

22. Butyl'skaya, L.V. (2014) Kommunikativnaya polifunktsional'nost' russkoy pozdravitel'noy otkrytki [Communicative multifunctionality of the Russian greeting card]. *Uchenye zapiski Zabaykal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Filologiya, istoriya, vostokovedenie – Scientific notes of the Transbaikal State University. Series Philology, history, oriental studies*. 2(55). pp. 12–15.

УДК 008

DOI: 10.24412/2070-075X-2023-4-26-33

М.К. Найдено, Е.А. Найдено

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭВОЛЮЦИИ КОММУНИКАЦИИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

В данной статье авторы рассматривают эволюцию коммуникации и, в первую очередь, ее культурологические аспекты в ситуации постмодерна. Проблематика и актуальность данной статьи видится авторам прежде всего в том, что классические модели культурологического, семиотического и философского осмысления феномена коммуникации подвергаются деструктивизации в парадигме постмодернизма. Обращение к эволюции самого понятия коммуникации, культурологический подход к данному процессу, представляет научную новизну, поскольку позволяет расширить возможные направления исследований в данной сфере на поле отечественного культурологического знания. Исследование построено на методе сравнительного анализа, что позволяет читателю аргументированно сопоставить классические теории коммуникации с широкой палитрой навязываемых социуму постмодернистских концепций, в которых сама человеческая коммуникативная бытность выступает в качестве симулякра.

Ключевые слова: коммуникация, диалогическое познание, монологическая идеология, постмодерн, метамодерн.

Наше исследование коммуникации ставит целью не анализ процессов обмена информацией в его различных аспектах, но прежде всего культурологическую эволюцию самого процесса социокультурного общения на протяжении периода XX – начала XXI века. Поэтому представляется методологически верным обратиться к сравнительному анализу основных концепций коммуникации в трудах К. Ясперса, М. Бубера, М.М. Бахтина [1; 2; 3] с более поздними и современными взглядами исследователей на коммуникацию.

К. Ясперс был первым, кто обратился к исследованию коммуникации в интересующем нас аспекте, а именно – попытке экзистенциального осмысления данного феномена. Примечательно, что к осмыслению понятия коммуникации его привело наблюдение из собственной врачебной практики; как известно, он начинал свою деятельность в качестве психиатра. Именно здесь, анализируя процесс взаимодействия врача и пациента, К. Ясперс приходит к выводу о том, что, рассматривая пациента лишь как объект, нуждающийся в некоем «ремонте» и основываясь на сторонних данных о его состоянии, игнорируется сама личность данного пациента.

Заметим, что подобное утверждение во время всеобщего приоритета учения З. Фрейда само по себе было инновационным. К. Ясперс формулирует иной подход, при котором врач выступает в общении не как аналитик по отношению к объекту, а как экзистенция по отношению к другой экзистенции.

Эта идея и ее обоснование стали предметом диссертации К. Ясперса «Общая психопатология» (1913), положившей начало его исследованиям коммуникации.

К. Ясперс разделял в человеческом «Я» уровни коммуникативного сознания: эмпирического отождествления с собственной личностью, ее инстинктами самосохранения и утилитарными целями по отношению к другим людям; сознания вообще, на котором «Я» мыслит рассудочными категориями, а индивиды количественно разделяются по сумме усвоенных знаний, но «качественно» равны перед общими нормами закона и нравственности (общение по формально-правовому принципу); и, наконец, на уровень духа, где «Я» выступает как осознающее себя частью целого, обособляясь в народе, государстве или нации, его коммуникация представляет собой «коммуникацию отдельного члена с целостным организмом» [1. С. 126].

Постулируя данные уровни в качестве трех видов коммуникативного сознания, К. Ясперс приходит к выводу о том, что все они не охватывают всего человека как личность, а, следовательно, необходимо исследовать четвертый уровень – экзистенции, которому и соответствует экзистенциальная коммуникация. «Мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного, сознательного понимания» [1. С. 146].

Следует подробнее остановиться на вопросе экзистенциальной коммуникации, а именно на том, как, собственно, необъективируемые и, соответственно, неслиянные экзистенции способны к пониманию в коммуникативном процессе? Здесь К. Ясперс выдвигает условия, при котором данная коммуникация становится возможной, а именно – общность ситуации, которая и определяет реализацию. Именно ситуация позволяет человеку обнаружить в другом «попутчика по судьбе», в котором можно и должно увидеть свои проблемы, объединиться с ним в доверии, понимании, поиске решения проблем.

Но общим, экзистенциально важным условием данного коммуникативного объединения является взаимопонимание конечности бытия друг друга, в которое входит не только понимание смерти, но и осознание связи с другими людьми в социокультурном историческом процессе, особенно в критических точках его развития, ограниченность опыта личного сознания, существование человека не в категории всеобщности, а в конкретной жизненной ситуации.

Для нашего исследования принципиально важной является выдвигаемая К. Ясперсом теория «философской веры», в чем-то подобной религиозной вере, предмет которой также не может быть верифицирован, а именно: понятие трансценденции. Именно трансценденцию К. Ясперс именуется «Бог» и ее же выдвигает в качестве универсальной «философской веры», обладание которой происходит уже не коммуникация личностей, но в коммуникация «культур и национальностей» [1. С. 387]. Заметим, что значение выдвигаемой К. Ясперсом теории коммуникации культур приобретает особую актуальность в наше время, если учесть, что данную работу немецкий философ создавал в Германии в ситуации приближающегося, а затем и наступившего фашизма.

Какие же социокультурные изменения по отношению к коммуникации культур произошли в эпоху постмодерна? Онтологически данная эволюция представлена уже у Жюль Делеза в работе «Логика смысла» [4]. Здесь, вместо трансценденции в понимании К. Ясперса, основой является «единогласие Бытия», но данное Бытие не является Единным, а представляет собой множество коммуникативных сущностей, которые постоянно умножаются, делятся и являются результатом дизъюнктивного синтеза. По утверждению Ж. Делеза, «если Бытие не может высказываться, не происходя при этом, если Бытие – это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом, то единогласие относится как к тому, что имеет место быть, так и к тому, что высказывается» [4. С. 216].

С точки зрения Ж. Делеза, «Бытие» не несет в себе ни активной, ни пассивной коммуникативной позиции, а выступает в качестве некоего универсума, одинаково ней-

трального как для возможности, так и для невозможности коммуникации. Подводя итог данной характеристики, Ж. Делез выделяет следующие тезисы: «Бытие» является общим событием для всех событий; единым коммуникативным актом как для высказываемого, так и для происходящего; одинаково обобщающим то, что возможно, невозможно и реально в процессе коммуникации.

Однако данное умозаключение постмодерна очень напоминает переименованные взгляды и идеи Мартина Бубера, определявшего бытие в качестве диалога между человеком и Богом в своей коммуникативной теории «диалогического персонализма» в категориях «Я» – «Ты», «Я» – «Оно», с той принципиальной разницей, что подлинная коммуникация происходит при «встрече» с миром в Боге, преодолевая отчужденность личности от мира социума в ощущении общего «вселенского дома» [2. С. 296].

Утверждая, что человек двойствен в социуме, поскольку его «Я» существует лишь в соотношении с другими, в коммуникации данного соотношения, М. Бубер рассматривает два типа коммуникативного акта: в одних случаях «Я» – «Ты», в иных «Я» – «Оно». Отсюда двоякое видение мира и его реалий, а, соответственно, два «Я» и два коммуникативных акта: «Я» – «Ты» и «Я» – «Оно». При этом мир для «Я» – «Оно» – это не коммуникативные объекты познания, равнодушные к субъекту, в отличие от коммуникации «Я» – «Ты», в которой реализуется культурная идентификация и сопричастность встречи личности с иным существованием.

В данном диалогическом персонализме нет нейтральности, постулируемой постмодерном, напротив, первичным является соучастие в отношении к иной культуре и иному существованию, поскольку «Я» формируется в коммуникативном акте с «Ты». Согласно взглядам М. Бубера, мир «Ты» не имеет культурной связи в прошлом, он весь реализуется в настоящем, тогда как мир «Оно» есть культурное прошлое, без которого невозможно реализовать коммуникацию в настоящем. «Человек не может жить без “Оно”, но тот, кто живет только с “Оно” – не человек» [2. С. 315].

Заметим, что принципиальное отличие от приводимых нами выше взглядов Ж. Делеза, здесь состоит в том, что коммуникация нивелирует противоречие между личностью и индивидуальностью. Если индивидуальность проявляется в обособлении от других индивидуальностей, то личность обнаруживает себя лишь в социокультурной коммуникации с иными личностями. Иными словами, постмодерн подменяет концептуально значимую парадигму коммуникативного диалога на личностный «монолог» одинокого человека в нейтральном универсуме.

Можно считать, что М. Бубер «предвидел» данную подмену в своих рассуждениях о том, что диалогическая коммуникация схожа с чувством любви к ближнему, но есть принципиальное различие между «крылатым» диалогическим и «бескрылым» монологическим Эросом [5. С. 231]. Эту диалогическую природу коммуникации переосмысливает российский философ, культуролог и филолог М.М. Бахтин, но уже на основе отечественного культурного менталитета, рассматривая ее на литературных произведениях Ф.М. Достоевского.

Прежде чем рассмотреть концептуально важные для темы данной статьи положения теории коммуникации М.М. Бахтина, следует обозначить вопрос, поставленный им в основу этой теории. Это вопрос о том, откуда человек вообще может знать характеристики собственной личности? Умен он или нет? Хорош или плох, добр или зол, красив или некрасив и так далее. Действительно, для бытия вне социума эти вопросы не имеют никакого значения. Сам по себе и для самого себя такой человек является «никаким», а соответственно чем-то неопределенным, несуществующим.

Такая постановка вопроса позволила М.М. Бахтину прийти к утверждению того, что если сама бытийность человека становится определённой лишь фактом существования других людей, коммуникации в отношениях с ними, то «быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается» [3. С. 434]. Соответственно, ком-

муникативным минимумом жизни здесь служат два человека и феномену диалога М.М. Бахтин придает значение универсума, который является не одним из многих коммуникативных проявлений в отношениях людей, а определяет все коммуникативные отношения, имеющие смысл и значение.

Подыскивая модели для культурологического осмысления выдвинутого им положения, М.М. Бахтин останавливается на литературном творчестве Ф.М. Достоевского, поскольку именно в нем видит не только великого писателя и мыслителя, но и создателя в своих произведениях того, что М.М. Бахтин определяет понятием «диалоговедение», поскольку писатель создал принципиально новую форму романа, в которой, манипулируя героями в качестве автора, дает этим героям возможность «высказать себя» [З. С. 438]. Действительно, принципиальным отличием произведений Ф.М. Достоевского от его великих предшественников и современников является полифония высказываний персонажей, обнаруживаемая читателем в присутствии их внутренней речи, больших и малых диалогов не только с другими героями, но и с самим собой. При этом автор не является «суфлером» того или иного героя для озвучивания своих мыслей. Их миры, сознания, существуют на равноправных основаниях, не подчиняясь единой концепции автора, а существуя в едином всеобъемлющем диалоге читателя с каждым героем.

Именно эта полифоничность текста (в семиологическом значении) позволила М.М. Бахтину рассмотреть произведения Ф.М. Достоевского в качестве коммуникативной модели, на которой он показывает несостоятельность двух типичных подходов к познанию личности в процессе коммуникации. Первый из них – эмпатическое «вживание» в душу другого человека. Но при подобной коммуникации познающее «Я» должно забыть себя; соответственно, утрачивает собственную инстанцию коммуникации. Исследователь справедливо замечает, что, если происходит подобный коммуникативный унисон вживания, теряется объективация другого индивида, коммуникация с ним как объектом.

Вторым, опровергаемым М.М. Бахтиным методом коммуникативного познания, является абсолютизация именно объективации – безучастного отношения в анализе другой личности с инстанции собственного «Я». Здесь присутствуют две существенные ошибки: во-первых, присутствует отстраненность самого метода от сущностной характеристики человека – его свободы, возможности противоречия и несовпадения поступков со стереотипом «себя самого». В любой период жизни человек имеет возможность ее изменить. Примером такого несовпадения М.М. Бахтин рассматривает сцену суда над Дмитрием Карамазовым в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Действительно, в то время, когда все убеждены в окончательной «определенности» личности Дмитрия, его собственная личность пребывает на рубеже психологического кризиса, в котором он будет судить себя сам.

Во-вторых, механистическая психология коммуникации рассматривает человека не с точки зрения другой конкретной личности, но с позиции бесстрастного анализа «вообще». А безучастное коммуникативное общение противоречит самой сути коммуникации. Безучастная позиция некой справедливости чужда, по мнению М.М. Бахтина, поскольку чужие сознания невозможно отстраненно созерцать, подобно вещам. С ними необходимо общаться.

Обратим внимание на интегративный подход исследователя к коммуникации, обобщающий культуру, язык, литературу, психологию, но имеющий четкий вектор в интересующем нас культурологическом аспекте. Диалогическая идеология коммуникации (по выражению М.М. Бахтина) не только информативный обмен установками, мыслями, но условие существования самих идей у личности. Характеризуя поэтику Достоевского, М.М. Бахтин доказательно приходит к выводу о том, что в произведениях этого писателя идея – не индивидуальное субъективно-психологическое мнение. Напротив, в его

литературном наследии идея всегда диалогическое общение, живое событие, происходящее в диалоге нескольких сознаний. Здесь видится явная полемика с западной монологической идеологией Нового времени в философии и культуре.

Именно в этом «большом диалоге» реализует себя культурная функция коммуникации, поскольку она трансформируется в диалоги эпох, поколений, исторический диалог России и Запада в социокультурном измерении. Если «мир» понимать как человеческое сообщество, представляющее собой множество индивидов, носителей различных мнений, их монологичности, то коммуникация посредством полифонии «большого диалога» наиболее адекватно определяет все мировоззрение XX века.

Следует заметить, что данные воззрения присущи именно отечественной культурологической парадигме коммуникации. Так, выдающийся русский мыслитель С.Л. Франк близок в своем обобщении коммуникации как некоего космического начала к пониманию этого процесса М.М. Бахтиным, о котором мы писали выше. Но особенность взглядов С.Л. Франка на коммуникацию в том, что он акцентируется на аспекте «Мы» как единстве коммуникативной составляющей «Я – Ты».

Чтобы понять сущность коммуникативного состояния «Мы», достаточно ощутить разницу между тем, когда каждый из нас смотрит на отвлеченный бездушный предмет, и тем, как мы смотрим в глаза другому человеку. Разница очевидна, поскольку во втором случае сам коммуникативный акт начинается до вербализации. Чужая личность вторгается в наше пространство «Я» через «Ты», и это самопроизвольное вторжение задает импульс коммуникации. С.Л. Франк не случайно останавливается на том примере, когда агрессор избегает взгляда в глаза жертве, стремясь сохранить к ней «вещественное, неодушевленное отношение» [6. С. 289].

Именно в данном подходе к коммуникационной категории «Мы» нам видится, по сути, цивилизационное культурологическое противоречие между отечественной и западной традицией. Действительно, если в западной философии Нового времени превалирует точка зрения на общество, прежде всего, как на совокупность индивидов, для которых социальное существование является лишь выгодным общественным договором, то в российской традиции «Мы» не объясняется лишь индивидуалистскими утилитарными подходами.

Не выдерживает критики, с точки зрения С.Л. Франка, и понятие изолируемо мыслимого индивида, поскольку оно абстрактно по определению. Для понимания этого приводится принципиально важное отличие определений «общественности» и «соборности». Для многих личностных «Я», находящихся в неоднородных и противоречивых коммуникативных отношениях, действительно необходима некая внешняя регулирующая сила, власть, организующая и структурирующая их совместное существование. Противостояние «Я» очевидно, оно лежит на поверхности, между тем как единство «Мы» имеет более глубокий ментальный и коммуникационный смысл.

В качестве примера С.Л. Франк приводит армию, в которой в силу внешней жесткой дисциплины не должно быть, по определению, индивидуализма или внутренней жизни личностей. Однако никакая самая суровая дисциплина не может создать саму армию, более того, заставить ее сражаться, если солдаты не объединены на общедуховном уровне «Мы». Патриотизм – это уже чувство соборно-духовного бытия, принадлежности к единой родине.

Таким образом, коммуникация «Я» – «Мы» в своем культурологическом измерении является основополагающей, более того, ее невозможно искусственно организовать извне, поскольку органическое единство не может быть таковым при насильственном вмешательстве. ««Организовать» можно машину, но не организм» [7. С. 314]. Иными словами, единство коммуникации не налагается на концепцию «социального атомизма», так или иначе являющуюся основой любых коммуникативных теорий постмодерна.

Что же произошло с этой коммуникацией в эпоху постмодерна? Чтобы ответить на данный вопрос, следует обратить внимание на тот факт, что множество исследований, сосредоточив внимание на «эволюции» постмодерна и определяя ее в категориях «постпостмодерна», «метамодерна», не ставят целью сравнение этих концепций с самим понятием «модерн». Поскольку само слово «модерн» французское, целесообразно обратиться к его смысловому звучанию именно в этом языке, поскольку перевод его как «современный» не вполне отражает все семантические оттенки.

В интересующем нас значении очень примечательно толкование термина Ж. Делезом, который образно обозначает модерн в качестве кочующего племени (tribe), при этом кочующего, «постоянно скользящего» по гладкому историческому пространству (lisse), в определенной точке своей «стоянки» тут же противопоставляя себя культуре данного пространства. На это прочтение обращает внимание переводчик, культуролог, автор многих работ по семиотике С.А. Исаев [8. С. 284]. В философском и культурологическом осмыслении данное сравнение Ж. Делеза соответствует точке зрения тех культурологов, которые солидаризируются с мнением Умберто Эко о том, что смена исторической эпохи «модерн – постмодерн» вполне традиционна во все времена.

В чем же происходит постмодернистская подмена сущности коммуникации в нынешних социокультурных реалиях? Наиболее точно ее определил Ж. Бодрийяр еще в прошлом веке, заметив, что тотальная симуляция, берущая свое наименование от понятия «симулякр» как копии, не имеющей оригинала, в отличие от Платона, полагавшего данную копию искажением оригинала. При данном подходе мы можем рассматривать симулякр в качестве некой игры смыслов и знаков, манипуляции ими, что определяет не только коммуникацию, но и все социокультурные отношения постмодерна. Соответственно, если содержание в симулякрах отсутствует, любое развитие постмодерна в любые «мета»-формы остается лишь игрой и совершенствованием самих этих форм.

Именно подобная игра слов, не наполненных смыслами, отражена в исследовании культуролога Робина ван ден Аккера (Голландия) и теоретика и практика в сфере массмедиа Тимотеуса Вермюлена (Норвегия) «Заметки о метамодернизме» (Notes on Metamodernism), опубликованной в 2010 году в «Journal of Aesthetics & Culture» [9]. Здесь наглядно представлены все попытки современных теоретиков отстраниться от самого понятия «постмодернизм», заменяя, а, вернее, подменяя его иными формами дефиниций («гипермодерн», «цифромодернизм», «альтермодернизм» и т.д.).

Не случайно культурологические исследования нашего времени все чаще обращаются к романам-антиутопиям Олдоса Хаксли «О дивный новый мир» (1932) и Джорджа Оруэла «1984» (1949). Однако, отмечая тот неоспоримый факт, что оба писателя представили диаметрально противоположные последствия уничтожения индивидуальности, обратим внимание на то, что исследовать необходимо прежде всего уничтожение коллективного и, более того, соборного «Мы». При таком рассмотрении уже не важен вектор деградации социума, поскольку деградация может иметь любые формы, существенно оставаясь таковой.

Данный подход мы можем найти в фундаментальном исследовании А.И. Извекова, в котором автор развенчивает целесообразность акцентуации кризисных периодов в культурно-историческом развитии, предлагая сосредоточиться именно на кризисе личности человека в той, казалось бы, спокойной фазе истории, когда прежние ценностные ориентиры отвергнуты, но новые еще не сформированы. Утрата коллективного «Мы» определяет трагизм данной ситуации с точки зрения коммуникативных процессов [10].

Возвращаясь к теоретическим построениям коммуникации постмодерна, можно обнаружить ту же самую подмену содержания симулякром некой формы. При этом содержание коммуникации, ее сущностная сторона устраняется, а формы бесконечно расширяются самым парадоксальным образом. Так, виртуальная коммуникация, превалирующая в наше время, полностью соответствует предвидению Ж. Бодрийяра о том, что

«телематический» человек утрачивает антропологический характер [11]. Речь идет прежде всего о том, что виртуальная коммуникация, доминирующая в современности, имеет абстрактный характер, поскольку в ней субъект теряет духовную активность. Человек превращается в оператора, задающего программу электронному устройству, но вынужденному и самому выполнять требования того, на что данное устройство запрограммировано. Не случайно постулируемая постмодерном «новая искренность» предполагает активную манифестацию собственного видения своего «Я» прежде всего в социальных сетях.

Таким образом, даже краткий сравнительный анализ, предпринятый нами в данной статье, позволяет сделать вывод о том, что в «кривом зеркале» постмодерна коммуникация, как и другие ценностные ориентиры человеческого бытия, превращается в нечто противоположное самой себе.

Следует заметить, что активный процесс детеротизации культурологического знания эпохи постмодерна, превращение его в бездоказательную игру смыслов и ироничных мнений имеет далеко идущие социокультурные последствия. «Бесконечная шутка», если пользоваться названием романа Дэвида Фостера Уоллеса, ставшим не только мировым бестселлером, но и своеобразным манифестом «метамодернизма», имеет все основания закончиться очень трагично в общем направлении трансгуманизма западной цивилизации.

Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 682 с.
2. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 473 с.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Искусство, 1979. 320 с.
4. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998. 480 с.
5. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 173 с.
6. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 460 с.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 370 с.
8. Исаев С.А. Длинные вещи жизни. М.: ГИТИС, 2001. 304 с.
9. Vermeulen T., Akker van den R. Notes on metamodernism // *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. URL: <http://www.emerymartin.net/FE503/Week10/Notes%20on%20Metamodernism.pdf> (дата обращения: 17.11.2023).
10. Извеков А.И. Проблема личности постмодерна: кризис культурной идентификации. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2008. 246 с.
11. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2009. 257 с.

Culturological Aspects of the Evolution of Communication in the Postmodern Era
Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii – Cultural Studies of Russian South, 2023, 4 (91), 26–33.

DOI: 10.24412/2070-075X-2023-4-26-33

Mikhail K. Naidenko, Krasnodar State Institute of Culture (Krasnodar, Russian Federation).
Email: naidenko07@mail.ru

Elizaveta A. Naidenko, Kuban State University of Physical Culture, Sports and Tourism
(Krasnodar, Russian Federation). E-mail: naidenko07@mail.ru

Keywords: communication, dialogic cognition, monologue ideology, postmodern, metamodern.

In the article, the authors take a cultural approach to the process of evolution of communication in the postmodern era. Using the method of comparative analysis, the article compares classical theories of communication and their transformation in the sociocultural space of our time. The authors use the works of postmodern researchers on this issue and trace in them those essential contradictions that lead to the depersonalization of the

communication process itself. This approach determines both the relevance and scientific novelty of the article, since the very problem of communication in the postmodern information society is, on the one hand, discursive and contradictory in nature, and on the other, requires cultural scientific justification. The comparison of communication paradigms in the domestic and Western European traditions, the contradiction of these concepts, seems fruitful. The very definition of postmodernity as a constantly emerging phenomenon in history, as opposed to considering it as an independently evolving phenomenon (“post-postmodern”, “metamodern”, etc.), also deserves attention. The article provides a comparative analysis of the mentioned concepts of Western cultural scientists. The authors’ conclusion that such a substitution of concepts is inherent in postmodern consciousness in general, and currently in the process of de-theorizing humanities knowledge in particular, logically follows from the research conducted. The article is addressed to both culturologists and a wide range of interested researchers of the phenomenon of communication.

References

1. Yaspers, K. (1994) *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow: Respublika.
2. Buber, M. (1995) *Dva obraza very* [Two images of faith]. Moscow: Respublika.
3. Bakhtin, M.M. (1979) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky’s poetics]. Moscow: Iskusstvo.
4. Deleuze, Zh. (1998) *Logika smysla* [Logic of meaning]. Moscow: Raritet.
5. Buber, M. (1993) *Ya i Ty* [I and You]. Moscow: Vysshaya shkola.
6. Frank, S.L. (1990) *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda.
7. Frank, S.L. (1992) *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika.
8. Isaev, S.A. (2001) *Dlinnye veshchi zhizni* [Long things of life]. Moscow: GITIS.
9. Vermeulen, T., Akker, van den R. (2010) Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2. [Online] Available from: <http://www.emerymartin.net/FE503/Week10/Notes%20on%20Metamodernism.pdf> (Accessed: 17.11.2023).
10. Izvekov, A.I. (2008) *Problema lichnosti postmoderna: krizis kul’turnoy identifikatsii* [The problem of postmodern personality: crisis of cultural identification]. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
11. Baudrillard, J. (2009) *Prozrachnost’ zla* [Transparency of evil]. Moscow: Dobrosvet.

УДК 130.2:379.8

DOI: 10.24412/2070-075X-2023-4-33-47

С.А. Морозов, О.А. Павлова, П.В. Прохода

РЕТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОГО КОДА В КРЕАТИВНЫХ ИНДУСТРИЯХ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аксиологический аспект ретрансляции культурного кода в креативных индустриях рассмотрен в исторической ретроспективе. Трактую креативные индустрии как естественное продолжение развития массовой культуры индустриального общества, авторы статьи отмечают, что, получив первоначальное институциональное оформление в Англии конца 1990-х годов, данная модель социокультурного развития сфокусировала в себе ценности общества потребления, которые в глобализированной форме продвигались коллективным Западом в мировом