

К ВОПРОСУ О КОММУНИКАТИВНЫХ УСЛОВИЯХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

ПОЛОННИКОВ Александр Андреевич – канд. психол. наук, доцент. E-mail: polonn@bsu.by
Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь
Адрес: 220050, Минск, ул. Московская, 15-725, Республика Беларусь

Аннотация. В центре внимания статьи находится коммуникативный ритуал, который рассматривается как одно из условий блокировки трансформаций образования. Предполагается, что сложившаяся в современном образовании ритуальная коммуникация опирается на ограниченный лингвистический код, обеспечивающий воспроизводство сложившихся дидактических отношений. Выдвигается гипотеза, согласно которой изменения их порядка связаны с утверждением в учебной коммуникации расширенного лингвистического кода. Обращение к нему позволит участникам обучения проблематизировать коммуникативный ритуал, действовать как субъектам, способным конструировать и развивать дидактические условия. Смена кода – это смена средств, созидающих образовательную реальность индивидов.

Ключевые слова: коммуникативный ритуал образования, ритуальная символизация, ритуальное принуждение, ритуальное кодирование, ограниченный лингвистический код, расширенный лингвистический код

Для цитирования: Полонников А.А. К вопросу о коммуникативных условиях образовательных изменений // Высшее образование в России. 2018. № 2 (220). С. 78-87.

Базил Бернстейн как-то заметил по поводу образовательных практик, что в объяснении нуждаются «не их различия в разных обществах, но их поразительное сходство» [1, с. 207]. Согласие с тезисом Бернстейна отсылает нас к исследованию обстоятельств этого сходства, поиску средств, способных осветить условия этой «ошеломляющей» общности. Попытки трактовок отмеченного Бернстейном феномена отсылают нас прежде всего к процессам воспроизводства формальных характеристик образования, помещающих в центр аналитического внимания такую культурологическую категорию, как ритуал. Апробация ее эвристичности в целях анализа условий образовательных изменений составляет центральную задачу настоящей статьи.

Оптика ритуала как средство наблюдения над образованием

В данном изложении мы будем исходить из противопоставления ритуала событию,

наделяя событие смыслами сингулярности, уникальности, катастрофичности, процессуального разрыва, ритуал же – значениями повторяемости, типичности, регулярности и преемственности. Эти характеристики как нельзя лучше подходят для ассоциирования ритуала с процессом образовательного воспроизводства.

В эпицентре нашего описания ритуала разместим категорию «социальное действие». «Социальное» в этом словосочетании будет означать то, что «обобщение общественного сознания [выступает] центральным моментом ритуального процесса» [2, с. 419], то, что его основная функция заключена в «социальной интеграции, упорядочивании и организации» [3, с. 155]. Иными словами, посредством «социальности» в описании акцентируются ситуационный и нормативный аспекты. Данный акцент побуждает к рассмотрению ритуала в контексте функции самосохранения системы.

«Действенность» в дескрипции «ритуал» означает то, что ритуал реализуется «пре-

жде всего через деятельность – как “наглядно-практическую”, так и “теоретическую”» [4, с. 9]. Однако не любой порядок действий может быть трактован как ритуальный. «Практическое действие становится ритуальным, когда его начинают выполнять вне зависимости от того, необходимо ли оно с точки зрения здравого смысла» [Там же, с. 23]. Ведомые полководцем войска хотя и опираются в своих действиях на установленный порядок, не подчинены тем не менее ритуальной форме, а выступают как стратегические действия¹. Во время как танец племени перед охотой на мамонта являет собой чисто ритуальное поведение.

Прагматичность ритуала, на которую указывают многие исследования², не должна вводить в заблуждение относительно характера этой прагматики. Для нашей модели ритуала существенно то, что основная задача ритуала «внутренняя», что прагматика ритуала – самоорганизация группы, поддержка коллективной солидарности, установление прочной связи с традицией и обеспечение ее репродукции в настоящем. С ритуалом не должна связываться производственная продуктивность и изменения во внешней среде³. Как раз наоборот. Ритуальный цикл автоно-

¹ В стратегическом действии, отмечает автор этого термина Ю. Хабермас, «предполагается, что действующий субъект выбирает и рассчитывает средства и цели с точки зрения максимизации пользы или ожиданий пользы» [5, р. 128].

² Б. Малиновский пишет о невозможности «вполне представить себе ритуальное действие вне контекста действия прагматического, которое заключено в ритуальном и сущностно с ним связано» [3, с. 33]; на прагматичность ритуала указывает В.Н. Топоров [4, с. 18] и К. Вульф [6, с. 87].

³ «Один из результатов ритуализации практик состоит именно в отведении им *определённого времени*, т. е. момента, ритма и продолжительности, почти не зависящих от внешних требований, таких как климат, техника или экономика, что придаёт ему черты произвольной необходимости, которой, собственно, определяется культурный произвол» [7, с. 148].

мизирует ритуальную реальность, что делает его одним из ключевых условий стабилизации.

Принципиальное значение для спецификации феномена ритуала имеет та языковая игра⁴, в которую он включён. Что таких игр может быть не одна, хорошо иллюстрируют подходы к изучению ритуала русского филолога В.Н. Топорова и немецкого философа К. Вульфа. Анализируя культурологическую историю категории «ритуал», первый отмечает, что в русскоязычном регионе «в 20–30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монополярная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала как результата невежества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно» [4, с. 9]. Реконструируя понятие «ритуал», Топоров обнаруживает в его значении живительные истоки последующих культурных форм⁵, потенциал и механизм их обновления⁶.

Для Топорова, участвующего в языковой игре, которую мы бы могли сейчас условно

⁴ Под языковой игрой мы вслед за Л. Витгенштейном будем понимать «язык и действия, с которыми он переплетён» [8, с. 227], не забывая о том, что «бесконечно разнообразны виды употреблений всего того, что мы называем “знаками”, “словами”, “предложениями”» [Там же, с. 237].

⁵ «В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадению от этого источника, после утраты живых связей с ним эти “деятельности” стали независимыми и самодовлеющими, более того – хотя бы отчасти продолжающимися в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива» [4, с. 17].

⁶ «Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало, “стиралось” и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством (основным инструментом), с помощью которого достигалось это, и был ритуал» [4, с. 15].

назвать «реабилитацией репрессированных культурных смыслов», важно не просто акцентировать в содержании ритуала некоторые ценные содержания, но создать в целом контекст позитивности, минимизируя или исключая вообще любые негативные денотации и коннотации.

Однако, если языковая игра, в которую включен «ритуал», касается условий культурных изменений, а именно с ними, как нам представляется, была связана «ритуальная атака», проводимая исследователями 20–30-х годов XX века, то в отображениях значений «ритуала» не могут не акцентироваться тормозящие изменения обстоятельства. Более того, то, что в контексте позитивности выглядит как благо, в критической рамке предстает с обратным знаком. С этой точки зрения свойственное критическим высказываниям противопоставление ритуала «подлинной реальности» следует прочитывать не в контексте истины ритуала, а в перспективе символической борьбы культурных форм за доминирование.

Интерес к условиям образовательных изменений побуждает нас вводить в своё описание такие расколдовывающие ритуал категории, как «рутинизация», «выхолащивание», «превращение в обыденность» [2, с. 235, 421], выделять в классификации негативные определения и т. д. В таком критическом конструировании информационно значимой становится, например, борьба дескрипций ритуала. Её проявления мы обнаруживаем, например, в обсуждениях проблемы символизации (отношения языка и ритуала). Для В.Н. Топорова как участника движения «лингвистического поворота» важна неразрывная связь ритуала и языка (эта связь носит осмысленный характер). Утверждая эту связанность, исследователь аналогизирует функции жреца и лингвиста. Слово «в руках» лингвиста и ритуальный жест жреца в перформативном смысле идентичны – они обеспечивают альянс профанного и возвышенного, приводят в порядок процесс смыслового воспроизводства.

Для решения этой задачи важна аналогия в позициях жреца и грамматика [4, с. 17]. И жрец, и грамматик не являются носителями содержания значений. Их роль сводима к функции медиума, занимающего срединное положение между участвующими в ритуальной интеракции смысловыми областями, и это посредническое действие призвано через *вторичное повторение и выражение в слове* придать создаваемой реальности устойчивую форму.

Иначе описано отношение ритуала и языка в исследованиях немецкого культуролога К. Вульфа, стремящегося к ограничению лингвистических редакций реальности: «Отчасти динамический характер ритуальных действий можно пояснить тем, что необходимое для их инсценирования ритуальное знание – это практическое знание. Оно в меньшей степени, чем аналитическое, подлежит рациональному контролю, тем более что практическое ритуальное знание – это не рефлексивное, не осознающее себя знание. Только в связи с конфликтами и кризисами, когда становится необходимо обоснование ритуальной практики, оно превращается в рефлексивное знание... Практическому ритуальному знанию обучаются в первую очередь в миметических процессах, то есть при участии в ритуальных практиках как зрители или же как действующие лица... Присвоение практики связано с телесностью ритуальных действий, с их перформативным характером и с чувственным присутствием зрителей. То есть миметические процессы – прежде всего телесные процессы, в которых происходит уподобление ритуальным практикам в попытке избежать разграничения с сообществом» [6, с. 87–88].

В этом описании ритуал не только прагматичен по своей направленности, но и выступает в практической форме. В отличие от образа связи языка и ритуала, созданного В.Н. Топоровым, их отношение в дескрипции Вульфа гранично. Ритуал принадлежит области отчётливого, но мало осознаваемого. Ритуальный опыт миметичен и телесен. Из

этого следует, что ритуальная идентичность функционирует, во-первых, как поведенческое, а во-вторых, как групповое единство. Осознание ритуала в вербализованной форме если и возникает, то только в парадоксальной зоне. В стабильной ситуации слово, разумеется, может быть включено в языковую ритуальную игру, однако не в рефлексивной функции, а как элемент социального действия. Повторяемые в ритуальном процессе жесты, движения, слова указывают не на трансцендентную ритуалу нацеленность этой активности (в смысле стратегического действия Ю. Хабермаса), а на её драматургическую природу, ориентирующую актора на демонстрацию участия в воспроизводстве ситуации⁷. Однако драматургическое оформление ритуальных действий может быть рассмотрено в качестве неподлинного только в контексте сообщения, утверждающего ценность стратегического (целерационального) взаимодействия.

Излюбленной темой исследователей ритуала выступает его роль в отношениях горнего и дольного миров⁸. Первому атри-

⁷ Так, например, учебный диалог может реализовываться как содержательно-предметный разговор и как ритуальная процедура. Преподаватель, открывая дискуссию, говорит: «Может, кто-то готов начать?». «Этим он задает особый режим действий студентов – высказывания по очереди. Соответственно, первый говорящий – это не просто исполнитель задания, а “начинающий”, он именно первый. Таким образом, преподаватель устанавливает особый режим деятельности студентов, в отношении которого он является инициатором. Роль инициатора, в свою очередь, соотносится с ролью управляющего ситуацией. Преподаватель показывает, что возникшая пауза значима для него как для преподавателя, поскольку это не просто отсутствие речи, а “разрыв” в установленном им образовательном пространстве учебных действий. Учебная ситуация, следовательно, носит для него практический характер, воплощенный в определенной темпоральной структуре действий» [9, с. 59].

⁸ Дж. Александер, описывая символическую функцию ритуала, определяет её как интерпретативную работу, в которой важнейшие процессы

бутируются «высшие» смыслы и ценности, второму – «профанные», «повседневные», «шаблонные»⁹. Символический статус ритуала, считают сторонники этого различия, позволяет за счёт образного обобщения синтезировать (конденсировать, унифицировать) «разъединённые и полярные значения» отличных друг от друга миров [10, с. 227]. В этом смысле ритуал выполняет посредническую функцию, выступая проводником в «лучший из миров». Именно эта медиаторная миссия ритуала обусловила его широкую востребованность в самых различных культурных областях: религии, образовании, политических практиках. Идея разрыва оказывается как нельзя лучше подходящей для реализации задач контролируемой динамики, обеспечения переживания символического присутствия прошлого и будущего в настоящем. В то же время, как замечает бельгийский антрополог ван Геннеп, между мирским и сакральным мирами несовместимость так велика, что возникает необходимость в переходе¹⁰ – относительно длитель-

ритуализации и очищения продолжают процесс наращивания ярлыков и утверждают «власть символического, сакрального центра общества в ущерб центру, который всё больше людей считают лишь структурным, профанным и нечистым» [2, с. 421–422]. В. Тэрнер, в свою очередь, подчёркивает трансцендентную роль ритуала, предназначенного для «воздействия на сверхчувственные силы и существа в интересах и целях исполнителей» [10, с. 51].

⁹ Не все ритуалы, разумеется, направлены на обеспечение связи с трансцендентной реальностью. В исследованиях ритуалов часто выделяются такие категории, как обряды, ритуалы и церемонии. Ритуалы соотносятся в этом случае с миром сакрального, церемонии – с повседневным миром. Обряды обладают двойным статусом, выступая как в религиозных контекстах, так и в светских [11, с. 189].

¹⁰ Схема перехода, по Геннепу, состоит из трёх обрядов: прелиминарных (отделение), лиминарных (промежуток), постлиминарных (включение) [12, с. 23]. При проецировании схемы ритуала на образовательный порядок можно заметить, как легко материал образования подчиняется риту-

ном темпоральном переключении, испытательном сроке, в ходе которого совершается смысловая трансмиссия и символический синтез [12, с. 8]. С этой точки зрения уровневое разделение миров можно рассматривать как «социотехническую машину», созданную в целях обеспечения движения внутри ритуального процесса. Ритуалы перехода в актах инициации, описанные ван Геннепом, структурно изоморфны символическим перемещениям студентов в семестровых и годичных циклах университетского образования. Их темпоральный и пространственный режим сохраняется без принципиальных изменений веками.

Представляя здесь ритуальную инженерию, мы отдаём дань тому, что устами В.Н. Гопорова обозначалось как «функционализм». Функционалистские описания создают тенденцию внешнего отношения к ритуалу, превращают его в своего рода культурный инструмент. Они при всех их достоинствах не позволяют ничего сказать о внутреннем устройстве ритуальности, например о специфике ритуальной символизации. Между тем учёные, отвечающие в своих исследованиях на вопросы о ритуальной символизации, описывают ее как *ритуализм*. Последний указывает на особый характер ритуальных знаков, которые, в отличие от неритуальных знаковых образований, гранично определены, «существенно петрифицированы и структурно дифференцированы» [14, s. 162]. При этом ритуализм сообразуется со специфической символичностью – «двойным значением ритуального

альному регламенту: создание специального изолированного учебного пространства, структурированное во времени движение образовательных субъектов, их переход в качественно новое (профессиональное, гражданское, личностное) состояние. Образование в плане перехода может выступать прежде всего как «растянутая лиминарная фаза... [обеспечивающая] транзит молодёжи из школы на рынок труда, что, в свою очередь, предполагает длительное бытие “между” старым и новым статусом» [13, s. 88].

знака»¹¹. Наряду с буквальным его значением реализуется дополнительный, скрытый, символический смысл. Правильное его прочтение «требует от участников знаний о ритуале и правилах интерпретации» [14, s. 162]. Ритуализм связан инверсией значений в актах риторической реконтекстуализации, «реализуясь, подобно гофмановскому театру повседневной жизни, где каждый участник интеракции входит в свою роль, придавая ритуалу соответствующий порядок и подтекст, опираясь в этом на характерные для данных отношений ритуализмы» [14, s. 162].

Ритуализм сообразуется со специфическим решением проблемы референции. Было бы неверным видеть в отношениях ритуального знака и значения только прямую релевантность. П. Бурдые указывает на механизм функционирования этих отношений, называя их «отношениями глобального сходства», «аналогией», «сходством в каком-то аспекте» и ассоциируя ритуальные символические связи с музыкальными модуляциями, поскольку «многие ритуальные синтагмы могут рассматриваться как *модуляции*; эти модуляции особенно часты, так как стремление заполучить в свою пользу все шансы (специфический принцип ритуального действия) ведёт к логике *развития*, то есть к вариациям на фоне повтора, где обыгрываются гармонические свойства ритуальных символов» [7, с. 171]. По всей видимости, «развитие» в ритуальном контексте должно быть взято в кавычки, поскольку ритуальное изменение не означает изменения самого ритуала. Трансформация ритуала означала бы не только изменение его самого, но и трансформацию социальных отношений, языковых и поведенческих форм, поддерживающих ритуальную конструкцию.

¹¹ На двусмысленность многих символов и ритуальных действий указывает П. Бурдые, отмечая при этом их практическую совместимость [7, с. 32]. Эта двусмысленность, по Бурдые, обусловлена наличием скрытой программы ритуала, служащей, например, социальной сепарации (*la séparation accomplie dans le rituel*) [15, p. 59].

Таким образом, в нашем изложении ритуал фигурирует, во-первых, как социальная типизация, устанавливающая примат групповой идентичности; во-вторых, как симулятивная форма, способная к бесконечному, не зависящему от содержания сообщения, воспроизводству; в-третьих, как визуализированный (стереотипизированный) код, определяющий порядок действий и утверждающий его в качестве конечного смысла. В образовании ритуал реализуется главным образом посредством речевых (символических) практик, определяющих характерный для него тип коммуникации. Это обстоятельство позволяет нам использовать для описания условий образования словоформу «коммуникативный ритуал».

Речевые коды и ритуал как условие воспроизводства образовательных форм

Для анализа специфики действия коммуникативного ритуала образования обратимся к некоторым положениям социолингвистической теории Б. Бернштейна, проливающим свет не только на укоренённость ритуала в образовательных практиках, но и на перспективы ограничения ритуальных эффектов посредством доступных образованию лингвистических ресурсов.

В своих исследованиях британский социолог образования относил ритуал к структурам социального контроля, наряду с временным распределением и специальным дискурсом [1, с. 195]. При этом, будучи социогенетиком, Бернштейн полагал первичными социальные структуры и отношения, а поведение индивидов и групп трактовал как их функцию¹². Связи же между структурными элементами образования, насколько нам известно, учёный отдельно

¹² Н.М. Смирнова, напротив, утверждает, что «не социальные структуры детерминируют человеческое поведение, но, напротив, опривыченные формы человеческого действий поддерживают определённый институциональный порядок – пока он отвечает их ожиданиям и интересам» [16, с. 143].

не анализировал. Наша последующая реконструкция будет представлять собой попытку экспериментирования с элементами теории Бернштейна, и, вполне возможно, попытку рискованную.

Поиск места ритуала позволяет предположить его нахождение между социальными структурами, социальными отношениями и индивидом. Ритуал оказывается механизмом, обеспечивающим символическую связь индивида с указанными социальными организованными посредством разного рода сигналов (знаков). И социальные структуры, и социальные отношения репрезентируют себя в ритуале посредством тех или иных кодов – условных форм самовыражения¹³. Этими кодами и пользуется ритуал, определяя соответствующий тип индивидуального и группового поведения [18, с. 90]. Структурное влияние проявляется прежде всего в навязывании говорящему принципов поведенческих предпочтений и речевой селекции. Они «предопределяют использование специфического синтаксиса и словаря и исключения иных» [Там же, с. 93]. Для анализа механизма ритуального действия особое значение имеют положения учения Бернштейна об *ограниченном* и *расширенном* типах кодов, поскольку каждый из них «задаёт разные тенденции речи... создаёт собственную матрицу поведения, определяя несовпадающие системы самоуправления и формы ориентации» [Там же, с. 95]. Важно указать, что код действует как некая социальная объективность и не принадлежит по своему генезу индивидам. Более того, Бернштейн замечает: «Код не является эффектом сознательных усилий говорящих»

¹³ Код в лингвистическом и семантическом плане выступает как общий «регулятивный принцип отбора и интеграции релевантных смыслов, форм их реализации, контекстов, вызывающих эти смыслы и реализации» [1, с. 41]. Если говорить о ритуале, то в связи с ним особое значение приобретает замечание П. Бурдые и Ж.-К. Пассрона о миссии кода – «приводить к одному виду и систематизировать» самые разнообразные содержания [17, с. 68].

[Там же, s. 107]. Когда дело касается ритуальных высказываний, важным становится то, «как и когда говорится, а не что говорится» [Там же, s. 99]. В ритуальном высказывании особое значение приобретает его социальное действие, релевантность конституирующим ритуал социальным формам и ожидаемым от них эффектам.

Первый тип кода – *ограниченный код* – достаточно жёстко определяет структуру высказываний, подчиняя их возникновение порядку ритуала. В этом плане высказывание, ориентированное на ограниченный код, высокопредсказуемо. Языковая система этого кода отличается ригидностью, синтаксической жёсткостью, однозначностью в интерпретации людей и объектов, относительной узостью тезауруса, предзаданностью привлекаемых в коммуникацию значений. Многозначность и индивидуальная выразительность здесь выступают источником напряжения, поскольку способны внести деривацию в ритуальные процессы. Базовая функция ограниченного кода – «лимитирование проявлений индивидуального опыта, усиление действия социальной формы» [Там же, s. 99–100]. Основным каналом передачи индивидуальных оценок, а следовательно, и индивидуальных отличий становится невербальный канал коммуникации, который, как правило, контролируется. Ограниченный код предназначен для установления преемственности опыта участников ритуала с традицией, для воспроизводства сложившихся форм социальности и связей между ними.

Программирующее действие ограниченного кода таково, что язык выводится из области перцептивной активности участников ритуала, он не является основанием для обращения к структурным особенностям высказывания. Высказывание в целом безлично. Вербальное планирование – вместилище индивидуальной активности – сокращено и регламентировано. В итоге ритуальные высказывания ведут к тому, «что воспроизводится один и тот же общий порядок» [Там же, s. 112]. Идентичность

говорящего, лимитированного ограниченным кодом, не проблематична. «Понятие “я” будет в нем скорее суммой содержаний, имплицированных посредством статуса, и их иерархией» [Там же, s. 108]. Однако, считает Б. Бернштейн, ограниченный код имеет свою эстетику: «он поддерживает спектр сильных метафор, отличающихся простотой и непосредственностью, витальностью и чувством ритма...» [Там же, s. 115].

Ослабление спектра действий ограниченного кода, а значит, и ритуального влияния может быть осуществлено посредством апелляции к коммуникации на базе *расширенного кода*. Его особенностями выступают эластичность грамматической структуры и динамичность словаря, интерпретативность, ориентация на индивидуальную выразительность и многозначность, способность поддерживать генерацию новых значений и экспериментирования с языком [19]. Расширенный код обеспечивает ориентацию участников взаимодействия на вербальный канал. Его пользователь «начинает воспринимать язык как набор теоретических возможностей презентации своего опыта» [18, s. 108–109]. «В нём развивается чувствительность к особенностям и отличиям в ориентациях в иерархиях сети сложных понятий» [Там же, s. 109]. В теории Бернштейна появление расширенного кода обусловлено необходимостью инспирации индивидуальной выразительности при неясности адресата (другого) и диффузии общности. «Этот код способствует обработке и вербальной трансмиссии уникального опыта индивида. В отличие от ограниченного кода, он не трактует условий, в которых находится слушающий, как очевидность, поскольку говорящий должен приспособлять к нему и его индивидуальным особенностям свой язык. «Насколько ограниченный код упрощает конструирование и символический обмен как общую собственность, настолько расширенный код способствует вербальному конструированию и символическому обмену индивидуализированными символами» [Там же, s. 100–101]. Кроме того, расширенный код способствует

проблематизации идентичности его пользователя. «Понятие “я” как вербально различённое становится предметом специальной перцептивной активности» [Там же, s. 108].

Образовательное изменение не может не считаться с таким выражением образовательной формы, как ритуал, выступающим важнейшим и самодостаточным мотивом социального соучастия образовательных субъектов. Как культурная форма «ритуал определяет квалификацию, которой должны обладать говорящие индивиды (которые в игре диалога, вопрошания или повествования должны занимать вполне определённую позицию и формулировать высказывания вполне определённого типа); ритуал определяет жесты, поведение, обстоятельства и всю совокупность знаков, которые должны сопровождать дискурс; наконец, он фиксирует предполагаемую или вменяемую ответственность слов – их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы» [20, с. 182]. Ритуал обладает деперсонализирующим и визуализирующим эффектами, в первом случае – за счёт своего статуса социального действия, во втором – в связи со стереотипизацией, создающей обобщённый образ поведения. Стереотипизация ведет к подчинению слов образам, их инверсии, к тому, что «сама возможность вербализуемости эффективно блокируется в ритуальном действии» [Там же, с. 186]. Последнее не означает, что слова перестают иметь значение в циклах образовательного воспроизводства, однако это значение лежит не в том месте, где его ожидают обнаружить содержательно ориентированные аналитики. Как минимум, оно располагается в области обеспечения самого процесса образовательного воспроизводства, позволяя участникам образования «...поддерживать определённую форму циклической организации и универсального обмена...» [21, с. 163].

Изменение образования (а не в образовании) побуждает нас к поиску соответствующих задаче средств и механизмов. Мы полагаем, что изменения этого типа следует

локализовать в области целостных образовательных форм, к числу которых относим и ритуал. Феномен сходства образовательных систем, зафиксированный Б. Бернштейном, посредством ритуала получает своё объяснение. Изоморфизм ритуалов образования становится условием образовательной гомогенизации и воспроизводящей самотождественности. Публикуя представленные в статье тезисы, мы рассчитываем на интенсификацию начатого разговора на страницах журнала с тем, чтобы не только более точно навести фокус на предмет – образовательные формы [22], но и найти в итоге конкретные практические решения для их изменения.

Литература

1. Бернштейн Б. Класс, коды и контроль: структура педагогического дискурса. М.: Просвещение, 2008. 272 с.
2. Александр Дж. Смыслы социальной жизни. Культурсоциология. М.: Праксис, 2013. 640 с.
3. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. 184 с.
4. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы: в 2 т. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 496 с.
5. Habermas J. Weltbezüge und Rationalitätsaspekte des Handelns in vier soziologischen Handlungsbegriffen // Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 114–151.
6. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. 164 с.
7. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
8. Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 220–546.
9. Корбут А.М. Институционализация учебных ситуаций в образовательной практике // Анализ образовательных ситуаций. Минск: БГУ, 2008. С. 37–91.
10. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
11. Zitoń H. Badiana nad rytuałami i pojęcie rytuału // Collectanea Theologica. 1997. № 3. S. 183–190.

12. *Геннен А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
13. *Jaskulska S.* «Rytual przejścia» jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej // *Studia edukacyjne*. 2013. № 26. S. 79–97.
14. *Zadykowicz A.* Wirtualizacja a rytuały językowe w komunikacji w szkole i na uniwersytecie // *Media i społeczeństwo*. 2015. № 5. S. 161–167.
15. *Bourdieu P.* Les rites comme actes d'institution // *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1982. Vol. 43. P. 58–63.
16. *Смирнова Н.М.* Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. 400 с.
17. *Бурдвё П., Пассфон Ж.-К.* Воспроизводство: элементы теории системы образования. М.: Просвещение, 2007. 270 с.
18. *Bernstein B.* Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia // *Język i społeczeństwo*. Warszawa: Czytelnik, 1980. S. 95–115.
19. *Matejczuk J., Jędryk J.* «Spotkanie światów» rodziny i szkoły wd. Bazila Bernsteina // Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: Electronic resource. URL: <http://produkty.ibe.edu.pl/docs/inne/1-plakat-zwe-konferencja.pdf> (дата обращения 19.01.18)
20. *Король Д.Ю.* К проблеме определения ритуального аспекта образовательной коммуникации // «Коммуникативный поворот» университетского образования. Минск: Пропилей, 2004. С. 180–190.
21. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 318 с.
22. *Клус-Станьска Д.* О форме знания в образовании: реификация и символическое насилие // *Высшее образование в России*. 2018. № 1 (219). С. 122–132.

Статья поступила в редакцию 08.01.18

Принята к публикации 21.01.18

ON THE ISSUE OF COMMUNICATIVE CONDITIONS FOR EDUCATIONAL CHANGES

Alexander A. POLONNIKOV – Cand. Sci. (Psychology), Assoc. Prof., Deputy Head of the Department of the Main Directorate of educational, scientific and methodical work, e-mail: polonn@bsu.by
 Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus
 Address: 15-725, Moskovskaya str., Minsk, 220050, Republic of Belarus

Abstract. The article focuses on a communicative ritual, which is considered to be one of the causes for blocking education transformations. It is assumed that ritual communication is based on a restricted linguistic code that provides a reproduction of the current didactic relationships. A hypothesis is put forward, according to which their changes are due to the appearance of an extended linguistic code in the learning communication. Addressing an extended encoding will enable the participants of learning to make a communicative ritual problematic, as well as to act in the capacity of subjects capable of designing and developing didactic conditions. A code change is understood as the change of the means creating individuals' education reality.

Keywords: communicative ritual of education, ritual symbolization, ritual compulsion, ritual encoding, restricted linguistic code, extended linguistic code

Cite as: Polonnikov, A.A. (2018). [On the Issue of Communicative Conditions for Educational Changes]. *Vyshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia]. No. 2 (220), pp. 78-87 (In Russ., abstract in Eng.)

References

1. Bernstein, B. (2008) *Klass, kody i kontrol' : struktura pedagogicheskogo diskursa* [Class, Codes, and Control: The Structuring of Pedagogic Discourse]. Transl. from Eng. Moscow: Prosveshchenie Publ., 272 p. (In Russ.)
2. Alexander, J. (2013) *Smysly sotsial' noy zhizni. Kul' tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology]. Transl. from Eng. Moscow: Praxis Publ., 640 p. (In Russ.)

3. Malinowski, B. (2005) *Nauchnaya teoriya kul'tury* [The Scientific Theory of Culture]. Transl. from Eng. Moscow: OGI Publ., 184 p. (In Russ.)
4. Toporov, V.N. (2010) *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы* [World Tree: Universal Sign Complexes]. Vol. 2. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi Publ., 496 p. (In Russ.)
5. Habermas, J. (1992) *Weltbezüge und Rationalitätsaspekte des Handelns in vier soziologischen Handlungsbegriffen* [World Relations and Rational Aspects of Action in Four Sociological Terms of Action]. In: Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns* [Theory of Communicative Action]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 114–151. (In Germ.)
6. Wulf, Ch. (2009) *K genezisu sotsial' nogo. Mimesis, performativnost', ritual* [To the Genesis of the Social. Mimesis, Performativity, Ritual]. Transl. from German. St. Petersburg: Intersotsis Publ., 164 p. (In Russ.)
7. Bourdieu, P. (2001) *Prakticheskiy smysl* [The Practical Sense]. Transl. from French. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 562 p. (In Russ.)
8. Wittgenstein, L. (2003) *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Studies]. In: *Yazyki kak obraz mira* [Languages as an Image of the World]. Transl. from German. Moscow: AST Publ.; St. Petersburg: Terra Fantastica Publ., pp. 220–546. (In Russ.)
9. Korbut, A. M. (2008). [Institutionalization of Learning Situations in Educational Practice]. In: *Analiz obrazovatel'nykh situatsiy* [Analysis of Educational Situations]; A.M. Korbut, A.A. Polonnikov (Eds). Minsk: BSU Press, pp. 37–91. (In Russ.)
10. Turner, V. (1983). *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual]. Transl. from Eng. Moscow: Nauka Publ., 277 p. (In Russ.)
11. Zimon, H. (1997) *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału* [Research on Rituals and the Concept of Ritual]. *Collectanea Theologica*. No. 3, pp. 183–190. (In Polish)
12. Gennep, A. van. (1999). *Obryady perekhoda. Systematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of Passage. A Systematic Study of Rites]. Transl. from French. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 198 p. (In Russ.)
13. Jaskulska, S. (2013). «Rytuał przejścia» jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytuałnego oblicza rzeczywistości szkolnej [«Ritual Transitions» as an Analytical Category. A Contribution to the Discussion on the Study of the Ritual Face of School Reality]. *Studia edukacyjne* [Educational Studies]. No. 26, pp. 79–97. (In Polish)
14. Zadykowicz, A. (2015) *Wirtualizacja a rytuały językowe w komunikacji w szkole i na uniwersytecie* [Virtualization and Language Rituals in Communication at School and University]. *Media i społeczeństwo* [Media and Society]. No. 5, pp. 161–167. (In Polish)
15. Bourdieu, P. (1982) *Les rites comme actes d'institution* [Rites as Acts of Institution]. *Actes de la recherche en sciences sociales* [Acts of Research in Social Sciences]. Vol. 43, pp. 58–63. (In French)
16. Smirnova, N.M. (2009) *Sotsial'naya fenomenologiya v izuchenii sovremennogo obschestva* [Social Phenomenology in the Study of Modern Society]. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya Publ., 400 p. (In Russ.)
17. Bourdieu, P., Passron, J.-C. (2007) *Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy obrazovaniya* [Reproduction: Elements of the Theory of Education System]. Transl. from French. Moscow: Prosveshchenie Publ., 267 p. (In Russ.)
18. Bernstein, B. (1980) *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia* [Sociolinguistics and Social Problems of Education]. In: *Język i społeczeństwo* [Language and Society]. M. Głowinski (Ed). Transl. from Eng. Warsaw: Czytelnik Publ., pp. 95–115. (In Polish)
19. Matejczuk, J., Jedryk J. «Spotkanie światów» rodziny i szkoły wd. Bazila Bernsteina [«Meeting of Worlds» Families and Schools in wid. Basil Bernstein]. URL: <http://produkty.ibe.edu.pl/docs/inne/1-plakat-zwekonferencja.pdf> (accessed 19.01.18) (In Polish)
20. Korol, D.Yu. (2004) [To the Problem of Determining the Ritual Aspect of Educational Communication]. In: «Kommunikativnyy povорот» universitetskogo obrazovaniya [“Communicative Turn” of University Education]. Minsk: Propilei Publ., pp. 180–190. (In Russ.)
21. Baudrillard, J. (2000) *Soblazn* [Temptation]. Transl. from French. Moscow: Ad Marginem Publ., 318 p. (In Russ.)
22. Klus-Stanska, D. (2018). [“Invisible Forms” (On the Issue of Designing Educational Meanings)]. *Vysshbee obrazovanie v Rossii* = Higher Education in Russia. No. 1 (219), pp. 122–132 (In Russ., abstract in Eng.)