровня развития культуры. Поврежденный человек формирует ущербную культуру. Порочный круг замыкается. Разрушение этого порочного круга возможно и необходимо. По мере осознания ситуации и неприятия ее часть людей

утратит интерес к такой культуре и начнет новый культурный проект, мерилom которого станет человек (П.А. Флоренский). Осознание сложившейся ситуации приведет человека к пониманию необходимости принятия ответственности за свою жизнь, деятельность и мышление на себя (А. Швейцер), и человек примет ответственность за восстановление своей целостности (человекообразия) на себя в качестве этической задачи своей жизни (М.М. Бахтин).

Взаимодействие. Для нашей логики социально-психологического исследования категория взаимодействия является центральной. Из нее возможны линии развития анализа как в сторону общенаучной синергетической модели, так и в сторону культурологии, социологии и психологии. Через анализ взаимодействия мы можем выйти на задачу описания социально-психологического механизма организационной культуры. Этой задаче будет уделено специальное внимание.

Здесь же мы на рассмотренном ранее материале осуществим предварительное «картирование» понятия «взаимодействие» и выделим некоторые значимые для нас его смысловые содержания.

Выделение различных аспектов взаимодействия (элементов, функций, уровней и т.д.) предполагает возможность построения своего рода системной модели понятия «взаимодействие». В данном случае из ряда существующих определений системы мы выберем и будем опираться на определение, в котором понятие «взаимодействие» является ключевым: «Система — обособленная сознанием часть реальности, элемента которой обнаруживают свою общность в процессе взаимодействия» [Цит. по: 221. С. 12].

Среди аспектов взаимодействия можно выделить следующие:

1. Продуценты взаимодействия.
2. Процессы взаимодействия.
3. Продукты взаимодействия.
4. Условия (предпосылки) взаимодействия.
5. Инструменты взаимодействия.
6. Психологические механизмы взаимодействия.
7. Цель взаимодействия.
8. Результаты взаимодействия.

Рассмотренный ранее этико-культурный и психологический материал позволяет так определить содержание выделенных аспектов:

1. Продуценты:
 - а) абсолют (Бог, Идеал, Образ),
 - б) человек-группа (малая) – сообщество (большая группа),
 - в) природа.
 2. Процессы:
 - а) творчество,
 - б) мышление,
 - в) диалог,
 - г) посредничество.
 1. Продукты:
 - а) культура,
 - б) религия,
 - в) этика, «внешние» формы
 - г) экономика,
 - е) мировоззрение,
 - ж) знания и др. «внутреннее» содержание
 4. Условия (предпосылки): Другой.
 5. Инструменты:
 - а) «психологические орудия» (знаки),
 - б) «материальные орудия».
 6. Психологические механизмы:
 - а) схема взаимодействия Г.Г. Шпета (от функции до организации),
 - б) механизм развития Л.С. Выготского (взаимодействие реальной и идеальной форм),
 - в) схема В.Н. Мясищева – В.Н. Панферова и В.Н. Куницыной (взаимодействие – смысл),
 - г) схема «оценочной перспективы» П. Козловски,
 - д) мышление, формирующее мировоззрение (А. Швейцер),
 - е) двухчастный цикл посредничества (Б.Д. Эльконин),
 - ж) оценка на базе нравственных смыслов.
 7. Цель взаимодействия:
 - а) культурный прогресс (материальный и духовный),
 - б) обретение целостности как духовного и нравственного совершенства – на уровне человека.
 8. Результаты взаимодействия:
 - а) культурный прогресс,
 - б) культурный регресс.
- Другая версия системной модели понятия «взаимодействие» может быть представлена в табл. 1.

На графической модели (рис. 2) видно, что взаимодействие связывает в единое целое различные свои аспекты, которые и рождаются в процессе этого взаимодействия, и развиваются, влияя друг на друга. Безусловно, главным «продуктом» взаимодействия внутри целого является человек, а критерием «хорошего» результата — его целостность. Вместе с тем гармоничное, сбалансированное состояние Целого, «нёрвом» и способом существования которого является взаимодействие, предполагает развитие и улучшение среды обитания человека — природной, социальной, культурной.

В русском языке слово «взаимодействие» — сложное (взаимодействие: обоюдно иметь действие). Его можно понимать как «иметь действие вместе», «делать сообща». И в этом смысле «вклады» в дело его участников — своего рода диалог (полилог) поступков, результирующийся в целостный коллективный Поступок (но «вклады» — не анонимны, персонифицированы, а действия — осмысленны и ответственны).

Как писал Г.Г. Шпет, организация покоится на взаимодействии. Так и организм не есть простая сумма органов, но только их взаимодействие. Поэтому взаимодействие есть конституирующий процесс организации и организационной культуры. И если мы определяем состояние организации и ее культуры как проблемное, то базовый процесс, на котором данное «организационно-культурное целое» покоится, является частью этого проблемного состояния, а возможно, и его причиной. «...То, что происходит, является результатом того, как это происходит», — так интерпретировал для менеджеров Дж. Хейдер одно из высказываний Лао-цзы [146. С. 26]. Это характерное для древнекитайской философии представление о том, что качество процесса определяет качество результата, стало очевидным для современной науки и для многих, например, психотерапевтических практик. Следовательно, чтобы изменить «результат» необходимо вмешаться в работу «процесса».

Кроме того, Г.Г. Шпет подчеркивает, что взаимодействие — это всегда взаимодействие конкретных индивидов, т.е. содержание взаимодействия (когнитивное, эмоциональное, этическое и др.) рождается, трансформируется в конкретном индивиде (в первую очередь в иницирующем взаимодействии руководителе — лидере, «субъекте управления»). Иницируемое лидером взаимо-

Таблица 1

Системная модель взаимодействия

Уровни	Элементы	Функции
A	Смыслы Оценки Связи Отношения	Упорядочивание (координация, субординация) Связывание
B	Функции Действия Поступки	
C	Модели взаимодействия Организационная культура Культура социума	

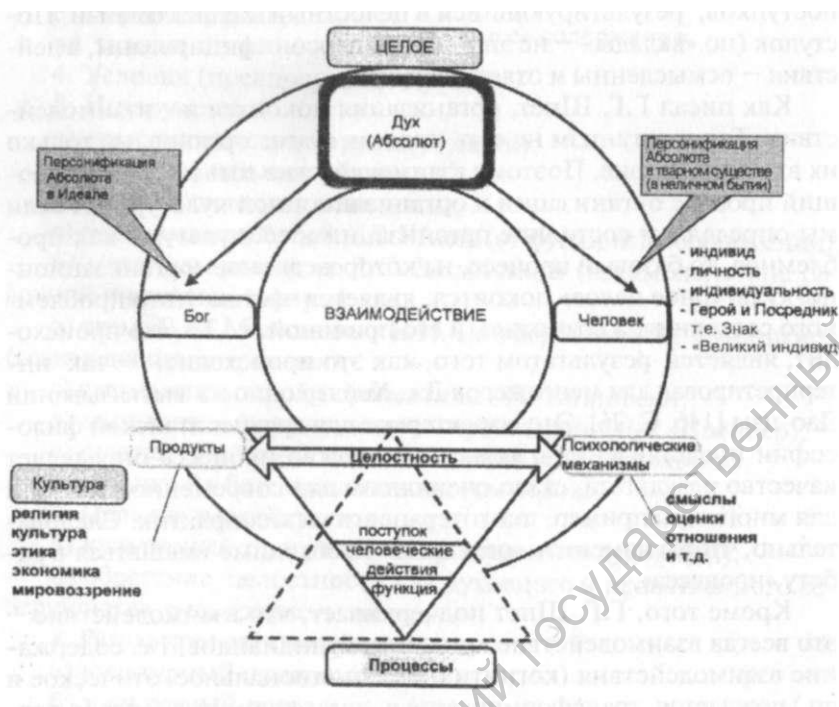


Рис. 2. Графическая модель связи различных аспектов взаимодействия (продукты, процессы, продукты, механизмы)

действие — по сути деятельность по сопряжению действий (или, как У Р- Харре, — движений, действий, поступков). Действия субъектов управления, характеризующиеся высокой степенью ответственности (ответственности за «целое»), имеют статус поступков (в понимании М.М. Бахтина), они аксиологичны, единственны и событийны. Лидер может быть определен как человек, совершающий Поступки (человек Поступка). Если развернуть слово «поступок» этимологически в смысловую цепочку, то получится такая последовательность: поступок — поступать — поступь — стопа — след.

Поступок — это оставление уникального (самобытного, индивидуализированного, «авторского») следа (-ов). Оставление следов, следа в мире (природе, социуме, культуре). Цепь следов — тропа или Дорога (Путь). Но в силу своей единственности поступок есть первопродчество, торение, прокладывание Пути. В философском стихотворении И. Киберли «Обращение к своему шагу» есть такая заключительная строка: «...дорога для идущего — святыня». «Поступание жизнью» как священнодейственное торение пути и для себя, и для других — безусловно, вид литургической деятельности, производство святынь, т.е. того, что и лежит в качестве системы сакральных смыслов в самой основе нашей жизни и охраняет ее. Это — эквивалент ответственного отношения к своему бытию, ибо, все-таки, дорога — это, все-таки, в большей степени дорога для других. Она остается как Путь для других. И каждый человек оставляет за собой путь, дорогу или хотя бы тропинку, которая ведет либо вверх, либо вниз. Либо спасает, либо губит ступающих по следу.

Мировоззренческое значение вопроса о факторе эволюции человека. Латинское слово «эволюция» (evolutio) на русский переводится как «развертывание». Словарь иностранных слов дает три основных значения этого слова, два из которых отражают основные смыслы, вкладываемые в слово «эволюция»: 1) процесс изменения, развития, 2) одна из форм движения, развития в природе и обществе — непрерывное, постепенное качественное изменение... [268. С. 697]. Другими словами, характеризуя движение человека вперед (прогресс) и используя для этой характеристики понятие эволюции, мы должны подразумевать наличие процесса постепенного положительного изменения в человеке, развития, «разворачивания» в нем тех творческих способностей, ко-

торые позволяют ему реализоваться целостно и соответствующим образом изменить мир своего бытия.

Какой механизм обеспечивает развитие человека и человеческих сообществ? Какой механизм позволяет человеку достичь «совершенства» (духовного и нравственного – А. Швейцер)? Какой механизм может «развернуть» человеческую природу (как это происходит с весенними почками на деревьях или куколками бабочек)? Психология развития, давно и глубоко исследующая процессы развития человеческого существа, дает свои ответы на этот вопрос и один из наиболее авторитетных ответов был ранее упомянут: развитие осуществляется в процессе взаимодействия реальной и идеальной форм (культурно-историческая психология). Другой ответ гласит, что совершенствование человека достигается путем расширения «господства разума» над его помыслами и убеждениями (А. Швейцер). Целостное развитие человека в результате «борьбы за существование» даже на слух воспринимается как экстравагантное. Борьба за существование может помочь выжить и даже «развить» некоторые необходимые для выживания «бойцовские» качества. И все.

Поэтому социодарвинизм в любых его модификациях не может вызвать большого недоумения и решительного несогласия со стороны мыслителей, чье мировоззрение, безусловно, является культуротворческим. Ибо проблема как раз и заключается в формировании вполне определенного миропонимания, идеологии, задающих конкретное поведение.

Несогласие с идеей о том, что борьба за существование является фактором эволюции человека и человеческого общества высказывали в разное время: Р. Тагор (он полагал, что эволюционирует только творческая личность и фактором эволюции является творчество) [250. С. 115], А. Швейцер (он утверждал, что именно борьба за существование искажает человеческую природу и видел возможности культурного прогресса не иначе как через «смягчение» этой борьбы), а также многие из представителей русской идеалистической философии и отечественной науки и культуры периода расцвета этой философии (иммунолог С. И. Метальников считал, что фактором эволюции является любовь; профессор Л. С. Берг доказывал, что эволюция организмов является номогенезисом, т.е. процессом регулярного изменения в определенном направлении) [162. С. 421].

Для нас значима близость отношения к вопросу о ведущем факторе эволюции А. Швейцера и отечественных философов-идеалистов. И Швейцер, и философы-идеалисты не приняли идею о борьбе за существование как факторе эволюции из-за игнорирования ею важной части человеческого опыта, человеческой реальности – опыта нравственного. Это позиция русской идеалистической философии. Однако у А. Швейцера прослеживается очень похожая линия размышления: культурный прогресс возможен благодаря смягчению борьбы за существование (и соответственно созданию максимально благоприятных условий жизни и развития). «Смягчение» осуществляется за счет расширения господства Разума (он же – Дух) над природой и человеческой натурой. А духовный прогресс заключается в развитии этических способностей. Иными словами, по Швейцеру, фактором эволюции является одоление «борьбы за существование» нравственными духовными усилиями человека. Борьба с «борьбой за существование», нравственные усилия человека в этом плане и есть фактор эволюции. Концепция А. Швейцера не только поддерживает, но и развивает позицию русской идеалистической философии.

Не выходя за тематические рамки данного текста, можно выделить три концепции ведущего фактора эволюции человека и человечества:

- 1) Концепция дарвинистов (борьба за существование).
- 2) Концепция А. Швейцера (смягчение борьбы за существование через установление «господства Разума»).
- 3) Концепция русской идеалистической философии (преобразование человека и человечества в соответствии с Образом Высшего Существа – Творца).

Эти концепции можно охарактеризовать как биологическую, гуманистическую, религиозную. И здесь возникают две ассоциации. Первая ассоциация связана с широко известным высказыванием К. Маркса о том, что человек смотрит в другого человека как в зеркало. Мы видим сразу три «зеркала» – концепции (они же – идеи и идеологии), в которые может «смотреться» современный человек:

- 1) «зеркало» в виде животных (зоология в целом);
- 2) «зеркало» в виде человека (гуманизм, антропоморфизм);
- 3) «зеркало» в виде Бога (теоморфизм).

Каждое «зеркало» помогает «отсканировать» в смотрящемся в

него те черты и характеристики, на которые оно настроено. Другими словами, в какое «зеркало» смотришься, то в себе и обнаружишь. Свойство идеологии – фиксировать и удерживать «точку зрения», «позицию» (Б.Д. Эльконин). Однако свобода выбора человеку дана, и он сам несет ответственность за то, по какому из трех «образов и подобий» он будет строить себя и свои поступки.

Вторая ассоциация возникает с идеей М. Бубера о трех сферах мира отношений. Есть три сферы, пишет М. Бубер, в которых возникает мир отношений.

- 1) Жизнь с природой.
- 2) Жизнь с людьми.
- 3) Жизнь с духовными сущностями [46. С. 61].

Говоря об эволюции человека и человечества, следует признать, что этот процесс внутри самого человечества правомерен – люди эволюционируют не синхронно. И суть человеческой эволюции – это эволюция отношений к себе и к другим людям. В самом упрощенном виде это можно представить в виде табл. 2.

Таблица 2

Эволюция человеческих отношений и человека

Базовые характеристики	Ступени эволюции		
	I	II	III
Базовые отношения с Другим	Животное – человек	Человек-человек	Человек-Бог
Взаимовлияния	Человек в природе, природа в человеке	Человек среди людей, социум в индивидууме	Человек в Боге, Бог в человеке
Характеристика социума	Зооморфный социум	Антропоморфный социум	Теоморфный социум
Характеристика человека	Человек Инстинктивный	Человек Рефлексивный	Человек Духовный

Такая схема выглядит как своего рода шкала, по которой мы перемещаемся, совершая в своей жизни те или иные поступки, делая тот или иной выбор. Есть люди и группы, «укоренные» в конкретном секторе этой шкалы. Есть люди, стремящиеся совершить переход, «переступить предел» и делающие усилия для этого.

Возможно, мы не до конца осознаем порой, «не додумыва-

ем» слова «борьба за существование». Но с кем ведется эта борьба за существование? Все реже – с природой, все глобальнее – с другим человеком, с другими людьми. Однако характеристика отношений человека с человеком, которую мы обсуждали как значимую, – это ответственность (в которой и реализует себя этичность). Можно ли одновременно ответственно относиться к другому человеку бороться с ним за существование? Ответ, кажущийся очевидным: борьба за существование с другим человеком несовместима с этикой. Почему? Для ответственных человеческих отношений есть другие способы и формы взаимодействия.

Как в свое время началось «одомашнивание» практики войн (через введение понятия «справедливая война» – П. Козловски), так и понятие «борьбы за существование» понемногу начали менять на понятие «конкуренция», тем самым хотя бы в языке сначала «смягчая» борьбу за существование. Если предполагалось, что «борьба за существование» это что-то вроде «боев без правил», то конкуренция – это уже соперничество по правилам (в том числе и с самим собой). Правда, позднее понадобилось ввести различие между «честной» конкуренцией и «нечестной» конкуренцией. Нет сомнений, что замена понятий – первый шаг на пути к изменению отношения в сторону большей этичности, поскольку понятие деловой конкуренции не предусматривает как необходимость лишения жизни другого человека. До другой предпосылки этической оценки – ценности человеческого достоинства – путь кажется пока неблизким.

Таким образом, конкуренция есть более мягкая форма вражды людей друг с другом по сравнению с «борьбой за существование». Тем не менее существуют и другие формы взаимодействия и взаимоотношений между людьми, которые как бы «приберегаются» для «своих», – кооперация и солидарность. Различие между ними значительное. Если «кооперация» – сотрудничество, то «солидарность» предполагает «единодушие, общность интересов, активное сочувствие чьим-либо действиям и мнениям» [268. С. 567]. Разница заключается в наличии или отсутствии глубокой внутренней общности мнений и чувств. Конкуренция и кооперация идут рука об руку в мире современных деловых отношений. И это шаг вперед по сравнению с парой понятий «борьба за существование – конкуренция». Оптимистическая перспектива состоит в

том, чтобы однажды подняться на уровень третьей пары понятий – «кооперация – солидарность».

По практикуемым формам взаимодействия деловые организации отличаются друг от друга. Есть организации, в которых идет «борьба за существование», есть те, в которых практикуется внутренняя конкуренция, есть те, которые развивают кооперацию и даже солидарность (что возможно в организациях с высоким уровнем эмоциональной и другой сплоченности).

В организациях (культурах), где идет «борьба за существование» и имеет место внутренняя конкуренция, очень мало возможностей для развития и людей, и самой организации. Отсутствие этичности в отношениях (как ответственности) отрицательно сказывается на эффективности в долгосрочной перспективе. В основе моделей управленческого взаимодействия находятся этические системы форм отношений: «конкурентность», «солидарность» и занимающая между ними промежуточное положение «ситуативность» (т.е. действия по обстоятельствам).

А. Швейцер писал о том, что культурный прогресс – это прогресс (материальный и духовный, нравственный) не только индивидов, но и организаций. Совершенствование и того, и другого должно пониматься как единая задача. И организации, делающие свою ставку на культуру, должны осознавать, что усиливает, развивает эту культуру, а что ее медленно и неуклонно ставит на грань выживания. В данном случае рискованно и ошибочно начинать «борьбу за существование» между сотрудниками, между сотрудниками и администрацией, культивировать такую борьбу в организации.

Есть различие между эволюцией животного мира и человеческого. Это – волевой выбор. В противном случае, если мы перестаем это различие делать, мы получаем тотемизм образованных, говорящих: «да, мы есть животные». Но животное не может сделать нравственный выбор (даже в опасной для жизни ситуации), а человек – может. Согласиться с «животным» пониманием эволюции – значит снять с себя ответственность («что с нас возьмешь – мы же животные») и низвести человечество до строго биологического уровня целесообразности.

Этичный человек не борется с другими людьми за существование. Он помогает себе и другим становиться и оставаться человеком и, может быть, стремиться к лучшему.

Практичность этико-психологических исследований и концепций. Ярким примером результативности и практичности психологических исследований этики являются работы В.А. Лефевра. Называя себя верующим человеком, он, тем не менее, крайне редко прибегает к религиозным интерпретациям этического (например, когда проводит различия между «христианской» и «языческой» этическими системами). Главный метод его работы – математическое и метафорическое моделирование. Тем не менее «тайна» происхождения этического сознания человека, с его точки зрения, существует, и фактом является то, что этическое сознание является глубинным и родовым признаком человека. Так, В.А. Лефевр пишет: «Современный человек сознательно пользуется различными шкалами ценностей. Однако бинарная шкала добро – зло отличается от всех прочих. Нельзя сказать, что человек использует эту шкалу; она является неотъемлемым атрибутом человека, который пользуется всеми прочими шкалами. Моральное сознание – одна из древнейших формаций ментальности человека. Можно даже предположить, что появление морального сознания, основанного на различии добра и зла, знаменует собой возникновение человеческого рода» [155. С. 54].

Другое фундаментальное предположение В.А. Лефевра касается уже не прошлого, а будущего человечества. В его известной модели «космической коррекции» центральной является мысль, что «...принципы морали и эстетики универсальны и могут быть глубинным образом связаны с самим существованием их носителей (это вытекает из теории рефлексивности). ...Выживает лишь то сообщество интеллектов, каждый сочлен которого действует, исходя из предположения, что и все другие действуют из соображений общего блага (несмотря на риск для себя лично)» [102].

Появлению концепции В.А. Лефевра о существовании двух этических систем предшествовала другая концепция – концепция рефлексивного управления. Рефлексивное управление В.А. Лефевр определяет как «информационное воздействие на объекты, для описания которых необходимо употреблять такие понятия, как сознание и воля. Такими объектами являются отдельные люди и объединения людей: семья, группа, страна, нация, общество, цивилизация. Термин "рефлексивное управление" может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как искусство ма-

нипуляции людьми и объединениями людей. Во-вторых, как специфический метод социального контроля» [156].

Рефлексивные методы, заинтересовавшие как военных, так и экономистов, внесли существенное уточнение в представления о человеке. И в первую очередь рефлексивный подход преодолел ограничения, сформированные моделью «экономического человека», где человек понимался как сугубо рациональное существо, стремящееся максимизировать свою выгоду. В новом, рефлексивном, представлении о человеке появляются новые параметры: мораль, совесть, чувство справедливости. В.А. Лефевр убедительно показывает, как чувство собственного достоинства может влиять на макрохарактеристики социальной системы.

Важным выводом звучит мысль В.А. Лефевра о том, что причины конфликтов, сотрясающих сегодняшний мир, в большей степени являются моральными, нежели экономическими. Научной задачей является создание моделей, в которых отчетливо представлено «моральное измерение человека». Такие выводы и задачи, помещенные в контекст актуальности разработки новых социальных технологий (по причине исчерпанности ресурса традиционных технологий), делают логичным и понятным следующий шаг В.А. Лефевра – как теоретика и практика.

В 1982 г. он публикует книгу «Алгебра совести», где впервые рассматривает вопрос о существовании формальных законов оперирования категориями добра и зла и строит теорию, описывающую автоматизм принятия моральных решений, «расслаивающийся» на две этические системы («христианскую» и «языческую») и предопределяющие психологические профили людей в условиях конфликта и сотрудничества («святой», «герой», «обыватель» и «лицемер»).

Далее, в 1985 г. В.А. Лефевр получает предложение от советника президента США по стратегическим вопросам Джека Мэтлока создать новую концепцию переговоров с СССР на основе «Алгебры совести». Через год В.А. Лефевр предоставляет американскому правительству объемистый отчет с концепцией контролируемой конфронтации [157].

В интервью, данным Ю. Шрейдеру, В.А. Лефевр рассказывает, что разработанная им переговорная доктрина должна была «помочь лидерам обманывать вторую этическую систему», которая, в отличие от первой этической системы, не ориентирована на цен-

ность «сделки». «Цель переговоров, организуемых на этих принципах, заключалась в выработке таких совместных действий и документов, которые американская сторона могла бы интерпретировать как компромисс, а советская – как конфронтацию. Важным элементом становились переговоры перед переговорами, где стороны должны были договариваться о публичном оформлении своих решений» [157].

По схеме В.А. Лефевра были проведены переговоры между Рейганом и Горбачевым в Рейкьявике, которые, как выразился В.А. Лефевр, «стали концом холодной войны».

В настоящее время В.А. Лефевр рассматривает возможности прикладных разработок проблемы морального выбора для создания военных моделей, моделей торговых агентов, для сервисных систем, обслуживающих вычислительные центры [158].

Завершение холодной войны в том виде, в котором оно произошло, поставило ряд новых этических проблем в государстве с «обманутой моралью», в том числе и проблему чувства собственного достоинства.

В исследованиях авторитетного российского социопсихолога В.Е. Семенова о типах менталитета в постсоветский период мы видим последствия разрушения единой «второй этической системы» в виде четырех типов ментальности. В основе каждого из них лежит собственная этическая система: православно-русский менталитет, коллективистско-социалистический менталитет, индивидуалистско-капиталистический и криминально-мафиозный менталитеты. Все они, как пишет автор, имеют укорененность в истории России [255. С. 129-130]. Доминирующими менталитетами, по данным социологических исследований, являются православно-русский и коллективистско-социалистический, связанные между собой рядом общих ценностей (общинность – коллективизм, патернализм, державность, равенство и др.) [255. С. 129].

Этические проблемы цивилизации транслируются на национально-государственный уровень. Этические проблемы конкретного общества находят свое отражение на уровне организаций, из которых это общество состоит, и на уровне индивидуумов, составляющих организации. Каждая организация – своего рода лаборатория, где идет сложный «естественный эксперимент» (Л. Росс, Р. Нисбетт), результаты которого в значительной степени определяются нашим собственным нравственным выбором.

2.2. СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ЭТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Мы исходим из убеждения, что никакое полноценное социально-психологическое исследование не может претендовать на достоверность, если игнорирует характеристики человека, без которых он не может быть в принципе рассмотрен как человеческое существо – этические характеристики.

Существует историческая интеллектуальная традиция и тенденция учета этической сущности человека как субъекта и объекта культуры. Также существует опыт практических разработок и применения результатов этической тематики.

Можно говорить о растущем понимании значимости этического фактора в культурных процессах всех уровней – от планетарного (глобального) до организационного и индивидуального – как в среде ученых, так и в среде практиков – пользователей научных разработок.

Проблематизация этической тематики в социопсихологических исследованиях с неизбежностью ставит вопрос о необходимости разработки этической методологии социально-психологических исследований организационной культуры. Первым шагом на пути построения такой методологии является определение самых общих принципов этико-психологического исследования как исследования социально-психологического и уже – культурно-психологического.

В данной работе рассмотрен ряд концепций с этической доминантой, которые являются опорными для нашего проекта построения социопсихологической модели организационной культуры и социопсихологической технологии ее изменения. Это общеметодологические и гносеологические установки русской идеалистической философии; версия этической методологии гуманитарного исследования в виде прозаики (возникшей из комплекса идей М.М. Бахтина); культурно-этические модели других авторов (прежде всего, А. Швейцера и П. Козловски).

Сформулируем еще раз методологические установки русской идеалистической философии как исходные для построения этической методологии социопсихологического исследования организационной культуры:

1) **Принцип целостности познания.** Он означает стремление к по-

стижению объекта изучения во всей целостности, признание значимости всех видов опыта, в том числе религиозного и нравственного. Здесь уместны определенные ассоциации с постмодернизмом в части его открытости для всех достижений культуры (всему есть место – науке, религии, субъективному, объективному и т.д.).

2) **Принцип интуиции.** Интуиция рассматривается в качестве ведущего метода познания. Уместна параллель с восточными духовно-религиозными учениями (например, буддизмом, индуизмом), где интуиция также считается основным методом познания. В методологическом стандарте гуманистической психологии также есть пункт о легализации интуиции и здравого смысла исследователя. Возможно, это объясняется глубинной связью гуманистической психологии и психотерапии с восточными религиозными системами.

3) **Принцип цельной истины для цельного человека.** Он формулируется в тезисе: «цельная истина раскрывается только цельному человеку». Речь идет о месте, роли и возможностях субъекта познания (исследователя) в процессе познания. Человек (исследователь) сам является и частью исследовательской задачи, и частью ее решения (ответа). Сент-Экзюпери называл самолет «орудием познания мира». В психологическом исследовании «орудием познания мира» является сам человек (исследователь) и вся его жизнь. Задача познания решается всей жизнью, всем жизненным путем исследователя, ибо он сам, совершая поступки, сам определяет (устанавливает, сужает или расширяет) границы возможного для человека в целом. М.М. Бахтин сформулировал тезис о «поступлении жизнью», а А. Швейцер этот тезис реализовал, «поступив всей своей жизнью». Аргументация в виде цельно, целостно прожитой жизни – решающая для самоопределения человечества. Человек всей своей жизнью «разведывает», что возможно для человека, а что нет, и какова цена того и другого выбора. Но то, что не удалось одному, еще не свидетельствует о том, что это не удастся другому.

4) **Принцип единства теоретической истины и «истины праведности».** Этот принцип означает, что этическое есть атрибут человеческого. Этическое можно проигнорировать, но пользы от этого не больше, чем при попытке известной птицы избежать опасности, зарыв голову в песок. Пора открывать глаза и увидеть этику (либо ее нарушение) во всем – от мыслей и чувств до действий. Нравственный опыт является стержневым в структуре целостного опыта чело-

века. Этическое – сквозная тема культуры в целом во всех ее формах (политике, экономике, науке, искусстве, образовании и т.д.).

Сущность этической методологии гуманитарного познания.

1) Гуманитарное познание есть познание человека в его духовно-культурной и социально-исторической ипостаси. Науки, ориентированные на гуманитарное познание, называются общественными. Организационно-культурная психология, безусловно, является по объекту и предмету гуманитарной наукой.

2) Этика – это философская дисциплина, объектом изучения которой является мораль (нравственность), а основу ее предмета составляет учение о морали как особого социального явления и формы общественного сознания. Задача этики – помогать людям сознательно и целенаправленно вырабатывать те моральные представления, которые отвечают их историческим потребностям.

3) Важно, что выделяемые «основные стороны» нравственности – моральная деятельность, моральные отношения и моральное сознание – напрямую связаны с категориями психологии и являются областями психологического исследования. Это свидетельствует о естественности продвижения этических исследований на психологический уровень (уровень изучения психологических механизмов этики), с одной стороны, а с другой – о возможности использования принципов философской этики в качестве общих методологических принципов социально-психологического исследования.

4) Этическая методология социопсихологического исследования организационной культуры может быть описана следующим образом:

а) на уровне общей методологии:

– принцип учета нравственного аспекта любой изучаемой проблемы, сформулированный русской идеалистической философией (Соловьев, Флоренский, Франк, Лосский и др.);

– принцип этического регулирования социального взаимодействия (функция регуляции сформулирована в самой этике; тезис о направляющей роли нравственности в человеческом взаимодействии – Де Джорджем; вопросы об оценке, оценочных процедурах, о контроле, об ответственности и этике – Козловски);

– принцип примата этического фактора в конституировании культуры (Швейцер) и экономике (Козловски);

– принцип этического прогресса как фактора духовно-культурного прогресса;

– принцип этики как повседневной практики человека и глу-

бинном механизме принятия решений в процессе социального и управленческого взаимодействия («прозаика», идущая от Бахтина);

– принцип примата этического фактора в человеческой личности (психике);

– принцип компенсации несостоятельности этики как гаранта ответственного поведения религией (Козловски, Швейцер);

б) на уровне частной методологии (методологии социально-психологического исследования оргкультуры):

– принцип этического базиса социопсихологического порядка (культуры, взаимодействия) в виде системы нравственных смыслов;

– возможность использования в качестве критериев уровня развития культуры этический прогресс индивидуумов, групп и организаций.

Ордерный подход: этическая концепция организационной культуры. Теоретической основой разработки этического аспекта ордерной концепции оргкультуры являются:

1) этическая модель культуры А. Швейцера;

2) этическая модель экономики П. Козловски;

3) гносеологическая установка русской идеалистической философии на учет этического аспекта в любом целостно исследуемом явлении;

4) положение Р.Т. Де Джорджа о том, что взаимодействие людей направляется нравственностью;

5) данные нашего исследования [4] об управленческом взаимодействии как источнике порождения организационной культуры.

Этическая модель культуры А. Швейцера.

1. Культура – это материальный и духовный прогресс как отдельных людей, так и сообществ.

2. Прогресс состоит в смягчении борьбы за существование и создание максимально благоприятных условий жизни, необходимых для духовного и нравственного совершенствования человека. (И от обратного: нет прогресса, нет культуры там, где человека вынуждают «бороться за существование», т.е. ставят на грань жизни и смерти.) Совершенствование (развитие) духовное и нравственное невозможно когда невозможна жизнь (жизнь вообще и «нормальная» жизнь в частности как условие развития).

3. Цель культуры состоит в духовном и нравственном совершенстве человека.

4. Метод ослабления борьбы за существование и обеспечения прогресса – расширение господства Разума над природой и над человеческой натурой (т.е. прогресс и культура там, где Разум господствует как над природой, так и над содержанием внутренней жизни человека, над его психологией).

5. Отсюда можно различать два вида культурного прогресса:

а) материальный прогресс,

б) духовный прогресс.

6. Сущность духовного прогресса заключается в развитии этичности как способности индивидов и сообществ (в том числе организаций) соразмерять свои желания с материальным и духовным благом целого и многих. В этом суть этичности как ответственности за других и перед другими. (Иначе: этичность – это способность улучшать свою жизнь не за счет других, не ценой их потерь, но – в сотрудничестве с другими. Исключение – дети, старики, инвалиды. Позитивная формулировка этической способности: каждое улучшение для отдельного человека влечет за собой улучшение для всего сообщества.)

7. Поэтому этическое – центральный элемент духовного и конституирующий элемент культуры.

8. Культура (и цивилизация) означает эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности.

9. В культуре выделяется «существенное» и «несущественное». «Существенное» в культуре – этический прогресс, а «несущественное» – материальный прогресс. (Иначе: замедление этического прогресса при ускорении материального угрожает человеку самоликвидацией. Выживание и развитие человечества своим условием имеет этический прогресс.)

10. «Механизмом» зарождения и формирования культуры является мировоззрение, возникающее в процессе мышления (в мышлении, созидаемом мировоззрением, объективирует и обнаруживает себя господство Разума).

11. Мировоззрение – совокупность ответов на коренные вопросы бытия, волнующие общество и человека, а также основополагающие идеи для жизни и действия (мировоззрение и идеология здесь близки по содержанию).

12. Мировоззрение разрабатывается индивидуальными мыслителями (например, выдающимися философами), а реализуется людьми, занимающими общественные посты.

13. Различаются два типа мировоззрения:

а) культуротворческое (способствующее развитию культуры, культурному прогрессу),

б) не-культуротворческое (способствующее стагнации и деградации культуры).

14. Критерии культуротворческого мировоззрения:

а) способность мыслить (оно – мыслящее),

б) этичность (оно ориентировано на внутреннее совершенствование личности),

в) оптимистичность (оно считает жизнь большей ценностью, чем небытие).

15. Причиной упадка, деградации культуры являются ослабление этического и оптимистического начала и, следовательно, отсутствие культуротворческого мировоззрения. Это выражается:

а) в отсутствии заботы о нравственном самосовершенствовании и переориентации на совершенствование в сфере материальных достижений,

б) в обесценивании человеческой жизни.

16. Следствием деградации культуры, выражающейся в отсутствии культуротворческого мировоззрения, является проблема доминирования деятельности над мировоззрением. Деятельность при отсутствии ориентирующего мировоззрения равно служит и возвышенному, и низменному.

17. Задача возрождения культуры предполагает возврат:

а) к принятию на себя индивидуальной, персональной ответственности за осмысленность своей жизни,

б) к самостоятельности мышления (не пользоваться готовыми рецептами, но вырабатывать свои взгляды),

в) к выработке мировоззрения.

18. Смысл жизни и смысл деятельности должны совпадать друг с другом. (Не делать того, ради чего не готов умереть. Ибо то, что дает смысл жизни, дает и смысл смерти – А. де Сент-Экзюпери.)

19. Ключ к решению проблемы культурного возрождения – человек. Преодоление патологического состояния человека есть условие возрождения культуры.

20. Религиозный аспект: идущее «до конца» мышление приходит к мистике.

Этическая модель экономики П. Козловски.

1. Основа философствования автора – постмодернизм и хрис-

тианство. Культура объединяет различные аспекты человеческой деятельности: экономические, этические, эстетические.

2. Экономика — часть культуры и не свободна от культурных ценностей, в том числе этических.

3. Этические условия экономического поведения есть условия эффективности экономики и ее роста.

4. Невозможно однозначно разделить этику и экономику.

5. Ключевой вопрос отношений этики и экономики — вопрос о «хорошем». И этика, и экономика стремятся к «хорошему».

6. Существует проблема противоречия (дуализма) между «экономически хорошим» и «этически хорошим», которое разрешается определением «хорошего» в этике Аристотеля («хорошее» как достижение в каждом конкретном случае максимальной «наилучше-сти» или совершенства какой-либо вещи или действия).

7. Этическое является культуuroобразующим параметром благодаря своей способности и возможностям интеграции и обобщения.

8. Внутренним механизмом функционирования этичности является процедура оценки «хорошего» — «плохого» (по шкале «хорошо» — «плохо») в человеческом действии.

9. Предпосылками, но не объектами (!) оценки являются:

а) достоинство человека,

б) ценность человеческой жизни как условия существования человеческой личности.

10. Процедура оценки заключается в сопоставлении каждого элемента человеческого действия: замысел (намерение), цель, средства, обстоятельства, результат, побочные воздействия (последствия) с неким культурным эталоном «наилучшее™», максимального совершенства.

11. Результатом оценки является «этическое заключение»: действие признается «хорошим» (этичным), если каждый элемент действия оценивается как «хороший» (с точки зрения социума и с точки зрения религии). Если хотя бы один элемент не признается «хорошим», то и действие в целом не может быть признано «хорошим».

12. Комплекс аспектов человеческого действия (замысел, цель, средства, обстоятельства, результаты, последствия) называется «оценочными перспективами».

13. Интеграция «оценочных перспектив» в некую «всеобъемлющую оценку» и есть этика (этическая точка зрения).

14. Несостоятельность экономики корректируется этикой, не-

состоятельность этики в качестве гаранта выполнения «хорошего» человеческого действия корректируется религией (ибо человек для человека — не высшее существо).

Постулат Р.Т. Де Джорджа: «Нравственность направляет взаимодействие разумных существ».

На базе вышеизложенных моделей и постулатов оказывается возможным построение интегративной модели этики как элемента этической методологии изучения организационной культуры.

Интегративная модель этики.

Часть 1. Исходные постулаты.

1. Духовное изначально.

2. Центральным содержанием духовного является этическое.

3. Духовное являет себя через религию и культуру, которая произошла от религии.

4. Сущность духовного прогресса — в развитии этичности.

5. Сущность этического в разделении и противопоставлении Добра («благо», «хорошее», «правильное», «должное») и Зла («вред», «плохое», «неправильное», «недолжное»).

6. Добро («хорошее») — максимально возможное совершенство какой-либо вещи или действия.

Результат.

1. Духовное и этическое имеют «двойственность» — религиозную и культурную формы явления.

2. Этичность — отчасти мистический феномен, отчасти социальный и психологический.

3. Этическое лежит в основе культуры и ее развития, является базовым признаком человеческой культуры, условием и целью ее прогресса.

4. Поскольку экономическая деятельность является частью культурной деятельности человека, то этическое содержание в ней неустранимо и играет важную роль, направляя взаимодействия участвующих в ней людей.

5. Основная проблема взаимоотношений экономики и этики — ликвидация разрыва между «экономически хорошим» и «этически хорошим».

6. Роль этического в культуре такова: культура зарождается и развивается в ходе формирования мышлением мировоззрения — комплекса ответов на базовые вопросы человеческого бытия с

позиции этики (выбора в пользу ценности жизни и ценности нравственного совершенствования человека). Смысл жизни — в реализации этого выбора через усилие и приведение деятельности в соответствие со смыслом жизни.

7. Продуценты (производители) культуротворческого мировоззрения и культуротворческого способа жизни являются духовными лидерами, обеспечивающими культурный прогресс.

Основные характеристики духовных лидеров:

- этичность (примат нравственного совершенствования);
- оптимистичность (уважение к жизни);
- самостоятельность мышления;
- самостоятельная выработка своего мировоззрения;
- согласованность смысла жизни и деятельности;
- умение улучшить себя и условия своей жизни, улучшая других и условия их жизни без борьбы (умение жить не повреждаям других образом);
- ответственность за себя перед другими и ответственность за других;
- согласованность всех аспектов действия (замысел, цель, средства, обстоятельства, результаты, последствия).

Часть 2. Исходные постулаты.

1. Основной вопрос этики о Добре («хорошем») и Зле («плохом») решается с позиций права, человеческого сообщества (социума) и религии (Бога).

2. Различие между «добром» и «злом» проводится при помощи мышления в результате формирования оценочной процедуры и ее применения.

3. Оценочная процедура применяется для оценки «человеческого действия» (индивидуального или коллективного), имеющего следующие аспекты (элементы): замысел, цель, средства, обстоятельства, результаты, последствия.

4. Эти элементы (аспекты) действия объединяются в «оценочные перспективы», которые интегрируются во «всеобъемлющую оценку» («хорошо»/ «плохо»), являющуюся этической точкой зрения.

5. Общая оценка «хорошо» применяется только в том случае, если такая оценка может быть применима к каждому элементу действия (по принципу «ложка дегтя может испортить бочку меда»).

Результат.

1. Психологическим механизмом этичности являются оценоч-

ные процедуры мышления, позволяющие проводить различие между «добром» и «злом» («хорошим» и «плохим») в человеческом действии (поведении).

2. Оценка производится путем сравнения каждого элемента действия с «наилучшим» образцом, имеющимся в распоряжении культуры и индивида.

3. «Картотека» «наилучших» культурных образцов формирует-ся в процессе культурно-нравственного развития человека.

4. При отсутствии в «картотеке» образца человек может совершить и совершает акт культуротворчества — создает решение сам.

5. Характеристики «хорошего» действия:

- а) этичность и оптимистичность каждого элемента действия;
- б) согласованность (непротиворечивость) всех элементов между собой;
- в) наличие у действия мировоззренческой основы (действие не должно быть «случайным», неосознанным);
- г) согласованность действия со смыслом жизни человека;
- д) ответственность (как способность учитывать существование и интересы других людей и не причинять вред сообществу («целому»)).

6. Общий смысл жизни состоит:

- а) в сотрудничестве с Жизнью (Богом),
- б) в совершенствовании.

Частные интерпретации общего смысла вырабатываются индивидуально.

7. В основе выбора человеком оценки «хорошо»/ «плохо» лежит набор базовых нравственных смыслов:

- жизнь — смерть,
- совершенствование (улучшение) — порча (ухудшение),
- сотрудничество — вражда,
- ответственность — безответственность.

Эти смыслы присутствуют в мире, они нам даны, но не явлены. Они «открываются» и интегрируются в индивидуальное и коллективное существование благодаря напряженным усилиям.

8. Базовые нравственные смыслы направляют взаимодействие людей, участвуя в формировании оценок, влияющих на содержание, уровень, направление, интенсивность отношений участников взаимодействия и в конечном итоге на результаты взаимодействия.

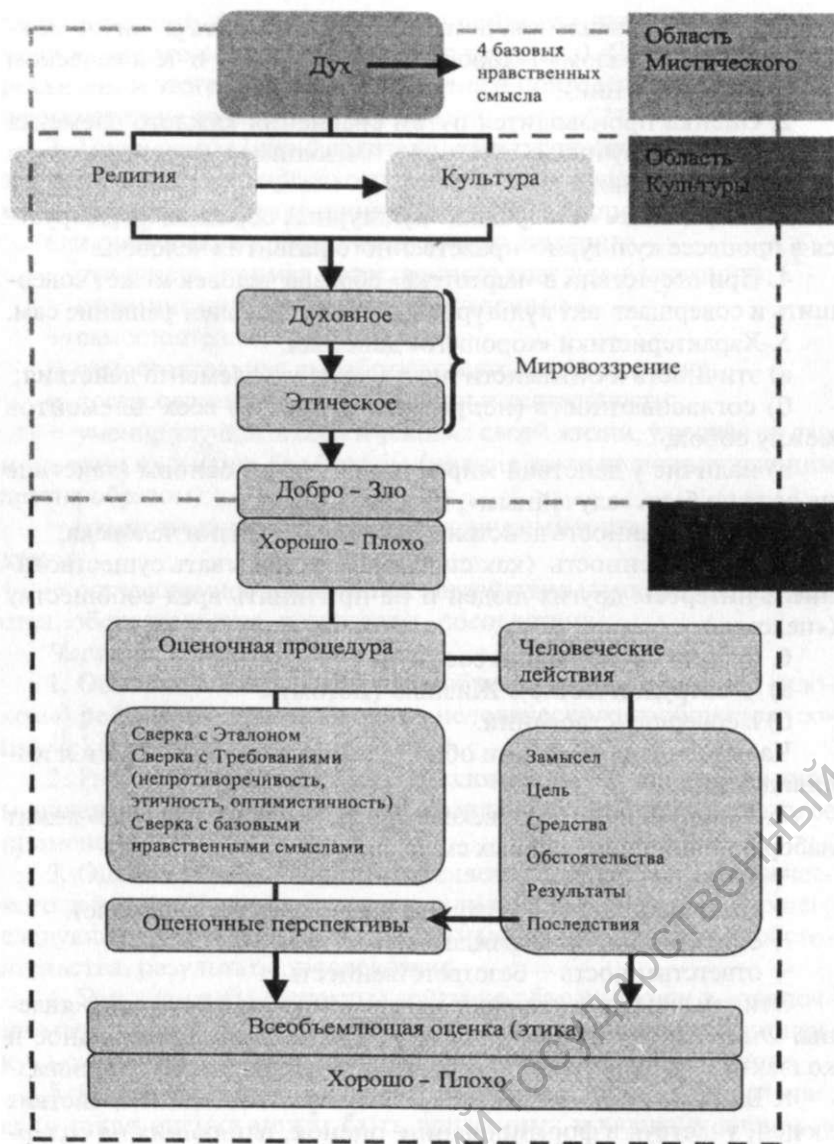


Рис. 3. Графическая модель представления об этике с выделением уровней (мистического, культурного и психологического)

ВЫВОДЫ

1. Смысловое пространство рассмотренных этико-культурных воззрений тематизируется рядом центральных концептов, среди которых: религия (Абсолют, Бог, мистическое, Идеал); этика (нравственность, ответственность, долженствование, нравственный опыт, «хорошее»); культура (прогресс, развитие, борьба за существование, знак, творчество, смысл, мировоззрение); человек (личность, индивидуальность, дух, душа, бессознательное, целостность, человеческое действие, поступок, взаимодействие, посредничество, герой, медиум, «великий индивид»); взаимодействие (Другой, диалог, посредничество, отношение, связи, функции, действия, оценка, смысл, упорядочивание, кризисы бытия, трансформация, метаморфоза).

2. Все пять основных тематических центров пространства этико-культурных воззрений являются равно значимыми для развития концептуальной базы социально-психологических исследований организационной культуры и позволяют интерпретировать ее целостно: на духовно-религиозном уровне, социально-культурном уровне, социально-психологическом и психологическом уровнях.

3. Выделенные тематические центры сводимы к трем базовым проблемам: 1) проблеме человека и его целостности; 2) проблеме взаимодействия; 3) проблеме продукта взаимодействия (культуре). Иначе: продуценту культуры (человек), процессу культуротворчества (взаимодействия) и продукту культуротворчества (культура).

4. Этическая методология изучения организационной культуры включает в себя:

а) общеметодологические и гносеологические установки русской идеалистической философии (принцип целостности познания, принцип интуиции, принцип цельной истины для цельного человека, принцип единства теоретической истины и «истины праведности», принцип учета нравственного аспекта любой изучаемой проблемы);

б) принцип этического регулирования социального взаимодействия (постулат Р.Т. Де Джорджа, концепция оценки действия П. Козловски);

в) идею этики как повседневной практики (прозаика);

г) этическую модель культуры А. Швейцера;

д) этическую модель экономики П. Козловски;

е) этическую модель человека (как духовного существа. Сформулирована в русской нравственной философии);

ж) интегративную модель этики с описанием критериев духовного лидерства и формулировкой системы базовых этических смыслов (жизнь – смерть, сотрудничество – борьба, улучшение – ухудшение, ответственность – безответственность).

Резюме

Этическая методология гуманитарного познания в целом и социопсихологического исследования организационной культуры в частности опирается на мощную духовно-культурную традицию понимания этического как центрального компонента в психологической организации личности, социума и его культуры.

Тенденция к построению этической методологии существует со времен Древней Греции и Древнего Китая. Она совпадает сегодня с тенденциями общецивилизационного развития, с основной потребностью времени – потребностью в поиске решения задачи по переходу на этико-детерминированные программы социокультурного взаимодействия (в том числе организационного и управленческого взаимодействия) как условия выживания человечества и любых человеческих сообществ.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ ПО ВТОРОМУ РАЗДЕЛУ

Первая глава второго раздела посвящена обсуждению актуализации интереса к этическому фактору социального взаимодействия в современном мире. Возникнув из сугубо практических потребностей согласования интересов различных участников социального взаимодействия (государства, корпораций, общественных групп и др.), это внимание к этике оформилось в широко известную доктрину «корпоративной социальной ответственности», которая несмотря на неутраченные дискуссии вокруг нее распространяется все шире, становясь элементом многих корпоративных культур.

Практический интерес к этике получает неожиданно сильную поддержку со стороны теории. Наш анализ выделил существование ряда ярких этико-центрированных моделей культуры, экономики, человека, а также наличие в арсенале отечественной культуры и науки этико-центрированной методологии научного познания (русской идеалистической философии).

Вторая глава посвящена своего рода реконструкции взаимосвязей в смысловом пространстве этико-культурных воззрений таких мыслителей, как П.А. Флоренский, М. Элиаде, Э. Нойманн, С.А. Франк, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин, А. Швейцер, П. Козловски, а также современных отечественных психологов – П.Н. Шихирева, Б.Д. Элькониной, В.Е. Семенова.

Выделение ключевых идей и положений вышеназванных авторов позволило сформулировать содержание этической методологии изучения организационной культуры. Этическая методология изучения организационной культуры включает в себя ряд этико-центрированных принципов научного познания (принцип учета нравственного аспекта любой изучаемой проблемы, принцип этического регулирования социального взаимодействия и др.), а также ряд этико-центрированных моделей (модель культуры, модель экономики, модель базовых смыслов). Этические принципы и модели демонстрируют очевидную внутреннюю логику и взаимосвязанность. Они хорошо структурируются и обладают отчетливой смысловой организацией, которую можно воспринимать и интерпретировать как упорядоченное целое или порядок. Другими словами, этическое обнаруживает свою упорядоченность, неслучайность, т.е. ордерный аспект.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

РАЗРАБОТКА ОРДЕРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОРЯДОК КАК МОДЕЛЕОБРАЗУЮЩИЙ ПАРАМЕТР КУЛЬТУРЫ

Синергетическая модель мироздания, «открывая» хаос, одновременно с этим создает предпосылки для «переоткрытия» порядка. И хотя зачастую внимание различных авторов отказывается сфокусированным на хаосе, стоит помнить, что синергетика по определению есть наука о самоорганизации сложных систем или, как это сформулировали И. Пригожий и И. Стенгерс, о рождении порядка (из хаоса).

«Переоткрытие» порядка предполагает определенное изменение нашего представления о порядке, о его сущности, строении и роли в нашей жизни. Изменение этого представления возвращает нас к самым истокам человеческого восприятия и понимания мироустройства, для которого понятие порядка было естественным и фундаментальным.

Мы ищем признаки порядка в нарастающей сложности нашей жизни, особенно сейчас, перед лицом угрозы ее существования. Полагая, что решение наиболее острых проблем человеческого существования связано с этикой, конституирующей культуру, и усматривая в этике и культуре признаки упорядоченности, имеющей не-

случайный характер, мы продолжаем выстраивание логико-смысловых оснований ордерной методологии изучения организационной культуры. После того как был рассмотрен ее этический аспект («этическая методология»), мы обращаемся к обсуждению другого ее аспекта – порядка (как моделиобразующего параметра культуры).

В первой главе третьего раздела выполняется работа по описанию и концептуализации понятия «порядок». Вторая глава раскрывает социопсихологическое содержание организационно-культурного порядка. Третья глава посвящена обсуждению этико-культурного пространства представлений о смысле и развитию темы этических смыслов.

Глава 1

ПОРЯДОК КАК ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП КУЛЬТУРЫ (КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ)

1.1. ОБЩЕЕ ПОНИМАНИЕ ПОНЯТИЯ «ПОРЯДОК» И ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В СИМВОЛИЗМЕ, РЕЛИГИИ И НАУКЕ

Семантическое пространство понятия «культура» полностью охватывает жизненный мир человека и человечества. В связи с этим для раскрытия содержания понятия «культура» требуется столь же емкий концепт, как и само понятие культура, – адекватный с точки зрения принадлежности к одному логическому уровню, содержательно вместительный и одновременно позволяющий актуализировать вполне определенный подход к пониманию сущности культуры. Понятием, соответствующим перечисленным критериям, является понятие «порядок».

Этимология слова «порядок». В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля [87] слово «порядок» имеет двадцать одно значение, а корнем данного слова называется слово «ряд» / «рядом» («не вразброс», «не враскид»). Коротко перечислим эти значения и их смысловые оттенки:

- 1) совокупность предметов, стоящих «поряду», рядом;
- 2) устройство, образ расположения, вид расстановки;
- 3) последовательность в деле, заранее обдуманый ход действия;

4) правильное устройство, соблюдение стройности, чередного хода дел, определенного расположения вещей (противоположное — «беспорядок», «расстройство», «запущение», «бестолочь»);

5) порядочно, последовательно, по порядку;

6) основательно, дельно, обдуманно, не зря, не как попало;

7) изрядно, довольно, немало;

8) порядочный (почетный; любящий порядок) и порядковый;

9) относящийся к порядне, хозяйству, стряпне;

10) относящийся к свадебному поезду;

11) каждый свадебный гость в поезде;

12) находящийся в ряду, состоящий;

13) сосед (в некоторых местностях);

14) от глагола «рядить» — заведенный порядок, обычай;

15) запас;

16) снаряд, сбруя, снасть («порядня»);

17) хозяйство, стряпня;

18) утварь домашняя для варева и стола;

19) «поряживать» — приценяться и приискивать;

20) наряжать (в красивую одежду);

21) уговор, сделка, договор.

[87. С. 327-328].

Для лучшего понимания дальнейшей логики анализа приведем словарную статью В.И. Даля в полном объеме: «ПОРЯДОК м. совокупность предметов, стоящих по ряду, рядом, рядком, вряд, сподряд, не вразброс, не враскид, а один за другим; ряд, линия, шеренга, строй; каждая сторона улицы, ряд домов, образует порядок (в петерб. линия). Которым порядком ехать-то? Ряд сетей, аханов, самолловных снастей, в реке или в море (астрх.), порядок; каждый порядок ставится поперек берега, потому что рыба, дойдя с моря до известной глубины, поворачивает вдоль берега; в порядке 150 концов дели (сети), по семи саж. Выбивать порядки, ставить сети, снасти. Выдирать порядки, убирать их. Сажать деревья в два порядка, улицей, просадью, аллеей. Каменные ряды на нижегородской ярмарке выстроены порядками. | Устройство, образ расположения, вид расстановки, способ размещения. Каким порядком велено войску строиться? Фронтом, колоннами и пр. Боевой порядок флота — линия бейдевинда. | Вообще последовательность в деле, заранее обдуманый ход и действия. Очередной порядок, жеребьевый порядок рекрутчины. Законный порядок дел, установленные действия и обряды. На все есть свой порядок. Иди порядком, а не мимо начальства, с просьбой. Для порядка, без нужды и пользы, для одного внешнего вида. У нас новые порядки, законы, правила. По порядку, сряду, сподряд, пояду, поочередно. Порядок дела не портит. От порядка не нищают. Излишние порядки те же беспорядки (доводят до беспорядков). Большие порядки доводят до беспорядков. Послан для порядка, — а воротился пьянь! (Гоголь). Не донимает порядок, не доняли б порядки (т. е. новые распоряжения). | Правильное устройство, соблюденье:

стройности, чередного хода дел, определенного расположения вещей, противополож. беспорядок, расстройство, запущение, бестолочь. Вещи его все разложены в порядке. У них в доме большой порядок. Во многоначалии нет порядка. Обедать порознь, когда кому вздумается, это не порядок. Что за порядок огород без грядок! Порядком нареч. по ряду, по очереди, сряду, сподряд; | порядочно, последовательно или по порядку; | основательно, дельно, обдуманно, не зря, не как ни попало; | порядочно, изрядно, довольно, немало. Ему-таки порядком досталось. Поряду нареч. сряду, кряду, сподряд, по порядку, одно за другим, без пропуска или иной очереди. Порядный, идущий порядком, по порядку, по ряду; | порядочный и порядковый; | относящ. к порядне, хозяйству, стряпне; | арх. относящ. до свадебного поезда. | Сущ. м. арх. поезжанин, каждый свадебный гость в поезде. Порядковые строенья, избы, стоящие в порядке или в линии, по улице, в ряду; порядочный, идущий порядком, по порядку, сряду. Порядочная или порядковая роспись, росписанье порядка, очереди. Порядковые числа, в грамматич. означающая ряд, порядок, постепенность, последовательность: первый, второй, третий и пр. Порядочный дом, хозяйство, содержимые в порядке, в устройстве. Порядочный человек, любитель порядка, или ведущий, держащий себя изрядно, прилично, как должно. Это цена препорядочная, убыток порядочный, значительный, немалый. Сукно это порядочное, приличное, вряд, изрядное, довольно хорошее. Ветерок порядочный. Да ты порядочный шалун! Он порядочно работает. Она играет порядочно. Порядливый человек, порядочный, любящий порядок; толковый, распорядливый. Порядовный арх. почетный. Порядовные гости на переднюю лавку! | В ряду находящийся, состоящий. Порядовка, ряд, порядок, круг, черед, очередь. Мы все порядовкой ездим. Порядовник, —ница, всяк, состоящий в порядовке, в чередном кругу; | пек. твер. сосед, шабер. Порядчик, -чица, заводитель или блюститель порядков. | от глаг. рядить, кто порядил поряжает кого. Поряд м. поряда, порядуха (пек.) ж. порядица, порядня, заведенный порядок, обык, обычай. | Поряд, новг. запас? | Порядня ж. снаряд, сбруя или снасть, рыбачья порядня. Ямская порядня. | Новг. тамб. и другие порядок, устройство, хозяйство; домашнее женское хозяйство, обрядня, стряпня, приспешничество; | утварь домашняя, аля варева и стола. У нас большуха порядней правит. В доброй порядне не в торг, а в клеть (ступай). Порядничать, править хозяйством, готовить, варить, приспешничать, обряжать стол. Порядковать южн. управлять порядком, распоряджаться, хозяйничать, заведывать чем. Поряживать, порядить что, новг. ниж. тамб. делать, подплывать, полаживать, ладить, излаживать, приводить вещь в должный порядок, исправлять, чинить и переделывать. Что поряживаешь? что поделываешь, чем занят, или как живешь? Поряживаю соху. Новая изба поряживается, скоро порядится совсем, отделается. Поряживанье, поряженье, поряд, порядка, действ, по глаг. | Поряживать рабочих, рядить и приценяться, приискивать, не кончая с ними дела. | Она дочерей поряживает, охотно наряжает, водить нарядно. Поряжать, порядить мастеровых, бурлаков, рядить, подряжать; подрядить, брать за условную плату для работ. Подряжают одного за всех, подрядчика; а поряжают прямо того, кто сам работает. Порядил я пильщиков, косцов. В городе ныне чуть ли не дешевле деревенского поряжают поденщиков, они дешевле поряжаются, в знач. страдают. и возвр. Порядился так проданся, не свой. Один порядился — семерых связал! Повяженный, что поряженный (что наряженный), словно по делу, по долгу. |

Порядила дочерей, словно на показ. Порядила детей, да не долго: не на что стало. Поряжанье, поряженье, поряд, действ, по глаг., ряд, ряда, уговор, условие и сделка на работу, доставку чего-либо. Дондеже поряд положим о славном и великом К!еве, Никон договор. Порятатель, порядитель, -наца, порядчик, -чица, порядивший кого; устроивший порядки и пр.» [87. С. 327].

Прежде всего обращает на себя внимание возможность разделить все значения и смысловые оттенки слова «порядок» на две большие группы: группу формальных (объектно-процессных) характеристик и группу бытийных (социопсихологических) характеристик.

В первой группе порядок характеризуется как совокупность формальных признаков системы жизнедеятельности человека (по объектам и процессам, без обращения к аспекту состояния).

Порядок – это:

- 1) структура (устройство, строение);
- 2) конфигурация/конstellация (расположение объектов относительно друг друга);
- 3) заданность (хода, расположения), т.е. программа;
- 4) последовательность (выполнения действий), т.е. алгоритм.

Во второй группе порядок характеризуется как уклад жизни (образ жизни) человека и сообщества (в том числе и в социально-психологическом аспекте):

- 1) хозяйство (орудия труда, домашняя утварь, дом, запас, стряпня);
- 2) обычай (свадебный ритуал, красивые «наряды», почет, а также характеристики взаимодействия — поиск подходящих партнеров, заключение соглашения с ними, членство в общности);
- 3) сосед, соседство (к которому можно применить характеристики взаимодействия);
- 4) характеристики деятельности и личности (основательность, обдуманность, дельность, полнота, близкая к избыточности, и «порядочность» как интегральная характеристика личности, ориентированной на «порядок», имеющей склонность и способность действовать по «законам порядка» (обдуманно, основательно, по обычаю)).

Можно структурировать вторую группу значений слова «порядок» (как жизненный мир человека) и следующим образом:

- 1) деятельность (например, «приискивание» работников, стряпня, расстановка вещей и действий);
- 2) орудия деятельности (например, сбруя, снасть);

- 3) характеристики деятельности (например, обдуманность);
- 4) характеристики личности (например, «порядочный», имеющий почет);
- 5) характеристики взаимодействия (например, договор, членство, обычай);
- 6) уклад жизни (как интегральная характеристика вышперечисленных аспектов: хозяйство, обычай, соседство и т.п.).

Таким образом, мы видим, что языковые средства фиксируют социально-психологическое содержание понятия «порядок» на бытовом уровне и одновременно указывают на наличие смыслов более высокого логического уровня (абстрактные характеристики порядка), позволяющих органично осуществить концептуализацию этого понятия и применить его возможности для создания социопсихологической модели оргкультуры.

Данное предположение на своем уровне подтверждает и статья С.И. Ожегова в его «Словаре русского языка» [208]. С.И. Ожегов называет семь основных значений слова порядок, уже не углубляясь в его этимологию и однокоренные связи:

- 1) правильное, налаженное состояние, расположение чего-нибудь;
- 2) последовательный ход чего-нибудь;
- 3) правила, по которым совершается что-нибудь, существующее устройство, режим чего-нибудь;
- 4) военное построение;
- 5) область, сфера, к которой относится что-нибудь;
- 6) числовая характеристика той или иной величины;
- 7) в значении междометия и утвердительной частицы [Там же. С. 502].

Очевидно, что три первых из выделенных С.И. Ожеговым значений слова «порядок» характеризуют культуру в ее наиболее значимых проявлениях:

- 1) культура как состояние («налаженное состояние»);
- 2) культура как процесс («последовательный ход»);
- 3) культура как набор правил для действий;
- 4) культура как организация («устройство»).

Таким образом, понятие порядка в данном случае раскрывает содержание понятия культуры как целого (организация), имеющего динамические аспекты (процесс) и статические аспекты (набор правил и состояние).

Особенно важным является для нас то обстоятельство, что однокоренное слову «порядок» понятие «порядочность» несет в себе этическое содержание, что, на наш взгляд, является дополнительным свидетельством в пользу целесообразности выделения генетической связи этики и культуры. В словаре С. И. Ожегова «порядочность» определяется как «честность, неспособность к низким, аморальным, антиобщественным поступкам» [208].

Следует также отметить синонимичность слов «порядок» и «уклад», подтверждающих обоснованность выделения социопсихологического и культурного содержания в понятии «порядок». «Уклад – установившийся порядок, сложившееся устройство (общественной жизни, быта и т.д.)» [208. С. 737].

На латыни «порядок» (*ordo, dinis* и далее – *ordine* и *ordinem*) имеет сходное с русским словом смысловое наполнение.

Первая группа значений идет от значения «ряд» (по-порядку; слой, пласт; линия, шеренга; отряд, центурия; место или должность центуриона, чин центуриона, разряд, сословие; класс, звание). Вторая группа значений связана с собственно словом «порядок» (надлежащая последовательность, правильный ход, движение, правильное устройство) [218. С. 439].

Таким образом, латинское слово «*ordo*» распадается на две группы значений. Первая группа строится вокруг понятия «ряд», а вторая – вокруг понятия «порядок». При этом очевидно, что оба понятия не просто связаны друг с другом. Второе понятие вмещает в себя содержание первого, которое имеет социальное и этическое наполнение (т.е. связано с социальной и военной иерархией, а такие его значения как «чувство собственного достоинства», «унижение», которые обозначились при помощи «*ordo*», – знак этической обусловленности).

«*Ordo (ordines)*» как «ряд» и «разряд» является корнем слова «орден», имеющего три основных значения:

- 1) почетная награда за особые заслуги;
- 2) организация (например, монашеская организация, средневековая рыцарская организация, тайное общество, неформальная общественная организация);
- 3) то же, что и ордер в архитектуре [268. С. 428].

В архитектуре «орден» и «ордер» – это синонимичные понятия. «Ордер» (немецкое и английское *order*, французское *ordre*) – «один из видов архитектурной композиции, состоящий из верти-

кальных несущих частей – опор... и горизонтальных несомых частей...» [268. С. 428].

Распространено употребление слова «ордер» в значении «приказа», «предписания», «документа на выдачу, получения чего-либо» [Там же].

В английском языке «*order*» («порядок») употребляется в шести основных значениях:

- 1) правильное, налаженное состояние,
- 2) последовательность,
- 3) способ,
- 4) строй, система,
- 5) военное значение (боевой, походный порядок),
- 6) обычай использования (устоявшиеся обороты) [241. С. 464].

В данном случае добавляется еще один значимый для понимания культуры аспект понятия «порядок» – способ.

Резюмируя краткий экскурс в этимологию слова «порядок», можно сделать следующие выводы:

1) Понятие «порядок» («ордер») является понятием столь же универсальным и емким, как и понятие «культура». Принадлежность этих понятий к одному логическому уровню делает возможным использование понятия порядка для интерпретации понятия культуры.

2) Структурирование понятия «порядок» («ордер») возможно по двум основаниям: системному и бытийному.

3) В первом случае (системные параметры) мы фокусируемся на абстрактном описании порядка как системы и выделяем такие ее параметры, как:

- а) устройство, строение, структура, организация (система),
- б) конфигурация/конstellляция,
- в) состояние,
- г) процесс (последовательность действий и т.п.),
- д) заданность (детерминированность хода),
- е) набор правил для выполнения действий,
- ж) способ функционирования,
- з) уровень (класс, разряд).

4) Во втором случае (бытийные параметры) мы фокусируемся на социокультурном и социопсихологическом описании порядка как жизненного мира человека («уклада жизни») и выделяем такие его параметры, как:

а) предметная среда жизни (постройки, орудия деятельности, утварь и т.п.),

б) социальная среда жизни (соседи, работники, начальники, гости; организации, должности),

в) характеристики взаимодействия (договор, найм, командование, обычаи, традиции, праздники, награды, почет, сословия, членство в группе, мораль),

г) характеристики личности (порядочность – этичность, новаторственность, статусность),

д) характеристики деятельности (обдуманность, последовательность, этичность, скоординированность).

5) Понятие «порядок» позволяет понимать феномен культуры как целостное явление, имеющее динамические и статические характеристики, а также социально-психологическое и этическое содержание.

6) Использование слова «ордер» позволяет абстрагироваться от чрезмерностей житейско-бытовых ассоциаций, вызываемых широкой распространенностью слова «порядок», и использовать его в качестве научного концепта.

Контексты употребления слова «порядок». Зафиксируем очевидный факт: понятие порядка широко используется для характеристики различных, но взаимосвязанных аспектов человеческого бытия, имеющих постижимое для человека состояние. В иерархии этих «порядков» самым всеобъемлющим, безусловно, является «порядок мироздания» – языковое клише, применяемое преимущественно философами и обозначающее существование «правильного» устройства, «налаженного» состояния «мира», мироздания, в котором живет человек. Данный мегапорядок, в свою очередь, включает в себя ряд других «порядков» – «мировой порядок», «социальный порядок», «экономический порядок», «политический порядок», «экологический порядок», «нравственный порядок» и др.

В качестве показательного примера актуальности использования концепта «порядок» можно привести статью С.В. Казакова «Новый мировой порядок: эволюция идеи» [113]. В этой статье, в частности, последовательно раскрывается содержание понятий: а) «новый мировой порядок» (как определенная структура международных отношений и «совокупное взаимодействие» субъектов) [Там же. С. 75], б) «социальный порядок» (как выражение

идеи организованной общественной жизни) [113. С. 75], в) «экономический порядок» (как наиболее важная основа экономических отношений между людьми и странами) [113. С. 77], г) «экологический порядок» (как новая структура природно-ресурсного потребления) [113. С. 88], д) «политический порядок» [113. С. 92]. Автор характеризует теоретическую модель «нового мирового порядка» как социетальную систему (от лат. *societas* – общность), т.е. систему отношений и процессов, рассматриваемых на уровне общества в целом [113. С. 91].

П. Козловски пишет, что требование социального порядка «заключается в том, чтобы объяснить как экономическую, так и этическую ориентации человеческой деятельности» [126. С. 7], а понятие собственно «нравственного порядка» можно, например, встретить в работах В. Соловьева [162. С. 141].

Таким образом, представляется вполне логичным применить данный подход к пониманию социально-психологических и организационно-культурных явлений и продолжить понятийный ряд концептами «социально-психологический порядок» и «организационно-культурный порядок».

Использование понятия «порядок» в символизме, религии и науке. Рассмотрим коротко некоторые примеры использования идеи порядка в символических науках и религии, в философии, культурологии, социологии, системном подходе и синергетике, в менеджменте, в психологии.

Символизм. Для аналитической психологии традиционно обращение к символическим наукам как одному из культурных источников архетипических образов, насыщающих бессознательную часть психики. Символом порядка в природе, а также равновесия и психической целостности является, как пишет Д. Ли Уильямс, мандала [283. С. 53]. В «Словаре символов» Х.Э. Керлота мандала определяется как индуистский термин для обозначения круга. Мандала является ритуальной геометрической диаграммой и распространена «по всему Востоку как средство достижения созерцания и концентрации – как помощь в вызывании определенных ментальных состояний и в поддержании духа при движении вперед по пути эволюции от биологических форм к геометрическим, от сферы материального к духовному» [121. С. 304]. В качестве природного аналога мандалы Д. Ли Уильямс называет, например, цветок. Х.Э. Керлот также пишет: «...мандала является прежде все-

го образом и синтезом двойственных моментов дифференциации и объединения, диффузии и концентрации. Она исключает беспорядок и все относительные символы, так как по своей природе должна преодолевать беспорядок. Мандала – это визуальное, пластическое выражение борьбы за достижение порядка – даже внутри различия – и стремление к воссоединению с первоначальным, внепространственным и вневременным "центром", как он мыслится во всех символических традициях» [121. С. 306]. И еще: «...хотя в мандале и присутствует всегда понятие центра - никогда действительно не изображаемое визуально, но полагаемое посредством концентрации фигур, — в то же время она является визуализацией препятствий на пути достижения и освоения центра» [121. С. 307]. Ссылаясь на М. Элиаде, Керлот пишет, что мандала может рассматриваться не только как проекция ума («автономный психический факт», «вид ядра» у К.Г. Юнга), но и объективный символ *imago mundi* (образа мира). «Структура храма Боробудур – имеет целью создание монументального образа жизни и "искажения мира", чтобы сделать его соответствующим средством выражения высшего порядка, который человек - неофит или посвященный – способен постичь, как только он осознает его в своей душе» [121. С. 307].

Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что идея порядка в символизме является весьма значимой. Она имеет различные смысловые репрезентации: как образ мира, природный порядок, как синтез дуальностей и противоположностей, а также как некое «ядерное» психическое образование, образ целого, который стремится к объективации. Другими словами, в идее порядка содержится представление о взаимосвязи внутреннего, психического «порядка» и порядка внешнего, порядка мироздания.

Религия. Каждая из мировых религий выполняет функцию упорядочивания человеческого опыта, формируя свои модели мироустройства и формулируя законы, управляющие мирозданием в целом и человеческой жизнью (общественный и индивидуальный) в частности. Порядок, утверждаемый мировыми религиями, — это, прежде всего, «нравственный миропорядок» [76]. Религиозный порядок имеет ряд взаимосвязанных модусов: материально-территориальный (пространственно-архитектурная организация среды, предметы культа), временной (способ структурирования времени, календарь событий), поведенческий (ритуалы,

обряды, модели поведения), мировоззренческий (представления об основных вопросах бытия: происхождении мира и человека, устройстве мира и человека, назначении человека и его обязанностях и т.д.).

В буддизме, например, модели порядка задаются учениями о карме и сансаре, возможностью выбора «пути спасения» (хинаяна, либо махаяна), а также соответствующей культовой практикой [43]. В христианстве модель «земного» порядка задаётся моделью порядка «горнего», небесного. Этот порядок иерархичен, метафорически задаётся моделями «семьи» Отца Небесного и Его «воинства», а также рядом учений (например, об искупительной жертве, судном дне и т.д.). В исламе, наиболее молодой из мировых религий, модель порядка задается идеей служения Аллаху, и человеческая жизнь проходит как служба, имеющая свою идеологию, принципы, регламент. Сложная обрядность ислама (чтение Корана, намаз, суннат, милостыня, хадж, культы Каабы и мазаров, праздники) структурируют жизненный мир адептов и формируют его целостность [196].

Символизм религиозных систем, как ранее упомянутых, так и не упоминавшихся здесь, имеет, как правило, сложное и вместе с тем гармоничное строение. Вместе с упорядоченной системой смыслов, лежащих в основе этого символизма, он (религиозный символизм, система символов), очевидно, удовлетворяет важную психологическую потребность человека - потребность в порядке.

Философия. В некоторых древних философских системах (например, даосизме) идея порядка является основополагающей. Об этом пишет Т.П. Григорьева [76]: «Древним китайцам, судя по текстам, неведома идея изначального Хаоса, они верили в совершенство изначальной природы (син), и это во многом определило их отличие от европейцев. Изначален не Хаос, а Порядок, скажем, Небесный порядок (Небесный узор - тянь вэнь), Небесный закон (тян ли), Гармония (хэ), присутствующие в Великом Едином (тай и) и проявляющиеся в той форме и в тот момент, в которой и должны проявиться, сообразуя все между собой. Образы непроявленного дао невидимы, но пронизаемы - для тех, кто способен прозревать Единое» [76. С. 86]. Хаос, беспорядок появляется только как следствие нарушения «совершенного порядка в мире явленного дао» [76. С. 86]. И соответственно: «если природ-

ный порядок нарушается, наступают стихийные бедствия, на страну обрушиваются несчастья» [76. С. 87].

Показателен подход к изучению «культуры Дао» в работе А.Е. Лукьянова [164], где автор исследует генезис культуры Дао в сопоставлении с «древнеиндийской культурой Ом и древнегреческой культурой Логоса» [164. С. 3]. А.Е. Лукьянов строит свой анализ «культуры Дао» как «дешифровку генетической спирали Дао», т.е. заведомо относясь к культуре как особому виду порядка, функционирующему не случайным образом, а по своим законам и правилам. Этот подход позволил построить «структурно-числовые» и «эстетическо-чувственные модели» данной культурной системы, вывести «формулу генетического кода» культуры Дао и культуры Ом. Исследуя строение «И цзин» А.Е. Лукьянов делает весьма интересный вывод о том, что «система Перемен зеркально, во всех нюансах воспроизводит спиральную систему Дао. Она используется для ориентации человеческого хаоса Поднебесной на гармонию космического Дао» [164. С. 144]. Другими словами, вывод о существовании сложной диалектики взаимовлияния уровней мироздания, взаимовлияния хаоса и порядка.

Анализируя идею порядка в древнекитайском мировоззрении, и Т.П. Григорьева, и А.Е. Лукьянов уделяют большое внимание нравственно-этическому содержанию и аспекту порядка мироздания у древних китайцев. Порядок имеет этическое содержание и этический смысл.

Интересным примером философского осмысления проблемы порядка является развивавшаяся в русской идеалистической философии (П.А. Флоренский) тема борьбы космических сил (логоса) и хаоса, начатая в эволюционной монадологии Н.В. Бугаевым. В концепции Н.В. Бугаева мир — это первоначально хаотическое собрание громадного числа простых и сложных монад разных порядков, имеющих этическую основу жизни и деятельности (совершенствоваться и совершенствовать других). Отношения монады и мира есть отношение части и целого, которые взаимно совершенствуют друг друга. Цель монады — осуществить в мире внутреннюю гармонию, преодолев беспорядок, спутанность, хаос. Процесс достижения состояния упорядоченного целого называется «космизация». Космос — состояние гармонии и порядка. «Космизированное» — синоним слова «упорядоченное».

Принимая в целом такую точку зрения на устройство мира,

П.А. Флоренский полагал, что основным законом, управляющим миром, является закон возрастания энтропии, или закон возрастания хаотичности, деградации (Хаос). Ему противодействует закон эктропии (Логос), истоки которого иномирны, а в мире эктропический процесс обнаруживает себя в культуре (имеющей в своем основании культ). Таким образом, хаосу противостоит культура как порядок (Логос, Космос). Центральной точкой, где встречаются в противоборстве силы хаотизации и космизации, является человек. «От спасения человека зависит спасение мира. И в человеке борются космические и хаотические силы. В отличие от макрохаоса и макрокосмоса их можно назвать микрокосмосом и микрохаосом. Лишь через преодоление микрохаоса можно преодолеть макрохаос природы и общества. Лишь микрокосмизация способна породить макрокосмизацию. Космическое начало П.А. Флоренский отождествляет с божественным "Ладом и Строем". Космическое начало противостоит хаосу — лжи — смерти — беспорядку — анархии — греху. Грех есть хаотический момент души: "Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их"» [Цит. по: 222. С. 39].

«"Праздно-хаотическая душа" противопоставляется П.А. Флоренским "устроенной душе". Таким образом, истоки космичности, характеризуемой закономерностью и гармоничностью, коренятся в Логосе» [Там же]. Борьба с хаосом возможна и понимается следующим образом: «...Хаосу способны противостоять "вера — ценность — культ — миропонимание — культура"». В центре так обозначенного процесса космизации стоит человек, находящийся на грани двух миров и призывающий силы мира горнего, которые единственно способны стать двигательными силами космизации» [Там же. С. 41].

Здесь мы видим, что проблема порядка — хаоса представлена в динамическом, процессном аспекте (космизация против хаотизации), что существует изоморфизм макро- и микроуровней космопсихического порядка, что каждый из уровней несет в себе биполярность (свой уровень противоборства хаотизации и космизации), что «естественному» процессу хаотизации противостоит «сверхестественный» процесс космизации и культура (культ) его средство, а также, что исход борьбы (гибель или спасение как

мира, так и человека) зависит от исхода этой борьбы на микроуровне – уровне человека и его внутреннего психологического мира и что космический порядок и нравственный порядок – взаимосвязаны и взаимообусловлены.

В современной философии также есть тенденция к толкованию культуры через порядок. Так, П. Козловски пишет: «Культура в широком смысле представляет собой органическое единство порядка и самообъяснения общества в его отношениях с другими обществами и культурами» [125. С. 17].

Большой вклад в формирование теории порядка сделал Г. Бейтсон, считавший нетривиальными исследования, проливающие свет на природу «порядка» (или «паттерна») во вселенной [32. С. 25]. Ф. Капра писал, что основная цель Г. Бейтсона состояла в обнаружении принципов организации во всех явлениях, которые он наблюдал («связующего паттерна»). Г. Бейтсон считал притом, что основой всех определений должны стать отношения [32. С. 10]. Актуальная для развития современной науки проблема порядка, по мнению Г. Бейтсона, была поставлена очень давно – в период формирования мифологических представлений о реальности. Обращаясь к центральному иудео-христианскому мифу о происхождении («Ветхий завет»), Г. Бейтсон отмечает, что уже в этом мифе поставлен ряд фундаментальных проблем: 1) проблема происхождения порядка; 2) разделение двух видов проблем: а) законы сохранения материи и энергии и б) законы порядка, негативной энтропии и информации; 3) понимание порядка как вопроса сортировки и разделения при помощи субъекта создания порядка – «воспринимающей Сущности»; 4) проблема классификации и «наименования» [32. С. 33]. Исследования Г. Бейтсона оказали большое влияние на развитие современной психологии и психотерапии, что наилучшим образом подтверждает продуктивность исследовательского подхода, основанного на идее порядка.

Социология и культурология. Проблемы порядка, стабильности, гармонии и организации в обществе являются наиболее важными, с точки зрения основоположника социологии О. Конта. «Порядок, по Конту, это уравновешенность, устойчивость, симметричность всех составляющих общественной системы» [59. С. 5]. В.Д. Виноградов характеризует взгляд О. Конта на порядок так: «Его анализ стабильности общественной системы основывается на двух составляющих – социальной статике и социальной динами-

ке, которым соответствуют порядок и прогресс – порядок как основание социального развития, прогресс как цель развития» [59. С. 5].

В культурологии также есть тенденция понимать культуру как порядок. В статье А.Я. Флиера [139] культура определяется как «...совокупность искусственных порядков и объектов, созданных людьми в дополнение к природным, заученных форм человеческого поведения и деятельности, обретенных знаний, образов самопознания и символических обозначений окружающего мира...» [139. С. 203].

Системный подход и синергетика. Л. фон Берталанфи, успешно применивший системный подход к изучению биологических процессов, а позднее предложивший концепцию разработки общей теории систем, неоднократно отмечал, что гештальтпсихология была историческим предшественником общей теории систем. Действительно, гештальтпсихология, работая с принципами целостности и структуры, предвосхитила многие идеи, на которые опирается системный анализ. Последний же оперирует понятиями, в значительной степени коррелирующими с понятием порядка. Этими понятиями являются понятия «система», «элемент», «структура», «целостность системы», «эмерджентность», «поведение (функционирование) системы», «цель системы», «целенаправленное поведение» и «обратная связь» [221. С. 10, 13-14]. Ю.М. Плотинский замечает, что этимологически слово «система» есть греческий эквивалент латинского слова «композиция», и, таким образом, предполагает одновременное наличие нескольких компонент, частей [221. С. И]. Определяя «систему» Ю.М. Плотинский пишет, что данный термин предполагает «взаимодействие составляющих элементов, причем система как целое обладает свойствами, отсутствующими у ее составных частей» [221. С. 11]. Различие между неживыми и живыми системами (биологическими и социальными) зафиксировали чилийские биологи У. Матурана и Ф. Варела при помощи понятия «аутопоiesис» (самотворение, самопорождение. Термин введен Матураной). Было подчеркнуто, что «организация определяет главные отношения, которые конституируют систему как целое, тогда как структура системы, то есть взаимодействие элементов может меняться» [221. С. 19], а также, что утверждения о живых системах высказываются наблюдателем – человеком, к которому также применимы характерис-

тики живой системы [221. С. 20]. В середине 80-х гг. Н. Луман предлагает считать социальной системой воспроизводство коммуникаций [221. С. 21]. Примат коммуникации и «логика различий» делает созвучными взгляды Н. Лумана и Г. Бейтсона.

В системном подходе используется непосредственно и сам термин «порядок». Так, Н.М. Амосов [8] пишет, что функция системы осуществляется по программе, представляющей собой определенную последовательность изменений во времени. «Программа системы — это порядок действий, в результате которых система переходит из одного состояния в другое <...> Программы живых существ можно разделить на несколько типов в зависимости от целей, которые они обеспечивают: "для себя", "для рода", "для вида"» [8. С. 20]. Таким образом, через понятие «порядка» в системном подходе передается представление о «последовательном ходе чего-либо», т.е. о программе.

В синергетике, которую Г. Хакен рассматривал, в том числе, и как часть общего системного анализа, понятие «порядок» наряду с понятием «хаос» является базовым. И. Пригожий и И. Стенгерс [228] пишут о «порядке и беспорядке», считая, что «порядок» связан с созданием неоднородностей, а «беспорядок» можно рассматривать «как цену, уплачиваемую за возможность создать порядок» [228. С. 57]. Они также пишут об относительности понятий «порядок» и «беспорядок»: «Наши определения порядка и беспорядка включают в себя и культурные суждения, и науку. На протяжении долгого времени турбулентность в жидкости рассматривалась как прототип беспорядка. С другой стороны, кристалл принято было считать воплощением порядка. Но... теперь мы вынуждены отказаться от подобной точки зрения. Турбулентная система "упорядочена": движения двух молекул, разделенных макроскопическими расстояниями (измеряемыми в сантиметрах), остаются коррелированными. Верно и обратное утверждение: атомы, образующие кристалл, колеблются вокруг своих равновесных положений, причем колеблются несогласованным образом: с точки зрения мод колебаний (теплового движения) кристалл неупорядочен» [228. С. 57]. В случае с кристаллом, пишут И. Пригожий и И. Стенгерс, порядок зависит от постоянной «упорядочивающей активности» (то есть процесса, производящего энтропию), в связи с чем делается вывод, что «и порядок, и беспорядок являются неотъемлемыми составными частями и продуктами коррелирова-

ния эволюционных процессов» [228. С. 59].

Аналогичную позицию демонстрируют С.П. Капица, С.П. Курдюмов и Г.Г. Малинецкий [117]: «...порядок неотделим от хаоса. А хаос порой выступает как сверхсложная упорядоченность» [117. С. 27]. Другими словами, различие между порядком и хаосом устанавливает наблюдатель, обладающий определенным уровнем возможностей. Динамическая связь между порядком и хаосом может казаться парадоксальной: «Хаос на микроуровне может приводить к упорядоченности на макроуровне» [117. С. 36].

В работе «Порядок из хаоса» [229] И. Пригожий и И. Стенгерс подробно излагают свою модель самоорганизации, которую они назвали «порядком через флуктуации». «Флуктуации, — пишут авторы, — определяют глобальный исход эволюции системы. Вместо того чтобы оставаться малыми поправками к средним значениям, флуктуации существенно изменяют средние значения» [229. С. 163].

Таким образом, проблема «рождения порядка из хаоса» рассматривается в синергетике как процесс самоорганизации (т.е. самоупорядочивания), акцент делается на хаос и процессы его трансформации в порядок. При этом различаются два принципиально различных процесса эволюции: процессы в замкнутых системах (они ведут к тепловому равновесию, физическому хаосу) и процессы в открытых системах (могут быть процессами самоорганизации) [20. С. 294].

Применительно к процессам психо- и социогенеза самоорганизацию понимают как «совокупность процессов, порождаемых вхождением в целое и выражающихся в виде тенденции к совмещению — эта тенденция, накладываясь на исходное разнообразие сторон живого, порождает согласующие их новые качества в виде разнообразных отражений и самоотражений системой себя, абсолютных, преобразований и проч.» [248. С. 191]. К «средствам совмещения» индивидов или социальных групп (их устремлений, установок) относятся право, мораль, законодательные акты, управленческие решения и различные формы самоопределения и самопонимания в виде коллективного разума [248. С. 191].

Самоорганизация, раскрываемая через идею совмещения (согласования), на психологическом уровне представляется как «действие смысла»: «Самоорганизация человека осуществляется под действием смысла эмоций, чувств, явлений сознания, а самоор-

ганизация общества — под действием смысла норм морали, права, культуры» [248. С. 6].

Частным случаем проявления общего принципа совмещения является общественное согласие, а «уровень согласия в обществе является важным показателем соответствия общества статусу подлинно самоорганизующейся системы» [248. С. 190].

Вопросы управления социальными организациями как неравновесными социально-экономическими системами анализировались В.П. Миловановым [182], который выделил проблему сопоставления естественного пути развития социальной организации и поставленных целей. Первичным, по мнению автора, является знание свойств саморазвития некоторой системы, а вторичным — назначение целей. «Назначенные цели могут способствовать естественному пути развития системы, а могут и препятствовать этой тенденции. Все зависит от того, насколько хорошо мы знаем свойства этой системы или подсистемы» [182. С. 240].

Концептуальный аппарат и модель синергетики активно осваиваются психологами [259], что является свидетельством усилий, в том числе, применения концептов «хаос» и «порядок» для понимания психологических и социопсихологических феноменов.

Синергетика моделирует хаос и процессы порождения порядка. Д.И. Трубецков пишет: «Основываясь на анализе моделей, наука о колебаниях и волнах (в широком понимании, включающем хаос и структуры) позволяет человеку построить картину современного мира и понять свое место в нем» [280. С. 7].

Таким образом, можно отметить, что слово «порядок» — это отглаголенное существительное, в его основе глагол (действие, процесс) «упорядочивать». Именно данный, процессуальный аспект понятия «порядок» фиксирует синергетика, понимая под самоорганизацией упорядочивание нарастающей сложности системы и ее частей.

Антропология и психология. Этнограф и антрополог Дж. Фрэйзер использовал понятие порядка (и упорядоченности) в своих работах. Так, в «Золотой ветви» [297] мы читаем: «...порядок в понимании магии существенно отличается от научного представления о порядке. Данное различие обусловлено различием методов, с помощью которых люди пришли к этим представлениям об упорядоченности мира. Упорядоченность, к которой стремится магия, является не более чем экстраполяцией посредством лож-

ной аналогии представления о порядке, в котором зарождаются идеи в нашем уме, а упорядоченность в ее научном понимании является результатом кропотливого и точного наблюдения природных явлений» [297. С. 745].

Создатель концепции «картины мира» Р. Редфильд «называл описание "картины мира" приемом, с помощью которого этнолог может посмотреть на мир как бы глазами "туземцев" и передать "их порядок, их категорий, их акценты", то есть прийти к аутентичному пониманию культуры того или иного народа» [165. С. 202]. Характеризуя данную концепцию, С.В. Лурье замечает, что любая культура дает человеку «когнитивную ориентацию в космосе; имеет место скорее "порядок" и "причина", чем хаос» [165. С. 203]. Кроме того, отмечается связь между «внешним порядком» («объектом») и «внутренним порядком» («картиной мира»): «именно эта связь с экологической инвариантностью обеспечивает реальность» [165. С. 205].

Понятие «порядок» и даже «порядок порядков» использует К. Леви-Стросс в своей «Структурной антропологии» [149]. «...В наши исследования, — пишет он, — проникают такие понятия, как транзитивность, порядок и цикл, поддающиеся формальному подходу и позволяющие осуществлять анализ обобщенных типов социальной структуры, где аспекты коммуникации и аспекты субординации полностью интегрированы. Можно ли пойти дальше и интегрировать для данного общества фактические и потенциальные типы порядка?» [149. С. 330]. Далее он проводит различие между «действительными порядками» (которые являются «сами по себе производными объективной действительности, к которым можно подойти извне независимо от представлений людей о них») и «мыслимыми» («идеальными») порядками, прямо не соответствующими «никакой объективной действительности, в отличие от первых их нельзя подвергнуть экспериментальной проверке, поскольку они сами себя относят к совершенно специфическому опыту, с которым они, впрочем, иногда совпадают» [149. С. 331]. К. Леви-Стросс характеризует «действительные» («социальные порядки») как транзитивные и нециклические, а «мыслимые порядки» (мифология, религия, политика) как транзитивные и циклические. Для К. Леви-Стросса общество есть множество структур, которые соответствуют различным типам порядков. Система родства, социальная организация, социальная или

экономическая стратификация – определенные «структуры порядков», которые, «в свою очередь, расположены в определенном порядке в зависимости от характера связывающих их отношений и от того, как они воздействуют друг на друга с синхронической точки зрения» [149. С. 331].

Значимыми вопросами в структурной антропологии К. Леви-Строса являются вопрос о «порядке элементов (индивидов или групп) в социальной структуре», вопрос о связи структур коммуникации и субординации и в целом вопрос о принципах и правилах упорядочивания многообразных данных и их систем – проблема, которую в «Первобытном мышлении» [147] он исследует как проблему «классификации» (в частности, тотемической классификации) [147. С. 140-171]. Здесь он употребляет понятия «семантический порядок» и «эстетический порядок» [147. С. 140] и характеризует особенности «моделирования личности согласно видовым, элементарным или категорийным схемам», отмечает, что такое моделирование приводит не только к физическим, но и к психологическим последствиям: «Общество, определяющее свои сегменты в зависимости от верха и низа, неба и земли, дня и ночи, может охватить той же оппозиционной структурой социальные и моральные способы бытия: примирение и агрессию, мир и войну, правосудие и охрану порядка, добро и зло, порядок и беспорядок и т.д. В этом отношении оно не ограничивается абстрактным созерцанием системы соответствий; оно представляет повод для отдельных членов этих сегментов обособиться через поведенческие действия, а иногда и побуждает их к этому» [147. С. 247].

В работе «Путь масок» [149] К. Леви-Строс выдвигает интересный критерий «структурированности упорядочивания»: «Упорядочивание является структурированным, только когда оно отвечает двум условиям: эта система, управляемая внутренней связанностью, и эта связанность, недоступная при наблюдении отдельно взятой системы, обнаруживает себя в изучении трансформаций, благодаря которым мы находим сходные черты в системах, с виду различных» [148. С. 371]. Трансформируемость автор иначе называет «переводимостью» посредством замещений (на язык другой системы).

И возвращаясь к частному случаю упорядочивания – построению классификаций, – особо отметим понятие «структурные раз-

мещения», которое К. Леви-Строс использует для обозначения проекции структуральных отношений. Размещения – взаимное расположение и баланс между телами, количество которых конечно. Эти размещения проецируют модели уможопостижимости, и любое размещение можно выразить в форме строгих отношений между его частями [147. С. 141].

Тема размещений в тотемических классификациях вызывает ассоциации, пожалуй, с единственной известной нам психологической (психотерапевтической) концепцией, прямо использующей понятие порядка – это концепция системной семейной терапии Б. Хеллингера [307]. «Порядками любви» называет Б. Хеллингер «законы, царящие над отношениями между различными членами семейной группы» [307. С. 12]. Фундаментальный принцип функционирования семейной системы «требует, чтобы все члены семейной группы имели равное право принадлежать к системе, для того, чтобы она сохраняла равновесие» [307. С. 12]. Если данный принцип нарушается, то возникает системная дисфункция – «переплетение», которое является результатом архаичных порядков, действующих в совместной семейной жизни (архаические порядки мифологичны по своей сути).

Б. Хеллингер, таким образом, выделяет два вида порядка: «первый порядок семейной жизни», вызывающий патологическое переплетающее состояние, второй порядок – «порядок любви», исцеляющий отношения «переплетения».

Суть данной психотерапии – организация перехода от первого ко второму порядку (от «порядка переплетения» к «порядкам любви») при помощи метода «расстановки» (что похоже на «размещение»). Б. Хеллингер рассматривает иерархии порядков в группе, в том числе в деловых организациях, и строит свой анализ организационных взаимоотношений на тезисе о существовании в организации порядка происхождения и иерархии функций и важности задач [307. С. 45].

Теория организации, менеджмент и организационная культура. Обращаясь за примерами употребления понятия «порядок» и его производных к литературе по теории организации и менеджменту, мы можем, например, в «Основах теории организации» Э.А. Смирнова [266] увидеть в перечне законов организации, сформулированных автором, «закон информированности – упорядоченности» и «закон композиции и пропорциональности» [266.

С. 187, 225]. Закон информированности – упорядоченности гласит, что «чем большей информацией располагает организация о внутренней и внешней среде, тем она имеет большую вероятность устойчивого функционирования (самосохранения)» [266. С. 202]. Другими словами, закон устанавливает связь между «упорядоченным количеством» информации и устойчивостью функционирования организации. Другой закон – закон композиции и пропорциональности (гармонии) гласит, что «каждая материальная система стремится сохранить в своей структуре все необходимые элементы (композицию), находящиеся в заданной соотносительности или заданном подчинении (пропорции)» [266. С. 227]. Автор ссылается при философском обосновании этого закона на Лейбница, который «ввел понятие "предустановленная гармония" – гармония, установленная Богом, благодаря которой существуют мировой порядок, планомерное развитие всех вещей» [266. С. 225]. Для данного закона Э.А. Смирнов устанавливает три принципа: принцип планирования, принцип координации и принцип полноты, которые характеризуют различные аспекты как упорядочивания деятельности организации, так и уже устоявшегося организационного порядка.

В «Теории организации» Б.З. Мильнера [185] в разделе «Функционирование» теме координации посвящена отдельная глава. Координация определяется как «процесс распределения деятельности во времени, обеспечения взаимодействия различных частей организации в интересах выполнения стоящих перед ней задач. Координация обеспечивает целостность, устойчивость организаций» [185. С. 137]. Автор выделяет три вида взаимозависимостей подразделений (номинальная, последовательная, обоюдная) и четыре механизма координационной деятельности (неформальная непрограммируемая координация, программируемая безличная координация, индивидуальная координация, групповая координация [185. С. 137-142]).

Термины «координация» и «субординация», широко используемые в теории организации и менеджменте, корнем имеют слово «ордер» («порядок»). «Координация (латинское *con* – вместе + *ordinatio* – расположение в порядке) – согласование, приведение в соответствие (понятий, действий, составных частей чего-либо и т.д.) – читаем в «Современном словаре иностранных слов» [268. С. 310], а «субординация (суб + лат. *ordinatio* – приведение в

порядок) – система служебного подчинения младших старшим, основанная на правилах служебной дисциплины...» [268. С. 585].

Очевидно, что классификации структур организаций – это классификации структур организационных порядков, которые значительно шире, чем описание их структур и процедур взаимодействия, функций систем и подсистем.

Литература по менеджменту и организационной культуре также дает примеры использования понятия «порядок» в различных смыслах и контекстах. Так, в работе К. Клока и Дж. Голдсмита [122] в разделе «Новые вызовы Старому порядку» обсуждается актуальность «альтернативного организационного устройства» (т.е. «нового порядка» формирования и функционирования организаций). Новый порядок понимается максимально широко – как «системная модернизация не только в рамках организационной структуры, продукта, систем или производственных процессов, но и в контексте всех экономических, социальных, политических, психологических и межличностных отношений, который определяет то, как мы мыслим и как организуем наш труд» [122. С. 27].

Одной из существенных причин более активного употребления понятия порядка в менеджменте является начавшийся междисциплинарный диалог менеджмента и синергетики. Акцентируя внимание на проблеме хаоса, исследователи явно или не явно оперируют и другим членом оппозиции – понятием порядка. Примером является работа Р. Салмона «Будущее менеджмента» [247], в восьмой главе которой автор уже в эпиграфе обращается к теме порядка и неизвестности и, ссылаясь на новые научные данные, предлагает менеджерам пересмотреть сначала представления о мире, а потом и представления о менеджменте. Представление о мире («мировом порядке») как гигантском часовом механизме, «как о некоей совокупности материальных частиц не совсем корректно, а значит, законы механизма не всегда применимы» [247. С. 126]. Р. Салмон пишет: «На самом деле реальность характеризуется холистической, целостной природой, которая действительно непознаваема посредством анализа компонентов», ибо «всё является частью всего» [247. С. 127]. Далее автор раскрывает ряд принципиальных положений синергетики и делает вывод о том, что «вселенную, мир можно охарактеризовать как открытую систему, некую последовательность миров в мирах, где непредсказуемое (то есть неизвестные законы более высокого порядка) и необходи-

мость (то есть принцип последовательной, логичной организации) постоянно взаимодействует друг с другом» [247. С. 129]. Р. Салмон показывает, как новая научная парадигма изменяет наше восприятие реальности и способы поведения в ней. Так, возникновение на базе синергетики холистической точки зрения на реальность, делает бесспорным приоритетом создание «глобального» (интегрированного) знания и создание «взаимодействующих связей». Распространению этой парадигмы способствуют значимые для социума ценности — коммуникации, взаимодействие, личная ответственность, ощущение всеобщей, одной на всех судьбы. «После господства иерархических, "машиноподобных" форм организации, лежащих в основе конвейерной линии, отражающей теорию тейлоризма, и призванных максимизировать объем выпуска продукции, общество начинает склоняться к гибким сетевым структурам, которые в наибольшей степени способствуют раскрытию творческого потенциала» [247. С. 131].

Работа Р. Салмона показательна и в том отношении, что модель менеджмента, которую он выводит из нового научного взгляда на мироустройство, своей важной частью имеет этическую компоненту. Вслед за А. Конт-Спонвилем автор утверждает, что научное и бизнес-сообщество не будут саморегулируемыми, что для эффективного контроля в этих сферах необходимы не частные решения, но создание в принципе иного уклада, иного «порядка, основанного на морали», «этического порядка» [247. С. 139].

Синергетическое понимание порядка для нужд менеджмента представлено в работе Х.-Ю. Варнеке «Революция в предпринимательской культуре» [54]. Характеризуя порядок и хаос как две дополняющие друг друга «системы мира» [54. С. 139], автор развивает свой подход к «наведению порядка в хаосе» и подчеркивает, что при решении этой задачи «путь лежит от примитивного через сложное к простому» [54. С. 175]. Решение, предлагаемое Х.-Ю. Варнеке, — «фрактальная фабрика» как новый способ образования структур организаций, позволяющий «устанавливать стабильность и порядок на основе турбулентности и случайности» [54. С. 139].

Другое понимание порядка представлено в книге А. Хажински «Гуру менеджмента» [303]. Опираясь на утверждение П. Бергера и Т. Лукмана о существовании потребности человека в упорядоченном структурированном образе жизни [303. С. 275], А. Хажински

развивает представление о существовании «потребностей менеджеров», которые возникают в результате управленческой деятельности и которые удовлетворяются, в том числе, и при помощи определенных концепций менеджмента. Автор выделяет четыре вида «управленческих потребностей»: в предсказании, в контроле, социальные потребности, личные потребности. Потребность в предсказуемости четко не определяется, но ставится в контекст таких понятий как «понимание, порядок и смысл их (менеджеров. — Л.А.) жизни» [303. С. 282] и противопоставляется понятию «случайность», «неопределенность и хаос». Потребность в контроле — т.е. в проверке соответствия происходящего установленным нормам и правилам при помощи «методик» определяется как «активная потребность» «делать что-то с пониманием» [303. С. 296]. Личные и социальные потребности объединены в общую потребность в уважении [303. С. 335], что вызывает ассоциации с подходом Р. Харре. Эта потребность также интерпретируется как своего рода потребность в «социальном порядке», обусловленном наличием объективных критериев оценки места, роли, вклада и способностей менеджера в социальной и профессиональной среде.

Понимание порядка, выводимое из человеческих потребностей, можно назвать социально-психологическим. Эту линию продолжает работа М. Тевене «Культура предприятия» [274], в которой также рассматривается вопрос потребностей (в частности, выделяется «потребность в объяснении») в качестве одного из принципов функционирования организации. «"Объяснения (референции)" помогают формировать восприятие мира и выстраивать поведение. "Объяснения" помогают ориентироваться в происходящем, интерпретировать действительность и получить в распоряжение комплекс способов реагирования или элементов для их конструирования» [274. С. 30]. Очевидно, что «потребность в предсказуемости» и «потребность в объяснении» во многом совпадают друг с другом и являются конкретными проявлениями базовой потребности в порядке.

Интересным примером на тему «порядок — беспорядок» в менеджменте является перечень основных источников ошибок подчиненных и руководителя, представленный в работе А.И. Кочетковой «Введение в организационное поведение и организационное моделирование» [132]. В списке причин ошибок (среди них — беспечность, безразличие, невежество, некомпетентность, спеш-

ка, гипертрофированное самомнение) пятой ошибкой значится «беспорядочность». «Ошибки от беспорядочности, пишет автор, часто возникают при противоречивых распоряжениях руководителя, причем речь идет не только о нескольких не согласованных между собой распоряжениях. Возможны также противоречия между распоряжением невнимательного руководителя и опытом и ожиданиями исполнителя, когда всего лишь необходимо дать толковое разъяснение по поводу порученного дела и корректно ответить на любые вопросы в связи с этим» [132. С. 631]. Таким образом, «беспорядочность» в данном случае понимается как несогласованность и наличие противоречий в ситуациях, когда руководитель отдает распоряжения, т.е. как нарушение порядка (упорядоченности) в системе управленческих коммуникаций.

Существует пример объединения синергетического и когнитивного подходов к пониманию порядка при построении концепции создания организационного знания японскими авторами И. Нонакой и Х. Такеучи [205]. Прежде всего, авторы прибегают к понятию «порядок мышления», перечисляя правила рационального мышления Р. Декарта («Третье: придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию более сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной последовательности» [205. С. 38]). В своей теории создания организационного Нонака и Такеучи называют «встряску и созидательный хаос» третьим условием разворачивания спирали знания. «Встряска, — пишут И. Нонака и Х. Такеучи, — это не синоним абсолютного беспорядка, ее можно описать как порядок, но постоянно изменяющийся, или же порядок, схему которого трудно предугадать» [205. С. 108]. «Созидательным хаосом» они называют искусственно созданный в организации хаос в целях повышения напряжения и концентрации внимания на определении проблем и разрешении кризиса.

Обращаясь к анализу значимых для разработки своей теории концепций менеджмента, авторы упоминают теорию Карла Вейка (Weick) — теорию «придания смысла организации». Эта теория сама по себе является для нас значимым примером обращения менеджмента к проблеме порядка. Так, К. Вейк пишет: «Основная идея придания смысла — наличие реальности постоянных дости-

жений, являющихся результатом усилий по упорядочиванию, и осмысление происходящего... Придание смысла означает, что люди пытаются сделать вещи рациональными для себя и для других» [Цит. по: 205. С. 59-60]. Базовыми понятиями для К. Вейка являлись понятие «циклы структурного поведения» и термин «организующий». «Он считал, что процесс распространения (обмена) информации и знаний структурируется как в организационном, так и в поведенческом аспектах. Циклы структурного поведения сами становятся значимыми и осмысленными посредством усвоенного значения мнения и понимания. Организованные действия предпринимаются в случае различных толкований и разногласий вокруг одного аспекта значения, одного и того же содержания, в то время как достигнуто соглашение по поводу другого... Процесс организации характеризуется достижением согласия между членами, что позволяет организации истолковать согласие как систему (Daft, Weick, 1984)» [205. С. 60].

Таким образом, здесь мы встречаемся с точкой зрения, согласно которой достижения есть результат усилим но упорядочиванию и осмыслению происходящего совместными усилиями членов организации, которые, в свою очередь, результируются в «системе согласия». В завершение этой темы обратимся в поисках примеров применения понятия «порядок» к работе К. Камерон и Р. Куинна и работе Э. Шейна, представляющим организационно-культурный подход в менеджменте.

К. Камерон и Р. Куинн в книге «Диагностика и изменение организационной культуры» [114] обращаются к понятию «порядок» в следующих контекстах:

а) при перечислении «способностей» корпоративной культуры (среди этих «способностей» — уменьшение степени коллективной неопределенности, обеспечение целостности, создание чувства причастности к организации и преданности общему делу, освещение видения будущего). Называется, в том числе, способность «создавать общественный порядок (т.е. вносить ясность в ожидание членов коллектива)» [114. С. 29];

б) при комментировании критериев эффективности организации, лежащих в основе построения типологии оргкультур. Во второй группе критериев эффективности организации значатся «стабильность, порядок и контроль». Эта группа противопоставляется другой, включающей в себя «гибкость, дискретность и динамизм» [114. С. 15].

В своей работе «Организационная культура и лидерство» [322] Э. Шейн также обращается к понятию «порядок» и прямо, и косвенно. Так, он пишет, что организационная культура «обеспечивает стабильность, осмысленность и предсказуемость в настоящем» [322. С. 79], фактически, перечисляя ряд характеристик, обнаруженных нами у других авторов и соотносимых с понятием «порядок». Тема порядка возникает и в разделе «Коллективные представления о природе времени». Э. Шейн цитирует Дубинскаса: «Время является фундаментальной символической категорией, используемой нами для упорядочивания социальной жизни. В современной организации (так же, как и в аграрном сообществе) концепция времени выражает себя в задании последовательности рабочих дней и календарях, в понятиях служебного роста и жизненного цикла, устанавливаемых нами и превращающихся в составную часть наших культур. Этот временной порядок представляется чем-то естественным и самоочевидным ("отражением естественного порядка вещей")» [Цит. по: 322. С. 108]. На странице 118 Э. Шейн пишет о ритуалах выражения уважения, которые упорядочивают поведение, на странице 132 говорится о «социальном порядке», обеспечиваемом при помощи «набора правил», к числу которых можно отнести чувство такта, самообладание, хорошие манеры и этикет; на странице 134 Э. Шейн пишет о стремлении человеческого мышления к созданию упорядоченных и непротиворечивых построений, которое выражается в выработке совокупности согласующихся друг с другом непротиворечивых представлений. «Непоследовательность и отсутствие должного порядка может использоваться нами как свидетельство того, что мы имеем дело с культурой, которая находится на стадии формирования, или же наблюдаем конфликт различных культур или субкультур» [322. С. 134]; на странице 192 Э. Шейн употребляет своего рода оксюморон «культурный хаос»; на странице 254 он пишет об упорядочивающей функции когнитивных структур (концепции, ценности, установки, представления упорядочивают множество раздражителей среды, их осмысливают и они формируют у человека ощущение стабильности и предсказуемости событий); на странице 269 — описывает изменение культурных представлений как изменение «старого порядка» и на странице 273 он продолжает тему изменений как тему изменения, «вытеснения», «ослабления» «старых», существующих

порядков и «введение» «нового порядка» [322. С. 275]; на странице 314 Э. Шейн пишет о принятом в организации «порядке работы».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что теоретизирование по поводу строения организаций, управления ими, в том числе на базе организационно-культурного подхода, прибегает к помощи понятий, так или иначе связанных с понятием «порядок», включая и прямое использование самого этого понятия.

Наш короткий иллюстративный обзор позволяет обнаружить сразу несколько основных подходов к пониманию понятия «порядок» в рассматриваемых научных дисциплинах изучающих организации. Мы можем обозначить их как:

1) структурно-функциональный подход (Э.А. Смирнов, Б.З. Мильнер, К. Клок и Дж. Голдсмит. В последнем случае мы видим тенденцию к расширенному пониманию порядка, затрагивающего метакультурный и психологический его аспекты);

2) синергетический подход (Р. Салмон о последовательности изменений представлений о мире, представлений об организациях и управлении ими и фокусировке на этике как базисе нового порядка; Х.-Ю. Варнеке о применении синергетики для образования организационных структур);

3) социопсихологический подход (А. Хажински, М. Тевене о потребности менеджмента и персонала в порядке; А.И. Кочеткова о причине ошибок в виде «беспорядочности», т.е. принятия решений и действия вне установленного порядка);

4) комплексный синергетико-социопсихологический подход (И. Нонака и Х. Такеучи; К. Вейк о том, что достижения организации есть результат совместных усилий по упорядочиванию и осмыслению происходящего и наличия «системы согласия». И наоборот, как следует из работы А.И. Кочетковой, отсутствие «упорядоченности» («беспорядочность») ведет к ошибкам и невозможности серьезных достижений);

организационно-культурный подход (как конкретизация в первую очередь социопсихологического подхода) (К. Камерон и Р. Куинн о функции культуры создавать порядок и о порядке как одном из критериев эффективности организации. Посредством этого, организационная культура способна влиять на эффективность организации; Э. Шейн об упорядочивающей и осмысливающей функциях когнитивных структур типа концепций, установок, ценностей, представлений, об упорядочивающих функциях категории время, ритуалов, набо-

ров правил; о функциях оргкультуры обеспечивать стабильность, осмысленность, предсказуемость и его утверждение, что отсутствие порядка есть признак либо только формирующейся культуры, либо культуры, имеющей внутренние конфликты).

1.2 ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ ПОРЯДКА (СИСТЕМНОЕ, СТИПУЛЯТИВНОЕ) И ПРОБЛЕМА ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ВНЕШНЕГО И ВНУТРЕННЕГО АСПЕКТОВ ПОРЯДКА

Задачей этого параграфа является обобщение материала, рассмотренного в параграфе 3.1.1. Мы применим два взаимодополняющих способа выполнения обобщений: стипулятивное описание порядка и системное описание порядка. Затем на базе полученных обобщений переопределим понятие порядка для целей нашего дальнейшего исследования и более подробно рассмотрим два значимых для нас вопроса, связанных с порядком: взаимодействие внешнего и внутреннего аспектов порядка и взаимосвязь понятий «порядок» и «смысл» и, в заключение, обратимся еще раз к вопросу о возможности определения культуры, организации и менеджмента через понятие «порядок».

Стипулятивное описание порядка. Термин «стипуляция» использован И. Израэлом для обозначения «нормативного ценностного суждения, регулирующего ход исследования» [318. С. 22]. Сходное значение имеет понятие «пресуппозиция», которое применяется в НЛП и интерпретируется как «неопределенные», «невыведенные убеждения» [39. С. 61]. Учитывая то обстоятельство, что предметом нашего исследования является организационная культура, мы построим свое стипулятивное (нормативно-ценностное) описание порядка как ряд постулатов (утверждений, принимаемых без доказательств) и следствий к ним, имплицитно сфокусировав это описание на организационной культуре.

Постулат 1. Порядок есть Отношение (-я) («все операции контролируются паттерном взаимоотношений» [32. С. 388]).

Постулат 2. Источник Порядка – Человек (личность, лидер).

Следствие 1. Личность получает паттерны и алгоритмы порядка из своих трансперсональных ресурсов, из той части себя, которая связана с Жизнью (ноосферой, информационным полем и т.п. – общей основой человеческой жизни и культуры).

Следствие 2. Психологическим источником Порядка является потребность в порядке.

Следствие 3. Человек – микрофрактал Макрофрактала.

Постулат 3. Порядок Произволен (субъективен).

Следствие 1. Порядок может быть установлен каким угодно способом и иметь какую угодно конфигурацию.

Следствие 2. То, что для одного является состоянием порядка, упорядоченности, для другого может быть беспорядком. Порядок – вопрос субъективного восприятия.

Постулат 4. Порядок Объективен.

Следствие. Отсутствие порядка обнаруживается в появлении трудностей, способствующих возникновению ошибок.

Постулат 5. Порядок Предопределен (детерминирован).

Следствие. Порядок творится личностью, либо группой личностей и зависит от их возможностей и ограничений. Личность творит порядок из себя и только на основе имеющихся паттернов и моделей (сознательных и бессознательных).

Постулат 6. Порядок Творим.

Следствие. Порядок творится из хаоса и из других порядков.

Постулат 7. Порядок Конвенционален.

Следствие. Аксиоматичность конвенции – результат проверки практикой.

Постулат 8. Порядок Двойственен.

Следствие 1. Порядок конституируется субъективными и объективными параметрами (факторами), идеальными и материальными, социальными и психологическими и т.д.

Следствие 2. Порядок содержит в себе Универсальное и Уникальное.

Постулат 9. Порядок испытывается Беспорядком (хаосом).

Следствие 1. Подлинный порядок (не фальшивый) лоялен к неопределенности – ею он оттачивается.

Следствие 2. Кризис – реакция порядка на испытание Хаосом.

Постулат 10. Порядок Текуч (изменяется).

Следствие 1. Все, что мы диагностируем, – изменяется. Либо само по себе, либо под нашим влиянием.

Следствие 2. Есть медленно меняющиеся параметры порядка и есть быстро меняющиеся.

Следствие 3. Культуре свойственно консервировать (хранить) Достижения Разума. Поэтому «неизменные» порядки («школы» в

искусстве, например) изменяются путем переосмысления, перетолкования.

Следствие 4. Любой порядок изнашивается Временем (а может быть, и нет).

Следствие 5. Чтобы изменить порядок, надо стать его частью (войти в существующий процесс).

Постулат 11. Порядок Постижим (познаваем).

Следствие 1. Путь постижения Порядка повторяет процесс познания: от недифференцированного целого к дифференцированному целому.

Следствие 2. В порядке есть внешний аспект (сторона) и внутренний аспект (сторона). Внешний аспект – организационный уровень, внутренний – личностный уровень. Между ними посредничает мезоаспект – уровень команды.

Внешний, внутренний и мезоаспекты порядка различимы.

Следствие 3. Внешний и внутренний порядки взаимно друг друга обуславливают и влияют друг на друга. Изменение внешнего порядка ведет к изменению внутреннего, и наоборот – изменение внутреннего порядка ведет к изменению внешнего.

Следствие 4. Постигание единого, целостного порядка должно осуществляться при внимании как к внешней, так и внутренней его стороне. Нельзя игнорировать какую-либо из сторон.

Постулат 12. Порядок Беспощаден.

Следствие 1. Порядки интерпретируют друг друга.

Следствие 2. Порядок не просто «не видит», «не различает» конфигурации других порядков, но интерпретирует их агрессивно.

Следствие 3. Чем ниже уровень порядка, чем он примитивнее, тем агрессивнее, непримиримее, злее: не оставит без интерпретации отличие и нанесет по нему удар.

Следствие 4. Социопсихологические уровни порядка конституируются степенью «обогащенности породы рудой» – степенью обогащенности субкультур Культурой. Самый высокий уровень позволяет увидеть связь всего со всем и полную взаимозависимость.

Постулат 13. Порядок Управляем.

Следствие 1. Управлять Порядком – значит изменять его.

Следствие 2. «Изменять порядок можно разделяя и соединяя» (Сунь-цзы).

Следствие 3. Порядок может быть смоделирован.

Постулат 14. Порядок Экономичен.

Следствие 1. Порядок экономит энергию.

Следствие 2. Порядок фокусирует энергию.

Формальное (системное) описание порядка. В этом описании мы еще раз зафиксируем все основные формальные параметры порядка, выявленные при анализе литературы, и основные выводы, связанные с этим анализом.

1. Понятие порядка является столь емким, что употребляется для характеристики мироздания в целом («порядок мироздания»).

2. Соответственно «порядок» в выше указанном значении включает в себя все: и мир природы, и мир культуры (в том числе представления об иномирном).

3. Вместе с тем понятие порядка является культурно-психологическим концептом, т.е. знаково оформленным опытом осознанного проведения различий в окружающей материальной, социальной и психологической среде как следствием удовлетворения потребности в порядке. Проведение различий связано с развитием мышления и способности к оценочным суждениям.

4. Очевидно, что различия типа «хорошо/порядок» и «плохо/беспорядок» когда-то очень давно были синонимичными, что позволяет понять связь (в том числе зафиксированную этимологически) между формальными аспектами порядка и этическими аспектами порядка (порядок – порядочность).

5. Понятие порядка «перекрывает» семантическое пространство понятия культуры и охватывает область ее взаимодействия с природными и надприродными силами. Следовательно, оно может быть использовано для интерпретаций феномена культуры в целом и в его частных системных проявлениях (например, для понимания и толкования феномена организационной культуры).

6. Для обозначения подхода, основанного на использовании понятия «порядок» к исследованию организационной культуры, мы вводим понятия «ордерный подход» (order-порядок), «ордерная концепция/модель организационной культуры», «ордерная технология изменения организационной культуры».

7. Для человеческой цивилизации понятия «порядок» и «хаос» являются базовыми, фундаментальными. В зависимости оттого, как решался вопрос о первичности либо одного, либо другого члена оппозиции «порядок-хаос», можно различать три «парадигмы порядка» в истории культуры: восточная (древнекитайская) парадигма с приматом порядка, западная (древнегреческая) па-

радика с приматом хаоса и современная постмодернистская парадигма с идеей их взаимообусловленности.

8. В обыденном, символическом, религиозном и научном языках понятие порядка занимает важное место.

9. Анализ слова «порядок» позволил выделить два ряда значений: формальные (системные) значения и бытийные (социопсихологические и «житейские») значения.

10. Формальные (системные) параметры порядка позволяют понимать его:

- как организацию (систему, структуру, устройство),
- конфигурацию/конstellацию,
- процесс,
- состояние,
- алгоритм (последовательность – переход),
- способ функционирования.

Данные параметры могут быть выделены и в культуре, понимаемой как порядок. Культура имеет «организацию/структуру», «конфигурацию». Культура есть процесс и состояние, ее процессы протекают по алгоритмам. Культура также является способом функционирования общности людей.

11. Бытийные параметры позволяют понимать «порядок» как жизненный мир, «уклад жизни» группы людей. Наиболее значимыми являются предметная среда, социальная среда, характеристики взаимодействия, характеристики личности и характеристики деятельности. Большая часть данных параметров имеют социально-психологическое содержание. Это позволяет выделить социально-психологическое содержание понятия «порядок».

12. Социально-психологическое содержание понятия «порядок» совпадает с социально-психологическим содержанием понятия «культура». В обоих случаях ключевым концептом является концепт «взаимодействие». Формальные (системные) параметры могут быть использованы для описания и анализа именно человеческого взаимодействия как сущности культурного (оржкультурного) порядка. Таким образом, «социально-психологический порядок» – это способ понимания сущности организационной культуры, конституируемой управленческим взаимодействием.

13. Слово «порядок» в своей основе имеет глагол «упорядочивать». Этот процессуальный аспект понятия «порядок» фиксирует синергетика, понимая под самоорганизацией упорядочивание на-

растающей сложности системы и ее частей. Управленческое взаимодействие направляется системой этических смыслов, позволяющих осуществлять деятельность по упорядочиванию строго определенным способом (детерминированным этикой).

14. В литературе по теории организации, менеджменту и организационной культуре можно обнаружить следующие подходы к пониманию слова «порядок»: структурно-функциональный; синергетический; социопсихологический («потребностный»); синергетико-психологический; организационно-культурный (культурно-психологический).

Эти подходы «выбирают» из понятия «порядок» интересующие их содержания. Вместе с тем понятие «порядок» включает в себя весь спектр известных подходов и содержаний. Выделение его базовых параметров, аспектов и уровней позволяет применить их, но уже комплексно, для изучения целостного феномена культуры.

15. Среди механизмов упорядочивания выделяются проведение различий, построение классификаций, моделирование, метафоризация, работа когнитивных структур (осмысление), ритуализация.

Переопределение понятия «порядок». Мы будем понимать порядок как постижимое состояние организационной системы, поддающееся управлению.

Проблема взаимовлияния внешнего и внутреннего аспектов порядка. Одной из принципиальных проблем для построения социопсихологической концепции организационной культуры является проблема взаимовлияния внешнего и внутреннего аспектов порядка.

Опираясь на позицию Э. Нойманна и юнгианскую традицию в психологии в целом, мы исходим из убеждения, что «...источником всех культурных и религиозных явлений является человеческая психика» [203. С. 11]. Эта позиция зафиксирована во втором постулате. Рассматривая культуру в качестве порядка, т.е. в каком-то смысле отождествляя их и утверждая, что источником культуры является психика, мы тем самым утверждаем: психика является источником порядка. Отсюда следует, что всякий внешний порядок есть объективация порядка внутреннего. Так можно понимать и слова К.-Г. Юнга, которыми он начинает свою автобиографию: «Моя жизнь – это история самореализации бессознательного!» [336. С. 16]. Взаимовлияние внешнего и внутреннего, то есть более сложная диалектика их отношений, фиксиру-

ется К.-Г. Юнгом и в таком высказывании: «...нечто внешнее может вдруг оказаться проявлением мира внутреннего, и наоборот, — внутреннее может вдруг явиться внешним» [336. С. 285].

Мы можем выделить два типа взаимовлияния внешнего и внутреннего аспектов порядка: изоморфизм и синхронность. Изоморфизм понимается как наличие взаимооднозначного отображения двух совокупностей, сохраняющего их структурные свойства. Примером может служить один из постулатов динамической теории функционирования группы В. Байона, в соответствии с которым «группа представляет собой макровариант индивида, и, следовательно, характеризуется теми же параметрами, что и отдельная личность, то есть потребностями, мотивами, целями и т.п. ...» [15. С. 161]. С другой стороны, существуют психологические концепции, в которых индивид рассматривается как микрогруппа (совокупность субличностей, например, в психосинтезе).

Синхронность (синхрония) — термин К.-Г. Юнга, который он использовал для обозначения знаменательного совпадения или соответствия. Концепция синхронии была им определена: «1) как "акаузальный связующий принцип"; 2) как относящуюся к событиям, связанным по смыслу, но не по причине (то есть не совпадающих во времени и пространстве); 3) как относящуюся к событиям, совпадающим во времени и пространстве, но которые можно рассматривать и как имеющие значимые психологические связи; 4) как связующую психологический и материальный миры...» [273. С. 139]. Или, другими словами, синхронность обозначает совпадение/соответствие: «а) психического и физического состояний или событий, между которыми не существует каузальной связи; такие синхронные феномены возникают, к примеру, когда событие внутреннего порядка (сон, видение, предчувствие и т.п.) находит себе соответствие во внешней реальности: внутренний образ или предчувствие оказываются «правдивыми»; б) сходные или одинаковые мысли, сны и т.п., в одно и то же время возникающие в разных местах. Такие совпадения каузально необъяснимы. Видимо, они в большей степени связаны с активацией архетипов коллективного бессознательного» [336. С. 377]. Д.Ли. Уильямс в книге «Пересекая границу» [283] пишет, что «синхронистские события — это такие значимые совпадения, которые поражают нас идентичностью внутреннего и внешнего переживания. Например, когда мы испытываем внутреннее чув-

ство гармонии, то обнаруживаем, что внешние конфликты разрешаются без какого-либо сознательного усилия, или мы видим во сне какой-то особый творческий прожект, а на следующий день кто-то из друзей приносит книгу, имеющую непосредственное отношение к предмету нашего интереса» [283. С. 103]. В этой же книге приводится весьма любопытный пример того, как внутренние, психологические процессы и их изменение могут влиять на внешние, природные процессы и их изменение. Это — история о вызвателе дождя из Киошау, рассказанная Рихардом Вильгельмом Юнгу: «В местечке, где жил Вильгельм, случилась ужасная засуха; уже много месяцев подряд ни капли воды не оросило иссушенную землю, и ситуация становилась катастрофической. Католики совершали свои процессии, молились протестанты, китайцы жгли пахучие молитвенные палочки, стреляли из ружей, чтобы запугать демонов засухи, но все безрезультатно. В конце концов китайцы сказали: "Мы призовем вызвателя дождя". Из другой провинции прибыл худощавый пожилой человек. Единственная вещь, о которой он попросил, — предоставить ему где-нибудь маленький тихий домик, в котором и закрылся на три дня. На четвертый день собрались тучи и разразилась чудовищная снежная буря, и всё это в то время года, когда никакого снега никто не мог ожидать, да еще в таком количестве, так что город был весь переполнен слухами о чудесном вызвателе дождя. И Вильгельм не выдержал и отправился к этому человеку, чтобы узнать как ему удалось совершить подобное чудо. В истинно европейской манере он сказал: "Они называют вас вызвателем дождя, не могли бы вы сказать мне как вам удалось вызвать снег?" И маленький китаец сказал: "Я вовсе не вызывал снег, я за это не отвечаю". — "Но тогда, что же вы делали эти три дня?" — "О, это я могу объяснить. Я прибыл из других краев, где все в порядке. Здесь же не все в порядке, здесь вещи не такие, какими они должны быть по небесным законам. Поэтому, вся страна не находится в Дао, и я тоже оказываюсь вне естественного порядка вещей, поскольку я в беспорядочной стране. Поэтому, я был вынужден прождать три дня, чтобы опять вернуться в Дао, и тогда, естественно, пришел и дождь"» [28. С. 175]. Эта же история, рассказанная Ж.Ш. Боленом в книге «Психология и Дао» [42], комментируется автором так: «...жизнь в стране беспорядка" в психологическом смысле означает, что эго ощущает себя как нечто,

лишенное внутреннего порядка. Чувство отсутствия в данную минуту и страх того, что будущее принесет еще больше проблем, означает причину "засухи". Возвращение к Дао, в психологическом смысле означает ощущение жизнедающего единения существования, обретение того, что Юнг называл Истинным Я (Self) и чувством безграничной любви – ощущаемой и даримой. Возвращение к Дао можно выражать словами: "Я сконцентрирован и мне ясно, что жизнь имеет значение". Это значит, что я способен жить с оптимизмом, верить что получу все необходимое, а тогда "естественным образом" пойдет дождь. Если внешний мир синхронически отражает внутренний, то внешнее возвращение к Дао вызывает дождь, то есть является возвращением естественного порядка» [42. С. 102]. Ключевой фразой данной темы можно считать следующую фразу Ж.Ш. Болена: «...когда мы изменяем то, что у нас внутри, изменяется также наша внешняя жизнь» [42. С. 65]. В продолжение он приводит текст гексаграммы № 29 «Книги Перемен»: «Верность правде в трудных ситуациях помогает человеку изнутри сердцем ощутить сложившееся положение. А когда он внутренне становится хозяином положения, тогда естественным образом, происходит так, что и его внешние действия удаются» [42. С. 94]. (Для сравнения приведем афоризм этой гексаграммы по книге Ю.К. Шуцкого «Китайская классическая "Книга Перемен"»: «Обладателю правды – только в сердце свершение. Действия будут одобрены» [327. С. 170]).

Развитие этих тезисов о взаимовлиянии внутреннего и внешнего мы находим еще в одном древнекитайском тексте (конфуцианский источник «Великое учение»): «Те, кто хотел передать светлое дэ (мин дэ) древних Поднебесной, прежде учились управлять своей страной. Тот, кто хотел управлять своей страной, прежде всего устанавливал порядок в своей семье. Тот, кто хотел установить порядок в своей семье, прежде учился владеть самим собой. Тот, кто хотел владеть самим собой, прежде исправлял свое сердце. Тот, кто исправлял свое сердце, прежде делал искренними свои мысли. Тот, кто хотел сделать искренними свои мысли, прежде развивал свой ум. Развитие же ума зависит от постижения вещей» [Цит. по: 76. С. 157]. Вся эта цепочка действий связывает внешнее и внутреннее и показывает, где находится «точка вмешательства» или «точка приложения сил». Эта точка, позволяющая

запустить процесс изменений внешнего порядка – сам человек и его внутренний, сложно устроенный порядок.

Аналогичное видение взаимосвязи внешнего и внутреннего мы обнаруживаем в книге Х. Пезешкиана «Основы позитивной психотерапии» [216], где автор излагает «восточную мудрость» следующим узнаваемым образом: «Если хочешь привести страну в порядок, то сначала нужно привести в порядок провинции и республики.

Если хочешь привести в порядок провинции и республики, ты должен сначала навести порядок в городах.

Если ты хочешь навести порядок в городах, нужно наладить жизнь в семьях.

Если ты хочешь наладить жизнь в семьях, то наведи порядок в своей семье.

А если ты хочешь, чтобы в твоей семье все было хорошо, то разберись в самом себе» [216. С. 42].

Таким образом, рассмотренное нами представление о взаимовлиянии внешнего и внутреннего аспектов порядка позволяет сформировать собственную позицию в отношении подхода к изменению организационной культуры. Организационная культура как сложный порядок имеет свой «внешний» аспект (под ним мы будем понимать уровень организации) и свой «внутренний» аспект (под ним мы будем понимать уровень личности, и в частности личности лидера организации). Расширительный вариант схемы данного представления включает в себя мезоуровень (уровень малой группы, «посредничающий» между уровнем организации и уровнем личности) – уровень управленческой команды. Тем не менее в целях упрощения мы делаем различие в первую очередь между «внешним» (организационным) порядком и «внутренним» (личностным) порядком. Изменение «внешнего» порядка – глубокое и органичное – является результатом изменения «внутреннего» порядка лидера организации. «Ключом» к изменению организационной культуры является лидер организации. Без его способности к самоизменению невозможно изменение организационной культуры. Философия и психотехнология такого самоизменения оказываются принципиально важными составляющими орденовой модели организационной культуры.

ВЫВОДЫ

1. Существует давняя традиция употребления слова «порядок» для характеристики всех значимых аспектов мира человека – от метаприродных до культурных, социальных, социопсихологических и внутриличностных.

2. Определение значения слова «порядок» можно найти в различных словарях. Оно употребляется в разных сферах человеческой деятельности, познания, а также является заметным элементом житейского, бытового языка. Данное слово равно востребовано мистиками, учеными, художниками – представителями «высоких» сфер человеческой культуры и одновременно представителями ее «практических» сфер.

3. Этимология и семантика слова «порядок» обнаруживают его колоссальную смысловую емкость, которая может быть условно разделена на две тематические группы: группу системных (формальных) характеристик и группу социально-психологических (бытийных) характеристик. Обе группы с избыточностью покрывают семантическое пространство понятия «культура» в случае их применения для моделирования содержания организационной культуры.

4. Наличие двух тематических групп в семантике слова «порядок» позволяет выполнить его концептуальное описание двумя способами: стипулятивным и формальным, которые в дальнейшем могут быть синтезированы в третье описание.

5. Концептуализация слова «порядок» позволяет зафиксировать значимые для целей теоретического и практического изучения интересующих нас явлений характеристики, параметры и свойства порядка и применять концепт порядка в качестве одного из базовых элементов теоретической модели феномена организационной культуры.

6. Смысловой особенностью концепта «порядок» является глубинная связь порядка и этики (этимологический – порядок и порядочности). Учет этой особенности предопределяет невозможность их разделения, следовательно, неудовлетворительность анализа любого порядка без учета этики.

7. Порядок в самом общем виде может быть определен как постижимое состояние сложной системы, позволяющее осуществлять управление ею.

8. Управление порядком предполагает знание о его аспектах (внешнем и внутреннем) и о их взаимовлиянии.

Резюме

Порядок: культура, организация, менеджмент, оргкультура. Анализ понятия «порядок» позволяет нам прийти к заключению, что смысловые и эвристические возможности этого понятия весьма значительны при его использовании для определения и понимания таких феноменов, как культура, организация, менеджмент и организационная культура.

Применительно к каждому из перечисленных феноменов возможно говорить об организации (системе, структуре, устройстве), конфигурации, процессе, состоянии, алгоритме (последовательности – переходе) и способе функционирования, – т.е. используя набор основных формальных определений / параметров порядка. Точно так же обоснованно и выделение социопсихологического содержания в вышеуказанных типах порядка: в культурном порядке, организационном порядке, порядке менеджмента и организационно-культурном порядке, ибо все они базируются на взаимодействии людей.

Определение социопсихологического содержания организационно-культурного порядка и его структуры является задачей следующей главы нашего исследования.

Глава 2

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ОРГАНИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО ПОРЯДКА

Рассмотрение вопроса о социопсихологическом содержании понятия «порядок» (организационно-культурный порядок/ордер) мы начнем с введения ордерного социопсихологического определения понятия «организационная культура». Затем реконструируем определенную логику психологической интерпретации понятия «культура». Раскрыв эту логику, мы, во-первых, выявим социопсихологическое содержание понятия организационно-культурного порядка, а, во-вторых, опишем социально-психологический механизм организационной культуры уже на базе выявленного социопсихологического содержания организационно-культурного порядка (первое описание данного механизма сделано нами в 1997 г. [4]).

2.1. ОРДЕРНОЕ (СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ) ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Организационная культура – это сложный социально-психологический порядок интеракций, отношений, конституируемых и регулируемых системами этических смыслов участников взаимодействия.

2.2. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУЛЬТУРЫ КАК ПОРЯДКА

В отечественной психологии существует традиция научной интерпретации ряда понятий, связанных друг с другом и с понятием «культура». Если мы представим эти понятия в виде «матрешки», а понятие «культура» как самую «большую» из совокупности фигурок, то «раскрыв» понятие «культура», мы получим понятие «социальное взаимодействие» (или можно по отдельности: «социальное» и «взаимодействие»), «раскрыв» его, получим понятие «отношение». Оно, в свою очередь, раскрывается через понятие «избирательная психологическая связь». Избирательная психологическая связь обуславливается потребностями, которые опосредованы восприятием. Восприятие, в свою очередь, детерминировано оценкой и убеждениями, влияющими на оценку. Последним звеном в этой цепочке оказывается смысл, который является исходной точкой и сердцевинной всех психологических процессов культурогенеза и многомерно «покрывает» все пространство культуры, пронизывая, в том числе, вещный мир.

Таким образом, выстраивается цепочка взаимосвязанных понятий: культура – социальное – взаимодействие – отношение – психологическая связь – потребность – восприятие – оценка – убеждение – смысл. Очевидно, что ключевыми, опорными элементами данной модели являются культура – взаимодействие – смысл. Пространство «внутри» и «между» ними вмещает в себя всю психологическую феноменологию. Таким образом, в зависимости от задач исследования могут выделяться на континууме «культура – взаимодействие – смысл» какие угодно, т.е. и не представленные в этой цепочке психологические феномены. В ито-

ге понятной оказывается когнитивистская интерпретация оргкультуры как «системы смыслов» [103], а также определение оргкультуры в духе психологии отношений – оргкультура как «система отношений» [56]. Вместе с тем становится очевидным, что различные точки зрения фокусируют наше внимание на некоторых разных аспектах единого, более сложно устроенного целого. У нас появляется возможность восстановить все части социопсихологического целого и увидеть их взаимосвязь и взаимовлияние. Это целое – упорядоченно и его функционирование позволяет говорить о нем как о социально-психологическом механизме порождения и изменения организационной культуры.

Обратимся к традиции толкования понятия «культура» в психологии, после чего последовательно рассмотрим все элементы социопсихологической цепочки и особо остановимся на проблеме смысла.

1) «...Все культурное является социальным. Культура есть продукт социальной жизни и общественной деятельности человека, и потому сама постановка проблемы культурного развития поведения уже вводит нас непосредственно в социальный план развития», – пишет Л.С. Выготский в «Истории развития высших психических функций» [65. С. 145].

Таким образом, культурное определяется через социальное. Но что такое «социальное»?

2) Во «Введении в этническую психологию» [325] Г.Г. Шпет подробно обсуждает проблему коллективности – социальности – взаимодействия. Коллективность, где каждый «член и индивид» имеет свою особую «функцию, связывающую его с целым», характеризуется как организация. «Разнообразное действие организации понимается нами как некоторая внутренняя согласованность членов и элементов в порядке координации и субординации» [325. С. 542]. Здесь Г.Г. Шпет, фактически, определяет организацию как порядок. Далее идет своего рода отождествление коллективного/организационного с социальным, и это отождествление фиксирует социологический аспект проблемы. Можно сказать, что в каком-то смысле ставится знак равенства между «коллективным» – «организацией» – «социальным». В социально-психологическом направлении Г.Г. Шпет раскрывает понятие «социальное» через понятие «взаимодействие»: реальность социального покоится на взаимодействии [325. С. 542], а взаимодействие

есть «отношение» [325. С. 543]. При этом «элементарные отношения» между членами коллектива «выступают как множественные связи» [325. С. 541]. В результате мы видим, что на социологическом уровне «социальное» интерпретируется через понятие «коллективность» и «организация», а на социально-психологическом уровне «социальное» раскрывается последовательно через понятие «взаимодействие» — «отношение» — «связи». За пределами понятия «связи» у Г.Г. Шпета находится, по всей видимости, понятие «функции», связывающей индивида с целым (т.е. некой значимой для функционирования целого задачей, закрепленной, например, в социальной/профессиональной роли).

Социальное имеет этический аспект. «Социальное изначально этично...», — пишет П.Н. Шихирев [318. С. 56] и называет нравственное формой существования социального. Интересен этимологический анализ слова «социальное», который делает П.Н. Шихирев: «Смысл коллективности, взаимной зависимости заложен уже в латинском слове *socio*, имеющем значение не только "соединять, объединять", но и "сообща действовать, предпринимать". Производное от него *socius* (общий, совместный) имеет и другое значение — "товарищ, компаньон". В русском языке слово "товарищ" также имело экономический смысл — "участвующий совместно в товарном деле". В немецком языке *Gesellschaft* (общество) происходит от *gesellen* (присоединяться к кому-либо), *Geselle* (товарищ по работе, подмастерье). Английское слово *society* — это термин, означающий и общество в широком смысле, и акционерную компанию. Производное от *socio* — *sociabilis* означает "общительный, уживчивый, миролюбивый". Аналогичную тенденцию к объединению смысла связи между людьми с ее этическим аспектом можно выявить и при анализе латинского *comunico* (сообщать, иметь что-либо общее); производное от него *comunitas* означает «общительность, обходительность, ласковость» [325. С. 55]. Как мы можем видеть, одно из значений слова «социальное» — «сообща действовать», т.е. взаимодействие, а взаимодействие как «всеобщая зависимость людей друг от друга» есть этическое отношение.

3) Итак, «социальное» определяется через взаимодействие. Именно взаимодействие считал центральной категорией социальной психологии В.Н. Мясищев. Он писал: «Главным и основным для социальной психологии понятием является взаимодействие, с помощью которого она изучает процесс и его результаты с

психической стороны» [191. С. 162]. При этом взаимодействие В.Н. Мясищев, как и Г.Г. Шпет, определял через понятие отношения: «...процесс взаимодействия определяется отношением человека к задаче взаимодействия и его взаимоотношением с участниками этого взаимодействия» [191. С. 162]. У Г.Г. Шпета «взаимодействие есть отношение» [325. С. 543].

В работах ведущих отечественных социопсихологов проблема взаимодействия рассматривается в разных аспектах. Так, в работах Б.Д. Парыгина [213], Г.М. Андреева [13], А.Л. Свенцицкого [251] взаимодействие рассматривается как аспект общения. П.Н. Шихирев включает понятие взаимодействия в свое определение социальной психологии: «Ее (социальной психологии. — Л.А.) предмет — психическое как регулятор социального процесса, т.е. взаимодействия и взаимозависимости социальных субъектов (индивидуальных и коллективных), их связей, психологически реализующихся в отношениях к себе, друг к другу и к действительности» [319. С. 383]. А.И. Донцов рассматривает механизм формирования психологии коллектива через концепт «совместной деятельности» [99], т.е. акцентируя деятельностный аспект проблемы взаимодействия.

Социальное взаимодействие является ключевой проблемой интеракционизма, развивавшегося из социопсихологических концепций Дж. Мида и проанализированного в работе Г.М. Андреевой, Н.М. Богомоловой, Л.А. Петровской «Зарубежная социальная психология XX столетия» [15]. Авторы указывают также на то обстоятельство, что проблемы взаимодействия исследуются и в других течениях социальной психологии (в когнитивизме — Ф. Хайдер, Т. Ньюком, в необихевиоризме — Д. Тибо и Г. Келли) [15. С. 180]. В.С. Агеев в своей монографии «Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы» [3] указывает на то, что систему взглядов на область межгрупповых отношений построил уже З. Фрейд.

В «Словаре-справочнике по социальной психологии» В. Г. Крысько взаимодействие определяется как «процесс непосредственного или опосредованного воздействия объектов (субъектов) друг на друга, порождающий их взаимную обусловленность и связь» [264. С. 26]. В этой же статье даются психологическое и социопсихологическое определения взаимодействия: «Психологическая наука рассматривает взаимодействие как процесс влияния людей друг

на друга, порождающей их взаимные связи, отношения, общение, совместные переживания и совместную деятельность» [264. С. 27]. «Под взаимодействием в социальной психологии... обычно понимается не только влияние людей друг на друга, но и непосредственная организация их совместных действий, позволяющая группе реализовывать общую для ее членов деятельность» [264. С. 28].

Конкретизируя проблему взаимодействия как центральную категорию социопсихологического анализа организационной культуры, обратимся к теме управленческого взаимодействия и его определения. В самой теории менеджмента взаимодействие также является одной из центральных категорий. В этом смысле показательны работы О.С. Виханского и А.И. Наумова. Так, в учебнике «Менеджмент» [60] данные авторы определяют управление «как определенный тип взаимодействия, существующий между двумя субъектами, один из которых в этом взаимодействии находится в позиции субъекта управления, а второй — в позиции объекта управления» [60. С. 25]. И далее управление интерпретируется как отношение. В работе О.С. Виханского «Стратегическое управление» [61] специальная глава посвящена взаимодействию человека и организации [61. С. 219-232], а в статье А.И. Наумова «Управление организаций в XXI веке» [197] переход к «групповой работе» называется одним из важнейших изменений организационного функционирования. При этом работа группы понимается как «способ взаимодействия людей в целях получения количества результатов» [198. С. 16].

В «Психологии управления» Т.С. Кабаченко [112] большая глава посвящена управленческому взаимодействию, которое определяется как «взаимодействие между членами организации, направленное на реализацию функции управления ею» [112. С. 154]. В нашем диссертационном исследовании [4] управленческое взаимодействие определяется как «совместная деятельность субъектов по программированию и перепрограммированию организационного сознания и поведения с целью обеспечения жизнеспособности организации в изменяющейся внешней среде. Управленческое взаимодействие также осуществляется как процесс реализации культурной программы и изменяется в результате изменения этой программы» [4. С. 124]. Именно управленческое взаимодействие, как показано нами, является источником и моделирующим

параметром организационной культуры.

4) Мы установили ранее, что понятие взаимодействия раскрывается в социальной психологии через понятие «отношение» (Г.Г. Шпет, В.Н. Мясищев и др.). Что такое «отношение»?

Систему отношений П.Н. Шихирев называет «механизмом, через который потребности общества преобразовываются в потребности социальных субъектов (индивидуальных и коллективных), та субъективная призма, через которую преломляется внешняя действительность» [318. С. 56]. Отсюда следует, что: «Социальная система для социальной психологии есть система отношений социальных субъектов — индивидуальных и коллективных — друг к другу и к действительности» [318. С. 57].

История формирования психологии отношений реконструирована в монографии Е.В. Левченко «История и теория психологии отношений» [150]. В развитии понятия «отношение» автор выделила три линии: логическую (от Платона и Аристотеля), биологическую (Ламарк, Спенсер, Дарвин) и интроспективно-психологическую (Гербарт, Вундт, Гештальт). На работы последних, как указывает Е.В. Левченко, часто ссылались В.М. Бехтерев и А.Ф. Лазурский, учеником которых считал себя В.Н. Мясищев.

Проблеме отношений посвящена глава в работе Р. Мартенса [175]. Автор опирается на определения отношений, данных Олпортом и Триандисом (Олпорт об отношении: «Психическое и нервное состояние готовности, возникающее в ходе прошлого опыта и направляющее или динамически воздействующее на реакцию человека на все объекты и ситуации, с которыми он сталкивается»; Триандис об отношении: «Идея, заряженная эмоцией, которая предрасполагает к определенному типу действий в определенном классе социальных ситуаций» [Цит. по: 175. С. 125]). Р. Мартене описывает социопсихологическую модель отношений, включающую в себя три взаимозависимых компонента отношений: познавательный (когнитивный), эмоциональный (аффективный) и поведенческий компонент. Говорить о наличии определенного отношения позволяет внутренняя согласованность всех трех компонентов. Автор подробно обсуждает проблемы измерения и изменения отношений. Измерение проводится как измерение когнитивного, аффективного и поведенческого компонентов отношения. Когнитивный компонент измеряется при помощи факторного анализа и ассоциативных методик. Эмоциональный ком-

понент измеряется при помощи словесных шкал (например, методом семантического дифференциала Осгуда и др.). Поведенческий компонент измеряется методом наблюдения и методом поведенческого дифференциала (Триандис). Базовой социопсихологической теорией, поддерживающей данную модель отношений, является теория когнитивного диссонанса Л. Фестингера, объясняющая потребность в преодолении существующих внутренних расстройств. Формирование и изменение отношений также рассматривается как работа при помощи определенных методов по изменению каждого из трех компонентов отношения. Наиболее важным из всех отношений автор называет отношение к себе.

В «Словаре-справочнике по социальной психологии» [264] отношение определяется как «...социализированная связь внутреннего и внешнего содержания психики человека, его взаимодействие с окружающей действительностью и сознанием», как «атрибут любой связи человека: непосредственной и опосредованной, физической и идеальной» [264. С. 188].

В словаре «Психология» [235] отношение в психологии в самом общем виде определяется как «взаиморасположение объектов и их свойств» [233. С. 258]. Отмечается, что объекты, находящиеся в отношениях, могут быть меняющимися и неизменными, что существует бесконечное разнообразие видов отношений, в том числе выделяются общественные отношения «как взаимосвязи между социальными общностями и их свойствами, возникающими в процессе совместной деятельности» [233. С. 258].

В словаре социально-психологических понятий «Коллектив. Личность. Общение» [127] отношение определяется как «момент взаимосвязи всех явлений» и как «психологическая связь человека с окружающим его миром вещей и людей» [127. С. 65]. Различаются физические, психические, психологические, социально-психологические и социальные отношения.

В статье В.Н. Куницыной и В.Н. Панферова «Проблема отношений личности в трудах В.Н. Мясищева» [141] авторы указывают, что впервые А.Ф. Лазурский начал рассматривать отношения человека как структурные компоненты личности, а В.Н. Мясищев развивал понимание субъективных отношений как «содержательной связи» человека с внешним миром. Субъективные отношения — «концентрат» действия двух факторов: мотивационных образований человека и средовых влияний «общественной действитель-

ности». Характеристика «средовых влияний», данная В.Н. Куницыной и В.Н. Панферовым, является развернутым описанием культуры: «Средовые влияния заключаются в том, что та или иная конкретная общность людей имеет свой образ жизни, уклад межличностных отношений, свои традиции, обряды, ритуалы и нормы жизнедеятельности, создающие особый контекст реализации побудительных сил человека. В результате средовых влияний формируются ценностные ориентации личности, которые можно рассматривать как особое содержание ее субъективных отношений с внешним миром» [141. С. 141].

Остановимся подробнее на структурном и содержательном анализе отношений. Анализ теории отношений В.Н. Мясищева, выполненный В.Н. Куницыной и В.Н. Панферовым, позволяет двойно видеть структурную модель отношений человека, которая включает в себя четыре типа отношений (общественные, социопсихологические, психологические и психические). Первый способ видения этой модели предполагает ее рассмотрение в качестве уровневой иерархии отношений, где общественные отношения находятся на вершине данной иерархии и «задают» другие ее уровни, детерминируя уровень социопсихологических отношений. Эти отношения, в свою очередь, детерминируют уровень психологических отношений и в конце данной пирамиды оказывается уровень психических отношений, имеющий двойную детерминацию — психологическую и физиологическую.

Второй способ видения структурной модели отношений человека предполагает ее рассмотрение на своего рода шкале, полюса которой образуют общественные и психические отношения. При этом и первый «полюс» и второй «полюс» выступают как «внешний» и «внутренний» планы отношений человека (т.е. внешний и внутренний порядки). Они взаимно обуславливают друг друга, влияют друг на друга, ограничивают и развивают друг друга. Очевидно, что «механизмом» внутренних процессов изменения являются уровни/типы социопсихологических отношений и психологических, на которых и целесообразно сфокусировать свое внимание при наличии такой задачи, как поиск механизма порождения и изменения организационной культуры.

Тем не менее охарактеризуем все четыре типа отношений (по материалам вышеуказанных авторов).

Общественные отношения суть формы общественного бытия,

проявляющиеся в виде совокупности разноплановых отношений: производственных, экономических, политических, правовых, этических, эстетических, религиозных, национальных и др. Общественные отношения закрепляются в социальных институтах, регламентирующих индивидуальное поведение извне в виде прав и обязанностей, норм, правил, ритуалов обычаев и т.п., т.е. в культуре общности. Общественные отношения заключают в себе содержание социальной организации жизнедеятельности людей (экономическое, правовое, политическое, нравственное, эстетическое, религиозное и др.). Это содержание входит в структуру личности, где и обнаруживает себя в виде различных социопсихологических качеств человека. Отношения одной личности с другой (межличностные отношения) – «частный эмпирический вид» проявления общественных отношений. Проявляются они в виде социопсихологических установок, ценностных ориентации, позиций, убеждений, выработанных в процессах общения.

Общественные отношения существуют в виде реальных социопсихологических связей людей в процессах их совместной деятельности. «Эмпирический анализ общественных отношений возможен через изучение, прежде всего, форм взаимодействия человека с человеком» [141. С. 146]. Социопсихологические формы взаимодействия людей возникают и развиваются в процессах общения, где социопсихологические связи и приобретают вид межличностных отношений (персонифицированный контакт), общественных отношений (неперсонифицированный контакт с «институтами», с «культурами»).

Что детерминирует отношения? «Человеческие отношения детерминированы материальной общественно-трудовой деятельностью людей и способами ее организации, реальными предметно-практическими и общественно-групповыми связями в процессах совместной деятельности по производству и потреблению материальных и духовных ценностей» [Там же. С. 146]. Коротко: отношения детерминированы деятельностью, способом организации деятельности, связями в процессах совместной деятельности.

В словаре «Коллектив. Личность. Общение» читаем: «Общественные отношения определяются социально-экономическими условиями, отражают сущность общественно-экономической формации. Хотя они носят безличный характер, не персонифицированы и существуют безотносительно к конкретным индивидам, обще-

ственные отношения не могут быть раскрыты без учета психологии конкретных личностей, их места в системе общественных отношений, позиций, занимаемых в социальной структуре общества» [127. С. 65].

Социально-психологические отношения – «это прежде всего отношения человека с человеком. Суть их в том, что они – взаимоотношения, то есть результат взаимных усилий партнеров по совместной деятельности и общению» [141. С. 144]. Качественное своеобразие социопсихологических отношений в приставке «взаимо»: они всегда продукт взаимодействия, взаимосвязи, взаимоустремления, взаимовлияния, взаимопознания, взаимовыражения, взаимоотношения [141. С. 144]. Эта взаимность создает «групповые эффекты», среди которых называются «сотрудничество – соперничество», «добро – зло», «лидерство – конформизм» и др., т.е. развивает формально-содержательные характеристики взаимодействия. При этом «групповой эффект» – не сумма вкладов участников взаимодействия, а новое качество преобразованных их личных отношений. Поскольку «групповой эффект» может быть каким угодно (т.е. иметь «знак» положительный либо отрицательный: «сотрудничество – соперничество», к примеру), то важно понимать, как этот «знак» возникает и как он меняется. Знак личных отношений, лежащих в основе «группового эффекта», пишут авторы, «меняется смыслом взаимодействия» [141. С. 144]. Таким образом, устанавливается «точка вмешательства» в психологическом механизме взаимодействия, которая и позволяет изменять содержание и результаты взаимодействия. Одновременно смысл есть «конечное звено» в цепочке взаимораскрывающихся понятий: культура – социальное – отношения – связи – потребности – восприятие – убеждения – оценка – смысл. К анализу понятия «смысл» мы обратимся позднее.

В словаре «Коллектив. Личность. Общение» социопсихологические отношения определяются как «различные формы взаимосвязи людей, возникающие в процессе совместной жизнедеятельности. К этой категории относятся межличностные отношения и взаимоотношения» [127. С. 66].

Психологические отношения «...в развитом виде представляют целостную систему индивидуальных, избирательных, сознательных связей личности с различными сторонами объективной действительности», писал В.Н. Мясищев [Цит. по: 141.

С. 141]. Одна из основных отличительных особенностей психологических отношений заключается в том, что они обладают свойством сознательности (в отличие от психических отношений). На этом уровне отношений рефлексивируется психическое, первичное отношение человека к объекту потребности. Эмоциональное, конкретно-чувственное отношение (положительное либо отрицательное) в результате рефлексивной обработки, т.е. под воздействием рациональной оценки, может принципиально измениться. В.Н. Куницына и В.Н. Панферов еще раз говорят о изменении «знака» отношения (в предыдущем случае «знак» группового эффекта менялся смыслом взаимодействия, сейчас «знак» эмоционального отношения меняется рефлексией/осмыслением).

Другая особенность психологических отношений заключается в их произвольности: в действие вступает индивидуальность, своеобразие переживаний и действий человека, вызванных объектом и его свойствами. Один и тот же объект может вызвать различные и даже прямо противоположные реакции у разных людей.

Обе отмеченные особенности психологических отношений (осознанность и произвольность) обуславливают конативный (установочно-волевой) характер психологических отношений. Благодаря этому психологические отношения и оказываются способными направлять поведение и деятельность человека. Очевидно, можно сказать, что направленность поведения и деятельности обусловлена уровнем его способности к рефлексии («разумом» в терминологии А. Швейцера).

Психологический механизм управления собственной деятельностью на уровне психологических отношений, тем не менее, устроен сложно и задается самой структурой психологических отношений, включающей следующий комплекс психических образований: потребности, чувства, интересы, убеждения, оценка, воля, внимание, мотив.

Все вместе они синтезируются в психологические отношения, которые определяются как системное образование человека, раскрывающее его личностный смысл и образующееся сложной структурой индивидуальных связей личности с объективной действительностью. В этой структуре основным отношением являются потребности. Называется три конституирующих компонента потребностей: субъект, испытывающий потребности,

объект потребности, связь между субъектом и объектом, имеющая определенную функциональную нейродинамическую структуру. Она проявляется в переживании тяготения к объекту и устремленности к овладению им.

Напряженность психологического отношения выражается в переживаниях и чувствах, которые, в свою очередь, определяются степенью удовлетворенности потребностей.

Поскольку базисом отношений называется психическая деятельность человека, имеющая две функции: эмотивную (эмоционально-чувственную) и конативную (установочно-волевую), то в структуре психологических отношений выделяются в соответствии с вышеуказанными функциями две подструктуры — эмотивная и конативная. По ним и распределяются психические образования, синтезирующиеся в психические отношения. В первой подструктуре психологического отношения фиксируются потребности, интересы, чувства (эмоциональные реакции, эмоциональные состояния, эмоциональные отношения). Во второй подструктуре фиксируются воля, внимание, мотив (все это компоненты, характеризующие субъективную активность человека в различных обстоятельствах). Отдельно называются такие психические образования, как оценка и убеждения.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что уровень психологических отношений охватывает предметное поле практически всей психологии личности. В дальнейшем мы более подробно остановимся на вопросах связи — потребности — восприятия — убеждения — оценки — смысла, а сейчас обратимся к определению психологических отношений в словаре социально-психологических понятий: «Психологические отношения — система индивидуальных, избирательных, сознательных связей личности с различными сторонами объективной действительности; отражают потребности, чувства, интересы, убеждения, мотивы, волю» [127. С. 66].

Психические отношения представляют базовый, элементарный уровень реагирования на объект и связаны с конкретно-чувственным уровнем отражения. Психические отношения регулируют взаимодействие с объектом через переживание приятного-неприятного и проявление стремления субъекта к объекту либо избегание его. Положительное/отрицательное отношение получило название модальности (положительной/отрицательной) отно-

шений. Модальность может снижать или повышать эффективность деятельности человека. Общее определение психических отношений следующее: «Психические отношения сопровождают любой акт психической деятельности человека на конкретно-чувственном уровне отражения и проявляются в чувственном тоне и настроении индивида, в стремлении к объекту или избегании его» [127. С. 65].

Таким образом, отношение имеет сложное строение и уровневый характер. Между уровнями (психических, психологических, социопсихологических и социальных отношений) находятся психологические механизмы преобразования уровней. Так, психические отношения в психологические отношения преобразовываются при помощи воли. Психологические отношения в социопсихологические преобразовываются при помощи оценочных отношений (оценки) и социальных установок. Внутри социопсихологических отношений их «преобразователем» выступает смысл взаимодействия. Социопсихологические отношения трансформируются в социальные (общественные), по всей видимости, благодаря преобразованию общественно-трудовой деятельности людей, способов организации этой деятельности, связей (предметно-практических и общественно-групповых). Это, очевидно, структурно-функциональные «преобразователи». На уровне содержания преобразование социопсихологических отношений в социальные осуществляется посредством изменения содержания социальной организации жизнедеятельности людей, включающей все многообразие известных его аспектов (экономического, правового, политического, нравственного, религиозного, эстетического и др.). Еще одним значимым «преобразователем» выступает социально-психологическая форма взаимодействия людей. Учитывая данные о том, что отношения имеют тенденцию к переходу в черты характера человека (психические отношения влияют на формирование качеств, например, эмоциональной реактивности в субъект-объектных отношениях, а психологические отношения переходят в свойства личности, обуславливающие особенности субъект-субъектного взаимодействия), т.е. целое (социум) обуславливает свойства части (человека), можно представить, что выделенные в статье В.Н. Куницыной и В.Н. Панферова механизмы преобразования отношений работают «в обе стороны» и социальные отношения трансформируются в социопсихологические, социопсихологичес-

кие трансформируются в психологические, которые, в свою очередь, трансформируются в психические.

Идея В.Н. Мясищева о возможности изменения личности через изменение ее системы отношений может быть понята расширительно: данный подход применим к изменению личности – управленческой команды (малой группы) – организационной культуры (как интегрированного состояния всех «групповых эффектов» большой группы). Для этого важно представлять структуру отношений и ключевые механизмы их функционирования и трансформации. Именно «отношения должны стать основой всех определений», – утверждал Г. Бейтсон [32. С. 10].

Итак, отношение – это психологическая связь человека с окружающим миром, другими людьми и даже с самим собой (самоотношение).

5) Психологическая связь. В системном подходе «связь» определяется как «возможность получать и передавать воздействие. Она может быть представлена материальной структурой, имеющей свою функцию и преобразующей энергию в процессе передачи с одной системы на другую. Связи в нервной системе осуществляются с помощью нервных импульсов, циркулирующих по волокнам. Людей связывают речь и вещи» [8. С. 5]. В данном определении существенным является представление о связи как передаче и получении воздействия. Чтобы сделать понятие «связь» («избирательная психологическая связь») более удобным для психологических интерпретаций, мы можем определить связь (связи) как процесс обмена ресурсами (информационными, энергетическими, материальными) между участниками взаимодействия. В качестве объяснительных моделей для понимания связи как обмена могут быть использованы теории межличностного взаимодействия как обмена (Д. Тибо, Г. Келли; Дж. Хоманс) [15], сформировавшиеся в рамках необихевиоризма. Однако данные объяснительные модели позволяют понимать проблему связи только в определенных аспектах, т.е. не целостно. Пока же можно с полной уверенностью констатировать тот факт, что понятие «психологические связи» нуждается в собственной концептуализации. Причиной тому являются то место и та роль, которые получило понятие «связи/взаимосвязи» в новой научной парадигме (синергетической). Если раньше первичными считались структуры (а из них обра-

зовывались процессы, то в новой парадигме процесс является первичной категорией и любая структура есть проявление процесса (-ов). Целое мыслится как взаимосвязанная паутина отношений. Структура паутины определяется всеобщей согласованностью взаимосвязей ее частей [118. С. 341]. Именно связи могут быть устойчивыми или неустойчивыми, односторонними или двусторонними (т.е. симметричными или асимметричными), целостными (многоаспектными) или частичными (затрагивающими только одну или несколько функций человека), непосредственными или опосредованными.

Что инициирует установление связи между субъектом и объектом, а также между субъектом и субъектом? Импульс к установлению связи дает потребность [141, 213].

Таким образом, понятие «избирательная психологическая связь» может быть интерпретировано при помощи понятия «потребности».

б) Потребности. «Потребность – состояние нужды в объективных условиях, предметах, объектах, без которых невозможно развитие и существование живых организмов, их жизнедеятельность».

Потребность рассматривается как особое состояние индивида, ощущаемое или осознаваемое им "напряжение", "неудовлетворенность", "дискомфорт", как отражение в психике человека несоответствия между внутренними и внешними условиями деятельности. Потребность – источник активности человека...» [127. С. 74].

Существуют различные классификации потребностей, но чаще всего выделяют три их типа: биологические, социальные и духовные.

В.Н. Панферов называет проблему соотношения потребностей и возможностей человека «коренной в формировании всей системы отношений человека с объективной реальностью» [212. С. 82]. Перечисляя «внутренние побудители психической активности человека», он ставит на первое место потребности (далее – установки, интересы, влечения, склонности, желания, мотивы). С ними связаны конативные функции психики, которые задают изнутри направленность внешнему поведению и деятельности человека. Имеет место интеграция эмотивной и конативной составляющих потребностного состояния и «наделение смыслом» субъективной активности человека [212. С. 92].

В гуманистической психологии, в частности работах А. Мас-

лоу, проблема потребностей и мотивации занимает центральное место. Человек характеризуется как «желающее существо», и «если одна потребность удовлетворена, другая всплывает на поверхность и контролирует внимание и усилия человека» [312. С. 487].

И отечественные и зарубежные исследователи (особенно гуманистической ориентации) большое внимание уделяют потребностям высшего порядка, объективирующимся в отношениях особого типа: нравственных, религиозных, эстетических и др. Потребность в смысле жизни, стремление к обретению смысла – центральная тема логотерапии В. Франкла [295]. Очевидно, что и сам смысл может быть определен в ряде случаев как осознанная потребность того или иного уровня.

Для нас важно отметить, что тезис «взаимодействие направляется нравственностью» может быть интерпретирован следующим образом: 1) взаимодействие направляется, 2) активизатором и «направителем» является потребность в нравственности (нравственном поведении/действии), 3) потребность в нравственности представлена сознанию как система нравственных смыслов, 4) потребность в нравственности, возможно, не является биологически обусловленной (и даже, может быть, биологически целесообразной).

Таким образом, понятие «избирательная психологическая связь» может быть раскрыто через понятие «потребности». Именно потребность в объекте/субъекте активизирует поведение человека и приводит к установлению связи с объектом/субъектом потребности. Поскольку потребности могут быть разных типов, то и связи устанавливаются соответствующие. Так, религия (religio – «совестливое отношение») – это связь людей при помощи веры. Люди могут быть связаны общей целью, ответственностью, знанием, любовью и т.д. В основе каждого типа связи находится определенная потребность, которая проходит своего рода обработку имплицитными функциями психики (гностическими, аффективными, регуляторными), т.е. обработку при помощи знаний, оценок и поступков [212. С. 56]. Выделив из этого ряда знания (убеждения) и оценку мы получим некий «фильтр восприятия», имеющий когнитивный и эмоциональный аспекты и влияющий на смысл.

7) Восприятие (оценка и убеждение). В общей психологии восприятие определяется как «целостное отражение предметов, ситуаций и событий, возникающее при непосредственном воздействии

физических раздражителей на рецепторные поверхности органов чувств» [233. С. 66]. В процитированной выше словарной статье также указывается, что восприятие направляется мотивацией (начальной «фазой» потребности) и имеет аффективно-эмоциональную окраску. «...Развитые процессы восприятия находятся под контролем стоящих перед субъектом целей», а потому «восприятие — не пассивное копирование мгновенного воздействия, а живой, творческий процесс познания» [233. С. 67]. Социальное восприятие (социальная перцепция) имеет давнюю традицию изучения в социальной психологии. Наиболее разработанной областью социальной перцепции является межличностное восприятие. Другая, интенсивно развивающаяся область социальной перцепции, — межгрупповое восприятие.

Межличностное восприятие определяется как «восприятие, понимание и оценка человека человеком. Специфика межличностного восприятия по сравнению с восприятием неодушевленных предметов заключается в большей пристрастности, что проявляется в слитности когнитивных (познавательных) и эмоциональных компонентов, в более ярко выраженной оценочной и ценностной окраске, в более прямой зависимости представления о другом человеке от мотивационно-смысловой структуры деятельности воспринимающего субъекта» [233. С. 68].

Наиболее изученными механизмами межличностного восприятия считаются идентификация, социопсихологическая рефлексия, эмпатия, стереотипизация.

К числу более универсальных механизмов межличностного восприятия принадлежат те, которые обеспечивают обработку информации (стабилизацию, категоризацию, отбор, ограничение и т.п.).

Поскольку проблема восприятия является одной из важнейших в изучении познавательных процессов, определенное развитие она получила как в теории деятельности, так и в когнитивной психологии. Об этом пишет Г.М. Андреева в своей книге «Психология социального познания» [14], называя имена А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурии, О.К. Тихомирова (деятельностный подход), а также Дж. Брунера и У. Найссера (когнитивная психология).

Существенным является утверждение Дж.Брунера о том, что «восприятие — не просто репрезентация, но построение "модели мира" [14. С. 36]. В его концепции центральным является суждение

о том, что «всякое восприятие предполагает акт категоризации <...>: все, что воспринимается, приобретает значение от того, с каким классом перцептов группируется, то есть к какой категории относится» [Цит. по: 14. С. 36]. Регулятором перцептивной деятельности выступает гипотеза (предположение относительно того, как взаимодействовать с воспринимаемым объектом). Предположения (гипотезы), безусловно, разновидность когниций, ряд которых можно продолжить теми когнициями, при помощи которых часто анализируют содержание организационной культуры: «допущения», «базовые предположения», «коллективные представления», «верования», «убеждения» и т.д. В связи с чем мы далее рассмотрим специально убеждения человека, которые заявлены в качестве элемента психологического механизма формирования и регулирования отношений в теории отношений В.Н. Мясищева.

Связь восприятия с потребностями заключается не только во влиянии мотивации на направленность восприятия, но и во влиянии силы потребности индивида в чем-либо на усиление поведенческих детерминант восприятия [14. С. 37].

Связь восприятия с оценочной деятельностью состоит в том, что при принятии перцептивного решения субъект «постоянно дает оценку воспринимаемому» и само восприятие у Дж. Брунера — «всегда процесс принятия решения, который основан на использовании отличительных признаков» [14].

Как связана с оценкой — еще одним элементом психологического механизма отношений — категоризация? Для ответа на данный вопрос обратимся к определению категоризации и оценки.

Категоризация определяется в узком смысле слова как «подведение явления, объекта, процесса и т.п. под определенную рубрику опыта, категории... но в более широком смысле — процесс образования и выделения самих категорий, членение внешнего и внутреннего мира человека сообразно сущностным характеристикам его функционирования и бытия, упорядоченное представление разнообразных явлений через сведение их к меньшему числу рядов или объединений и т.п., а также — результат классификационной (таксономической) деятельности» [135. С. 42].

Данное определение соотносимо с представлениями Г. Бейтсона о порядке и информации: «Порядок видится как вопрос сортировки и разделения. ...Сущность любой сортировки в том, что некоторое различие позднее должно вызвать некоторое другое раз-

личие» [32. С. 32]. «...Сведения о различии есть синоним информации» [31. С. 22]. «Информацию можно определить как разницу, производящую разницу» [31. С. 25]. По мнению Г. Бейтсона, информация («или сравнение») имеет место там, где осуществляется мыслительный процесс. А операциями, совершаемыми в процессах мышления, называются сравнение, отождествление, установление сходства и подобия и т.п. [135. С. 42].

Оценка определяется в социальной психологии как «особая форма отражения, предназначенная для определения ценностных свойств вещей и явлений, их полезности, красоты и т.п. Сущность оценочных суждений заключается в познании субъектно-объектных и субъектно-субъектных отношений. Оценка правильна только тогда, когда учтены и соотнесены свойства внешнего мира (других людей и событий) и особенности самого субъекта оценки – его потребности, мотивы, желания, цели» [127. С. 67]. Указывается также, что для правильной оценки важно выбрать адекватный критерий и что результат оценки выражается в оценочных терминах и шкалах («хорошо – плохо», «добро – зло», «красиво – безобразно» и т.д.). Социальная оценка является также особым методом воздействия и первым этапом социального контроля.

В этике оценка определяется как установление соответствия или несоответствия поступка («человеческого действия») определенным требованиям нравственности [265. С. 250].

Различные формы выражения моральной оценки (эмоции, действия, слова) несут в себе «одинаковое смысловое содержание, определяя то или иное явление как проявление добра или зла» [265. С. 250]. Указывается также на существование единства двух функций оценки – познавательной и предписательной. Оценка может обосновываться или изменяться посредством более общих моральных представлений и при помощи анализа социальных последствий поступков.

Таким образом, оценка есть процедура сопоставления, сравнения двух типов данных (фактических и нормативных) и определение соответствия либо несоответствия между ними. Категоризация является и процессом, и результатом, также и оценка содержит в себе и процессуальный и результирующий аспекты (т.е. оценка и процесс и результат процесса сравнения). Можно предположить, что оценка есть частный случай катего-

ризации и одновременно ключевой процесс, лежащий в основе категоризации.

Оценивание лежит в основе индивидуального стиля социального познания. По критерию особенностей оценивания человеком человека выделены пять основных типов субъектов социального познания: «рациональный человек», «наивный психолог», «производитель данных», «когнитивный скупец», когнитивно-аффективный тип [14. С. 54-55].

Еще раз вспомним, что этической оценке, по мнению П. Козловски, подлежит «человеческое действие» в целом и каждый его элемент в отдельности (замысел, цель, средства, обстоятельства, результат, последствия) [126. С. 146].

Весьма показательно представление о восприятии Г. Бейтсона: «...механизм восприятия управляется системой допущений, которую я называю вашей эпистемологией – цельной философией, находящейся глубоко у вас в мозгу, но вне вашего сознания» [31. С. 105]. «Допущения», о которых говорит Г. Бейтсон и посредством которых он определяет культуру (культура – «локальная эпистемология, совокупность допущений, лежащих в основе всей коммуникации и взаимодействия между людьми даже в диадах...» [31, с. 108]), или «базовые представления» и «коллективные представления», о которых пишет Э. Шейн [322], принадлежат к категории «фильтров восприятия» [39]. «Фильтры восприятия» — это «отдельные идеи, переживания, убеждения, ценности, метапрограммы, решения, воспоминания и язык, которые формируют и влияют на нашу модель мира» [39. С. 269].

Характеристику убеждений, регулирующих наше восприятие и предоставляющих критериальную базу для оценочных суждений, начнем с определения убеждений.

В социальной психологии убеждения – «представления или идеи, ориентирующие индивида в его отношении к действительности и мотивирующие его поведение. Наличие убеждений связано с субъективным переживанием их истинности и стремлением к их воплощению, то есть активной жизненной позиции человека» [127. С. 116]. В нейро-лингвистическом программировании убеждения определяются как «обобщения, которые мы сделали о причинно-следственных связях, значении, самих себе, других людях, действиях, идентичности и т.д. Наши убеждения – это то, что мы считаем "истинным" на данный момент. Убеждения на-

правляют нас в восприятии и интерпретации действительности. Убеждения близко связаны с ценностями» [39. С. 269]. Р. Дилтс и его соавторы указывают на то, что убеждения похожи на веру [94. С. 23] и типологизируют убеждения (убеждения о причине, о значении, об идентичности), показывая методы их изменения. В этике моральные убеждения – это «глубоко укоренившиеся в сознании человека моральные представления (нормы, принципы, идеалы и т.п.), которым он считает для себя обязательным следовать. Предопределяя поступки человека, убеждения принимают форму мотивов, которыми он руководствуется в своей деятельности...» [265. С. 364].

Соответственно этические убеждения – обобщенные представления о добре и зле, о хорошем и плохом, которые могут осознаваться, но также имеют бессознательную природу, являясь эмоционально насыщенным. Сформировавшись, убеждения приобретают статус, схожий с верованиями.

Таким образом, восприятие мы раскрываем через фиксацию таких его ключевых механизмов как оценка и убеждение, помня о том, что два последних связаны с пониманием. В.Н. Панферов полагает, что в оценках заключена преимущественно аффективная реакция, а в понимании – рациональный компонент (все это применительно к феномену общественного мнения). Вместе с тем оценка у него находится под влиянием мировоззрения, мировосприятия. «То, что соответствует нашему мировосприятию, вызывает положительную оценку; то, что не соответствует – отрицательную оценку» [212. С. 78]. Очевидно, что мировоззрение можно понимать как систему убеждений человека. Отсюда следует возможность новой реинтерпретации тезиса о том, что «нравственность направляет взаимодействие (Де Джордж): взаимодействие направляется нравственными убеждениями человека, представляющими из себя (либо содержащими в себе) набор критериев для оценки человека, ситуации взаимодействия. В комплексе с пониманием это обеспечивает определенное восприятие ситуации, трансформирующееся в модель реальности. Восприятие влияет на потребности человека: актуализируя одни, обесценивая другие, формируя третьи. Потребности во всем своем диапазоне «всерно» покрывают социальное пространство человека и определяют развитие сети взаимосвязей человека с другими людьми, обеспечивающими обмен ресурса-

ми, в которых существует потребность (духовными, информационными, материальными). Связи есть отношения разных типов, и их архитектоника формируется специфично, по-прежнему находясь под контролем нравственных убеждений. Взаимоотношения «циркулируют» в сосудах взаимодействия, направленного на достижение социальных/культурных целей. Результаты взаимодействия аккумулируются в человеческой культуре.

Заключительным и главным звеном в цепочке анализируемых взаимосвязанных понятий является смысл. Б. Боденхамер и М. Холл пишут: «То, что происходит в нашем сознании при рассмотрении события, содержит в себе не событие, а только наше восприятие данного события. И наше восприятие принципиальным образом влияет на все, касающееся нас. Почему? Потому что когда мы воспринимаем внешнее событие, мы пытаемся наделить его смыслом» [39. С. 63].

8) Смысл. Фундаментальное исследование проблемы смысла осуществлено Д.А. Леонтьевым [153]. Д.А. Леонтьев замечает, что чаще всего смысл определяется как значение и многочисленные определения смысла зачастую несовместимы [153. С. 4, 8]. В теории значения имен Г. Фреге – А. Чёрча понятия «смысл» и «значение» различаются. Значением (денотатом) некоторого имени называют обозначаемый этим именем предмет или класс предметов, а смыслом имени (концептом его денотата) называют содержание того же понятия. Приводится такой пример: «...значением выражений "Вечерняя звезда" и "Утренняя звезда" является один и тот же предмет – планета Венера, в то время как их смысл (мысленное содержание) – различен. Смысл однозначно определяет свой денотат, но не наоборот...» [289. С. 618].

Синонимичность слов и выражений определяется через общий (одинаковый) смысл. В «Современном философском словаре» смысл определяется как «содержание того или иного выражения (знака, слова, предложения, текста» [269. С. 480]. Здесь же есть указание на вклад Л.С. Выготского в обоснование социальной и коммуникативной природы значения, а также на вклад М.М. Бахтина в развитие представлений о диалогичности смысла. Обратимся к соответствующей цитате из данной словарной статьи: «Смысл всегда отвечает на какие-то вопросы. То, что ни на что не отвечает, представляется нам бессмысленным, изъятым из диалога... Смысл потенциального бесконечен, но актуализи-

роваться он может лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего» [269. С. 484]. И еще: «...сущность смысла открывается в его коммуникативной природе. Гарантом его "объективности" является не тот факт, что он адекватно отображает реальный мир, а то, что он является выражением коллективного опыта, передаваемого культурой и существующего в этом плане независимо от индивидуального сознания» [269. С. 484].

Д.А. Леонтьев пишет, что понятие смысла может претендовать на роль центрального понятия в постмодернистской психологии [153. С. 4], поэтому обратимся к определению смысла и значения и в постмодернистской литературе: «Смысл и значение — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак — означиваемое" в процессах понимания и в системе языка» [226. С. 777]. Для постмодернизма характерен отказ от презумпции стабильности значения и смысла, как, впрочем, и от любых «идентичностей». «В постмодернизме... на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотнесенности его с конкретным денотатом приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций.

...Знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения, в его вариативности — вплоть до открывающейся в слове возможности означать все, что угодно» [226. С. 640]. Интерес представляет бартовское представление о значении как процессуальном феномене: «значение — это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс» [226. С. 641]. Проблеме смысла посвящена работа Ж. Делеза «Логика смысла» [92]. Ж. Делез строит свою теорию смысла на базе парадоксов, утверждая, что «смысл — это несуществующая сущность, она поддерживает крайне специфические отношения с nonsensom» [92. С. 11]. Его определение смысла таково: «Смысл — это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развернут одной стороной к вещам, а другой — к предложениям. ...Он является именно границей между предложениями и вещами» [92. С. 38]. «Задача сегодняшнего дня в том, — пишет Ж. Делез, — ...чтобы производить смысл» [92. С. 96].

Поскольку постмодернизм — явление неоднородное, то сле-

дует учитывать то обстоятельство, что разные его течения предлагают совершенно различные подходы к пониманию проблемы смысла. Для нас особый интерес представляет эссенциальный постмодерн, который ярко представлен работами П. Козловски и для которого проблема смысла вообще и культурного смысла в частности является актуальной. «В противоположность попытке осмыслить мышление как диалектический, или дискурсивный, процесс постмодерный эссенциализм акцентирует оформленность мира и нашего познания идеями или *essentiae* (сущностями), без которых не было бы непрерывности ни внешнего мира, ни познания и памяти» [125. С. 38]. Отсюда: «Основу постмодерного эссенциализма составляет не натуралистическая, а антропологическая метафизика. Всеобщая единая действительность должна быть познана не через мир, а через человека. Именно человек, а не природа без человека составляет основополагающую модель всеобщей действительности и источник аналогий в мышлении, потому что к познанию и объяснению предметов нужно идти от человека, а не наоборот — познавать человека через предметы» [125. С. 39]. Такая методологическая позиция созвучна поискам современной психологии, и в частности психологии, фиксирующей проблему смысла как значимую.

Для нашего краткого обзора проблемы смысла в психологии мы выберем небольшое количество позиций. Этот выбор обусловлен методологически значимыми для темы нашего исследования подходами (аналитической психологией К.Г. Юнга, теорией отношений В.И. Мясешева, логотерапией В. Франкла). Все они учитывают этический аспект проблемы смысла. Мы сделаем также короткий обзор работы Д.А. Леонтьева, позволяющей понимать психологическую организацию заявленной смысловой реальности.

В «Критическом словаре аналитической психологии К. Юнга» [273] смыслу посвящена специальная статья, в которой он определяется как «качество, приписанное чему-либо и придающее ему ценность» [273. С. 140]. Авторы словаря указывают на тот факт, что вопрос смысла для К.Г. Юнга был центральным вопросом и как для ученого, и как для личности. «Он отыскивал смысл во всем, чем занимался, особенно в связи с проблемами добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти. Юнг пришел к заключению, что *focus* (место) смысла — в психике и что только психика способна выделять смысл из опыта» [273]. Юнг полагал, что распознавание

смысла имеет психотерапевтическую функцию — оно целительно, а также, что смысл по своей природе парадоксален и является архетипом. Каждый ответ на вопрос о смысле Юнг рассматривал как личное толкование, предположение, исповедь или веру. «Каким бы ни был этот ответ на основной вопрос о смысле жизни, утверждал Юнг, он сотворен собственным сознанием личности, в силу этого его формулировка оказывается мифом, поскольку человек не способен открыть абсолютную истину. Без средств установления объективного смысла мы полагаемся на субъективную проверку, как наш окончательный критерий» И еще: «Но обнаружение смысла в то же время оказывается опытом нуминозным, сопровождающимся чувствами страха, тайны и ужаса, что всегда связано с переживанием божественного, в какой бы смиренной, неприемлемой, неясной или невыносимой форме оно не проявилось» [273. С. 141]. Отвечая на вопрос, кто или что создает смысл, Юнг неизменно отвечал — не Бог, но собственный образ Бога в человеке [273. С. 141].

Связь смысла и порядка (смысл, осмысленность как условие установления порядка), а также фундаментальность этих двух понятий для человеческой жизни угадываются в словах К.-Г. Юнга, которые он произносит в своих «Воспоминаниях...»: «Эти беседы... определили смысл и порядок всему, что есть и было в бессознательном» [336. С. 193]. Прочитируем еще несколько весьма показательных суждений Юнга о смысле: «В структуре психики, также как в экономике, нет ничего, что происходило бы механическим образом, все связано со всем, все имеет цель, и все имеет смысл. Но поскольку сознание не в состоянии охватить и освоить всю структуру в целом, оно, как правило, не в состоянии понять и этот смысл» [336. С. 243]. Тем не менее: «Смысл моего существования — это некий вопрос, который ставит мне жизнь. Или наоборот, я сам и есть этот вопрос, обращенный к миру, и если я сам не представлю ответ, я останусь при чужих ответах, и это уже буду не я. Я делаю все возможное, чтобы исполнить эту сверхчеловеческую задачу» [336. С. 313]. Так оказывается возможным заострить психотерапевтический аспект ситуаций: «Бессмысленность несовместима с полнотой жизни и, следовательно, означает болезнь. Смысл многое, если не все, делает терпимым» [336. С. 334], ибо «единственный смысл человеческого существования в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия» [336. С. 321].

Последователь В.Н. Мясищева В.Н. Панферов проблему смысла рассматривает в рамках своей психологической модели человека, важная часть которой посвящена анализу функционального содержания психической деятельности [212]. В.Н. Панферов выделяет имплицитные функции психики (гностические, аффективные, регуляторные) и эксплицитные функции (коммуникативные, информационные, когнитивные, эмотивные, конативные, креативные). Эмплицитные функции возникают в результате трансформации имплицитных функций в процессе социального взаимодействия. Проблема смысла выделяется в рамках анализа эксплицитных функций психики и связана с проблемой потребностей личности. На уровне коммуникативных функций формируются «орудия контактно-знаковой деятельности», которая направляется потребностями (вещественными или потребностями в партнерах) [Там же. С. 62]. На уровне информационных функций тематизируется значение как содержание знака. При этом значение определяется как «образ объекта в виде сообщения, ...как всякий психический образ нагружено не только сведениями о предмете взаимодействия, но и субъективной интерпретацией предмета и ситуации совместной жизнедеятельности» [Там же. С. 67]. На уровне когнитивных функций выделяется проблема смысла. Осмысленность появляется как следствие апперцептивных свойств психического отражения (в виде образов ощущения и восприятия) и является особым качеством познавательной деятельности. Осмысливая образы объектов взаимодействия человек преобразует их в свои индивидуализированные представления об этих объектах. В представления включается как весь прошлый опыт человека, так и сиюминутный смысл взаимодействия с этим объектом. «...Информационное значение объекта включается в личностный смысл субъекта познавательной деятельности» [Там же. С. 74]. Соответственно: «смысл, привнесенный субъектом в образы представлений, мышления и воображения, задает внутреннюю субъективную логику познавательной деятельности в виде ее способов, методов, технологий и порождает тем самым индивидуальную стилистику человека как субъекта познания» [Там же. С. 75]. Социопсихологический аспект познания есть взаимопознание людей посредством формирования образов друг друга (партнеров по взаимодействию) и образа «Я» (определяемого автором в данном случае как «достоинство своей личности»). Именно так понимаемый

образ «Я» имеет в качестве своей главной характеристики этичность (нравственность): достоинство человека в значительной степени определяется его нравственной чистотой, и при любом социальном крушении личность находит опору (смысл) в осознании наличия у себя нравственных качеств. Иными словами смысл жизни и достоинство личности не могут быть утрачены пока не утрачена этичность как основа жизни.

Суждения людей друг о друге (и о самих себе) на базе образов представлений жестко связаны с оценкой и пониманием (например, в форме общественного мнения). В.Н. Панферов полагает, что оценкой в общественном мнении руководит мировоззрение. «То, что соответствует нашему мировосприятию, вызывает положительную оценку; то, что не соответствует – отрицательную оценку» [212. С. 78].

На уровне эмотивных функций смысл и потребность выступают как регуляторы субъективной оценки объекта взаимодействия и могут поменять знак отношения (с положительного на отрицательный либо наоборот). На этом уровне «проблема смысла связана с определением нужды человека в данном объекте, а проблема отношения – с психологическим результатом субъективной интерпретации этого смысла» и «под влиянием осмысленной нужды как частной потребности первичная эмоция трансформируется в своеобразное субъектное отношение» [Там же. С. 82]. Более жестко обозначена роль смысла в регуляции взаимодействия в следующем утверждении: «Смысл контролирует полезность предмета взаимодействия для нас лично, а отношение проявляет этот субъективный смысл в поведенческих формах принятия или избежания предмета взаимодействия» [Там же]. Человеческие отношения суть социопсихологические (межличностные) отношения, которые представлены различными видами взаимоотношений. В.Н. Панферов выделяет следующие виды взаимоотношений: 1) предметно-практические и ролевые (с основой в совместной деятельности), 2) коммуникативные и коллективистские (с основой в общении), 3) когнитивные, эмоциональные, волевые взаимоотношения (основа – трехкомпонентная структура психического отражения), 4) правовые, моральные, нравственные взаимоотношения (основа – социально-нормативные виды человеческих отношений). При этом различие между двумя последними определяется следующим образом: «Моральные отношения как неписанные правила

соблюдения личного суверенитета в группе ассимилируются во взаимоотношениях добра – зла, определяющих личную удовлетворенность – неудовлетворенность субъектов поступками партнеров. Нравственные отношения ассимилируются во взаимоотношениях справедливости – несправедливости, раскрывающих высший смысл человеческих отношений между партнерами с точки зрения абсолютных ценностей человеческой жизни» [212. С. 84]. Нравственные отношения, являясь видом социальных отношений, как мы видели, в этой концепции возникают из смысла и потребности («осмысленной нужды»), что позволяет предположить наличие специфической нравственной (этической) потребности у человека. Нравственные отношения определяются следующим образом: «... – это результат духовной рефлексии общественного положения личности. В центре нравственных отношений находится проблема человека, который рассматривается как самоценность. Если правовые, экономические, производственные и другие социальные отношения нарушают самоценность личности, т.е. деморализуют ее, то общество не может быть признано нравственно благополучным. Нравственность – это главный оценочный критерий всех деяний человека и общества.

Нравственная оценка открывает полезность или вредность всех общественных поступков для жизни людей. Однако и здесь нет единства по всем частным случаям. И тем не менее в религии нравственная рефлексия социальных отношений оформляется в заповедях жизни человеческой. При этом интересно то, что на этой основе вырастает мощный социальный институт церкви, который обслуживает потребность людей в нравственном примирении перед несовершенством реального бытия. Таким образом, нравственная проблема становится источником религиозных отношений» [Там же. С. 86].

На уровне конативных функций (термин В.Н. Мясищева от лат. *conape* – стремиться, помогать) смысл обнаруживает себя в структуре субъектной направленности как смысл психической активности (личный смысл, индивидуальный смысл, индивидуальный смысл) и здесь смысл связан с мотивом, в котором интегрируются такие «внутренние побудители» как потребности, установки, интересы, влечения, склонности, желания. В.Н. Панферов пишет: «Личностный смысл мотивирован социальными потребностями, установками и интересами человека. Он наиболее

осознаваем и находится в сфере "Супер-эго", где подвержен социальному контролю и влиянию "коллективной воли".

Индивидуальный смысл мотивирован организмическими потребностями, инстинктами, этно-культурными стереотипами ("архетипами" поведения). Он может и не осознаваться человеком, скрываясь в сферах "Оно" и "коллективного бессознательного".

Индивидуальный смысл мотивирован влечениями, склонностями, желаниями и намерениями, которые образуют структуру "подсознательных" и "предсознательных" стимулов психической активности человека. Индивидуальный смысл появляется в сфере "Эго" как смутное представление о смысле жизни и индивидуального предназначения» [212. С. 93].

На уровне последних из выделенных В.Н. Панферовым психических функций – креативных функций – смысл оказывается интегрированным в личность, которая является результирующим эффектом трансформации всех выше названных психических функций. Сама же «гносеологическая цепочка психологической трансформации» у В.Н. Панферова «разворачивается в проблемном поле "канал – знак – значение – отношение – смысл – личность" [212. С. 97]. Здесь интересной представляется «разорванность» понятий «значения» и «смысл», между которыми оказывается «отношение».

Проблема смысла в логотерапии В. Франкла подробно проанализирована в работе Д.А. Леотьева «Психология смысла» [154], поэтому нашей задачей является только выделение связи «смысл – этика» в концепции смысла В. Франкла. Строго говоря, логотерапия – этико-центрированный подход, и для В. Франкла «царство смысла» (Г. Риккерт) есть этически обусловленная реальность. Сам же человек определяется через смысл: «...быть человеком означает быть обращенным к смыслу, требующему осуществления, и ценностям, требующим реализации. Это значит жить в поле напряжения, возникающего между полюсами реальности и идеалов, требующих реализации» [295. С. 285]. Смысл В. Франкл определяет как «нечто, что мы проецируем в окружающие нас вещи, которые сами по себе нейтральны» [295. С. 291]. Однако это не означает, что мы имеем дело со строго субъективным феноменом, поскольку единственно субъективным моментом здесь оказывается «перспектива, в которой мы видим реальность, и эта субъективность в конце концов не

уменьшает объективности реальности как таковой» [295. С. 291]. «Субъективность» перспективы относительна: «...То, что видится в перспективе, сколь бы субъективной она ни была, – это объективный мир. "Увиденное сквозь" – буквальный перевод латинского слова *perspectum*» [295. С. 292]. Поэтому возможно, – говорит В. Франкл, – замена слова «объективный» термином «трансубъективный», который также связан с понятием самотрансценденции. «Люди трансцендируют себя в направлении смыслов, и эти смыслы суть не что иное, чем сами эти люди; смыслы не являются просто выражением самости человека, они больше, чем проекция самости. Смыслы обнаруживаются, а не придумываются» [295. С. 292].

Важным оказывается то, что смыслы заданы представителям рода людского, но не предъявлены. В. Франкл упоминает А. Эйнштейна, считавшего, что задаваться вопросом о смысле жизни – значит быть религиозным [295. С. 336].

Смыслы – как ключ свода, венчающего здание жизненного мира человека. Это справедливо и для человечества в целом, и для отдельного человека. Или, если прибегнуть к кастанедовской метафоре, – смыслы есть своего рода «точка сборки» как индивидуального, так и социального бытия. Они содержат в себе информацию о предназначении человека, его месте в целом и типе связи с социальным и космическим целым. Смыслы и есть свет, озаряющий жизнь и позволяющий увидеть взаимосвязь отдельных событий и логику движения жизни к самоосуществлению (осуществлению ее предназначения). Человек нуждается в видении и понимании, поэтому стремится к обретению смысла. Поскольку смысл задан, но не дан, то требуются усилия для его обнаружения либо его «наработки». Только вера может быть источником таких усилий. Вера как уверенность, убежденность в существовании неочевидного. Д.А. Леонтьев обращается к одному из текстов В. Франкла, в котором тот пишет о «вере в смысл» [153. С. 37]. Таким образом, вера позволяет поддерживать мотивацию и совершать усилия по обнаружению смысла, а затем и реализации, осуществлению обнаруженного смысла.

Этическая предопределенность усилий по поиску смысла и его реализации у В. Франкла связывается с понятием совести. «Совесть руководит человеком в его поиске смысла. Совесть может быть определена как интуитивная способность человека находить

смысл ситуации» [295. С. 284]. Кроме того, пишет В. Франкл, совесть является творческой способностью, т.е. способностью преодолевать сложившиеся стереотипы и каноны. «...Совесть может начать революцию, и то, что поначалу было уникальным смыслом, может стать универсальной ценностью...» [295. С. 294]. Таким образом, совесть оказывается Проводником и Путем, которые ведут нас к уникальной реализации заданного нам смысла существования. Но возможен отказ от предопределенности, отказ от Проводника и от Пути. Этот отказ осуществляется в виде «подавления голоса совести» в себе. Подавление в себе «голоса совести» – это отказ от заданной этической программы и выход в пространство существования, не обусловленное этикой. Так появился Гитлер, полагает В. Франкл.

Вопрос о «хорошем и плохом» В. Франкл называет «онтологическим подходом». В данном подходе «хорошее и плохое определяются с точки зрения того, что способствует, а что мешает осуществлению смыслов, независимо от того, мой ли это собственный смысл или чей-либо еще» [295. С. 298]. И действительно, если верно, что у жизни есть смысл («смысл жизни», причем этически обусловленный) – «тот, который человек все время ищет, - и также что человек обладает свободой предпринять осуществление этого смысла» [295. С. 298], – то благо (добро, хорошее, правильное) есть все, что помогает человеку соприкоснуться с источником жизни – смыслом жизни – и поступать, жить осмысленно (не случайным образом). Но все, что препятствует (скрывает, отвлекает, мешает и т.д.) встрече со смыслом – вред (зло, плохое, не правильное) и действует через подавление «голоса совести». Анализируя концепцию В. Франкла, Д.А. Леонтьев отождествляет такие понятия, как нравственный кризис и кризис ответственности с понятием кризиса смысла. Иными словами, фактически, устанавливается связь между нравственностью и смыслом [298. С. 6].

Определяя место совести и нравственности в структуре психики человека, В. Франкл пишет об эмоциональном, об «интуитивных глубинах духовного бессознательного», в котором он выделяет «этическое бессознательное», «нравственную совесть» и сопоставляет их с «эстетическим бессознательным» и «художественной совестью» [295. С. 99].

Задача совести – «согласовать "вечный", всеобщий мораль-

ный закон с конкретной ситуацией конкретного человека. Жизнь по совести – это всегда абсолютно индивидуально – личная жизнь в соответствии с абсолютно конкретной ситуацией, со всем тем, что может определять наше уникальное и неповторимое бытие» [295. С. 98].

В. Франкл обращает особое внимание на то обстоятельство, что человек, реально имея свободу выбора того или иного поступка (нравственного или ненравственного) эту свободу выбора последовательно реализует и в конечном итоге создает своим выбором и своими поступками себя – нравственного, «согласованного» с целым, либо ненравственного – находящегося в конфликте с целым. Нравственные деяния, поступки, совершаемые осмысленно, превращаются в привычку, в позицию, в потребность. Поступки на базе «подавленной совести» также превращаются в привычку и потребность, но в отличие от первого случая человек стремится переложить ответственность за эти поступки с себя как целостной личности на свой характер («обстоятельства», «жизнь»). В этом есть своя «правда»: подавляя либо не слушая «голос совести», человек утрачивает связь со смыслом своей жизни, а значит, и со своей глубинной сущностью. В его поступке нет его самого. Машина двигалась без водителя. Кто отвечает за пострадавших в результате? Проблема в том, что внешне люди не различаются (те, которые поступают осмысленно и ответственно, т.е. по совести, и те, которые поступают без опоры на смысл, безответственно, т.е. не по совести).

Ответственность человека – это ответственность за осуществление смысла и реализацию ценностей [Там же. С. 115]. В. Франкл делает следующее различие: есть то, перед чем человек несет ответственность, и есть Тот, перед Кем человек несет ответственность. «Перед чем» – это перед своей совестью. «Перед Кем» – перед сверхличностью, перед Богом. При этом «что» трансформируется в «Кто». Декларируя наличие у человека «символической потребности», В. Франкл объясняет, что «символический образ делает непостижимое доступным и понятным» [Там же. С. 127]. Следовательно, Бог – символический образ совести и совесть, возможность диалога с нею открывается для человека через образ Бога. Таким образом, совесть это – Бог внутри нас, а «подавить голос совести» в себе значит противодействовать Богу, «подавлять» голос Бога.

Определение человека осуществляется В. Франклом через понятие осознания и ответственности: «...быть человеком – это быть осознанным и ответственным...», осознание же ответственности лежит в основе исцеления человека [295. С. 157].

Ответственность, связанная с представлениями о долге, может быть понята только в связи со смыслом, смыслом жизни. Осмысленность существования, по В. Франклу, и есть тот духовный стержень, который формируется из «безграничного жизнеутверждающего мировоззрения» [Там же. С. 160]. Без такого стержня человек не может справляться с трудностями жизни.

По всей видимости, жизнеутверждающее мировоззрение дает человеку ориентиры (смысл) только в масштабе собственной жизни, но ориентиры для собственной жизни в масштабах целого (мира, вселенной и т.п.) дает вера, т.е. отвечает на вопросы о смысле целого (о сверхсмысле). «Вера в сверхсмысл – как в метафизической концепции, так и в религиозном смысле Провидения – имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Подобно истинной вере, основанной на внутренней силе, такая вера делает человека гораздо более жизнеспособным» [Там же. С. 163].

В. Франкл отмечает, что «человеческая ответственность проявляется только в конкретной жизненной задаче. Объективные ценности становятся конкретными обязанностями, «отливаются» в форму ежедневных требований и индивидуально-личных жизненных задач. Ценности, лежащие в основе этих задач, могут быть достигнуты, очевидно, только через их решение. Вполне возможно, что каждое конкретное обязательство является некоторой частью чего-то целого, никогда не видимого для индивида, который всегда ограничен углом зрения своих каждодневных обязательств» [Там же. С. 171]. Понять свою задачу можно только поднявшись над своим индивидуальным существованием. «Подобно тому как даже неповторимость мозаичного элемента представляет ценность лишь в отношении к целостному мозаичному изображению, неповторимость человеческой личности обнаруживает свой внутренний смысл в той роли, которую она играет в целостном сообществе. Таким образом, смысл человеческого индивида как личности трансцендирует его собственные границы в направлении к сообществу: именно направленность к сообществу позволяет смыслу индивидуальности превзойти собственные пределы

Нравственная оценка позволяет разделить человечество как социальное целое на две группы: «расу» порядочных людей и «расу» нравственно испорченных людей [295. С. 202], иначе говоря – ответственных и безответственных. «То, что мы сделали, не может быть переделано. Это увеличивает ответственность человека» [295. С. 303]. «Сделанное» – это определенным образом реализованные ценности, в которых репрезентируется смысл. В. Франкл выделяет три группы ценностей – ценности творчества, ценности переживания, ценности отношения и считает их «основными путями», которыми человек может найти смысл в жизни. Ценности творчества – то, что он дает миру в своих творениях. Ценности переживания – то, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях. Ценности отношения – позиция, которую человек занимает по отношению к своему тяжелому положению, если не может его изменить [295. С. 300]. Очевидно, что все три группы ценностей имеют обусловленность этическими смыслами.

Логотерапия В. Франкла вошла наряду с НЛП и другими психотерапевтическими подходами в концепцию системных бизнес-игр М. Холла, которая описывает стратегии повышения эффективности бизнес-деятельности [309]. Модель системных игр М. Холла опирается на категорию смысла как на важнейшую, интерпретируя ее в терминах когнитивизма. Он использует понятие «систематизации» для обозначения центрального когнитивного процесса, в результате которого формируется «система соответствий», позволяющая «осмысливать и упорядочивать окружающий мир» и создавать «карту мира» [309. С. 27-28]. Эту «систему соответствий» М. Холл трансформирует в «систему смыслов» и затем в «когнитивную систему». По его мнению, смысл создается системами или «мы создаем "смысл", систематизируя окружающий мир» [309. С. 45]. Поскольку существует иерархия систем, постольку существует иерархия смыслов; существующие «системные войны» есть «войны» смыслов. Соответственно предлагаются решения для изменения структур сознания и поведения за счет изменения систем и их смыслов. Как мы видим, в практике бизнес-образования смысловой подход нашел применение и показал себя как эффективный.

Теперь обратимся к фундаментальной работе Д.А. Леонтьева «Психология смысла» [153]. В контексте решаемой нами задачи наш интерес будет носить вынужденно выборочный характер и

фокусироваться на сути представления Д.А. Леонтьева о смысле, связи смысла с этикой и порядком, а также на вопросах технологических решений по изменению смысла. Кроме того, мы прибегнем к материалу аналитического обзора зарубежных концепций смысла, сделанного Д.А. Леонтьевым, в целях поиска данных, подтверждающих связь смысла и этики.

Сделав предположение о том, что понятие смысла может стать центральным понятием постмодернистской психологии, Д.А. Леонтьев выделяет четыре проблемных контекста гуманитарных наук, в которых понятие смысла возникло и утвердилось – 1) герменевтика (В. Дильтей, Х.-Г. Гадамер и др.), 2) феноменология (Э. Гуссерль, Г. Шпет, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти), 3) экзистенциализм (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, П. Тиллих), 4) проблема смысла человеческих действий и других невербальных проявлений (В. Дильтей, Э. Шпрангер, М. Вебер). Анализ концепций смысла, связанных с данными проблемными контекстами, позволил Д.А. Леонтьеву прийти к выводу о том, что существуют два основополагающих атрибута смысла – контекстуальность и интенциональность.

Связь с этикой зафиксирована в концепциях К. Ясперса, который понимал смысл жизни как определяемый «тем, как мы определяем свое место в рамках целого» [153. С. 17], и П. Тиллиха, связывавшего смысл с духовностью [Там же. С. 20].

В психологии Д.А. Леонтьев выделяет три подхода к пониманию смысла: 1) ранние психодинамические теории личности (З. Фрейд, А. Адлер, К.-Г. Юнг); 2) теории, рассматривающие смысл как интегративную основу личности: а) теории, интерпретирующие смысл как интеграцию личной и социальной действительности (Ф. Феникс и др.), б) теории, рассматривающие смысл как объяснение или интерпретацию жизни (Дж. Ройс и др.), в) теории, понимающие смысл как жизненную цель или задачу (В. Франкл и др.); 3) теории, рассматривающие смысл как неотъемлемую часть механизмов функционирования сознания и деятельности человека: а) подходы, в которых смысл действий и ситуаций задается объективными отношениями (К. Левин, Э. Толмен и др.), б) подходы, в которых смысл выступает как чисто субъективная интерпретация действительности (Дж. Келли, Д. Магнуссон и др.), в) подходы, в которых смысл задается социальной общностью, отношениями с другими людьми (Л. Томас, Ш. Хар-

ри - Аугстайн, Р. Харре и др.).

Специальное внимание уделено Д.А. Леонтьевым пониманию и изучению смысла в деятельностном подходе (А.Н. Леонтьев, Д.Б. Эльконин, А.В. Запорожец и др.).

Обратимся к зафиксированным Д.А. Леонтьевым в этих теориях связям между смыслом, этикой и порядком (упорядочиванием). В концепции А. Адлера порядок задается соотношением целого и частей («смысл жизни первичен по отношению к смыслом отдельных действий» [153. С. 31]). «Этической позицией» называет Д.А. Леонтьев характеристику А. Адлером смысла жизни как творческого вклада, служения общему делу [Там же. С. 33]. Интересно представление Адлера о «мнении», которое лежит в основе картины мира человека и определяет его поведение. «Мнение», по Адлеру, определяется смыслом жизни [Там же]. И Юнг, и Адлер отмечали социокультурную обусловленность смысла.

Дж. Ройс понимает смысл как видение, которое каждый должен создавать для себя, отвечая на три вопроса: «1) в каком мире я живу? 2) как я могу прожить свою жизнь, чтобы наилучшим образом удовлетворить мои потребности и ценности? И 3) кто я?...» [Там же. С. 44]. Соответственно ключевой оказывается связь смысла с мировоззрением, интегрирующим ответы на эти вопросы.

М. Чиксентмихали понимает смыслообразование как упорядочивание («внесение порядка») содержания сознания путем интеграции собственных действий в единое переживание потока при помощи: а) наличия цели, б) воплощения цели в действиях, в) внесения гармонии в сознание посредством реализации двух первых пунктов.

Ф. Феникс называет шесть смысловых реальностей и среди них этику как особую смысловую реальность (другие – символика, эмпирика, эстетика, синноэтика (сфера значимых межличностных отношений), синоптика (интегрированные смыслы, объединяющие все смыслы в единую перспективу)). Этическая смысловая реальность понимается как «смыслы человеческих моральных обязанностей и добровольно принимаемых решений» [Там же. С. 47]. Вместе они образуют единую иерархическую смысловую систему. Смысл обладает структурой, образованной четырьмя параметрами:

«1) переживание, рефлексивное самосознание, опосредующее поведенческие реакции;

2) логические принципы структурирования этого переживания;

3) выбор значимых смыслов из множества потенциальных комбинаций и разработка их в русле сложившихся в цивилизации традиций;

4) выражение смысловых структур посредством соответствующих символических форм» [153].

С. Маади рассматривает осмысление опыта как его упорядочивание «в свете ценностных суждений и предпочтений» [Там же. С. 48].

У Дж. Бьюдженталя смысл является ключом к нашей витальной жизненности, выступая в роли «внутреннего зрения», позволяющего осознавать степень согласованности внешнего опыта с внутренней природой.

Теория поведения Ж. Нюттена, опирающаяся на идеи К. Левина, позволяет уточнить и аргументировать тезис Де Джорджа о связи взаимодействия и нравственности: «Смыслом ситуаций и объектов побуждается и направляется конкретное поведение» [Там же. С. 59]. При этом, по мнению Нюттена, существуют инвариантные смыслы в различных формах поведения, и эти инвариантные смыслы и есть ключ к раскрытию фундаментальных потребностей [Там же. С. 58].

В этогенике Р. Харре социальные смыслы, независимые от конкретных культур, лежат в основе социальных структур. Личностные смыслы у него являются производными от социальных и представляют собой метафорическую переработку социальных семиотических систем. Основным детерминантом личных смыслов является «моральная карьера» личности.

Дж. Гинзбург строит модель социального действия через понятие смысла: «Действия обладают смыслом, и для того, чтобы взаимодействие сопровождалось пониманием, смыслы действий должны стать общими для участников взаимодействия, хотя и не обязательно полностью...» [Там же. С. 74].

В деятельностном подходе отчетливая связь этики и смысла представлена в уровневой модели смысловой сферы личности Б.С. Братуся. Из пяти выделенных уровней смысловой сферы – прагматические смыслы, эгоцентрические смыслы, группоцентрические смыслы, просоциальные смыслы и смыслы, обусловленные ощущением связи с Богом – два последних уровня эти-

чески детерминированы, а просоциальный уровень связан с нравственной смысловой ориентацией, обусловленной принадлежностью к обществу и человечеству в целом. Одно из положений деятельностного подхода к проблеме смысла, сформулированное Д.А. Леонтьевым, объясняет возможность влияния («направления») взаимодействия «нравственностью» (нравственными смыслами). Это положение № 3: «Смысл обладает действительностью. Он характеризует не только особенности понимания, осознания и концептуализации субъектом действительности, но и выполняет функции регуляции практической деятельности» [153. С. 104].

Собственная психологическая теория смысла Д.А. Леонтьева включает развернутую онтологию смысла, представление о смысловых структурах, их связях и функционировании, а также описание динамических аспектов смысловых структур, систем и форм смысла. Мы обратимся только к некоторым аспектам теории смысла Д.А. Леонтьева, которые позволяют сфокусироваться на практических вопросах работы с организационной культурой как сложным социопсихологическим порядком интеракций, направляемых системой этических смыслов.

Прежде всего Д.А. Леонтьев постулирует адекватность концептуального аппарата деятельностного подхода для создания интегрированной системы представлений о смысле и выделяет три аспекта существования смысла: онтологический, феноменологический и деятельностный (субстратный). На базе этого представления смысл определяется как «отношение между субъектом и объектом или явлением действительности, которое определяется местом объекта (явления) в жизни субъекта, выделяет этот объект (явление) в образе мира и воплощается в личностных структурах, регулирующих поведение субъекта по отношению к данному объекту (явлению)» [Там же. С. 114].

Д.А. Леонтьев вводит понятие «смысловые структуры» («обобщающее понятие для описываемых... специфических элементов структурной организации смысловой сферы личности») и «смысловые системы» (особым образом организованные целостные многоуровневые системы, которые включают в себя различные смысловые структуры) [Там же. С. 126]. При этом смысловые структуры понимаются как превращенные формы жизненных отношений субъекта и строится классификация смысловых структур, включающая шесть их видов: 1) личностный смысл, 2) смысловой конструкт, 3) смысло-

вая установка, 4) смысловая диспозиция, 5) мотив, 6) личностная ценность. Все шесть тесно связаны между собой.

Д.А. Леонтьев выделяет также шесть психологических механизмов порождения смысла:

1) замыкание жизненных отношений (встреча субъекта с объектом или явлением, приводящая к возникновению качественно нового жизненного смысла, невыводимого из имевшихся ранее смыслов, потребностей и ценностей);

2) индукция смысла (придание смысла деятельности, выполняемой под внешним принуждением);

3) идентификация («с определенной социальной группой или общностью в процессе социогенеза приводит к присвоению смысловых ориентации, характеризующих культуру данной социальной группы» [153, с. 135]);

4) инсайт (просветление) («внезапное усмотрение смысла там, где только что еще ничего не было» [Там же. С. 136]);

5) столкновение смыслов (столкновение внутреннего смыслового мира с другими смысловыми мирами);

6) полагание смысла (установление значимости чего-либо в своей жизни сознательным и ответственным решением).

Определяя личность, место и функцию смысла в ее структуре, Д.А. Леонтьев пишет: «...Личность как психологическое образование, как регуляторная система конституируется функциями выделения субъектом себя из окружающего мира, выделения, презентации и структурирования им своих отношений с миром и подчинения своей жизнедеятельности устойчивой структуре этих отношений, в противовес сиюминутным импульсам и внешним стимулам.

Эту систему функций осуществляет главная, конституирующая подструктура личности — ее смысловая сфера. Смысловая сфера личности — это особым образом организованная совокупность смысловых образований (структур) и связей между ними, обеспечивающая смысловую регуляцию целостной жизнедеятельности субъекта во всех, ее аспектах» [Там же. С. 154].

Систему смысловой регуляции жизнедеятельности Д.А. Леонтьев показывает в сопоставлении с другими системами регуляции через ответ человека на вопрос о причине его действий. Таких ответов может быть шесть: 1) «потому что я хочу» (логика удовлетворения потребностей), 2) «потому что он первый

начал» (логика реагирования на стимул), 3) «потому что я всегда так делаю» (логика предрасположенности, стереотипа), 4) «потому что все так делают» (логика социальной нормативности), 5) «я это сделал, потому что мне это важно» (логика смысла или логика жизненной необходимости), 6) «а почему бы и нет?» (логика свободного выбора). Кроме того, Д.А. Леонтьев говорит о седьмом типе регуляции поведения — высшем типе — регуляции «высшим призванием, миссией, когда человек ощущает высшую свободу именно потому, что для него (субъективно) нет выбора...» [153. С. 156].

Д.А. Леонтьев развивает представление о динамической смысловой системе, которую определяет как «относительно устойчивую и автономную, иерархически организованную систему, включающую в себя ряд разноуровневых смысловых структур и функционирующую как единое целое» [Там же. С. 235]. Он различает личностные и деятельностные динамические смысловые структуры, которые по-разному участвуют в структуре регуляции жизнедеятельности. В этой связи Д.А. Леонтьев обращается к проблеме мировоззрения, понимая его как проекцию глубинной смысловой структуры [Там же. С. 239]. «Под мировоззрением мы понимаем составную часть индивидуального образа мира, содержащую представления о наиболее общих свойствах, связях и закономерностях, присущих предметам и явлениям действительности, их взаимоотношениям, а также человеческой деятельности и взаимоотношениям людей» [Там же]. Если мировоззрение представляет самосознание человека как «представителя человечества как родовой общности» [Там же], то смысл жизни характеризует «общую направленность жизни субъекта как целого» (Д.А. Леонтьев определяет смысл жизни как «концентрированную описательную характеристику наиболее стержневой и обобщенной динамической смысловой системы, ответственной за общую направленность жизни субъекта как целого» [Там же. С. 250]).

Динамический анализ смысловой сферы личности и смысловой регуляции деятельности позволил выделить Д.А. Леонтьеву три вида смысловых процессов: 1) смыслообразование («расширение смысловых систем на новые объекты и порождение новых производственных структур» [Там же. С. 270]), 2) смыслознание («восстановление контекстов и смысловых связей, позволяющих решить задачу на смысл объекта, явления и действия» [Там же]),

3) смыслостроительство («содержательная перестройка жизненных отношений и смысловых структур, в которых они преломляются» [153]. Три типа ситуаций инициируют процессы смыслостроительства: критические перестройки, личностные вклады, художественное переживание.

Д.А. Леонтьев проводит различие между «естественной динамикой» смысловых структур и «произвольной активностью» субъекта в сфере смысловой регуляции. В последнем случае речь идет об управлении смысловой динамикой у других людей и самого себя. Такое управление обозначается термином «смыслотехника» и понимается как частный случай психотехники.

Д.А. Леонтьев предлагает классифицировать смыслотехнические воздействия по четырем параметрам:

1) по объекту (мишени): воздействие на смыслообразование (искусственное смыслообразование), воздействие на смыслосознание, воздействие на смыслостроительство;

2) по характеру воздействия: целенаправленные (заданные), фасилитирующие;

3) по масштабу изменений: влияние на конкретные поведенческие акты «здесь – и – теперь» через порождение или изменение ситуативных мотивов, личностных смыслов, смысловых установок; изменение устойчивого отношения к конкретным вещам или людям через порождение или изменение смысловых диспозиций и конструктов; формирование или изменение общих смысловых ориентаций – мировоззрения, самоотношения, системы ценностей;

4) по направленности: на себя, на других («исходя из положения о единстве их происхождения и структуры и о генетической последовательности развития от вторых к первым» [Там же. С. 351]).

Выделяются три группы смыслотехнических приемов:

1) изменение состава источников смысла;

2) изменение их психологических характеристик;

3) изменение структуры альтернатив и осуществление выбора [Там же. С. 363].

Обращение Д.А. Леонтьева к культуре связано с анализом внеличностных и межличностных форм смысла и проблемами смысловой коммуникации. «Наиболее сложной» из существующих форм смысла Д.А. Леонтьев называет форму межиндивидуального существования смыслов в пространстве коллективной ментальности

[153. С. 370]. Здесь на первый план выходит проблема коллективного/группового субъекта, его ментальности и коллективной смысловой реальности. Д.А. Леонтьев обращается к мифологической концепции культуры А. М. Лобка, позволяющей объяснить генезис осмысления человеком действительности. Это делается при помощи понятия «миф». Миф имеет социокультурную природу, является полем культурных смыслов и культурной памяти. Используется понятие «смыслового мифа культуры» (неявные смысловые установки культуры, с которыми «срашен» представитель культуры), а также даются следующие характеристики мифа – «язык – шифр» представителей одной культуры, «тайный язык смыслов», «знак избранничества человека» – представителя племени. Именно культурный миф является средством идентификации человека со своей культурой [153. С. 372].

Для межличностного взаимодействия значимой является проблема трансляции смыслов, в которой Д.А. Леонтьев выделяет три самостоятельных проблемы: проблему понимания смыслов другого человека в общении, проработку координации и трансформации смыслов в совместной деятельности, проблему воздействия на уровне смыслов на другого человека, на малые и большие группы людей. Относительно совместной деятельности делается следующий вывод: «Как инструментальное взаимодействие, так и глубинные межличностные отношения основаны на интеграции индивидуальных деятельностей в общую совместно распределенную деятельность, регулируемую общим смысловым фондом (смысловым полем), который формируется в ходе взаимодействия» [Там же. С. 407]. Другими словами, совместная деятельность, взаимодействие регулируется общей системой смыслов.

Наиболее широкой системой смыслов – «полем коллективных смыслов» – является культура, пишет Д.А. Леонтьев. Неклассическая психология и психология смысла в частности включают культуру и формы бытования смыслов в культуре в предметную область своего анализа [Там же. С. 412]. В фокусе культурологического анализа психологии смысла находятся процессы трансляции смысла. Культура рассматривается и как своего рода хранилище смыслов и ценностей жизни, и как их фабрика.

Процессы смыслового взаимодействия личности с культурой Д.А. Леонтьев разделяет на три части: внесение индивидуальных смысловых содержаний в культуру, формы существова-

ния и сохранения смыслов в культуре, усвоение смыслов из культуры [153. С. 414]. Первая часть процесса – внесение индивидуальных смысловых содержаний в культуру – рассматривается как процесс полагания смысла (вкуче со способами полагания смысла). Вторая часть – формы существования и хранения смыслов в культуре – понимается как внутренняя динамика самой культуры, для которой предлагаются два основных принципа (принципа динамики культуры) – принцип возрастающего разнообразия (Иванченко) и принцип диалога (Бахтин). Среди основных форм хранения и трансляции смысла называются артефакты, знаковые системы (включая мифы и символы) и модели поведения.

Третья часть процесса – усвоение смыслов из культуры – включает три аспекта анализа: трансляция смысла через образы поступков (модели поведения), смысловая детерминация поведения (в противоположность причинной детерминации), несводимость усвоения смысла к пониманию, необходимость бытийного соучастия в нем.

Говоря о результатах своей работы, Д.А. Леонтьев отмечает, что «смысл объектов и явлений действительности является, по сути, системным качеством, которое они приобретают в контексте жизненного мира субъекта» [153. С. 440], и что целесообразно заменить понятие смысла континуальным понятием смысловой реальности [Там же. С. 441].

Обоснование смысловой регуляции жизнедеятельности, представленное в теории смысла Д.А. Леонтьева, является значимым для нашего исследования организационной культуры, поскольку соотносится с полученными нами результатами. Дальнейшее развитие концепции смысловой регуляции видится Д.А. Леонтьеву как выход на этическую проблематику: «Если концепция смысловой регуляции, основанной на логике жизненной необходимости, описывает целостную детерминацию жизнедеятельности личности ее жизненным миром на языке смыслов, то концепция регуляции более высокого уровня, основанной на логике свободного выбора, должна описывать самодетерминацию личности на языке взаимодействия свободы и ответственности. ...Только с ее помощью можно будет понять такие процессы, как, скажем, целенаправленная перестройка личностью своих отношений с миром, своих смыслов» [Там же. С. 444].

282

Завершая тему психологических аспектов исследования смысла, коротко обозначим еще одну линию такого рода исследований в психологии, которая изначально строилась в синергетической парадигме. Это – общая концепция психических состояний А.О. Прохорова, которая в настоящее время развивается в направлении изучения механизмов смысловой детерминации психических состояний [231]. В модели смысловой детерминации психических состояний А.О. Прохорова центральными функционалами являются ситуация, смысл и состояние. А.О. Прохоров пишет: «Взаимодействие ситуации и смысловых структур приводит к формированию корреляционных образований (констелляций) из отдельных «ведущих» смысловых структур сознания и значимых составляющих (объектов) ситуации. Корреляции влияют на переживания, поведение, психические функции, вегетативные реакции и другие характеристики субъекта, эти изменения актуализируются в виде психического состояния, которое, в свою очередь, объективируется через деятельность, общение и поведение субъекта, обеспечивая соответствие субъекта актуальной ситуации жизнедеятельности» [Там же. С. 33]. Безусловно, обращение к понятию ситуации в аспектах смысла и состояния позволяет отчетливее артикулировать практическую сторону вопроса о роли смысла в жизнедеятельности человека и организации в контексте культуры.

Таким образом, именно культуральный контекст позволяет видеть подлинный масштаб и подлинную роль феномена смысла в человеческом существовании. Этот масштаб выходит за пределы масштаба креатуры, а исключительность роли смысла – в его способности порождать миры человеческого бытия («смысловые реальности»).

ВЫВОДЫ

1. В соответствии с ордерным подходом организационная культура может быть определена как сложный социально-психологический порядок интеракций, отношений и лежащей в их основе и направляющей их системы нравственных смыслов. При этом сам порядок определяется как состояние постижимости, поддающееся управлению.

2. Социально-психологическое содержание культуры может быть представлено цепочкой взаимораскрывающихся понятий, связан-

283

ных между собой: культура – социальное – взаимодействие – отношения – избирательная психологическая связь – потребность – восприятие – оценка – убеждение – смысл. Культура как данная совокупность социально-психологических феноменов, имеющих статический и динамический аспекты, является хорошо упорядоченным целым, которое можно обозначить как социально-психологический порядок (он же – организационно-культурный порядок/ордер).

3. Социально-психологический порядок, взятый в своем динамическом аспекте, является социально-психологическим механизмом генеза и изменения организационной культуры.

4. Культура интерпретируется как социальная сущность (Выготский), антропологическая сущность (Козловски и др.), этическая сущность (Швейцер и др.), что следует понимать как сущностную трехаспектность культуры, обнаруживающую себя на каждом участке («звене») восьмизвенной «цепочки»: культура – социальное – взаимодействие – отношения – избирательная психологическая связь – потребности – восприятие – оценка – убеждения – смысл.

5. Культура как социальное обладает характеристиками порядка (координация и субординация), образующегося и «покоящегося» на взаимодействии. Социальное как порядок и взаимодействие «изначально этично» (Шихирев) в смысле наличия принципов и правил, регулирующих взаимную зависимость участников взаимодействия и обеспечивающих таким образом целостность социального (социальный порядок, «организация»).

6. Взаимодействие есть социально-психологическое определение социального процесса, понятого как аспект культурного процесса. Взаимодействие позволяет фиксировать как процессные характеристики культуры, так и «продуктные», т.е. результаты взаимодействия. Взаимодействие есть совместная, объединенная деятельность субъектов по достижению поставленной цели, состоящая из действий – «вкладов» участников взаимодействия. Управленческое взаимодействие является частным случаем социального взаимодействия и ключевым процессом организационного взаимодействия.

7. Социальное взаимодействие как процесс определяет структуру социальной системы (или – управленческое взаимодействие задает структуру организационной системы). Социальная (орга-

низационная) система есть система отношений социальных (организационных) субъектов (индивидуальных и коллективных). Это – отношения друг к другу и отношения к «действительности» (к организации, к деятельности, к значимым вопросам организационного бытия).

8. Отношения определяются как избирательная психологическая связь, обусловленная потребностями. Отношения имеют сложное строение и уровневый характер.

Выделяются три взаимозависимых компонента отношений: когнитивный, аффективный и поведенческий, которые могут измеряться и изменяться (Мартене). Выделяются четыре типа отношений: общественные (социальные), социопсихологические, психологические, психические. Данные типы отношений взаимно обуславливают друг друга, влияют друг на друга, составляя в совокупности уровневую систему.

Между уровнями психических, психологических, социопсихологических и социальных отношений находятся психологические механизмы преобразования уровней:

- а) воля преобразует психические отношения в психологические;
- б) оценка и установка преобразуют психологические отношения в социально-психологические;
- в) смысл преобразовывает социопсихологические отношения;
- г) комплекс «деятельность – способ организации деятельности – связи (предметно-практические и общественно-групповые)» преобразовывает социопсихологические отношения в социальные.

9. Значимыми «преобразователями» отношений являются: смысл взаимодействия, социально-психологическая форма взаимодействия, изменение содержания социальной организации жизнедеятельности людей (экономического, правового, политического, нравственного, религиозного, эстетического и др.).

10. Отношения имеют «знак» (положительный либо отрицательный). «Знак» отношения меняется смыслом взаимодействия.

11) Отношения имеют тенденцию к переходу в черты характера.

12) Изменения личности и группы возможны через изменение их систем отношений.

13) Избирательная психологическая связь есть возможность получать и передавать воздействие в процессе обмена ресурсами

(информационными, энергетическими/эмоциональными, материальными) между участниками взаимодействия.

Импульс к установлению связи дает потребность.

14. Выделяются три основных типа потребностей: биологические, социальные и духовные. К духовным потребностям относятся познавательные, этические и эстетические и др. Важной духовной потребностью может быть признана потребность в смысле жизни, которая является содержательной модификацией потребности в порядке.

Этические потребности репрезентируются сознанию как система нравственных смыслов.

В основе каждого типа связи находится определенная потребность.

15. Восприятие имеет когнитивные и эмоциональные аспекты, позволяющие выполнить оценку, в основе которой находятся убеждения.

Восприятие моделирует реальность при помощи оценки и убеждения (гипотезы/предположения, допущения, верования и т.п.).

Связь восприятия с потребностями состоит во влиянии мотивации на направленность восприятия и во влиянии силы потребности на усиление поведенческих детерминант восприятия.

Связь восприятия с оценкой состоит в постоянной оценке субъектом того, что воспринимается.

Оценка выполняется на базе установления различий между элементами реальности в процессе категоризации, которую можно обозначить как «сортировку», т.е. установление порядка. Другими словами, оценка может быть дана только в границах и на основе определенной модели порядка.

16. Этическая оценка есть установление соответствия либо несоответствия поступка определенным требованиям нравственности (отнесение к категориям добра или зла). Оценка выполняет как познавательную функцию, так и предписательную. Оценка может меняться.

17. Восприятие также «управляется» убеждениями (допущениями, гипотезами, представлениями, верованиями и т.д.).

Убеждения формируют критериальную базу для оценочных суждений.

18. Моральные/этические убеждения – это обобщенные представления о добре и зле (хорошем и плохом), которые могут быть

как осознанными, так и бессознательными.

19. Восприятие какого-либо события сопровождается наделением его смыслом. Смысл есть содержание события, ситуации и т.п., которое устанавливается в диалоге.

20. Смысл локализован в бессознательной части психики, где интегрируется с совестью (как интуитивной способностью находить смысл). Таким образом, система этических смыслов, укорененная в бессознательном и доступная человеку благодаря «голосу совести», является конституирующим базисом индивидуальной и коллективной смысловой реальности.

21. Совесть способствует согласованию частей и целого. Символизированным образом совести является Бог.

22. Сознанию система этических смыслов репрезентируется через категорию долга и ответственности (за реализацию смысла).

23. Осмысление (наделение смыслом) есть упорядочивание, в том числе, при помощи категорий добра и зла, т.е. этических смыслов. В основе любого человеческого порядка лежит базовый этический порядок.

24. Смысловая регуляция является высшим типом регуляции человеческого поведения. Совместная деятельность регулируется общей системой смыслов (ДА. Леонтьев).

Резюме

Взаимодействие направляется системой этических смыслов, которая оформлена в нравственные убеждения, содержащие в себе набор критериев для этической оценки действия (поступка) и ситуации взаимодействия. В комплексе с пониманием это обеспечивает определенное восприятие ситуации, трансформирующееся в модель реальности. Восприятие влияет на потребности человека: формирует, актуализирует, обеспечивает. Потребности «веерно» покрывают социальное пространство человека и определяют развитие сети взаимосвязей человека с другими людьми, обеспечивающими обмен ресурсами, в которых существует потребность (духовными, информационными, материальными). Связи есть отношения разных типов и уровней, их архитектура формируется специфично, находясь под контролем нравственных смыслов и убеждений. Взаимоотношения определяют структуру, содержание, характер, качество и результаты взаимодействия.

Таково схематичное описание социопсихологического содержания организационно-культурного порядка.

Глава 3

**ЭТИКО-КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О СМЫСЛЕ (В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ
ПОНЯТИЯ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО
ПОРЯДКА)**

**3.1. СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ КУЛЬТУРЫ:
СУЩНОСТЬ И РОЛЬ СМЫСЛА**

Выполненная нами версия реконструкции существующей в психологии логики интерпретации понятия «культура» дает представление о структуре и социопсихологическом содержании понятия «культура». Структурная модель социопсихологического содержания культуры включает в себя последовательность из восьми ключевых концептов, взаимно интерпретирующих друг друга (табл. 3).

Таблица 3

Ключевые концепты социопсихологического анализа понятия «культура»

Выготский	Шпет	Мясищев	Куницына, Панферов				Леонтьев
Культура	Организация Коллективность Социальное						
Социальное	Взаимодействие	Взаимодействие					
	Отношения Связи Действия	Отношения Связи	Отношения Связи	Потребность Оценка Убеждения Смысл	Потребность Оценка Убеждения Смысл	Восприятие Оценка Убеждения Смысл	
Функции							Смысл

Еще раз перечислим ключевые концепты: Культура – Социальное – Взаимодействие – Отношения – Психологические связи – Потребности – Восприятие (оценка и убеждение) – Смысл. Именно таким образом мы считаем возможным определить опорные точки социопсихологического движения от культуры к смыслу. Очевидно, что само исследовательское поле социопсихологического содержания культуры более объемно и содержательно, пред-

ставлено большим количеством исследований и исследователей. Сознвая всю ограниченность очерчиваемых подходов, тем не менее, мы считаем возможным начать собственное исследовательское движение с данной «картографии».

Данная концептуальная схема позволяет увидеть также, что психологические проблемы культуры могут изучаться только общими усилиями многих психологических направлений и подходов.

Кроме того, очевидно, что модель «матрешки», фокусирующая внимание на пропорции «большее» – «меньшее», недостаточна для выстраивания соответствий в системе «культура – смысл». В определенном аспекте понимания культура и смысл равновелики, поскольку культура есть образ и репрезентация Целого, а смысл стремится охватить Целое, освоить его. Эту равновеликость можно передать графической моделью (рис. 4).



Рис. 4. Структура социопсихологического содержания культурного порядка

Конечно, все модельные представления весьма условны, даже представление социопсихологического содержания культуры/порядка (культурного порядка) в виде перекрученных нитей структуры ДНК. И, тем не менее, каждая модель позволяет фиксировать какую-то часть нашего знания о феномене.

Описанное социопсихологическое содержание культурного порядка в целостной динамике и в динамике каждого уровня и переходов между ними дает нам социопсихологический механизм порождения и функционирования культуры, центральными элементами которого являются взаимодействие и смысл (в аспектах смыслового взаимодействия и смысла взаимодействия).

Нашей ближайшей задачей является анализ выделенного социопсихологического содержания порядка и его этической составляющей. Этот анализ мы разделим на три части:

1) краткий аналитический обзор социопсихологического содержания порядка в диапазоне концептов «культура – восприятие» (до концепта «смысл»), 2) анализ концепта «смысл» как центральной части социопсихологического содержания (и механизма) культурного порядка, 3) общие результаты.

Итак, культура является социальным феноменом и формируется в результате жизнедеятельности социума (Выготский). Социальное суть коллективное и как таковое а) репрезентирует себя в организации – разновидности социального порядка (Шпет), обладает этическими характеристиками, обусловленными взаимной зависимостью людей, составляющих социальное целое (Сихирев). Социальное (и этическое как его значимая характеристика) возникают в результате взаимодействия людей (Шпет, Мясичев), которое является совместно распределенной деятельностью, регулируемой общим смысловым фондом (Д. Леонтьев). Управленческое взаимодействие является частным случаем социального взаимодействия, формирующего организацию и ее культуру. Поэтому целесообразно выделение управленческого взаимодействия в качестве моделиобразующего параметра организационной культуры. И если взаимодействие направляется нравственностью (Де Джордж), а регулируется общим смысловым фондом (Д. Леонтьев), то очевидно, что общий смысловой фонд имеет этическую доминанту. По этой причине можно постулировать этический характер культуры в целом (Швейцер). Взаимодействие, в свою очередь, определяется социопсихологически как отношение (Шпет, Мясичев). Психологическая интерпретация отношения может строиться по нескольким направлениям: отношение есть избирательная психологическая связь (Мясичев),

структурный компонент личности (Лазурский), готовность (Олпорт), эмоционально «заряженная» идея (Триандис) и т.д. Выбор направления, предложенного Мясичевым, обуславливает дальнейшую логику понимания социопсихологического и психологического механизма отношений. Отношения суть сложный феномен, имеющий уровневую организацию, включающую общественные, социопсихологические, психологические и психические отношения, а также психологические механизмы преобразования уровней (воля преобразует психические отношения в психологические, оценка и установка – психологические в социопсихологические, внутренний «преобразователь» социопсихологических отношений – смысл; деятельность, способы организации деятельности и связи в процессе совместной деятельности, а также социопсихологические формы взаимодействия преобразуют социопсихологические отношения в общественные). При этом: детерминантами отношений являются деятельность, способ организации деятельности, связи в процессе совместной деятельности; отношения формируют черты и качества личности; знак отношений меняется смыслом взаимодействия (Куницына и Панферов). Отношения как избирательная психологическая связь есть процесс обмена ресурсами (материальными, информационными, энергетическими) и как таковая устанавливается на базе актуальной (-ых) потребности (-ей). «...Потребность организует взаимодействие субъекта с окружающим миром в виде актуальных условий и обстоятельств, связанных между собой определенным образом, то есть ситуацией» [131. С. 12]. Потребность контролирует внимание и усилия человека (Маслоу).

Таким образом, избирательность психологической связи как процесса обмена ресурсами обусловлена потребностями человека, которые руководят человеком все же не напрямую, а подвергаясь когнитивной обработке (восприятие), т.е. посредством выстраивания образа (модели) потребности, который должен быть согласован с целями человека/группы, должен соответствовать предположениям/допущениям/убеждениям человека. Совокупность последних понимается как мировоззрение (Мясичев) и даже как культура (Бейтсон). Система убеждений (мировоззрение) содержит в себе этические убеждения (представления) о добре и зле, правильном и не правильном, хорошем и плохом. Эта система

убеждений влияет на оценку (социальную и этическую) объекта потребности, ситуации и т.д., которая, в свою очередь, также базируется на системе критериев «хорошо – плохо», «правильно – не правильно», задаваемых убеждениями (предположениями). Таким образом, морально-этические убеждения (представления, допущения и т.д.) задают систему критериев для этических оценок, которые обуславливают восприятие актуальной потребности и регулируют ее. Данная регуляция влечет за собой установление (либо, наоборот, ослабление и разрыв) избирательной психологической связи с объектом потребности и задает уровень, объем, качество и содержание обменных процессов, которые формируют определенный тип отношений между участниками совместной деятельности. Отношения определяют в конечном итоге качество взаимодействия и его результативность. Процессы взаимодействия в купе с его продуктами и продуцентами формируют культуру.

Мы видим, что этический аспект присутствует на всех этапах социопсихологической цепочки «культура – ... – восприятие». Этические убеждения задают критерии этических оценок. Этические оценки влияют на формирование и переживание потребностей. Этико-обусловленные потребности определяют избирательную активность в установлении связей с объектом потребности. Отсюда избирательная психологическая связь также находится «под контролем» этики и влияет на развитие отношений определенным образом. Этико-обусловленные отношения «насыщают» социальное взаимодействие этическим содержанием, что и обуславливает этический характер культуры. Соответственно описанный процесс – процесс с обратной связью, и ситуации социального взаимодействия обратным образом влияют на формирование убеждений (в частности, этических).

Какова роль смысла в данном механизме? Этот вопрос мы попытаемся рассмотреть ниже.

В нашем случае, фактически, речь идет об установлении источника этических убеждений. В соответствии с логикой нашего изложения, источником этических убеждений является смысл («смысловой фонд», «смысловая реальность», «система этических смыслов» и т.п.).

Обращение к теоретическим источникам, посвященным проблеме смысла, позволяет сделать следующие выводы в первом приближении:

1) определение смысла как научного понятия не завершено. Более того, постмодернистский подход к изучению данного феномена постулирует принципиальную открытость понятия «смысл» для любого множества интерпретаций («принципиальная плюральность» и «радикальный релятивизм»). При этом в эссенциальном постмодернизме и русской идеалистической философии (и связанными с ними психологиями) проблема смысла нерасторжимым образом связана с этической проблемой. Оба философских подхода в центр исследовательского внимания ставят тетраду: Человек – Смысл – Этика – Культура («Тетрада (4). Символ мироздания (четыре первоэлемента, четыре стороны света, четыре времени года, четыре буквы Тетраграмматона и т.д.), ключ к земле и небу, число, равное Богу» [331. С. 485]);

2) показательным примером практического применения взаимообусловленных смысла и этики является логотерапия В. Франкла в психотерапии, которую с полным основанием можно назвать этико-центрированной;

3) вопрос о факторах детерминации смысла решается по-разному. Смысл считается детерминированным сверхчеловеческой реальностью (Богом), культурой, социумом, личностным опытом, содержанием бессознательного. В аналитической психологии К.-Г. Юнга пункты а) Бог и б) (бессознательное) объединяются. Психологическим носителем образа Бога в человеке является самость [273. С. 130]. «...Можно определить самость как архетипическое стремление координировать, соотносить и опосредовать напряжение противоположностей. Через самость человек сталкивается с полярностью добра и зла, человеческого и Божественного. Взаимодействие требует максимума человеческой свободы перед лицом кажущихся нецелесообразными требований жизни; единственный и высший судья – открывающийся смысл» [273. С. 134];

4) выделяются четыре проблемных контекста, в которых возникло и оформилось понятие смысла: герменевтика, феноменология, экзистенциализм, проблема смысла человеческого действия. Три из четырех заявленных контекста имеют принципиально гуманитарную обусловленность с вытекающей отсюда приоритетностью качественных методов изучения;

5) выделяются два основополагающих атрибута смысла: контекстуальность и интенциональность. Для исследований организа-

ционной культуры контекст задается культурным своеобразием организации, актуальной ситуацией взаимодействия (внутри – и межорганизационного);

Интенциональность смысловой реальности определяется ситуативным преодолением инвариантных смыслов взаимодействия, целями взаимодействия организации, групп и индивидов внутри организации;

б) природа смысла определяется как коммуникативная. Смысл устанавливается в диалоге, в вопросно-ответной форме. Совокупность ответов на «коренные вопросы бытия» трансформируется в убеждения и оформляется в мировоззрение («модель реальности», «картину мира» и т.д.);

7) сущность смысла характеризуется следующими определениями: смысл – это архетип (К.-Г. Юнг); смысл – это видение и ответ на вопросы о том, в каком мире живет человек, кто он и как он должен прожить жизнь (Дж. Ройс); смысл – это ключ к жизни, «внутреннее зрение», позволяющее осознавать степень согласованности внешнего опыта с внутренней природой (Дж. Бьюдженталь); смысл – это высшее знание, «потому что он несет в себе знание принадлежности той или иной культуры» (А.М. Лобок). Данные характеристики позволяют осознать сложную природу смысла: он одновременно бессознателен и осознаваем/осознан; он упорядочивает опыт, приводит в соответствие (согласовывает) внешнее и внутреннее и одновременно энергетизирует человеческое существование; он и видение (интуитивная способность), и знание (рациональная способность) одновременно; он связывает с культурным целым (механизм идентификации) и «выделяет» личной задачей и личной ответственностью человека из целого.

Таким образом, смысл представляется как паттерн, неслучайным образом структурирующий наше восприятие реальности (и внешний, и внутренний его аспекты), обеспечивая при этом целостность и непротиворечивость формирующегося образа реальности. Образ несет в себе систему основных ориентиров жизнедеятельности человека и систему критериев оценки следования данным ориентирам. Поэтому образ сам является «интегрированной оценочной перспективой», своего рода шкалой «правильного – неправильного» (хорошего – плохого, доброго-злого). Это позволяет определенным образом понять оп-

ределение культуры как «поля коллективных смыслов», «хранилища и транслятора смыслов», а также суть смысловой коммуникации;

8) связь смысла и этики (нравственности), фиксируется многими авторами, причем в различных аспектах. Так, «местом локализации» как смысла, так и совести называется психика. По Юнгу смысл, являясь архетипом, выделяется психикой из опыта, открывается через символизированный образ Бога и развертывается в мифологии. Похожим образом Франкл обсуждает «место локализации» совести в психике. Совесть имеет свой психический источник в «духовном (интуитивном) бессознательном». Духовное бессознательное содержит в себе «этическое бессознательное» и далее – «нравственную совесть». Совесть открывается человеку как «голос» («голос совести»). Символическим образом совести является Бог. Рациональная репрезентация «нравственной совести» – это долг и ответственность.

Таким образом, и смысл и совесть:

а) локализованы в бессознательной области психики, в ее духовной части, где выделяется «этическое бессознательное»;

б) представлены сознанию в символическом образе Бога (изначальное единство совести и смысла и есть Бог).

Очевидно, что совесть без смысла не существует. «Бессмысленная совесть» – нонсенс. Однако можно допустить существование смыслов, этически не обусловленных (либо противостоящих этике). В связи с этим уместно сделать предположение, что инвариантные смыслы – это и есть этически обусловленные смыслы, остальные виды и типы смыслов не обязательно имеют этическую детерминацию. Возникает задача определения и классификации этически обусловленных смыслов. Мифологии есть манифестации этически обусловленных смыслов (т.е. они несут в себе «следы» Бога).

Наше предположение будет состоять в том, что в бессознательной части психики существует область совпадения смысла и совести (этики) в виде психического инстинкта (архетипа), который репрезентируется сознанию в символизированном образе Бога, имеющего «Глас» («голос совести»). Осмысление, осознание этого символа происходит в диалоге, как поиск ответа на вопрос о смысле образа. Ответы развертываются в упорядоченную картину мира – миф. Миф фиксирует уровень нашего осознания и

понимания. Уровень может меняться. Неизменна структура и этическая содержания;

9) другой взгляд на место смысла в структуре психики представлен в нашем обзоре моделью человека В.Н. Панферова. Смысл выделяется в рамках анализа эксплицитных функций психики (коммуникативных, информационных, когнитивных, эмотивных, конативных, креативных) и детерминирован потребностями человека. Из смысла и потребности (осмысленной нужды) возникают нравственные отношения как вид социальных отношений. В центре нравственных отношений находится проблема самооценности человека. Все, что нарушает эту самооценность, ставит ее под сомнение – деморализует личность, а следовательно, является безнравственным. Нравственность является главным оценочным критерием всех действий как человека, так и общества, открывая полезность/вредность совершаемых поступков.

Регулирующую функцию нравственности в социальном взаимодействии автор модели раскрывает посредством следующей логики. Взаимодействие партнеров осуществляется на базе формирующихся образов – образов партнера по взаимодействию и образа Я. При этом образ Я определяется как «достоинство своей личности», а достоинство личности, в свою очередь, определяется ее «нравственной чистотой» (т.е. самоуважение человека опирается на переживание им своей этичности. Этичность выступает своего рода «стабилизационным фондом» личности, позволяющим находить опору и смысл жизни в случае социальных, карьерных, жизненных катастроф).

Нравственная проблема является источником религиозных отношений, по мнению автора.

Таким образом, социально-психологический взгляд на проблему смысла также выводит на его этическую составляющую и религиозные последствия (либо истоки);

10) вопрос о структуре смысла (для нас – как одной из характеристик порядка) представлен двумя моделями, содержащими этические параметры. Так, Ф. Феникс выделяет шесть смысловых реальностей, одна из которых – этическая смысловая реальность, а Б.С. Братусь выделяет пять уровней в модели смысловой сферы личности, два из которых этически обусловлены, – просоциальный уровень и уровень связи с Богом;

11) вопрос о смысловых процессах в психологии рассматривается Д.А. Леонтьевым, который выделил три основных процесса: смыслообразование (переход или перенос смысла на новый носитель), смыслоосознание (изменение смысла и изменение направления смыслообразования за счет рефлексивного расширения смыслообразующего контекста), смыслостроительство (внутреннюю критическую перестройку смысла при встрече с новой реальностью или иным смысловым миром).

В социологии процессам смыслообразования и консервации смысла посвящена работа Л.Д. Гудкова «Метафора и рациональность» [81]. Механизмом данных процессов называется метафора [81. С. 145].

В культурологии исследование культурных смыслов осуществляется на базе выделения трех типов взаимосвязанных процессов: генерации (производство) и означения, функционирования (существования их знаковой формы в пространственно-временной динамике), понимания (интерпретации) [321. С. 429-430].

Очевидно, что подходы различных дисциплин к выделению смысловых процессов имеют сходство. Для целей нашего исследования значимы первые два (второй – благодаря тематизации метафоры в качестве основного механизма смыслообразования);

12) обращает на себя внимание тенденция к классификации и типологизации смыслов. Культурные смыслы классифицируются по типу (выделяя содержание – информационное, эмоциональное, экспрессивное); по ориентации на определенный способ восприятия (традиционное отнесение, эстетическое вчувствование, интуитивное понимание, рациональное познание, ассоциативное сопряжение); по уровню адресации (предназначенные для всех, для конкретной субкультуры, для конкретного индивида); по специфике языковой представленности (системная и несистемная, представленность средствами того или иного языка культуры); по приоритетности и популярности на том или ином уровне культуры (специализированном, обыденном, трансляционном) [321. С. 429].

Помимо культурных смыслов выделяются социальные смыслы, которые независимы от конкретных культур и которые лежат в основе социальных структур (Р. Харре).

Логика выделения таких смыслов очевидна: каждый аспект действительности имеет свое смысловое наполнение, может быть

осмыслен. Поэтому вслед за понятиями культурных и социальных смыслов легко выделяются понятия религиозных, этических, эстетических, политических, духовных и т.д. смыслов.

Другой критерий классификации смыслов – субъект (субъекты). В этом ряду находятся понятия личностного смысла (например, Д.А. Леонтьев) и межличностного (общего) смысла (также у Д.А. Леонтьева).

Безусловно, существуют различные способы дифференциации смысловой реальности, различные способы классификации и типологизации смыслов и описание результатов применения этих способов является важной задачей исследователей, специализирующихся в данной области. Для целей нашего исследования значимым является возможность выделения этических смыслов и дальнейшая разработка представлений об их структуре, содержании и функциях;

13) вопрос о функциях смысла в жизнедеятельности человека в первую очередь рассматривается как вопрос о регулятивной функции смысла. Смысл регулирует человеческое восприятие и поведение (в рассматриваемой нами схеме смысл регулирует восприятие (убеждения и оценки) – потребности – психологические связи – отношения – взаимодействия).

Смысловую регуляцию поведения (противопоставляемую причинной) анализирует Д.А. Леонтьев. Формулируя положения деятельностного подхода, он указывает на то, что смысл обладает действительностью и регулирует практическую деятельность человека, в том числе и совместно распределенную предметную деятельность. Совместная деятельность регулируется общим смысловым фондом. Дальнейшей перспективой развития темы смысловой регуляции Д.А. Леонтьев считает выход на проблему самодетерминации личности в терминах «свободы и ответственности» (т.е. в этическом аспекте).

С точки зрения Ж. Нюттена, конкретное поведение побуждается и направляется смыслом ситуаций и объектов. Кроме того, существуют инвариантные смыслы, которые являются ключом к раскрытию фундаментальных потребностей. Очевидно, это следует понимать как то, что есть инвариантные смыслы, связанные с фундаментальными потребностями, которые открываются нам в ситуациях и объектах (разных) и которые направляют наше поведение. Соответственно интересен ответ на вопрос о

том, что есть инвариантное (вне ситуативное, вне временное), с какими потребностями оно связано и в какую сторону направляет поведение?

В какой-то степени развитием предыдущих взглядов являются исследования А.О. Прохорова, который доказывает, что психическое состояние человека определяется (детерминируется) смыслом ситуации, в которой он находится. «Смысловая сетка», сформированная культурой, накладывается на ту или иную ситуацию и выделяет из ситуации информацию, которая определяет состояние человека (и затем его поведение).

Регулятивная функция смысла у В.Н. Панферова описывается как контроль смыслом полезности предмета взаимодействия. Отношения проявляют этот субъективный смысл в поведенческих формах принятия или избегания. Именно смысл и потребность (здесь смысл выступает как осознанная потребность) являются регуляторами субъективной оценки, которая, в свою очередь, способна менять знак отношения. Таким образом, смысл, связанный с потребностью, регулирует субъективную оценку. Изменение оценки влечет за собой изменение отношения к партнеру и ситуации взаимодействия (в положительную или в отрицательную сторону), что влечет за собой изменения в характере взаимодействия (целесообразность, продолжительность, качество, результативность).

М. Холл также проводит жесткую связь между изменениями структур сознания и поведения и изменениями смысловых систем. Изменение смысловой системы, полагает он, влечет за собой изменение структур сознания и поведения.

Таким образом, смысл («смысловая система», «смысловая реальность») есть регулятор человеческой жизнедеятельности. Изменение смысла приводит к изменению восприятия и поведения (как на уровне личности, так и на уровне группы).

Следующим значимым вопросом оказывается вопрос технологический: как именно можно изменять смыслы?

14) поскольку речь идет о целенаправленном, произвольном изменении смысла, постольку представляется возможным говорить не просто об изменении, но об управлении процессом изменения смысла. Д.А. Леонтьев называет это «управлением смысловой динамикой» и «смыслотехникой». Смысловая динамика представлена следующими основными процессами:

- генерация (порождение) смысла;
- трансляция (передача) смысла;
- репрезентация (понимание) смысла;
- изменение смысла.

Таким образом, технология управления изменением смысла является сфокусированной на четвертом процессе (изменение смысла), однако может в своих целях затрагивать и другие три процесса. Коротко охарактеризуем первый (генерация) и последний (изменение) процессы.

Генерация смысла осуществляется путем выделения его психикой из опыта (Юнг), систематизации окружающего мира (Холл), упорядочивания содержания сознания (Чиксентмихали), использования совести как творческой способности находить смысл (Франкл). Следовательно, если создание смысла осуществляется путем «систематизации» (мира, опыта и т.д.) при помощи совести, то такая «систематизация», (категоризация и т.д.) изначально является этико-обусловленной, ибо совесть использует этический по характеру набор критериев. Результатом «поиска» (генерации) смысла является сформированное «видение» (Дж. Ройс). Или, в изложении В.Н. Панферова, осмысленность является следствием апперцептивных свойств психического отражения (в виде образов ощущения и восприятия, которые преобразуются в индивидуальные представления об объектах). Д.А. Леонтьев выделил шесть механизмов генерации смысла: замыкание, индукция, идентификация, инсайт, столкновение, полагание.

Знание механизмов генерации смысла позволяет осуществлять действия (применять смысло-техники и смысло-технические приемы), позволяющие изменять смыслы.

Изменение смысла, таким образом, есть целенаправленное воздействие на смысловую систему человека или группы людей. Д.А. Леонтьев проводит различие между видами смысло-технических воздействий по следующим основаниям: по объекту, характеру, масштабу, направленности.

В центре нашего внимания находятся смысло-технические возможности метафоры как «одного из важнейших культурных механизмов» смыслообразования и консервации смысла (вместе с функцией трансляции) [81. С. 145]. Поэтому большое знание для нас имеет понимание связей в цепочке «смысл – архетип – символ – миф – метафора – культура».

3.2. ПРОБЛЕМНО-ТЕМАТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ОБСУЖДЕНИЯ ПОНЯТИЯ «СМЫСЛ»

Как показало наше обращение к некоторым теоретическим представлениям о природе, сущности и динамике смысла, проблема смысла обсуждается различными авторами при помощи ряда понятий (либо в тесной связи с ними), имеющих общегуманитарный статус. Добавив к этим понятиям еще одно – порядок, – мы получаем следующее проблемно-тематическое пространство обсуждения понятия «смысл»: 1) Архетип – Символ – Миф (Метафора); 2) Реигиозность (Бог) – Духовность – Вера.; 3) Мировоззрение – Этика (целое, ответственность, долг) – Совесть; 4) Творчество – Порядок (целое) – Культура.

Коротко обсудим содержательные и структурные связи смысла с выделенными понятиями, а также социопсихологический аспект смысловой реальности.

1) Архетип – Символ – Миф (Метафора). Этот ряд понятий генетически связан с аналитической психологией и поэтому мы обратимся к юнгианской интерпретации связей в данной понятийной цепочке. Смысл есть архетип [273. С. 141]. Архетип является «структурирующим образцом психической деятельности, связанной с инстинктом», а также связующим звеном между инстинктом и образом. Архетип проявляет себя через образы (архетипические образы). Образ понимается как контекст, в который заключен символ, как личный, так и коллективный [273. С. 97]. Образ состоит из символов. Определенные символические формы выражают определенные смысловые структуры (Ф. Феникс). Один и тот же образ может быть представлен через различные символы. Так, например, образ восхождения может быть представлен символами горы, лестницы и т.д. Важнейшим архетипическим образом является образ Бога – источника этических смыслов и представлений. Образ Бога у Юнга – «унифицирующий и трансцендентный символ, способный свести воедино разнородные психические фрагменты или объединить полярные противоположности» [273. С. 99]. Т.е. образ Бога – это образ всецелостности. И как таковой он «содержит в себе две стороны: добро и зло» [275. С. 99], а потому функционирует как «система координат поведения, система ценностей и моральный арбитр» [273. С. 99]. Кажущееся противоречие в виде единства «добра и зла» в буддизме разре-

шается, например, следующим образом: «Будда говорил: "Для мудрого человека не существует ничего, что можно было бы назвать плохим. Любое жизненное несчастье становится ступенькой для роста, при условии, что он знает как использовать его"» [250. С. 92]. В. Франкл постулирует наличие у человека потребности в символизации («символическая потребность»).

Мифы представляют собой истории архетипических столкновений [273. С. 86] и связывают бессознательное знание с сознательным [336. С. 307]. Одновременно миф является метафорой для действий архетипа [273. С. 86]. Миф, как полагает А.М. Лобок, «оказывается тем высшим регулятором, который упорядочивает отношения человека к всепредметному миру...» [153. С. 133].

Метафора в этом ряду – безусловно, есть прием, средство, которое позволяет «уловить» смысл при помощи «определения и исследования одного путем обращения к образу другого», а «миф, ритуал и религия использует метафору» [273. С. 84]. Поскольку, по Юнгу, психика мыслит образами, то ближайшим рациональным эквивалентом такому мышлению является метафора [273. С. 84]. «Боги – это метафоры архетипического поведения. А мифы – архетипические узаконивания» [273. С. 30].

Конфликт противоположностей (а противоположности фиксированы архетипами) ставит перед личностью этическую проблему, проблему этического выбора, т.е. встреча, столкновение с архетипами инициирует производство этического смысла. И метафора есть способ выделения этического смысла из психологической ситуации. Так, и в анализе отношений между символами и смыслами, Ю. Джендлин рассматривает четыре типа отношений, в которых смыслы либо рождаются, либо получают новое символическое воплощение и обогащаются новым содержанием. Среди них называются и отношения метафоры [153. С. 65]. Кроме того, метафора позволяет «закрепить», сделать «постоянным» смысл [153. С. 11].

Функцию упорядочивания, «открытия сценария» приписывает метафоре Р. Харре.

Таким образом, метафора есть универсальное средство выделения смыслов и обмена ими. Метафорой может стать любое «одно», используемое для определения «другого», т.е. и архетипический образ, и символ, и миф.

Этическое содержание психики рождается из «столкновений»

противоположностей (противоречащих друг другу фрагментов опыта), зафиксированных в архетипических образах и символах. Сама динамика противоречий («история архетипических столкновений») моделируется мифом, упорядочивается им. Центральным элементом мифологического упорядочивания является архетипический образ Бога, представленный соответствующим символом (либо рядом символов), содержанием (смыслом) которого является «всеединство», целостность (упорядоченное, гармоничное сотрудничающее сосуществование различных частей). Сущность этической проблемы – это проблема этического выбора в рамках целого, задающая набор (систему) этических смыслов, которые могут быть распознаны, найдены, выделены.

Глубинные механизмы бессознательной психики и основные формы медиации между бессознательным и сознанием (архетипы, архетипические образы, символы, мифы, метафоры) имеют способность и функцию упорядочивания содержания психики как бессознательной, так и сознательной. Упорядочивание способствует проявлению смысла и работает двояко: как упорядочивание нарабатываемых, выделяемых смыслов и как осмысление складывающегося либо сформировавшегося порядка.

2) Религиозность (Бог) – Духовность – Вера.

По всей видимости, в контексте нашего обсуждения религия должна быть понята как идеология живой, инициирующей жизнь связи между реальностями – очевидной для нас («мирской») и неочевидной (иномирной, сакральной). Возможно, в терминах порядка, эту связь можно обозначить как связь между иерархическими уровнями целого – нижним (человеческим) и верхним/высшим (сверхчеловеческим, Божественным).

Психологи, учитывающие в своих теоретических и практических решениях религиозный аспект реальности и фактор Бога, очевидно, по-разному могут понимать их содержание (Юнг, Франкл, Братусь и мн. др.). Существенным является признание исследователями этой части человеческого опыта как существующего, значимого, а также общность их взгляда на наличие связи между смыслом, смысловой реальностью и Богом (Божественным, иномирным, сакральным и т.д.). Реальность более высокого порядка понимается как источник смыслов для реальности ниже находящегося уровня – уровня человека и человечества. И в первую очередь это касается этических смыслов. Характерно в данной

связи заявление К.Г. Юнга, что мораль не является изобретением общества, но свойственна самим законам жизни [273. С. 89], а также представление В. Франкла о существовании не только смыслов, но и сверхсмыслов, в которые можно «верить», поскольку они не одинаково очевидны для всех, не доступны прямому «наблюдению». И, конечно же, если смыслы «обнаруживаются», а не «придумываются», значит они заданы. Поэтому люди «трансцендируют в направлении смыслов».

Нравственная проблема и этические смыслы есть источник религиозных отношений (В.Н. Панферов). Этика – основное содержание, послание любой религии. Вместе с тем, имея общий источник в виде другого уровня иерархизированного целого («иномирного»), религиозность, обеспечивающая нашу связь с «резервуаром» этических смыслов, может существовать в различных формах: институционализированной форме (конфессия, церковь и т.д.), индивидуализированной форме (личные верования и переживания), а также в промежуточных вариантах первых двух.

Именно этическое ядро (ядро этических смыслов) человеческой религиозности как функции психики составляет основное содержание духовности. Для Юнга дух есть нематериальный аспект человека, неподвластный человеческой воле, и одновременно это целеустремленная интуитивная сила, способная влиять на события и стремления [Там же. С. 53]. В тексте Д.А. Леонтьева есть указания на то, что П. Тиллих связывал смысл с духовностью, а также говорится об осмысленности существования как «духовном стрежне», который формируется из жизнеутверждающего мировоззрения (В. Франкл). Другими словами, духовное по определению есть осмысленное, осмысленное с позиций этических (т.е. отношений Целого). В то же время как не все осмысленное есть духовное.

Существует еще одна традиция трактовки сущности духовного. В этой традиции духовное определяется не через понятие этического, а в первую очередь через понятие истины, хотя можно и, наверное, правильнее раскрывать сущность этики через истину (и наоборот). Представителем данной традиции является и М. Фуко, к идеям которого мы обратимся в той части нашей работы, которая посвящена сотерингу. О духовности М. Фуко пишет следующее: «...духовностью можно назвать тот поиск, ту практическую деятельность, тот опыт, посредством которых

субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины» [298. С. 286], а «истина – это то, что озаряет субъект, что дает ему душевный покой» [Там же. С. 287]. Связь истины, духовности и этики заключена у М. Фуко в самой постановке вопроса о сущности философии: «Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать» [Там же. С. 286]. Здесь мы видим продолжение классической этической дихотомии: добро – зло, истина – ложь. Истина является условием и атрибутом этического.

Итак, духовное определяется через этическое (А. Швейцер), через смысл (В. Франкл) и через истину (М. Фуко). Поэтому можно попытаться связать все вышеуказанные характеристики духовного через представления о том, что этическое является истинным смыслом духовного.

Таким образом, традиционное деление реальности на материальную и духовную и представление о том, что духовная сфера есть реальность более высокого уровня, органично продолжается представлениями о существовании связи между уровнями и обеспечении этой связи посредством религиозной функции психики. Основным содержанием такой связи/коммуникации между уровнями является этическое содержание (смыслы) как сообщение о законах функционирования целого и его частей, которое определяется как духовное, «не от мира сего». Культура оформляет различными институтами данную «линию связи». При этом возникают всевозможные последствия, в том числе и затрудняющие «прием сообщения». Кроме того, «сообщения» приходят только как ответы на поставленные человеком вопросы, т.е. в режиме диалога.

Место веры в этом цикле В. Франкл определяет «энергетически» – вера есть источник усилий по поиску смысла. Если веру рассматривать как уверенность в существовании неочевидного для других людей, то «вера в сверхсмысл» – это как раз ставка на то, что смысл и сверхсмысл существуют, а значит, могут быть найдены, могут «соединиться» с жизнью и сделать жизнь не бессмысленной, тем самым обеспечив связь всех аспектов бытия, укоренив человека в целом. А это делает человека хорошо ориентированным в целом и, следовательно, более жизнеспособным.

3) Мировоззрение – Этика – Совесть.

Связь мировоззрения и смысла определяется В. Франклом через понятие «смысловые ориентиры». Мировоззрение дает человеку смысловые ориентиры в собственной жизни, а вера в сверх-смысл дает ориентиры в Целом.

Понятие «ориентиры» / «смысловые ориентиры» предполагает наличие обозримого пространства или его «карты» (модели), которую тоже можно назвать смысловой. Поэтому можно считать представление А. Адлера созвучием вышепредставленному: картина мира определяет поведение человека. В основе картины мира (фактически, мировоззрения) лежит «мнение» (некое суждение, убеждение человека). Это мнение определяется смыслом. Другими словами, смыслы творят убеждения, формирующие картину мира (мировоззрение). А картина мира определяет поведение человека.

Д.А. Леонтьев считает мировоззрение проекцией глубинной смысловой структуры.

Этика является частью данной целостной проекции. И, как можно предположить, — центральной частью, которую можно охарактеризовать как этическое мировоззрение, генерирующее культуротворческие процессы. В основе этического мировоззрения лежит «глубинная этическая смысловая структура» (если пользоваться терминами Д.А. Леонтьева). Как мы ранее отмечали, ее «глубинность» связана с укорененностью в бессознательной части психики и ее архетипическим содержанием.

Этика, этические смыслы обсуждаются при помощи понятий «добро и зло» (Юнг), «совесть», «ответственность», «долг», «хорошее и плохое» (Франкл), «достоинство» (Панферов), «свобода», «ответственность» (Д.А. Леонтьев).

Ответственность, по Франклу, вместе со способностью к осознанию является определяющей характеристикой человеческого существа (быть человеком значит быть ответственным и осознанным). Проявляется ответственность в конкретной жизненной задаче. Франкл формулирует два вопроса: перед чем/Кем несет ответственность человек? за что несет ответственность человек? Ответ на первый вопрос — перед совестью. При этом «перед чем» трансформируется в «перед Кем», и на этом уровне ответ гласит — перед Богом. Таким образом, совесть и Бог отождествляются. Ответ на второй вопрос (за что?) — за осуществление смысла и реализацию ценностей (ценностей творчества, переживаний, отношений), которые обусловлены этически, ибо выражающие эти

ценности вопросы — что дает человек другим, что берет от них, как относится к своему положению — это вопросы, характеризующие отношения части и целого.

Ценности, по Франклу, становятся обязанностями, обязательствами. Обязательства, в свою очередь, есть часть чего-то Целого, невидимого человеку. Долг связывает человека с целым, человек «должен» целому, несет перед ним ответственность за выполнение обязательств. Таким образом ответственность связана с долгом, а долг со смыслом. Именно ответственность психотерапевтически исцеляет человека (ис-Целяет, т.е. восстанавливает живительную связь с Целым).

В целостном сообществе личность имеет (и играет) определенную роль, позволяющую выполнить обязанности и обязательства. В этой роли обнаруживает свой смысл неповторимость личности. Смысл превосходит собственные пределы благодаря направленности к сообществу.

«Онтологическим вопросом» считает Франкл вопрос о различении «хорошего» и «плохого». Вопрос решается через определение хорошего как того, что способствует осуществлению смыслов и дающего возможность жить осмысленно. Поэтому Д.А. Леонтьев приравнивает понятия «нравственный кризис» — «кризис ответственности» — «кризис смысла». Человек не принимает ответственности за то, в чем не видит смысла и при этом не стремится зачастую жить с максимальным осознанием, осмысленно. Бессмысленная активность (не связанная с глубинными, этическими смыслами) влечет за собой безответственность.

Нравственная оценка позволяет внутри человечества различать только две расы — расу порядочных («ответственных») людей и расу не порядочных («безответственных») людей (у Франкла — «нравственно испорченные», т.е. утратившие нравственный порядок и строй). Поэтому М. Холл близок к истине, говоря о «войнах смыслов».

В ситуации такого противостояния человек, имеющий свободу выбора по определению, должен ее реализовать, должен сделать нравственный выбор. Нравственные деяния (и безнравственные тоже) превращаются в привычку, а затем в потребность. Потребность в нравственном деянии может формироваться. Опыт поддерживает человека в его стремлении к этичности, к поиску и реализации этических смыслов.

В поиске смысла человеком руководит совесть, которую Франкл определяет как интуитивную творческую способность находить смысл. Символом совести является Бог. В совесть, как и в Бога, можно верить (или не верить). Задача совести заключается в том, чтобы согласовать всеобщий моральный закон с конкретной ситуацией конкретного человека. Совесть поддерживает баланс между частью и Целым, «приводит в порядок», восстанавливая «порядочность». Иногда – путем радикальным, «начав революцию» и проявив через это свою творческую природу.

Совесть как Бог имеет голос («голос совести» – «глас Божий»). Волевым усилием человек может «подавать голос совести», т.е., нейтрализовать, заблокировать свою этическую программу. Подавление голоса совести ведет человека к жизнедеятельности, не обусловленной этикой целого.

По Д.А. Леонтьеву, отказ от решения «задачи на смысл» (отказ от поиска смысла) – это отказ от совести и как таковой, этот отказ есть один из приемов подавления голоса совести, блокировки этической программы. Лишенное смысла лишено совести. Смысл и совесть на глубинном уровне отождествляются.

Представляется интересным этимологическое сопоставление слов «смысл» и «совесть». Если «смысл» («с-мысл») – это «совместная мысль» (Д.А. Леонтьев), мысль, рожденная вместе с кем-то, то «совесть» («со-весть») – это «совместная весть», причастность к некому сообщению, посланию. Другими словами, различие между смыслом и совестью не очень большое, но заметное: это различие между мыслью и вестью. Вестью и может стать мысль. Мысль может быть и содержанием послания (совести), и обработкой послания («решением задачи»).

Смысл выделяется из послания, вести (совести). Послание – это сообщение (мысли, смыслы) о Целом и его законах, о взаимоотношениях я и Другого, части и Целого. История человечества – это история «добывания», «выделения», актуализации нравственных смыслов. И этот процесс прогрессивен (достаточно вспомнить ссылку А. Швейцера на документы, в которых гибель людей при транспортировке некогда квалифицировалась как «падёж»).

Ответственность – производное от слова «отвечать». То есть быть в диалоге, быть «на связи». Не – отвечать – отключиться от связи, выйти из диалога/полилога. Иначе – выпасть из Целого («отпасть») и начать существование внутри Целого по типу суще-

ствования «вируса» в компьютерной программе. Блестящий образ такого поведения представлен в фильме «Соучастник» («Collateral», режиссер М. Мэнн). Жизнедеятельность, не обусловленная этикой Целого, ибо заблокирована этическая программа. В христианстве грех называется «жалом смерти». Смерть духа, души наступает, когда прекращается связь с Целым как источником жизни, когда нарушаются Законы Целого. Конечно же, Целое меняется. Меняется и революционно, и эволюционно. Но мы различаем кризисы и катастрофы. Катастрофа – это смерть. Смерть же Целого – это изменение за пределами Смысла.

4) Творчество – Порядок – Смысл (Культура).

Проблема творчества не получила необходимого развития в работах, посвященных смыслу. Тем не менее творчество и смысл несомненно связаны между собой. Об этом свидетельствуют высказывание А. Адлера о смысле жизни как о «творческом вкладе» и «служении общему делу», а также указание В. Франкла на то, что совесть является «творческой способностью» и своим источником имеет творческую часть бессознательного.

Понимая творчество как создание нового, как процесс обновления человека, его внутренней и внешней (социальной и материальной) жизни – т.е. процесс, обеспечивающий развитие человека, – мы распространяем этот процесс и на поиск, создание и реализацию смыслов. Возможно, смысловое творчество является одним из ключевых видов человеческого творчества, которое обнаруживает себя и в художественном, и научном творчестве, ибо каждое подлинное творение человека открывает нам новые смыслы. М.М. Пришвину принадлежат слова о том, что творчество – это личный, чисто духовный процесс материализации духа – личности [230. С. 149], а также «воля к ритмическому преобразению Хаоса» [Там же. С. 152].

«Ритмическое преобразование Хаоса» – это преобразование разрозненного в целое, беспорядка в порядок. При помощи творчества, посредством творчества, благодаря творчеству. Творчество есть способ одоления хаоса, способ упорядочивания для выявления смысла.

Проблема порядка поднимается довольно активно при обсуждении смысла. Связь смысла и порядка обозначает Юнг. Адлер обсуждает смысл в терминах порядка (порядок задается соотношением целого и его частей): смысл жизни первичен по отноше-

нию к смыслам отдельных действий. Чиксентмихали считает смыслообразование упорядочиванием содержания сознания. Похожий тезис формулирует Маади, говоря, что осмысление опыта есть его упорядочивание. Бьюдженталь полагает, что смысл позволяет осознавать степень согласованности внешнего опыта с внутренней природой.

Таким образом, одна из важнейших функций смысла – творческое преобразование хаоса в порядок, т.е. упорядочивание (согласование, иерархизация и т.п.). Остается подчеркнуть особо, что смысл творит порядок как культуру – культурный порядок (природный порядок имеет другой источник). Смысл задает порядок реальности. И первым уровнем этого порядка является реальность смысловая (смысловая реальность), которая в своей коллективной ипостаси и есть культура.

Творящий смыслы и утверждающий их – творит иной порядок реальности, творит культуру. Сердцевина культуры – творческая, творящая совесть – связывает нас с Богом – образом упорядоченного Целого, частями которого мы являемся.

На разных системных уровнях культурного целого (одним из них является организационная культура) эта ситуация воспроизводится, хотя и несет на себе печать своеобычности. Однако связь с инвариантными этическими смыслами возможна, доступ к этим смыслам сохраняется всегда, но зависит от уровня этического развития человека.

3.3. СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СМЫСЛОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ТРАНСМИССИЯ ЭТИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ

Как показало обращение к теоретическим источникам, рассматривающим проблему смысла и шире – смысловой реальности, существует тенденция к выделению при анализе данной проблемы социально-психологического аспекта. Ограничившись фиксацией данной тенденции, напомним ее признаки: рассмотрение смысла в связи проблемой отношений (В.Н. Панферов), а также в связи с проблемой совместной деятельности и пониманием культуры как поля коллективных смыслов (Д.А. Леонтьев). Безусловно, этот ряд признаков можно продолжить. Тем не менее, наибо-

лее значимым фактом для нас является факт возможности включения смысла в поле социопсихологического анализа организационной культуры, а также понимание того, что смысл, помимо всего прочего, имеет социопсихологическую природу, поскольку рождается во взаимодействии людей, имеет коммуникативную природу.

Вопрос о трансмиссии (пересылке, передаче) этических смыслов по социопсихологической цепочке организационно-культурного порядка – это прежде всего, возможность обосновать тезис Р.Т. Де Джорджа о том, что нравственность направляет взаимодействие. «Направление» есть вид регуляции. «Регулирующим элементом» сознательного поведения является смысл. И, если это – этический смысл (или этическая смысловая подсистема некоей целостной смысловой системы), то становится понятным, что взаимодействие направляется этическими смыслами, регулируется этической смысловой подсистемой. Как это происходит? Сама трансмиссия этических смыслов идет по цепочке от смысла (смысловой реальности) к убеждениям и оценкам (восприятие), далее – потребности – психологические связи – отношения – взаимодействия – социальное – культура. «Цепочка» замыкается на саму себя («уроборос»), и культура одновременно является «коллективным фондом» смыслов.

Более внимательный взгляд на процесс в этой цепи позволяет нам прежде всего понять, что генетическое родство, общность совести и смысла образует сам этический смысл или их группу. Далее, на уровне восприятия этические смыслы трансформируются в моральные (нравственные) убеждения и нравственные оценки. Затем эти нравственные убеждения и оценки, с одной стороны, ложатся в основу нравственной потребности (как вида духовных и социальных потребностей), а с другой стороны, влияют определенным образом на другие потребности личности и группы. Нравственные потребности определяют далее целесообразность и характер психологической связи с другими людьми. Д.А. Леонтьев пишет о «смысловых связях», развивающихся на базе реализации некоторой потребности [153. С. 122]. Можно предположить, что существует и этико-смысловая связь, конституирующая свой тип отношений – нравственные отношения. На уровне взаимодействия нравственные смыслы – нравственные отношения аккумулируются в социальных и

инных ролях и выполняют свою регулирующую функцию, «направляя» взаимодействие субъектов совместной управленческой деятельности. Социальная роль и социальное взаимодействие (в нашем случае – профессиональная роль и управленческое взаимодействие) порождают социальное – социальные организации и социальные смыслы, содержащие в себе этическую смысловую компоненту, формируя некий этический порядок социума (либо этический модус социального/организационного порядка). Устойчивые формы, способы и результаты функционирования социального образуют мир культуры, культурный порядок и совокупность культурно-этических смыслов как его основу. Смысловая реальность в масштабах культуры, таким образом, становится подобной архетипической структуре в коллективном бессознательном человеческой психики. Т.е. невидимой, но творящей и упорядочивающей частью человечества как культурного целого. Смысловая реальность этически обусловлена (смысл и совесть нерасторжимы), т.е. «порядочна» и упорядочена одновременно.

Соответственно поскольку цепь имеет контур обратной связи, «коллективный смысловой фонд» является источником, из которого смыслы поступают в той же последовательности как для коллективного, так и для индивидуального субъекта.

Переходя от уровня культуры социума к уровню культуры организации, мы обнаруживаем, что общие закономерности функционирования культур разных уровней сохраняются. То, что ранее мы рассматривали как мировоззрение общества или видение отдельного человека, на уровне организационной культуры обозначается понятием «миссия». О.С. Виханский определяет миссию через понятие смысла – как смысл существования организации. [61. С. 71-72]. Т. Питере выделил работу со смыслом как важнейшую для повышения эффективности организаций. Т. Питерс пишет: «Стратегический гуру Гари Хэмел однажды сказал, что во времена хаоса выживают те, которые "находят смысл, а не бизнес...". Работа начальника: найти смысл! (Намек № 1: все великие люди делают это, как нечто само собой разумеющееся). Намек № 2: нет "смысла" – нет преданности – нет WOW – появляется место для политических игр» [229. С. 106].

Таким образом, мы имеем дело с различными системными уровнями единого Целого, когда говорим о человеке, организа-

ции, социуме. Каждый уровень имеет свою смысловую реальность, поэтому мы говорим о «смысле жизни» человека, «смысле существования» организации и «смысле Целого». При этом, видимо, существует двойная, «двусторонняя» детерминация смысла – смысл «задается» Целым и смысл «нарабатывается» частями Целого. Смысловое взаимодействие возможно между Целым и частями и между частями Целого. Обобщая все уровни с их смысловыми системами мы можем говорить о смысловой картине Целого (по аналогии с «картиной мира»), в которую должна «вписаться» смысловая реальность и отдельных людей, и отдельных организаций. «Смыслы» Целого, организации и человека репрезентируются в форме «видения», «миссии» и той же «картины мира». Поэтому миссия, называемая часто среди элементов организационной культуры, является базовым элементом, содержащим этическое послание, регулирующее все виды организационного взаимодействия. Она сообщает, через какую функцию организация связана с социальным Целым.

Различия между видением и миссией – это различие между эмоционально-образной репрезентацией смысла (видение) и рационально-рефлексивной репрезентацией смысла (миссия) [5. С. 251-253].

Только смысл «несет» этику по цепочке «смысл ... культура». Где нет смысла, там нет этики. Найти смысл – значит соприкоснуться с этикой как общей основой, общей программой человеческого бытия. Совесть и разум сотрудничают в поисках смысла. Совесть и есть свет, озаряющий разум изнутри. И этот свет – нездешний.

Порядок «порядочных» (этических) смыслов лежит в основе психокультурного порядка. Эти смыслы «сверхличностны» и показывают место части в Целом, а также сообщают о предназначении как части, так и Целого.

Все выше изложенное позволяет еще раз сформулировать три взаимосвязанных принципиальных вопроса, объединяющих понятия порядок – культура – этика – смысл, и дать на них короткие операциональные ответы. Вопрос первый: что такое нравственность (этика)? – Ответ: этика – это содержание и способ связи с Целым на его различных уровнях Абсолют / Бог, Социум / Культура, Человек / Самость. Кроме того, аспект порядка мы усматриваем в неслучайности и неустранимости этического фактора без

катастрофических последствий для Целого. Этика — это законы, по которым функционирует Порядок.

Вопрос второй: для чего существует этика? Ответ: этика обеспечивает целостность Целого, являясь механизмом выживания и развития человечества (выживание обеспечивается этическим приматом сотрудничества по отношению к борьбе, а развитие обеспечивается этическим приматом улучшения по отношению к ухудшению. Усилия по реализации этических приматов характеризуются как ответственность, противоположное этому — как безответственность. Последствием ответственности является жизнь, последствием безответственности — смерть).

Вопрос третий: Как этика (нравственность) регулирует социальное взаимодействие? — Ответ: Через этические смыслы, являющиеся частью социопсихологического механизма культурного порядка.

3.4. ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАК СОЦИОПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОРЯДКА (ОРГАНИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО ПОРЯДКА)

Сложность феномена культуры с неизбежностью обуславливает необходимость его психологических исследований средствами всех или почти всех психологических школ и подходов. Если менеджмент поставил перед собой задачу создания кросс-функциональных организаций («бесшовных организаций») [219], то создание «кросс-функциональной» психологии хотя и не декларируется, но становится неизбежностью.

Наше представление о том, какими средствами можно изучать оргкультуру как социопсихологический порядок, часть версии которого мы изложили — это не просто «когнитивный плюрализм» (Дж. Верч), это постановка вопроса о необходимости синтеза психологических знаний, без которого ни теоретические, ни практические вопросы не решаются. Вариант того, какие психологические подходы могут быть задействованы в изучении заявленной проблемы, представим в виде табл. 4 без последующих комментариев.

314

Интердисциплинарное пространство психологических исследований культуры как социопсихологического порядка

Элементы социопсихологического порядка	Психологический подход
Культура	Аналитическая психология Психология культуры Культурно-историческая
Социальное	Этогеника Социальный психоанализ
Взаимодействие	Интеракционизм Деятельностная психология
Отношения	Психология отношения
Психологические связи	Бихевиоризм Психология неравновесных состояний
Потребности	Психоанализ Гуманистическая психология
Восприятие	Когнитивистская психология Герменевтическая психология
Смысл	Психология смысла Герменевтическая психология

Данный список, безусловно, может быть существенно дополнен.

ВЫВОДЫ

1. Структурно-процессуальная модель социопсихологического содержания культуры включает в себя последовательность из восьми ключевых феноменов/концептов: культура — социальное — взаимодействие — отношения — психологические связи — потребности — восприятие (оценка и убеждения) — смысл.

Данное описание социально-психологического содержания культурного порядка, взятое в динамике (целостной, каждого уровня и взаимопереходов между ними) дает представление о социопсихологическом механизме порождения и функционирования культуры. Его центральными элементами являются взаимодействие и смысл.

2. Этический аспект присутствует на всех участках социопсихологической цепочки «культура... смысл». Источником эти-

315

ческого является смысл, соединенный с совестью. Отображением интеграции смысла и совести является архетипический образ Бога, задающий границы Целого, и его содержательное и структурное понимание. Этот архетип выполняет функцию упорядочивания/осмысления накопленного опыта, структурируя его и выделяя из него некоторое количество смыслов, реально влияющих на регуляцию человеческого поведения и взаимодействия.

Система этических смыслов является ключевым звеном социопсихологического механизма культуры.

3. Существует пространство содержательных и структурных связей между смысловой реальностью и понятиями: архетип, символ, миф (метафора); религиозность (Бог) – Духовность – Вера; мировоззрение – Этика (целое, ответственность, долг) – Совесть; Творчество – Порядок (целое) – Культура.

Глубинные механизмы бессознательной психики и основные формы медиации между бессознательным и сознанием (архетипы, архетипические образы, символы, мифы, метафоры) упорядочивают содержание психики как сознательной, так и бессознательной. Упорядочивание способствует выделению смысла. Выделенные смыслы, в свою очередь, также упорядочиваются. Существующий либо складывающийся порядок осмысливается.

4. Важнейшей функцией смысла является творческое преобразование хаоса в порядок (культурный порядок). Сердцевина культуры – творческая, творящая совесть. Она связывает нас с Богом – образом упорядоченного Целого, частями которого мы являемся.

5. Социопсихологические аспекты смысловой реальности задаются коммуникативной природой смысла, этической природой смысла, а также тематическими контекстами анализа функций смысла: проблемами совместной деятельности и отношений, пониманием культуры как поля коллективных смыслов.

6. Трансмиссия этических смыслов в цепочке «смысл ... культура» позволяет объяснить возможность регуляции взаимодействия «нравственностью» (подсистемой этических смыслов).

7. Психологическое исследование организационной культуры как социально-психологического порядка возможно только усилиями многих (если не всех) психологических направлений и школ.

Резюме

Культура как сложный социально-психологический порядок конституируется подсистемой этических смыслов смысловой системы личности и группы (малой и большой). Источником этических смыслов в бессознательном является архетипический образ Бога. Этот образ является точкой совпадения смысла и совести, «прямым знанием» человека о существовании Целого, частью которого он является. Целое упорядочено. Порядок Целого задается и управляется этическим законом – законом согласования частей в Целое. Способы интеграции части в Целое и жизненная необходимость этой интеграции могут осознаваться как смыслы жизни и реализовываться как социальные роли.

Архетипический образ Порядка (Бога) является «сходной моделью» психического порядка/упорядоченной психики – как индивидуальной, так и коллективной), а также бессознательным механизмом упорядочивания. Другими словами, психика есть самотворящийся порядок и культура – его внешняя репрезентация, способная оказывать обратное влияние на психику (но не безграничное).

В МЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

ОБЩИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ. ПОРЯДОК И ЭТИКА: ОРДЕРНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Как исследовательский «объект» культура является крайне сложным феноменом, понимание которого напрямую связано с пониманием человеческой психики и пониманием «объективного» мира. Современная наука находится в стадии первых попыток интеграции и синтеза накопленных знаний в этой области. Соотношение культуры и организационной культуры видится через использование фрактальной метафоры: организационная культура – это фрактал культуры как таковой и, следовательно, в ней содержится информация о культуре в целом, точно так же, как в капле океанской воды содержится информация о химическом составе океанской воды в целом. Поэтому мы говорим о существовании общих закономерностей в возникновении и функционировании культуры на разных системных уровнях, а также о возможности выделения общих методологических принципов исследования как культуры в целом, так и организационной культуры в частности.

Особенностью выстраиваемой нами ордерной методологии изучения организационной культуры является постмодернистское понимание возможности свободного привлечения самых разных объяснительных моделей и исследовательских приемов, хранящихся в сокровищнице человеческой культуры, для решения постав-

ленной задачи. При этом мы исходим из собственно ордерного понимания как реальности в целом, так и культуры в частности, в соответствии с которым существует Целое, и это Целое упорядочено. Другими словами, сколь бы фрагментарным и непредсказуемым ни казался мир нашему сознанию, эти непредсказуемость и фрагментарность, а также «несочетаемость» фрагментов – следствие временной ограниченности возможностей нашего сознания к постижению порядка Целого.

Порядок как паттерн существует, и он первичен. «Хаос» – точка «размораживания» порядка и начало нового процесса самотрансформации порядка. Культура – это часть фундаментального порядка Целого, который, пользуясь терминологией Юнга, включает в себя помимо креатуры (культуры) также и плерому (физический мир).

Фундаментальным законом функционирования порядка является закон соотношения целого и его частей, который мы интерпретируем как взаимную связь «всего со всем», их взаимодействие, взаимную обусловленность существования частей внутри целого и вытекающую отсюда перспективу существования Целого. Взаимодействие частей друг с другом и с Целым во имя достижения цели обеспечивает целостность Целого. И только Целое достигает Цели. Содержательным выражением закона, по которому функционирует порядок Целого, является то, что мы называем «этикой». Этика на рациональном, и на эмоциональном уровне содержит предупреждение участникам взаимодействия о негативных и даже катастрофических последствиях нарушения этики как базового закона, по которому происходит взаимодействие. Безусловно, существуют нарушения, которые могут быть пережиты целым по аналогии переживания болезни, но существуют нарушения, которые не просто травмируют, но калечат и влекут за собой «летальный» исход для целого. (Когда мы пишем «Целое» с большой буквы, то подразумеваем порядок самого высокого системного уровня: в зависимости от контекста это либо мироздание, либо человечество, либо нация; написание «целого» с маленькой буквы подразумевает порядок социальной группы, – например, организации, или «порядок» (целостность) человека.) Этика, с одной стороны, конституирует, «задает» порядок Целого (на любом уровне), а с другой стороны, является его смысловым выражением. Понять порядок, понять закон, по кото-

рому этот порядок функционирует, — это значит в первую очередь понять его смысл. На глубинном, базовом уровне порядок репрезентируется человеку как этический порядок Целого, задаваемый ограниченным набором этических смыслов. Мы исходим из предположения, что этот набор этических смыслов включает в себя фундаментальные оппозиции, связанные друг с другом: жизнь — смерть; сотрудничество — борьба; улучшение — ухудшение; ответственность — безответственность.

Общим, объединяющим смыслом, своего рода смысловым «знаменателем», является хорошо известный культуре сотериологический смысл: «спасение — гибель».

Таким образом, этика как паттерн и закон функционирования порядка Целого (или просто порядка), представлена совокупностью этических смыслов.

«Ключом» к этическим смыслам является совесть — бессознательная творческая способность находить универсальные (базовые) этические смыслы и содействовать приведению «жизни — поступка» человека в соответствие с этическим законом, этическим порядком, т.е. «спастись» в смысле «не отпадать» от Целого.

Совесть и смысл есть частично совпадающие понятия. Поэтому смысл имеет этическую составляющую. Совесть — как «совместная весть»/сообщение, послание, информация, связана со смыслом как «совместной мыслью»/информацией. Мысль может быть вестью. Совесть, таким образом, сообщенная человеку мысль, «смысл». Во всех случаях приставка «с», «со» — это указание на общность, на связь с универсальным, имеющим значение для всех людей. Совесть — это весть, адресованная каждому, о Целом и его порядке. Смысл — это способ и уровень постижения вести как послания о целом и его порядке, а также задаче, связывающей человека с Целым, определяющей место человека в общем порядке.

Образ упорядоченного Целого и его этическая доминанта — это Бог. Совесть есть «прямая линия» связи с Богом, которая функционирует в режиме диалога. Человек имеет свободу выбора — «отвечать» Голосу совести (быть «ответственным») либо не отвечать (быть «безответственным»). Критическая масса «безответственных» в масштабе человечества или отдельной организации ставит на грань гибели Целое (человечество, организацию и т.д.), ибо «безответственность» — это разрыв связи и «отпадение» от ресурсов Целого. Жизнь же есть обмен ресурсами.

Смысл (также этический смысл) есть элемент, инструмент и сущность порядка. Где смысл, там порядок. Отсутствие смысла (бес-смыслица) есть отсутствие порядка (бес-порядок). Осмысление является процессом упорядочивания. И наоборот — упорядочивание есть прояснение смысла. Результатом осмысления/упорядочивания является видение и понимание.

Таким образом, этика — это «архетип», «паттерн», «закон», по которому функционирует Порядок Целого. Культура, в свою очередь, понимается как разновидность порядка, функционирующего на базе «этического закона». Этот закон может обсуждаться при помощи понятия «система базовых этических смыслов».

Этическое транслируется через религию (Бога). Всякая религия организована вокруг Послания, Текста; культуру (идеалы и ценности); человека (совесть как образ Бога в человеке). Этическое постигается, узнается, институционализируется в социальном взаимодействии. И этическое же это социальное взаимодействие «направляет» (Де Джордж), организует, конституируя тем самым культуру в целом (Швейцер) и экономику как часть культуры (Козловски).

Обобщая вышеизложенное, мы приходим к представлению о том, что:

- 1) постижим только Порядок (беспорядок не постижим). И поскольку нам удастся «справляться» с реальностью, действуя на базе упорядоченных представлений о ней, то есть основания полагать, что и сама реальность определенным образом упорядочена;
- 2) порядок Целого, таким образом, существует;
- 3) как целое порядок включает в себя природный мир («естественный порядок», плерому) и культуру («искусственный порядок», креатуру);
- 4) порядок Целого (или просто порядок) есть совокупность частей, находящихся в сети взаимных связей, взаимных зависимостей друг от друга и от Целого. Их взаимодействие создает целостность Целого (порядка) и обеспечивает достижение цели этого Целого;
- 5) порядок задается соотношением Целого и частей и управляется этикой как законом, регулирующим взаимодействие Целого и частей. Этический принцип требует осознания взаимной связи, взаимной обусловленности и ответственности за свои действия (поступки) внутри Целого. Добро — то, что поддерживает и развивает Целое, Зло — то, что калечит и разрушает Целое;
- 6) порядок управляется, регулируется «этикой», которая в

своей основе представлена системой базовых этических смыслов, обнаруживаемых и удерживаемых при помощи совести;

7) тот факт, что совесть укорена в бессознательном, связана с религиозной функцией психики и мистическими состояниями и способностями человека, позволяет говорить о двойной детерминации этики как феномена – она и «мирское» и «иномирное» явление одновременно;

8) этические смыслы инициируют развитие культуры в направлении образа совершенного Целого, оформляются культурными символами, культурными смыслами, ценностями и институтами, что в совокупности создает духовный, смысловой мир культуры, который оказывает формирующее влияние и на материальный аспект культуры;

9) этические смыслы лежат в основе смысловой системы культуры и направляют социальное взаимодействие, обуславливая вид и качество продуктов взаимодействия, а также влияя на продуцентов/производителей культуры, формирующейся в процессе социального взаимодействия;

10) этика («Добро») является одним из трех аспектов духовности как феномена и духовной культуры как формы репрезентации духовности. Другими составляющими духовности (Духа) являются Истина и Красота. Бог определяется через понятие Духа и каждое из его проявлений – Истину, Добро и Красоту.

Развивая представление А. Швейцера и других мыслителей об этической природе культуры, мы выстраиваем некое представление о культуре и этике, которое позволяет понимать эти феномены как универсальные (т.е. максимально широко), во взаимосвязи друг с другом и в то же самое время максимально практично, поскольку в рамках нашего исследования ведется поиск решений для обеспечения эффективного управления культурными процессами в организациях.

На данный момент это представление включает в себя два плана: план видимой реальности и план невидимой реальности. Эта невидимая реальность суть реальность смысловая, которая, в свою очередь, разделяется на две смысловые реальности – «иномирную» (т.е. смысловую реальность более высокого иерархического уровня в сравнении с уровнем человека) и смысловую реальность человеческого бытия, зафиксированную в культуре. Эта последняя смысловая реальность содержит в себе «следы» другой

смысловой реальности. Наша реальность, в том числе и смысловая, отображает реальность более высокого порядка. Мы укорены в иномирной смысловой реальности, связь с которой не является технической. Она – творческая (рис. 5).

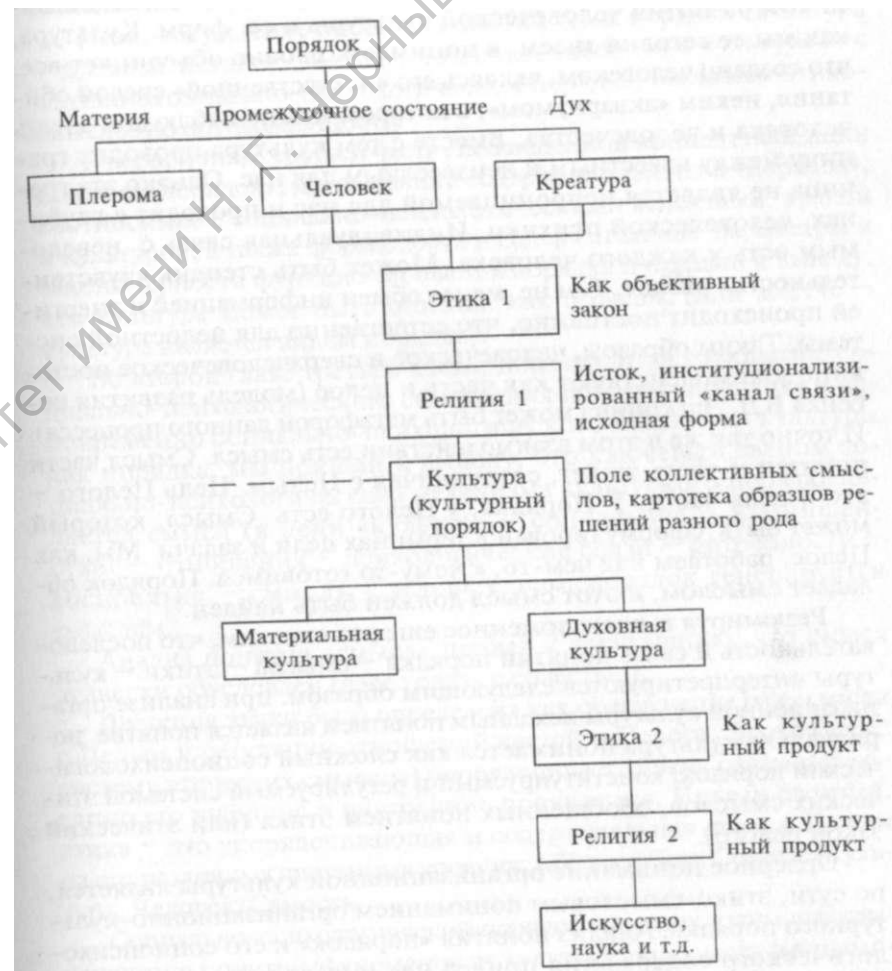


Рис 5 Этика как объективный закон функционирования порядка Целого и как культурный продукт

Данная схема (см. рис. 5) вводит различие между этикой как объективным законом функционирования порядка целого («архетип», «паттерн», «закон» и т.д.) и этикой как культурным продуктом. Кроме того, здесь учитывается представление П.А. Флоренского о том, что религия (культ) является источником развития человеческой культуры и ее форм. Культура, как мы ее сегодня знаем и понимаем, словно объединяет все, что создано человеком, являясь его «искусственной» средой обитания, неким «аквариумом», в котором можно наблюдать жизнь человека и человечества. Вместе с тем культура проводит границу между известным и неизвестным для нас. Однако эта граница не является непроницаемой для нас и проходит в глубинах человеческой психики. Индивидуальная связь с неизвестным есть у каждого человека. Может быть степень «чувствительности» разная. Тем не менее обмен информацией и энергией происходит постоянно, что естественно для целостной системы. Таким образом, человеческое и сверхчеловеческое постоянно взаимодействуют как часть и целое (модель развития ребенка Б.Д. Эльконина может быть метафорой данного процесса). И точно так же в этом взаимодействии есть смысл. Смысл части понятен – часть живет, сотрудничая с Целым. Цель Целого – это и цель части. У Порядка, у Целого есть Смысл, который может быть сформулирован в терминах цели и задачи. Мы, как Целое, работаем над чем-то, к чему-то готовимся. Порядок обладает смыслом, и этот смысл должен быть найден.

Резюмируя вышеизложенное еще раз отметим, что последовательность и связь понятий порядка – смысла – этики – культуры интерпретируются следующим образом: при анализе организационной культуры исходным понятием является понятие порядка. Оргкультура понимается как сложный социопсихологический порядок, конституируемый и регулируемый системой этических смыслов, обобщенных понятием этика (или этический закон целого).

Ордерное понимание организационной культуры является, по сути, этико-смысловым пониманием организационно-культурного порядка. Анализ понятия «порядок» и его социопсихологического содержания привёл нас к выделению тех же самых трех ключевых вопросов, которые оформились в части, посвященной этике. Это: 1) человек (продуцент культуры,

создатель, «открыватель» и упорядочиватель смыслов), 2) взаимодействие (процесс культуротворчества, который регулируется нравственными смыслами), 3) культура (смыслы и другие продукты взаимодействия, обусловленного этическими смыслами).

Итак, обсуждение опорных понятий темы порядка «культура – взаимодействие – смысл» позволяет говорить о культуре как сложном социально-психологическом порядке, имеющем этико-смысловую обусловленность.

В первой главе третьей части, посвященной концептуализации понятия «порядок», мы выделили содержание понятия «порядок», соотносимое с социально-психологическими аспектами, этикой и культурой, а также формальные и содержательные параметры и закономерности функционирования порядка и пришли к выводу, что культура может быть описана как порядок (или жёстче – культура является видом порядка).

Во второй главе третьей части, посвященной раскрытию социально-психологического содержания понятия «порядок» и одновременно социально-психологического механизма культуры как порядка, мы пришли к выводу, что ключевым звеном социально-психологического механизма культурного порядка является смысл (в цепи «культура – социальное – взаимодействие – отношения – психологические связи – потребности – восприятие – смысл»). Следовательно, порядок генерируется смыслом.

Анализ понятия «смысл» привел к заключению, что смысл этически обусловлен (через связь с совестью).

Функция этики была определена как обеспечение связи части с Целым и регуляция отношений частей и Целого. Этика (через систему этических смыслов) упорядочивает Целое, связывает во едино его внешние и внутренние проявления. Иными словами, этика – это упорядочивающая и содержательная связь с Целым на его различных системных уровнях: Абсолют/Бог, Социум/Культура, Человек/Самость.

Социально-психологический порядок (порядок взаимораскрывающихся понятий/феноменов от культуры до смысла в динамическом аспекте) – и есть социально-психологический механизм организационной культуры.

Основные положения ордерного подхода к изучению организационной культуры

1. Понимание порядка

1.1. Порядок есть постижимое состояние реальности и ее частей, поддающееся осмыслению и изменению. Порядок целостен. Эта целостность обеспечивается взаимодействием составляющих его частей.

1.2. Порядок как Целое включает в себя физическую реальность (плерому), культурную реальность (креатуру) и реальность человека как точку взаимодействия всех частей Целого.

1.3. Культура является частью Порядка Целого и описывается в терминах порядка, его формальных и содержательных схемах и понятиях. Культура есть иерархия согласованных порядков.

1.4. «Порядковые» (ордерные) описания «улавливают» в культуре этическое по причине «родственности» порядка и этики/этичности (это зафиксировано в слове «порядочность»). Как объективный закон, регулирующий взаимоотношения Целого и частей, этика существует и вне культуры, в порядке Целого. Но человеку этика открывается посредством культуры.

1.5. Порядок обладает социально-психологическим содержанием. Содержание социально-психологических феноменов упорядочено, не случайно.

1.6. Социально-психологическое содержание порядка аналогично социально-психологическому содержанию культуры. Помещая культуру с ее социально-психологическим содержанием в более широкий контекст социально-психологического содержания порядка, мы отчетливее видим границы культуры и информационно-смысловое пространство за ее пределами, а также обменные процессы между культурой и не-культурой.

1.7. Социально-психологическое содержание культуры может быть увидено как социально-психологический порядок. И наоборот, социально-психологический порядок может быть интерпретирован как социально-психологическое содержание культуры.

2. Содержание социально-психологического порядка и социально-психологический механизм

2.1. Социально-психологический порядок культуры линейно может быть представлен рядом последовательно раскрывающихся феноменов: культура – социальное – взаимодействие – отноше-

ния – психологические связи – потребности – восприятие – оценка – убеждения – смысл.

2.2. Данная последовательность (социально-психологический порядок), взятая в динамическом аспекте («в работе»), является социально-психологическим механизмом культуры.

3. Смысл

3.1. Смысл является ключевым элементом социально-психологического порядка культуры, а смысловые процессы – генерирующей частью социально-психологического механизма культуры. Смысл обладает своей структурой, динамикой и функцией.

3.2. Функцией смысла как ключевого элемента социально-психологического порядка является регуляция культурного поведения (порождающего и поддерживающего культуру).

3.3. Смысловая регуляция культурного поведения обеспечивается за счет и при помощи особенностей строения смысловой системы и собственно смысла. В строении смысловой системы ядерным образованием является этическая смысловая матрица (система этических смыслов). В строении смысла существенным является его связь с совестью.

3.4. Система базовых этических смыслов включает в себя четыре бинарных оппозиции (жизнь – смерть, сотрудничество – борьба, улучшение – ухудшение, ответственность – безответственность) и обобщающую смысловую оппозицию «спасение – гибель».

4. Этические смыслы и этика

4.1. Этическая смысловая матрица имеет двойную интенцию (взаимонаправленную). С одной стороны, она трансцендирует от Абсолюта к человеку («дана» человеку, «задана» Целым), с другой стороны, идет движение от человека к Абсолюту (т.е. она вырабатывается, «ищется» людьми в процессе жизнедеятельности).

4.2. «Рецептором» восприятия этических смыслов является совесть как средство, способ связи человека с этической смысловой матрицей Целого. Совесть участвует в процессах формирования убеждений и оценок, интегрируемых затем в мировоззрение. Другими словами, совесть участвует в цепочке, генерирующей культуру: «смысл – убеждение – оценка – восприятие – потребность и т.д.», или короче: «смысл – культура».

4.3. Этическая матрица Целого – универсальный закон/порядок выживания и развития для носителей сознания.

4.4. Рациональной репрезентацией совести как этического инстинкта сознанию являются представления о долге и ответственности перед Целым и самим собой.

4.5. Символической (эмоционально-образной) репрезентацией совести и знания о долге и ответственности перед Целым является образ Бога («образ взрослости»).

4.6. Этика есть содержание и способ связи части с Целым на разных системных уровнях Целого (Абсолют/Бог; Социум / Культура; Человек / Самость).

5. Социальные формы реализации этических смыслов

5.1. Социокультурные формы реализации и функционирования этических смыслов обусловлены тремя базовыми видами деятельности архаичного человека (воспроизводство, агрессия, литургия), влекущими за собой распределение социокультурных функций (ролей) и соответствующее взаимодействие на их основе, что приводит, с одной стороны, к формированию определенных базовых типов социальной организации (племя/семья, армия, церковь) и, с другой стороны, к формированию базовых функциональных типов личности (родитель, воин, пастырь).

5.2. Этическая смысловая матрица, накладываясь на вид деятельности, начинает регулировать процесс взаимодействия участников совместной деятельности.

6. Изменение смыслов как изменение культуры

6.1. Вопрос об изменении смысловой реальности человека и группы стоит в разных плоскостях:

- границы изменений (за пределы матрицы выйти нельзя);
- направления изменений (к матрице, от нее);
- механизм изменения смыслов;
- механизм изменения этических смыслов;
- методы изменения смыслов (разрабатываемый нами – метод метафорического моделирования);
- метод изменения этических смыслов.

7. Культурный порядок

Общая логика рассуждений о культурном порядке может быть представлена следующим упрощением:

Порядок (Целого)	Этика (Целого)	Смысл (Целого)
Культура	Взаимодействие	Этические смыслы

Последовательности феноменов замкнуты в «кольцо».

Культура понимается как порядок и является частью порядка Целого.

Порядок конституирован, структурирован смыслом. Где смысл, там порядок. Смысл конституируется этикой, которая есть способ связи в Целое, с Целым, способ упорядочивания Целого, в Целое.

Обобщая в заключение результаты обсуждения методологических вопросов изучения организационной культуры и построения ордерного подхода, отметим ключевые пункты примененной нами логики движения к поставленной цели:

1) Исходной точкой предпринятого исследования явилась этическая задача, сформулированная в рамках постмодерна как необходимость преодоления разрыва между инструментальными, технологическими возможностями человечества и его нравственным состоянием, нравственной ограниченностью.

2) Разработка ордерной методологии изучения организационной культуры на философском уровне опирается на следующие методологические принципы научного познания:

а) в постмодернизме:

– радикальная плюральность (понимается как возможность обращения к различным, в том числе и оппонирующим друг другу, объяснительным моделям и практикам без ограничений);

– отказ от конфликта бинарных оппозиций (понимается как возможность воспринимать полярные понятия не как взаимоисключающие, а как связанные между собой единым процессом);

– принципиальный (когнитивный) релятивизм (понимается как возможность свободно строить модели ad hoc, не считая никакое решение организационно-культурной проблемы единственно правильным и окончательным);

– «конец времени» или неоархаика (понимается как возможность рассматривать постсовременную ситуацию как своего рода возврат к началу человеческой истории и культуры на качественно ином уровне);

б) в русской идеалистической философии:

– принцип учета нравственного аспекта любой изучаемой проблемы;

– принцип целостности познания (понимается как признание значимости всех видов человеческого опыта и их учет);

– принцип интуиции (интуиция признается ведущим методом познания);

– принцип цельной истины для цельного человека («цельная истина раскрывается только цельному человеку»);

– принцип единства теоретической истины и «истины праведности» (понимается как нерасторжимое единство когнитивного и этического аспектов бытия).

3) В понимании феномена организационной культуры ордерная методология опирается на ряд общенаучных подходов, общегуманитарных подходов, социально-психологических и психологических подходов. Так, оргкультура понимается как сложная система (системный подход), как самоорганизующаяся система (синергетический подход), как знаково-символическая система (семиотика), как герменевтический универсум и текст (герменевтика), как система отношений (теория отношений), как социальное взаимодействие, регулируемое культурой (культурологический подход), как система смыслов и внутренних моделей (когнитивизм), как продукт динамических процессов коллективного бессознательного (аналитическая психология).

4) Ордерная методология изучения организационной культуры выделяет в качестве базовых следующие этико-детерминированные принципы:

– принцип примата этического фактора в конституировании культуры и экономики;

– принцип этического прогресса как ведущего фактора духовно-культурного прогресса (в дополнение к культурно-технологическому прогрессу);

– принцип этики как повседневной практики человека и глубинного механизма принятия решений;

– принцип этического регулирования социального (управленческого) взаимодействия;

– принцип примата этического фактора в человеческой психике;

– принцип компенсации несостоятельности этики как гаранта ответственного поведения религий;

– принцип этического базиса социопсихологического порядка в виде системы нравственных смыслов;

– принцип порядка как генерируемого этикой состояния постижимости реальности, поддающегося изменению.

5) Основные положения ордерного подхода к изучению организационной культуры включают в себя семь разделов (понимание порядка; содержание социально-психологического порядка и социально-психологический механизм, смысл, этические смыслы и этика, социальные формы реализации этических смыслов, изменение смыслов как изменение культуры, культурный порядок).

В основе ордерного подхода к пониманию организационной культуры лежат два взаимосвязанных концепта – порядок и этика. Организационная культура определяется в ордерном подходе как сложный социально-психологический порядок, конституируемый и регулируемый системой этических смыслов. Ордерный подход является гуманитарным, ориентированным преимущественно на стандарты гуманистической психологии и качественные методы исследования. При этом он принципиально открыт для диалога с другими методологическими стандартами и подходами.

На базе ордерного подхода разработаны: социально-психологическая модель организационной культуры (ордерная модель), ордерная типология организационной культуры, ордерная технология изменения организационной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аакер Д.* Стратегическое рыночное управление: Пер. с англ. СПб., 2002. 544 с.
2. *Агафонов А.Ю.* Основы смысловой теории сознания. СПб., 2003. 296 с.
3. *Агеев В.С.* Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М., 1990. 240 с.
4. *Аксеновская Л.И.* Моделирование управленческого взаимодействия как метод оптимизации организационной культуры: Дис. ... канд. психол. наук / С- Петерб. гос. ун-т. СПб., 1997. 172 с.
5. *Она же.* Организационная культура и миф // Человек. Культура. История. Саратов, 1999. 270 с.
6. *Алексеева М.М.* Планирование деятельности фирмы: Учеб. метод. пособие. М., 1997. 248 с.
7. *Амблер Т.* Практический маркетинг: Пер. с англ. СПб., 1999. 400 с.
8. *Амосов Н.М.* Моделирование сложных систем. Киев, 1968. 88 с.
9. *Ананьев Б.Г.* Психология и проблемы человекознания. М., 1996. 384 с.
10. *Андерсон Р., Шихирев П.* «Акулы» и «дельфины» (психология и этика российско-американского делового партнерства). М., 1994. 208 с.
11. *Андреева Г.М.* Социальная психология: Учебник. 2-е изд. М., 1988. 432 с.
12. *Она же.* Социальная психология. М., 1994. 324 с.
13. *Она же.* Социальная психология. М., 1999. 376 с.
14. *Она же.* Психология социального познания. М., 2000. 288 с.
15. *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы. М., 2002. 286 с.
16. *Ансофф И.* Новая корпоративная стратегия. СПб., 1999. 416 с.
17. *Аристотель.* Поэтика // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. 830 с.
18. *Армстронг М.* Стратегическое управление человеческими ресурсами: Пер. с англ. М., 2002. 328 с.
19. *Архимандрит Лазарь.* О тайных недугах души. М., 1997. 189 с.
20. *Аршинов В.И., Климентович Ю.Л., Сачков Ю.В.* Последействие. Естествознание и развитие: диалог с прошлым, настоящим и будущим/ И. Пригожий, И. Стенгерс. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2001. 312 с.
21. *Афанасьев В.Г.* Системность и общество. М., 1980. 368 с.
22. *Он же.* Общество: системность, познание и управление. М., 1981. 432 с.
23. *Базаров Т.Ю.* Управление персоналом: Учеб. пособие. М., 2002. 224 с.
24. *Бард А., Зодеркист Я.* NetOKраТНН: новая правящая элита и жизнь после капитализма: Пер. с англ. / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2004. 252 с.
25. *Баркер Ф.* Использование метафоры в психотерапии. Воронеж, 1995. 224 с.
26. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. М., 1994. 616 с.
27. *Он же.* Мифологии. М., 1996. 312 с.
28. *Батай Ж.* Литература и зло. М., 1994. 166 с.
29. *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. 509 с.
30. *Он же.* Работы 20-х годов. Киев, 1994. 384 с.
31. *Бейтсон Г., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. М., 1994. 216 с.
32. *Бейтсон Г.* Экология разума // Избр. ст. по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. 476 с.
33. *Белов Г.А.* Современные концептуальные подходы и методы исследования // Кентавр. 1993. № 4. С. 135–150.
34. *Бессонова О.М.* Референция, метафора и критерий метафоричности / / Логико-семантический анализ структур знания: Основания и применение. Новосибирск, 1989. С. 31–62.
35. *Близов А.О., Бутырин Г.Н., Добренкова Е.В.* Управленческий консалтинг корпоративных организаций: Учебник. М., 2002. 192 с.
36. *Бобков Ф.Д. и др.* Современный глобальный капитализм. М., 2003. 351 с.
37. *Богданов В.А., Семенов В.Е.* Системный подход к изучению социально-психологических явлений в производственном коллективе // Социально-психологические проблемы производственного коллектива. М., 1983. С. 22–34.
38. *Богданов В.А.* Системологическое моделирование личности в социальной психологии. Л., 1987. 144 с.
39. *Боденхаммер Б., Холл М.* НЛП-практик: полный сертифицированный курс: Учебник магии НЛП. СПб., 2003. 272 с.
40. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995. 202 с.
41. *Бойетт Дж. Г., Бойетт Дж. Т.* Путеводитель по царству мудрости: лучшие идеи мастеров управления: Пер. с англ. 2-е изд., стер. М., 2002. 416 с.
42. *Болен Ж.Ш.* Психология и Дао. М., 2001. 112 с.
43. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. 333 с.
44. *Боумен К.* Стратегия на практике. СПб., 2003. 251 с.
45. *Бруккинг Э.* Интеллектуальный капитал: Пер. с англ. СПб., 2001. 288 с.
46. *Бубер М.Я.* ты. М., 1993. 175 с.
47. *Буклович У., Уильямс Р.* Управление знаниями: руководство к действию: Пер. с англ. М., 2002. 504 с.
48. *Бьюзен Т., Доттино Т., Израэль Р.* Интеллектуальный руководитель: Пер. с англ. Минск, 2001. 256 с.
49. *Бэндлер Р., Гриндер Дж.* Рефрейминг: ориентация личности с помощью речевых стратегий: Пер. с англ. Воронеж, 1995. 256 с.
50. *Они же.* Структура магии. Уфа, 2001. 452 с.
51. *Они же.* Трансформэйшн. Нейролингвистическое программирование и структура гипноза. СПб., 1995. 317 с.
52. *Вайман С.Т.* Гармонии таинственная власть. М., 1989. 368 с.
53. *Маурик Дж. Ван.* Эффективный стратег: Пер. с англ. М., 2002. 208 с.
54. *Варнеке Х.-Ю.* Революция в предпринимательской культуре. Фрактальное предприятие. М., 1999. 280 с.
55. *Вартофский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание: Пер.

- англ./ Общ. ред и послесл. И.Б. Новика и В.Н. Садовского. М., 1988. 507 с.
56. Вейлл П. Искусство менеджмента. М., 1993. 224 с.
57. Он же. Искусство менеджмента: Пер. с англ. М., 2002. 204 с.
58. Ви́йсурт МФ Вилли и его друзья: Руководство по созданию метафор для развития у ребенка чувства собственного достоинства. Воронеж, 1995. 224 с.
59. Виноградов В.Д. «Правило равновесия» в общественных системах// Конфликт и социальный порядок / Под ред. В.Д. Виноградова, Ю.Н. Пахомова. СПб., 2002. С. 5-10.
60. Виханский ОС, Наумов А.И. Менеджмент: Учебник. М., 2002. 528 с.
61. Виханский ОС. Стратегическое управление. М., 2002. 296 с.
62. Он же. Управленческая парадигма XXI века // Менеджмент: Век XX - век XXI: Сб. ст./Под ред. О.С. Виханского, А.И. Наумова. М., 2004. С. 9-15.
63. Вогель Д.Дж. Этика бизнеса: прошлое и настоящее // Уроки организации бизнеса. СПб., 1994. С. 125-145.
64. Все больше российских компаний выпускают социальные отчеты// <http://www.asij.org/ru/>
65. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Проблемы развития психики. М., 1983. Т. 3. 368 с.
66. Генис А. Билет в Китай. СПб., 2001. 333 с.
67. Герстнер Л. Кто сказал, что слоны не умеют танцевать? Возрождение корпорации IBM: взгляд изнутри: Пер. с англ. М., 2003. 320 с.
68. Гессе Г Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. Игра в бисер: Роман: Пер с нем СПб., 1994. 543 с.
69. Герлингер Р.Э. Культура - ключ к успеху/ Хесселбейн Ф., Голдсмит М., Сомервилл А. Лидерство без границ. М., 2001. 315 с.
70. Гибсон Дж. Д., Иванцевич Д.М., Доннели Д.Х.-младший. Организации: поведение, структура, процессы: Пер. с англ. 9-е изд. М., 2000. 662 с.
71. Гительман Л.Д. Преобразующий менеджмент: лидерам реорганизации и консультантам по управлению. М., 1999. 496 с.
72. Горбачев М.С. и др. Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. М., 2003. 592 с.
73. Гордон Д. Терапевтические метафоры. СПб., 1995. 196 с.
74. Горин С.Л. А вы пробовали гипноз? Канск, 1994. 197 с.
75. Он же. Гипноз: техники рассыпью. Канск, 1995. 227 с.
76. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992. 424 с.
77. Гроф С. За пределами мозга: Пер. с англ. М., 1992. 336 с.
78. Он же. Психология будущего: Уроки современных исследований сознания: Пер. с англ. М., 2001. 476 с.
79. Он же. Неистовый поиск себя: Руководство по личностному росту через кризис трансформации/К. Гроф, С. Гроф; Пер. с англ. М., 2003. 347 с.
80. Гроув Э. Выживают только параноики. Как использовать кризисные периоды, с которыми сталкивается любая компания: Пер. с англ. М., 2003. 200 с.
81. Гудков Д.Д. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. 431 с.
82. Гуияр Ф.Ж., Келли Дж. Преобразование организации: Пер. с англ. М 2000. 376 с.
83. Гэд Т. 4 D Брэндинг: взламывая корпоративный код сетевой экономики: Пер. с англ. / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге СПб 2001. 228 с.
84. Гэлловэй Л. Операционный менеджмент. СПб., 320 с.
85. Давыдов Д.Ю., Розин М.В. От разоблачения метафор - к созданию новых // Мир психологии и психология в мире. 1994. № 0. Октябрь-декабрь. С. 102-107.
86. Дак Дж. Д. Монстр перемен. Причины успеха и провала организационных преобразований. М., 2002. 320 с.
87. Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2002. Т. 3: П. 2002. 555 с.
88. Дафт Р. Организации: Учебник для психологов и экономистов: Пер. с англ. СПб., 2002. 352 с.
89. Даулинг Г. Репутация фирмы: создание, управление и оценка эффективности: Пер. с англ. М., 2003. 368 с.
90. Де Гус А. Живая компания. Рост, научение и должительство в деловой среде: Пер. с англ. / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2004. 221 с.
91. Де Джордж Р. Т. Деловая этика: В 2 т.: Пер. с англ. СПб., 2001. Т. 1. 496 с; Т. 2. 560 с.
92. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. 299 с.
93. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999. 832 с.
94. Дилте Р., Халлбом Т., Смит С. Убеждения: Путь к здоровью и благополучию. В. Пышма, 1993. 174 с.
95. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. (Репринтное издание). СПб., 1993. 418 с.
96. Дженстер П., Хасси Д. Анализ сильных и слабых сторон компании: определение стратегических возможностей: Пер. с англ. М., 2003. 368 с.
97. Джуэлл Л. Индустриально-организационная психология: Учебник для вузов. СПб., 2001. 720 с.
98. Добраев В.Л. Сборник учебных материалов по курсу «Теория организации». М., 1995. 141 с.
99. Донцов А.И. Психология коллектива. М., 1984. 208 с.
100. «Dow Jones» объявляет компанию Philips лидером в сфере корпоративной ответственности//[http://www. Philips.ru](http://www.Philips.ru)
101. Дугин А. Тезисы о глобализме (глобализации), <http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=friend&op=FriendSend&sid=557>.
102. Ефремов Ю. Почему бы и нет? - <http://www.ogoniok.com/win/199811/11-56-59.html>. - 25.03.04.
103. Занковский А.Н. Анализ базовых «координат» организационных культур: когнитивные репрезентации организационных понятий в сознании японских и российских менеджеров//Психологический журн. 1996. Т. 17, № 3.
104. Он же. Организационная психология: Учеб. пособие для вузов. 2-е изд. М., 2002. 648 с.
105. Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся: Очерки российской психологии. М., 1994. 304 с.
106. Ильин В.И. Поведение потребителей. СПб., 2000. 224 с.
107. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. 255 с.
108. Имаи М. Кайдзен: ключ к успеху японских компаний: Пер. с англ. М., 2004. 274 с.

109. *Игнатов В.Г., Белолипецкий В.К.* Профессиональная культура и профессионализм государственной службы: контекст истории и современность: Учеб. пособие. Ростов н/Д, 2000. 256 с.
110. Инструменты развития бизнеса: тренинг и консалтинг/Сост. Л. Кроль, Е. Пуртова. М., 2002. 464 с.
111. *Йенсен Р.* Общество мечты / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2002. 269 с.
112. *Кабаченко ТС.* Психология управления. М., 2001. 384 с.
113. *Казаков СВ.* Новый мировой порядок: эволюция идеи// Конфликт и социальный порядок / Под ред. В.Д. Виноградова, Ю.Н. Пахомова. СПб., 2002. С. 74–95.
114. *Камерон К., Куинн Р.* Диагностика и изменение организационной культуры. СПб., 2001. 320 с.
115. *Канке В.А.* Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. М., 2000. 320 с.
116. *Капитонов ЭЛ., Капитонов А.Э.* Корпоративная культура и PR. М.; Ростов н/Д. 2003. 416 с.
117. *Капица СЛ., Курдюмов СП., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего. 2-е изд. М., 2001. 288 с.
118. *Капра Ф.* Дао физики: Пер. с англ. Киев; М., 2002. 352 с.
119. *Карасев Л.В.* Сегодня и завтра//Постмодернизм и культура: Материалы круглого стола// Вопр. философии. 1993. № 2. С. 3–16.
120. *Кезин А.В.* Менеджмент: методологическая культура: Учеб. пособие. М., 2001. 269 с.
121. *Керлот Х.Э.* Словарь символов. М., 1994. 608 с.
122. *Клок К., Галдсмит Дж.* Конец менеджмента. СПб., 2004. 368 с.
123. *Кляйн Н.* NO LOGO. Люди против брэндов. М., 2003. 624 с.
124. *Князева Е.Н., Курдюмов СП.* Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И. Пригожиным // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 3–21.
125. *Козловски П.* Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития: Пер. с нем. М., 1997. 240 с.
126. *Он же.* Принципы этической экономики. СПб., 1999. 344 с.
127. Коллектив. Личность. Общение: Словарь социально-психологических понятий/ Под ред. Е.С. Кузьмина и ВЕ. Семенова. Л., 1987. 144 с.
128. *Коллинз Дж.* От хорошего к великому: Пер. с англ. / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. 287 с.
129. *Коллинз Дж., Поррас Дж.* Построенные навечно. Успех компаний, обладающих видением: Пер. с англ. / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2004. 350 с.
130. *Коломинский Я.Л.* Психология взаимоотношений в малых группах. Минск, 1976. 347 с.
131. *Корнилов Ю.К.* Как ситуация становится проблемной//Практическое мышление и опыт: ситуативность и инструментальность обобщений / Под ред. Ю.К. Корнилова. Ярославль, 2000. С. 3–14.
132. *Кочеткова А.И.* Введение в организационное поведение и организационное моделирование. М., 2003. 944 с.
133. *Кошарная Г.Б.* Социально-этические нормы предпринимательства// Психология бизнеса: Москва-Питер: Материалы VI Ежегодной Всерос. науч.-практ. конф. СПб., 2003. С. 93-97.
134. *Красовский Ю.Д.* Сценарий организационного консультирования: Учеб. пособие/Гос. ун-т управления; Национальный фонд подготовки финансовых и управленческих кадров. М., 2000. 366 с.
135. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997. 245 с.
136. *Кричевский Р.Л.* Если Вы - руководитель ... Элементы психологии менеджмента в повседневной работе. М., 1993. 352 с.
137. *Кричевский Р.Л., Дубовская ЕМ.* Психология малой группы: теоретические и прикладные аспекты. М., 1991. 205 с.
138. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. 192 с.
139. Культурология XX век: Словарь. СПб., 1997. 640 с.
140. *Кунде Й.* Корпоративная религия / Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2002. 270 с.
141. *Куницына В.Н., Панферов В.Н.* Проблема отношений личности в трудах В.Н. Мясищева. // Психологический журн. 1990. Т. 13, № 3. С. 140–147.
142. *Купрейченко А.Б.* Представления современных руководителей об этических проблемах экономической активности / Психология бизнеса: Москва-Питер: Материалы VI Ежегодной Всерос. науч.-практ. конф. СПб., 2003. С. 104-105.
143. *Кэ де Ври М.* Мистика лидерства. Развитие эмоционального интеллекта: Пер. с англ. М., 2003. 311 с.
144. *Кэмбелл Д.* Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях. СПб., 1996. 391 с.
145. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем// Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. 467 с.
146. *Лео-цзы, Джон Хейдер.* «Дао Лидера». СПб., 1995. 48 с.
147. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. 384 с.
148. *Он же.* Путь масок. М., 2000. 399 с.
149. *Он же.* Структурная антропология. М., 2001. 512 с.
150. *Левченко Е.В.* История и теория психологии отношений. СПб., 2003. 312 с.
151. *Лейбин В.М.* «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М., 1982. 255 с.
152. *Леонтьев А.А.* Общение как объект психологического исследования// Методические проблемы социальной психологии: Сб. ст. / Отв. ред. Е.В. Шорохова. М., 1975. С. 105-123.
153. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е изд., испр. М., 2003. 487 с.
154. *Левфевр В.А.* От психофизики к моделированию души//Вопр. философии. 1990. № 7. С. 25-31.
155. *Он же.* Алгебра совести: Пер. с англ. М., 2003. 426 с.
156. *Он же.* Где искать истоки демографического кризиса?// Независимая газ. 2000. 22 нояб. - http://www.reflexion.ru/Library/Lefebvre_2000_1.htm. - 25.03.04.
157. *Он же.* Разница между двумя этическими системами и ее значение для американской внешней политики. Как обмануть чужую мораль? (Интервью)// Русский журн. 1997. 10 нояб. // http://www.rass.ru/journal/ist_sovr/97-11-10/shreid.htm. - 25/03/04/
158. *Левфевр В.* «Другому как понять тебя?» Алгебра совести// Знание - сила». 2002. № 3. // <http://courier.com.ru/cour/0303/1700.htm>. - 25.03.04. 337

159. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. 685 с.
160. *Липатов С.А.* Организационная культура: концептуальные модели и методы диагностики// Организационная психология. СПб., 2001. С. 432–443.
161. *Ломов Б.Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1984. 444 с.
162. *Лоссий Н.О.* История русской философии. М., 1991. 559 с.
163. *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970. 361 с.
164. *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. М., 1992. 160 с.
165. *Лурье С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. М.; Екатеринбург, 2003. 624 с.
166. *Лутошкин А.Н.* Системная модель коллектива и некоторые принципы исследования групповых эмоциональных потенциалов // Социально-психологические проблемы личности и коллектива: Сб. ст. / Редкол.: П.С. Уманский (отв. ред.) и др. / Ярославский гос. пед. ин-т. Ярославль, 1977.
167. *Лутц Р.А.* 7 законов Крайслер: Пер. с англ. М., 2003. 284 с.
168. *Льюис Р.Д.* Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию: Пер. с англ. М., 1999. 440 с.
169. *Лютенс Ф.* Организационное поведение: Пер. с англ. 7-е изд. М. 1999. 692 с.
170. *Майер Э.* Контроллинг как система мышления и управления: Пер. с нем. М., 1993. 96 с.
171. *Макеева В.Г.* Культура предпринимательства: Учеб пособие. М., 2002. 218 с.
172. *Маккей Х.* Как уцелеть среди акул. *Карлоф Б.* Деловая стратегия: концепция, содержание, символы. Уфа; М., 1993. 367 с.
173. *Маккена П., Мейстер Д.* Первые среди равных: Как руководить профессионалами: Пер. с англ. М., 2004. 312 с.
174. *Макмиллан Ч.* Японская промышленная система: Пер. с англ. М., 1988. 400 с.
175. *Мартене Р.* Социальная психология и спорт. М., 1979. 176 с.
176. *Мастенбрук У.* Управление конфликтными ситуациями и развитие организации: Пер. с англ. М., 1996. 256 с.
177. *Материалистическая диалектика и методы естественных наук.* М., 1968. 608 с.
178. *Махлин В.Л.* Прозаика: этическая методология гуманитарных наук. Махлин В.Л., Махов А.Е., Пешков И.В. Риторика поступка М. Бахтина: воспоминания о будущем или предсказания прошедшего? М., 1991. С. 51–56.
179. *Мацумото Д.* Психология и культура. СПб., 2002. 416 с.
180. *Мещанинов А.А.* Образ компании. М., 2001. 280 с.
181. *Микконен В., Кескинен Е.* Когнитивная теория управления транспортными средствами // Когнитивная психология: Материалы финско-советского симпозиума. М., 1986. С. 184–187.
182. *Милованов В.П.* Неравновесные социально-экономические системы: синергетика и самоорганизация. М., 2001. 264 с.
183. *Минцберг Г., Альстрэнд Б., Лэмпл Дж.* Школы стратегий: Пер. с англ. СПб., 2000. 336 с.
184. *Мильнер Б.З., Евенко Л.И., Раппопорт В.С.* Системный подход к организации управления. М., 1983. 224 с.
185. *Мильнер Б.З.* Теория организации. М., 2001. 480 с.
186. *Мильнер Б.З.* Управление знаниями. М., 2003. 187 с.
187. *Мола Е.Г.* Менеджмент: организационное поведение. М., 1998. 168 с.
188. *Морозов А.С., Паповян С.С.* Системный подход к исследованию психологической структуры контактного коллектива// Методология и методы социальной психологии. М., 1977. 247 с.
189. *Муздыбаев К.* Психология ответственности. Л., 1983. 240 с.
190. *Мэйтланд Э.* Корпоративная ответственность в глобальном сообществе//БНр. [www. Dn-weerly.Kiev.ua/](http://www.Dn-weerly.Kiev.ua/)
191. *Мясищев В.Н.* Психология отношений / Под ред. А.А. Бодалева. М.; Воронеж, 1995. 356 с.
192. *Мясоедов С.П.* Основы кросскультурного менеджмента: Как вести бизнес с представителями других стран и культур: Учеб. пособие. М., 2003. 256 с.
193. *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М., 2001. 239 с.
194. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1974. 272 с.
195. *Он же.* В поисках иных смыслов. М., 1993. 280 с.
196. *Настольная книга атеиста /* Под общ. ред. С.Д. Сказкина. 7-е изд., испр. и доп. М., 1983. 448 с.
197. *Наумов А.И.* Управление организаций в XXI веке// Менеджмент: Век XX, век XXI/ Под ред. О.С. Виханского, А.И. Наумова. М., 2004. С. 16-19.
198. *Наумов А.И., Паффер Ш., Джонс Э.* Этическое отношение к работе: новые парадигмы (сравнительный анализ отношения к работе в России и США)// Менеджмент: век XX, век XXI. М., 2004. С. 207-231.
199. *Никулин Л.Ф.* Менеджмент эпохи постмодерна и «ньюэкономики». М., 2001. 127 с.
200. *Новик И.Б., Садовский В.Н.* Модели в науке: исторические и социокультурные аспекты (послесловие)// Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание: Пер. с англ./ Общ. ред. и посл. И.Б. Новика и В.Н. Садовского. М., 1988. С. 450-484.
201. *Новиков В.В.* Социальная психология: феномен и наука. М, 1998. 464 с.
202. Новый законопроект призван изменить поведение компаний Великобритании//пир. [www/ greensalvation/org/](http://www/greensalvation/org/)
203. *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М.; Киев, 1998. 464 с.
204. *Он же.* Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. СПб., 1999. 206 с.
205. *Нонака И., Такеучи Х.* Компания - создатель знания. Зарождение и развитие инноваций в японских фирмах. М., 2003. 384 с.
206. *Нордстрем К., Риддерстрале Й.* Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта. 2-е изд., испр. и доп.: Пер. с англ./ Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. 280 с.
207. *Ньюстром Дж. В., Дэвис К.* Организационное поведение: Пер. с англ. СПб., 2000. 448 с.
208. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. 15-е изд., стер. / Под ред. Н.Ю. Шведовой. М., 1984. 816 с.
209. *О'Коннэл Ф.* Как успешно руководить проектами. Серебряная пуля: Пер. с англ. М., 2003. 288 с.
210. *Организационное поведение в таблицах и схемах/* Под науч. ред. Г.Р. Латфуллина и О.Н. Громовой. М., 2002. 288 с.

211. Основы общей и прикладной акмеологии / Под ред. А.А. Деркача. М. 1995. 387 с.
212. Панферов В.Н. Психология человека: Душа и тело. Организм и психика. Функции психики. СПб., 1997. 105 с.
213. Парыгин Б.Д. Социальная психология: Учеб. пособие. СПб., 2003 616 с.
214. Пезешкиан Н. Торговец и попугай. Восточные истории и психотерапия. М., 1992. 240 с.
215. Он же. Позитивная семейная психотерапия: семья как терапевт. М. 1993. 332 с.
216. Пезешкиан Х. Основы позитивной психотерапии. Архангельск, 1993. 116 с.
217. Петров В.В. Научные метафоры: Природа и механизм функционирования // Философское основание научной теории. Новосибирск, 1985. С. 46-53.
218. Петрученко О. Латинско-русский словарь. (Репринт IX изд. 1914 г.). М., 1994. 810 с.
219. Питере Т. Представьте себе! /Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. СПб., 2004. 352 с.
220. Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. М., 1984. 174 с.
221. Плотинский Ю.М. Теоретические модели социальных процессов: Учеб. пособие для высш. учеб. зав. М., 1998. 280 с.
222. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса (из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»), М., 1989. 64 с.
223. Попов А.М., Кашин А.П., Старшинова Т.А. Добро и Зло в психологии человека. Казань, 2000. 176 с.
224. Порус В.Н. Тенденции развития общей методологии и философии науки // Вопр. философии. 1988. № 6. С. 26-39.
225. Поршнев Б.Д. Социальная психология и история. М., 1979. 233 с.
226. Постмодернизм: Энцикл. / Под ред. А.А. Грицанова, М.А. Можейко. Минск, 2001. 1040 с.
227. Потемня А.А. Слово и миф. М., 1989. 624 с.
228. Пригожий И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994. 272 с.
229. Пригожий П., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2001. 312 с.
230. Пришвин М.М. Дневники. М., 1990. 480 с.
231. Прохоров А.О. Модель смысловой детерминации психических состояний // Вопр. социальной психологии. № 1 (6). 2004. С. 27-36.
232. Психологическая теория коллектива/Под ред. А.В. Петровского. М., 1979. 238 с.
233. Психология: Словарь/Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. М., 1990. 494 с.
234. Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу/ Сост. В. Хохлов. Минск, 1998. 320 с.
235. Растяжников П.В. Моделирование в группах активного социально-психологического обучения // Введение в практическую социальную психологию. М., 1994. С. 210-229.
236. Райс-Джонстоун У. Тактический менеджмент: Пер. с англ. СПб., 2001. 672 с.
237. Райченко А.В. Прикладная организация. СПб., 2003. 304 с.
238. Роберте У. Секреты лидерства гунна Аттилы: Пер. с англ. М. 2003 128 с.
239. Роддик А. Тело и душа: Пер. с англ. М., 1992. 79 с.
240. Российская деловая культура: история, традиции, практика. М. 1998 214 с.
241. Русско-английский словарь: ОК. 55000 слов/ Под общ. рук. А.И. Смирницкого. М., 1992. 768 с.
242. Русский язык: Энцикл. М., 1979. 431 с.
243. Рюттингер Р. Культура предпринимательства: Пер. с нем. М., 1992. 240 с.
244. Савранский И.Л. Коммуникативно-эстетические функции культуры М., 1979. 230 с.
245. Сагаповский В.Н. Антропологическая целостность: статус и структура: Очерки социальной антропологии. СПб., 1995. С. 41-55.
246. Саймон Дж. Г., Пауэре Ч.В., Ганнеманн Дж. П. Этичный инвестор: университеты и корпоративная ответственность. Йельский университет, 1972/ /http: www.Academy.go.ru
247. Салмон Р. Будущее менеджмента. СПб., 2004. 298 с.
248. Самоорганизация: психосоциогенез/ Под ред. В.Н. Келасьева. СПб., 1996. 200с.
249. Сафронова В.Н. Введение в учебный курс «Социальное прогнозирование и моделирование» // Социальное прогнозирование и моделирование: Учеб. пособие: В 2 ч. М., 1995. Ч. I. 116 с.
250. Свами Рама. Жизнь среди гималайских йогов. Духовные опыты. М., 1995. 319 с.
251. Свенцицкий А.Л. Социальная психология. М., 2003. 336 с.
252. Селиванова Р.Г. Психология личности: Курс лекций. 2-е изд., переработ. и доп. Саратов, 2003. 180 с.
253. Семенов В.Е. Культура как социальный институт // Основы социально-психологической теории / Под ред. А.А. Бодалева, А.Н. Сухова. М., 1995. С. 279 - 287.
254. Он же. Типология российских менталитетов и имманентная идеология России // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 1997. Вып. 4.
255. Семенов В.Е. Собственная имманентная идеология как фактор достойного будущего России // Человек и общество: тенденции социальных изменений: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., 24-26 сент. 1997 г. СПб.; Минск; Ростов н/Д, 1997. Вып. 1. С. 128-131.
256. Семинар с доктором медицины М.Г. Эриксоном (Уроки гипноза) / Ред., коммент. Дж. К. Зейга. М., 1994. 336 с.
257. Сергеев В.М. Когнитивные методы в социальных исследованиях. // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. 464 с.
258. Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989. 440 с.
259. Синергетика и психология: Материалы круглого стола, 10 марта 1997 г., Санкт-Петербург /Отв. ред. М.А. Басин, С.В. Харитонов. СПб., 1997. 148 с.
260. Системный подход в исследовании проблемы «Коллектив и личность»: Обзорная информация / Под ред. А.А. Бодалева. М., 1977. Вып. VII.

261. *Скоропопова И.С.* Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык. СПб., 2001. 416 с.
262. *Славская А.И.* Гуманистические аспекты проблемы понимания и интерпретации//Гуманистические проблемы психологической теории. М., 1995. С. 83-96.
263. *Славская Л.И.* Личность как субъект интерпретации. Дубна. 2002. 240с.
264. Словарь-справочник по социальной психологии/ В. Крысько. СПб., 2003. 416 с.
265. Словарь по этике. М., 1983. 445 с.
266. *Смирнов Э.А.* Основы теории организации. М., 2000. 375 с.
267. *Смит Н.* Современные системы психологии: Пер. с англ. СПб., 2003. 384 с.
268. Современный словарь иностранных слов. СПб., 1994. 752 с.
269. Современный философский словарь. М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996. 608 с.
270. *Сорос Дж.* О глобализации/Пер. с англ. А. Башкирова. М., 2004. 224 с.
271. *Спивак В.А.* Корпоративная культура. СПб., 2001. 352 с.
272. *Стахова Й.* Значение метафоры в способе мышления и выражения в науке// Познание в социальном контексте. М., 1994. С. 48—62.
273. *Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф.* Критический словарь аналитической психологии К. Юнга. М., 1994. 184 с.
274. *Тевене М.* Культура предприятия. СПб., 2003. 128 с.
275. Текст как явление культуры/ Антипов Г.А., Донских О.А., Марковича И.Ю., Сорокин Ю.Л. Новосибирск, 1989. 197 с.
276. Теория метафоры: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз./Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; Общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. М., 1990. 512 с.
277. *Тичи П., Деванна М.А.* Лидеры реорганизации (из опыта американских корпораций): Пер. с англ. М., 1990. 204 с.
278. *Томилев В.В.* Культура предпринимательства. СПб., 2000. 368 с.
279. *Томпсон А.А., Стрикленд А. Дж.* Стратегический менеджмент. Искусство разработки и реализации стратегии: Учебник для вузов: Пер. с англ. М., 1998. 576 с.
280. *Трубецков Д.И.* Колебания и волны для гуманитариев. Саратов, 1997. 392 с.
281. *Тугушев Р.Х.* Системная персонология: качественный и количественный анализ. Саратов, 1998. 272 с.
282. *Уилбер К.* Вечная психология: спектр сознания// Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. 495 с.
283. *Уильямс Д.Л.* Пересекая границу Психологическое изображение пути знания Карлоса Кастанеды. Воронеж, 1994. 192 с.
284. *Уманский Л.И.* Методы экспериментального исследования социально-психологических феноменов// Методология и методы социальной психологии: Сб. ст. АН СССР, Ин-т психологии/ Отв. ред. Е.В. Шорохова. М., 1977.
285. *Уолтон С.* Сделано в Америке: как я создал Wal-Mart: Пер. с англ. М., 2003. 224 с.
286. *Уотермен Р.* Фактор обновления: Пер. с англ. М., 1988. 368 с.
287. *Уотсон-младший Т. Дж.* Религия бизнеса: Пер. с англ. СПб., 2004. 128 с.
288. Управленческое консультирование: В 2 т.: Пер. с англ. М., 1992 Т 1 319 с; Т. 2. 350 с.
289. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. 840 с.
290. *Финкельштейн С.* Ошибки топ-менеджеров ведущих корпораций: анализ и практические выводы: Пер. с англ. М., 2004. 394 с.
291. *Флоренский П.А.* Стоял и утверждение истины. М., 1990. 490 с.
292. *Он же.* У водоразделов мысли. М., 1990. 447 с.
293. *Фостер Р.* Обновление производства: атакующие выигрывают: Пер. с англ. М., 1987. 272 с.
294. *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. 607 с.
295. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. 368 с.
296. *Фритzsche Д.Дж.* Этика бизнеса. Глобальная и управленческая перспектива: Пер. с англ. М., 2002. 336 с.
297. *Фрэйзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 2003. 781 с.
298. *Фуко М.* Герменевтика субъекта//Социо-логос: Пер. с англ., нем., франц./ Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М., 1991. С. 284-311.
299. *Он же.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. 406 с.
300. *Он же.* Археология знания. Клев, 1996. 208 с.
301. *Он же.* История сексуальности - III: Забота о себе. Киев; М., 1998. 288 с.
302. *Хагер Н.* Этапы формирования моделей// Эксперимент. Модель. Теория. М.; Берлин, 1982. С. 128-135.
303. *Хажински А.* Гуру менеджмента. СПб., 2002. 480 с.
304. *Хаксвер К., Рендер Б., Мердик Р.* Управление и организация в сфере услуг. 2-е изд.: Пер. с англ. СПб., 2002. 752 с.
305. *Хант Р., Базан Т.* Как создать Интеллектуальную организацию: Пер. с англ. М., 2002. 230 с.
306. *Хант Дж.* Управление людьми в компаниях: руководство для менеджера: Пер. с англ. М., 1999. 360 с.
307. *Хеллингер Б.* Порядки любви: Разрешение семейно-системных конфликтов и противоречий: Ин-т психотерапии. М., 2001. 400 с.
308. *Хизрич Р., Питере М.* Предпринимательство, или как завести собственное дело и добиться успеха. Вып. 5: Советы начинающему предпринимателю: Пер. с англ. М., 1992. 192 с.
309. *Холл М.* Игры, в которые играют акулы бизнеса. М., 2003. 336 с.
310. *Холл Р.Х.* Организация: структуры, процессы, результаты. СПб., 2001. 512 с.
311. *Хофстеде Г.* Организационная культура// Управление человеческими ресурсами/ Под ред. М. Пула, М. Уорнера. СПб., 2002. С. 313—338.
312. *Хьелл Д., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 1997. 608 с.
313. *Хэнди Ч.* Время безрассудства. Искусство управления в организации будущего: Пер. с англ. СПб., 2001. 288 с.
314. *Хэнди Ч.* По ту сторону уверенности. СПб., 2002. 224 с.
315. *Хэрри М., Шредер Р.* 6 SIGMA. М., 2003. 464 с.
316. *Чуприкова И.И.* Умственное развитие и обучение (психологические основы развивающего обучения). М., 1994. 192 с.

317. Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. М., 1992. 576 с.
318. Шихирев П.Н. Современная социальная психология в Западной Европе. М., 1985. 175 с.
319. Он же. Современная социальная психология. М., 1999. 448 с.
320. Он же. Введение в Российскую деловую культуру. М., 2000. 203 с.
321. Шейнин А.Г. Смыслы культурные// Культурология. XX век.: Словарь. СПб., 1997. С. 429-430.
322. Шейн Э.Х. Организационная культура и лидерство. СПб., 2002. 336 с.
323. Шеклтон В. Психология лидерства в бизнесе. СПб., 2003. 222 с.
324. Шелогурова Г. «Мак-Клеллан В. Другой в диалоге: теория риторики Бахтина»/ Махлин В.Л., Махов А.Е., Пешков И.В. Риторика поступка М. Бахтина: воспоминания о будущем или предсказания прошедшего? М., 1991. С. 44-50 с.
325. Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. 603 с.
326. Шульц Г., Йене Д.Д. Влейте в нее свое сердце (Как чашка за чашкой строилась STARBUCKS): Пер. с англ. СПб., 2004. 285 с.
327. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен». СПб., 1993. 474 с.
328. Эко У. Имя розы. Воронеж, 1993. 521 с.
329. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 144 с.
330. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 240 с.
331. Энциклопедия символов, знаков, эмблем/Авт.-сост. К. Королев. М.; СПб., 2003. 528 с.
332. Эриксон М. Мой голос останется с вами. СПб., 1995. 256 с.
333. Эриксон М.Г., Росси Э.Л. Человек из февраля. Гипнотерапия и развитие самосознания личности. М., 1995. 256 с.
334. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. 332 с.
335. Эльконин Б.Ф. Введение в психологию развития (в традиции культурно-исторической теории Л.С. Выготского). М., 1994. 168 с.
336. Юнг К.-Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. 406 с.
337. Язык и моделирование социального взаимодействия: / Сост. В.М. Сергеева и П. Б. Паршина; Общ. ред. В.В. Петрова. М., 1987. 464 с.
338. Янг П. Метафоры и модели изменения. Постигаем искусство НЛП. Пер. с англ. М., 2003. 416 с.
339. Apter M.J. Metaphor as synergy// Metaphor: Problems and perspectives. Sussex, 1982. 172 p.
340. Buber M. I and Thou. L., 1970. 186 p.
341. Breakwell G.M. Models in action; The use of theories by practitioners// Confronting social issues: Applications of social psychology / Ed. P. Striger. L., 1982. P. 51-80.
342. Buchholz B. An empirical study of contemporary beliefs about work in American society / Eds. J. Beck, C. Cox. N.Y., 1980. 214 p.
343. Furnham A. Work values and beliefs in Britain// J. Occupationell Behavior. 1984. V. 5. P. 281-291.
344. Rosie A.J. Teachers and children: Interpersonal relations and classroom// Cons-tracts and Individuality/ Eds. P.S. Steinger, D. Dannister. L.; N.Y., 1979. 381 с.

345. Smirch L. Concepts of culture and organizational analysis // Administrative Science Quaterly. 1983. V. 28. P. 339-358.

346. Юревич А.Ю. «Онтологический круг» и структура психологического знания// Психологический журн. 1992. Т. 13, № 1. С. 12.

347. Waker G.I. Toward a cognitive methodology of organizational assessment// J. Applied Behavioral assesment// J. Applied Behavioral Science. 1981. V. 17. P. 114-129.