

**№2(33) Вып. 1
2007**

Научный рецензируемый
журнал

Основан в 1995 г.

НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ

БЕЛГОРОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ **ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ПРАВО**

Учредитель:

Государственное образовательное
учреждение высшего профессиональ-
ного образования «Белгородский
государственный университет»

Издатель:

Белгородский государственный
университет.
Издательство БелГУ

Журнал зарегистрирован
в Федеральной службе по надзору
за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций
и охране культурного наследия
Свидетельство о регистрации средства
массовой информации
ПИ № ФС77-21121
от 19 мая 2005 г.

Главная редакционная коллегия журнала

Главный редактор

Дятченко Л. Я.

Зам. главного редактора

Давыденко Т. М.

Ответственный секретарь

Московкин В.М.

Члены редколлегии

*Алефиренко Н.Ф., Бабинцев В.П.,
Борисов Г.А., Жилияков Е.Г., Исаев И.Ф.,
Корнилов А.Г., Короченский А.П.,
Лебедева О.Е., Насонов Н.Н.,
Новиков О.О., Павлов К.В., Присный А.В.,
Прохорова О.Н., Римский В.П.,
Чеканов Н.А., Чурносов М.И.,
Шатовалов В.А., Шилов В.Н.*

Редакционная коллегия

серии журнала

Римский В.П. – главный редактор
Бабинцев В.П. – зам. главного редактора
Борисов С.Н. – ответственный секретарь

Члены редколлегии

*Борисов Г.А., Климова С.М., Мархгейм М.В.,
Реутов Е.В., Руднева Н.И., Тонков Е.Е.*

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Л.Я. Дятченко – Социально-технологическая культура как универсальное основание эффективной общественной практики в XXI столетии 3

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

О.В. Ковальчук, В.П. Римский – Европейская философия и социально-гуманитарная наука между мифологией модерна и рациональным знанием 10

Г.Ф. Перетятыкин – Проблема генезиса науки в работах М.К. Петрова и А.Ф. Лосева 24

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

С.А. Кутومانов, В.Е. Пеньков – Философско-методологические основания креационизма 35

М.Д. Черкашин – Антропология научного этоса 42

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

С.М. Климова – Религиозные стратегемы философского мышления: лингвистический поворот 53

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

В.П. Бабинцев – Противоречия и проблемы процесса технологизации государственного и муниципального управления в регионе 66

Е.В. Реутов – Институт выборов в легитимации региональной власти 74

В.И. Чупров – Механизмы неинституциональной саморегуляции рисков в сфере образования молодежи 88

ФОРМИРОВАНИЕ КОНСТИТУЦИОННОГО ГОСУДАРСТВА И ПРОБЛЕМЫ ЗАЩИТЫ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Н.В. Витрук – Конституция современной России: социально-правовая сущность и ее легитимность 97

М.В. Мархгейм – Гражданство как детерминанта национального правозащитного законодательства 107

С.Л. Нудель – Вопросы квалификации уголовно-наказуемого уклонения от уплаты налогов и (или) сборов 117

Ю.Н. Старилов – Гражданское общество и государство в Российской Федерации: соотношение сквозь призму «властных отношений», «нормоконтроля», административного процесса и законности 125

Е.Е. Тонков – Доверие населения к государству – необходимое условие эффективного противодействия преступности 140

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ**

В.В. Пенской – Формирование концепции «богоизбранного» государства в раннехристианской литературе 151

Т.Г. Человенко – Феноменологические методы в постклассическом религиоведении 160

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

И.В. Бардыкова – Языческие и христианские представления о страдании в русской культуре 170

И.И. Воронова – Сфера культуры в условиях общественных реформ 176

Л.А. Гулюк – Кризис как мифопорождающее явление переходной эпохи Серебряного века 181

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

В.Е. Пеньков – Человек в парадигмах эволюционизма и креационизма (Всероссийская научная конференция «Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы») 188

Е.Е. Тонков, С.Л. Нудель – О работе международной научно-практической конференции «Уголовная политика Российской Федерации в сфере противодействия наркотизации общества» 190

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А.А. Оганов – Культурная антропология пола и любви // Страхов А.М. Отечественная философия пола и любви (культурно-философская антропология) XIX – нач. XX веков. – Ростов-на-Дону: АПСН СКНЦ ВШ, 2006. – 148 с. 200

Наши авторы 202

Оригинал-макет *Н.А. Гапоненко*
Подписано в печать 28.03.2007.
Формат 60×84/8.
Гарнитура Times New Roman.
Усл. п. л. 21,85.
Тираж 300 экз.
Заказ 80.

Подписные индексы в каталоге
агентства «Роспечать» – 81462,
в объединенном каталоге
«Пресса России» – 39748

Оригинал-макет подготовлен
и тиражирован в издательстве
Белгородского государственного
университета
Адрес:
308007 г. Белгород,
ул. Победы, 85

E-mail: Info@bsu.edu.ru
www.bsu.edu.ru/Nauka/Vedomosti/

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

УДК 316.4

СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК УНИВЕРСАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ЭФФЕКТИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ В XXI СТОЛЕТИИ

Л.Я. Дятченко

Белгородский государственный университет, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85;
e-mail: Rector@bsu.edu.ru

В статье осуществляется концептуальный анализ феномена социально-технологической культуры. Она рассматривается в контексте основных социально-гуманитарных парадигм как необходимый элемент культуры современного человека, способствующий воспроизводству форм жизнедеятельности, направленных на гармонизацию отношений между человеком и социальной средой.

Ключевые слова: социальные технологии, социально-технологическая культура, социокультурная система.

Конец XX столетия был ознаменован разрушением многих стереотипов относительно сущности культуры и цивилизации. В контексте современной общественной ситуации требуют переосмысления самые разнообразные тенденции и процессы. В частности, то обстоятельство, что одной из характерных черт современности стало широкое распространение социальных технологий, которые могут рассматриваться как система знаний и действий, позволяющих оптимизировать человеческую жизнедеятельность.

При всех разночтениях в интерпретации самого понятия «социальные технологии», а также различий в содержании, которое вкладывают в него исследователи, на наш взгляд, существует ряд общих позиций, объединяющих если не всех, то большинство сторонников идеи технологизации. Прежде всего, утверждение, что социальная технология как специфический вид деятельности характеризуется несколькими основными признаками:

- рациональным отношением к социальной действительности;
- делением процесса социального действия на внутренне взаимосвязанные этапы, фазы, операции;
- координированностью и поэтапностью действий, направленных на достижение искомого результата;
- однозначностью выполнения включенных в технологию процедур и операций, наличием четко установленного алгоритма;
- рефлексивным отношением к действительности.

Выделенные характеристики социальных технологий позволяют рассматривать их как четко дифференцированный и качественно определенный этап в социально-преобразующем процессе. Содержание этого этапа еще требует, на наш взгляд, всестороннего научного исследования.

Очевидно, что технологизация социальной жизни стала естественным следствием индустриального и постиндустриального развития, а социальные технологии приобрели всеобщий, универсальный характер. Без их применения людям сегодня трудно рассчитывать на общественный успех. Разумеется, это не означает, что такой успех гарантирован уже самим фактом обращения к социальным технологиям, но, очевидно, что они выступают одним из его ключевых условий.



Однако до настоящего времени остается далеко не очевидным ответ на вопрос: как сопрягается идея и практика применения социальных технологий с перспективами развития всего человечества и с перспективами каждого отдельного человека в обществе, подвергающемся все усиливающемуся воздействию рисков, потенциальных и реальных угроз.

Значимость данного вопроса, и адекватного ответа на него обусловлена тем, что в нестабильном социуме крайне остро стоит проблема включения организации, человека в социальное пространство, в ситуацию быстрого принятия правильных решений. Однако в условиях лавинообразного нарастания информационных потоков, все усложняющейся социокультурной ситуации, когда необходима нетривиальная деятельность, у человека зачастую нет механизмов решения социальных проблем. Набор действий, основанный на традиционной праксеологии, который в прошлом давал хороший результат, обычно уже не приводит к ожидаемым эффектам. Нынешняя социальная реальность требует принципиально иных методов ее познания и преобразования, научной методологии преобразования действительности. Необходимы системные решения, которые включают в себя учет как технологических, так и социальных, культурных, интеллектуальных, антропологических, нравственно-этических (а порой и духовно-религиозных) аспектов проблемы.

По нашему мнению, подобные решения и действия обеспечивает овладение личностью основами социально-технологической культуры. Именно такой вывод обосновывается в течение более пятнадцати лет белгородскими исследователями, разрабатывающими проблематику социальных технологий на основе обобщения огромного эмпирического материала и теоретических изысканий. Сегодня можно утверждать, что в Белгородской области и, прежде всего, в Белгородском государственном университете сложилась самостоятельная и признанная не только в России, но и за рубежом научная школа «социальных технологов». *Одной из ее главных особенностей является органическая связь с практикой, ориентирующая исследователей не просто на теоретические разработки, но и на их внедрение.*

В нашем понимании социально-технологическая культура представляет собой составляющую культуры современного человека, способствующую воспроизводству форм жизнедеятельности, направленных на гармонизацию отношений между человеком и экосоциальной средой. В отличие от других элементов культуры социально-технологическая культура является процессом и результатом сознательной деятельности людей, достигших определенного уровня рациональности, поставивших задачу не просто оптимизировать свою жизнедеятельность, но сделать это на основе согласования базисных ценностей и диалога между субъектами социальной деятельности. Только такое понимание рассматриваемого феномена является единственно продуктивным в современном социуме. И только оно сближает идею социально-технологической культуры с концепцией соборности, сформулированной выдающимися отечественными мыслителями прошлого.

Несмотря на то, что феномен социально-технологической культуры в последнее время изучается достаточно широко и интенсивно, до настоящего времени среди ученых нет единства относительно определения данного понятия. Это тем более важно, что теоретические разногласия начинаются уже на, казалось бы, довольно тривиальном уровне.

Исследователи, как правило, пишут о технологической культуре человека в целом, выделяя различные аспекты рассматриваемого явления. Наличие разнообразных концептуальных подходов к определению технологической культуры, а также неопределенность дефиниции социально-технологической культуры актуализируют проблему разработки ее аналитической модели, без которой крайне сложно дать характеристику последней. В основу концептуальной модели социально-технологической культуры мы



считаем необходимым положить идею социального действия и взаимодействия. На основе предложенной парадигмы социально-технологическую культуру допустимо определить как *систему диспозиций личности, умений и навыков ее поведения, обеспечивающих достижение жизненных целей и благоприятные условия для саморазвития и проявляющихся в конкретных социальных действиях и взаимодействиях.*

Социально-технологическая культура представляет собой исключительно сложное и внутренне структурированное образование. В его рамках можно выделить несколько структурообразующих элементов.

Прежде всего, потребностный элемент. Он включает в себя потребность и заинтересованность в овладении научными знаниями, позволяющими целенаправленно и планомерно изменять социальное окружение в соответствии с целями человека, группы людей или социального института. Возникновение такой потребности и соответствующего ей интереса означает, что человек во взаимодействии с социальной средой руководствуется преимущественно не интуицией и здравым смыслом, но рекомендациями, сформулированными в рамках социальной теории и апробированными на практике.

Хочу особо подчеркнуть, что в современных условиях является утопией надежда на стихийное формирование потребности в социально-технологических знаниях и навыках. Общество должно сознательно решать данную задачу на основе системного подхода, используя, в первую очередь, возможности института образования. Именно такая установка определяет сегодня всю деятельность Белгородского государственного университета.

Потребностный элемент социально-технологической культуры с необходимостью должен быть дополнен аксиологическим. Суть его в том, что «технологический подход» к преобразованию социальной реальности или, по меньшей мере, к проблеме адаптации в социуме становится значимым для субъекта социальной деятельности, приобретает характер терминальной ценности. В свою очередь конкретные социальные технологии превращаются в инструментальные ценности и рассматриваются в качестве наиболее эффективных способов самоопределения и самодеятельности личности.

Но, будучи по своему содержанию нейтральными в отношении намерений субъектов и объектов социального управления, технологии, как и всякий набор инструментов преобразования общества, зависят от этих намерений в функционально-целевом смысле. Исследователи отмечают, что сегодня любая технология может рассматриваться и применяться только с учетом ценностей ее инициатора-разработчика и заказчика.

Именно поэтому *целевой компонент* выступает как логическое продолжение и, в определенной степени, следствие двух предыдущих. Наличие его означает, что применение социальных технологий является не только потребностью и ценностью, но и одной из целей жизненной стратегии личности. Овладение конкретными социальными технологиями входит в структуру жизненных планов и становится вербальным требованием.

Логическим следствием этого является мотивационный элемент социально-технологической культуры. Он выражается в структуре внутренних стимулов, определяющих стремление к овладению социальными технологиями. Мотивы, побуждающие к этому, могут быть исключительно разнообразными. Проблема сегодня заключается в том, чтобы выявить, а при необходимости – и сформировать систему мотиваций, формирующих социально-технологическую культуру личности и предотвратить действие демотивирующих факторов. Они частично связаны с особенностями отечественной социокультурной традиции, но в гораздо большей степени определяются особенностями современного российского социума. К сожалению, атехнологичность и антитехнологичность стимулируется негативными процессами в обществе, прежде всего, в системе государственного и муниципального управления.

Дефицит аналитического стратегического мышления и поведения система управления пытается компенсировать разработкой различных комплексных и целевых



программ. В результате сегодня на федеральном и региональном уровне управления, фактически, сформировалась ситуация программной избыточности, но при этом программные цели, как правило, не достигаются по основным параметрам. На практике мы имеем дело с парадоксальной ситуацией. Формально действия региональных органов управления выглядят как технологичные, основанные на применении программно-целевого подхода, технологий социального проектирования. Фактически же, незавершенность, а, по сути – утопичность, разрабатываемых проектов компрометирует концепцию технологизации социальных процессов в целом.

Важнейшим элементом социально-технологической культуры является *когнитивный элемент*, который включает в себя знания о содержании конкретных социальных технологий, об их возможностях и границах применения; знания о способах получения социально-технологической информации, а также познавательную активность субъектов социального действия в данной сфере. Проблема нередко заключается в том, что, декларируя значение социальных технологий и социально-технологической культуры, мы забываем о необходимости дать человеку комплекс знаний о наиболее эффективных способах преобразования социальной реальности. Наша система образования сегодня недостаточно ориентирована на повышение социально-технологической компетентности школьников и молодежи в целом.

Это проявляется, в частности, в несформированности *операционно-практического элемента социально-технологической культуры*. Вследствие данного обстоятельства человек нередко просто не знает, как он может применить уже имеющиеся у него знания, которые во многих случаях носят абстрактный, книжный характер.

Определив содержание феномена социально-технологической культуры, очевидно, необходимо ответить на вопрос: почему она рассматривается нами как универсальное основание общественной практики в глобализирующемся мире. Ответ на него логически вытекает из определения функций социально-технологической культуры.

Важнейшая среди них – конструирование идеала социальной реальности. Любые умения и навыки преобразования общественных отношений или адаптации к ним предполагают наличие комплекса ценностно-целевых установок, которые, в конечном счете, воплощаются во вполне определенном жизненном идеале. В этом смысле от характера социально-технологической культуры в значительной степени зависят качество жизненного проекта личности, ее представления об успехе. Из суммы таких представлений складывается агрегированный социальный проект, выступающий в виде национальной идеи. Риску утверждать, что в качестве одной из причин неспособности или невозможности предложить такую идею России следует назвать низкий уровень социально-технологической культуры политиков и руководителей органов государственного управления всех уровней.

Вторая значимая функция – познание социальной действительности. Поскольку важнейшим компонентом социально-технологической культуры является когнитивный элемент, постольку ее в известном смысле можно рассматривать как систему средств и методов социальной диагностики, необходимой для принятия решений. Кроме того, это и система знаний о наиболее эффективных процедурах преобразования реальности или адаптации к ней. В силу данных обстоятельств вполне допустимо утверждать, что качество социально-технологической культуры во многом определяет полноту и завершенность социальной картины мира.

В этой связи представляет исключительный интерес проблема типов социально-технологической культуры в их отношении к концептуальному самоопределению человеческой личности. Так, *формообразующий тип* характерен для активно действующего субъекта. При этом его активность обращена «вовне», но ограничена изменением средств и методов достижения собственных целей, которые он стремится оптимизировать с учетом динамики социальной ситуации. Сама ситуация в данном случае не является объектом превентивного воздействия. Преобладающей установкой социальных



действий является формоорганизационное творчество, то есть изменение существующих социальных структур, обеспечивающих целедостижение.

Пассивный тип, который чаще всего преобладает в обществе, означает, что субъект социальной деятельности пытается приспособиться к изменениям среды, создает вокруг себя социально-защитные структуры. Его активность минимальна, обращена «на себя» и не предполагает изменения не только ситуации, но и методов и средств самореализации. Доминирует установка на социально-адаптивное поведение.

Безусловно, наиболее перспективным является *венчурный тип*. В этом случае субъект социального действия стремится управлять ситуацией, прогнозируя ее развитие. Его активность максимальна, она является результатом переработки большого количества информации, анализа и саморефлексии. Преобладает ориентация на инновационную деятельность, на социальное творчество. Именно такой тип необходим в современном обществе, и именно на формирование венчурной социально-технологической культуры должны быть сориентированы все социальные институты.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что социально-технологическая культура является мощным средством формирования *системы стимулов к социальной деятельности*. Однако эта ее функция проявляется в полной мере лишь тогда, когда ценностно-целевое ядро культуры ориентировано на развитие социальной активности личности. В этом случае она выполняет еще одну важную функцию – функцию *преобразования общества и человека*.

В этом случае, выступая как часть общей культуры, социально-технологическая культура заключает в себе значительный творческий потенциал. Это в полной мере соответствует общей оценке культуры, которая, «всегда – творчество со всеми характеристиками творческого акта, она всегда рассчитана на адресата, на диалог, а «усвоение» ее есть процесс *личностного открытия*, создания мира культуры в себе, сопереживания и сотворчества. Формирование социально-технологической культуры предполагает открытие человеком в обществе (и в себе самом) чего-либо ранее для него неизвестного, обретение умения видеть проблему, самостоятельность поиска решения, создание в процессе движения к цели нового социального продукта.

Поскольку в основе социально-технологической культуры лежит социальное действие, предполагающее целеполагание и, соответственно, организованное движение к цели, постольку она всегда ориентирована на социальное управление. Именно поэтому управление и самоуправление следует считать еще одной важной функцией социально-технологической культуры. В сущности, процесс формирования ее венчурного типа может рассматриваться как процесс повышения уровня автономного функционирования личности, увеличения способности принимать самостоятельные решения.

Наконец, социально-технологическая культура увеличивает коммуникативные возможности личности, поскольку делает для нее доступными наиболее эффективные, основанные на научных знаниях технологии общения, позволяет преодолеть коммуникативные барьеры. И в этом случае она служит основой для наращивания коммуникативного потенциала, который в современном обществе становится необходимой предпосылкой социального успеха и самореализации.

Разумеется, ни одна отмеченных функций не реализуется автоматически. Для их проявления и реализации необходим комплекс условий, многие из которых, к сожалению, пока еще не сформированы в российском социуме. Именно поэтому важнейшей научной проблемой становится сегодня проблема оценки перспектив их формирования и следовательно – создания благоприятной для утверждения социально-технологической культуры среды.

Мне представляется, что *главная цель заключается в обосновании организационного механизма формирования социально-технологической культуры у российских граждан*. Было бы замечательно, если бы мы смогли:



во-первых, определить особенности практик, применяемых субъектами процесса формирования социально-технологической культуры не только в России, но и на территории постсоветского пространства;

во-вторых, оценить характер возникающих при этом противоречий, которые выступают как источник развития, но, в случае несвоевременного разрешения, становятся причиной возникновения серьезных проблем;

в-третьих, выявить потенциал различных социальных институтов, который может быть использован в ходе этой деятельности;

в-четвертых, обосновать, хотя бы в общих чертах, *систему* формирования социально-технологической культуры.

Сегодня очевидно, что эффективной и результативной работа по формированию социально-технологической культуры может быть лишь в том случае, если она приобретает системный характер и будет органически включена в деятельность всех участников процесса социализации личности.

И начинаться этот процесс должен с семьи, которая всегда играла особую роль в передаче социального опыта. Несмотря на стихийный характер освоения социально-технологических практик в семье, оно было довольно продуктивным, так как происходило в ходе личного деятельностного участия ребенка и молодого человека в решении традиционных проблем. Эффективность обучения необходимым для этого навыкам поддерживала авторитет родителей и старших.

К сожалению, социально-технологическое образование и обучение в семье сегодня, как и сто лет назад, носят стихийный характер и сводятся к передаче установок и навыков, основанных на здравом смысле и апробированных житейским опытом. Но они зачастую оказываются неэффективными в современной социокультурной среде, в которой «не только молодежь учится у старших, как это было всегда, но и старшие во все большей степени прислушиваются к молодежи». В такой ситуации знания и навыки детей в некоторых отношениях значат больше, чем опыт родителей, накопленный в принципиально иных социальных отношениях. Негативно влияет на процесс формирования социально-технологической культуры в семье и наличие комплекса проблем, нарушающих связи между поколениями: занятость матерей, уменьшение психологического влияния отца на воспитание ребенка, экономическая нестабильность и неблагополучие семьи, разрыв родственных и соседских связей, разрушение идеологических, культурных, духовных устоев семьи, неконтролируемое воздействие потока массовой информации на ребенка.

Именно поэтому мы считаем необходимыми предпосылками формирования социально-технологической культуры детей *создание благоприятных условий для развития семьи и повышение уровня социально-технологической компетентности родителей.*

Основы социально-технологических знаний и навыков, заложенные в семье, должны получать дальнейшее развитие в системе образования. Очевидно, что установка на формирование социально-технологической культуры школьников требует усиления инновационной составляющей образовательной деятельности, поскольку в своих современных формах она предполагает нетрадиционные концептуальные и практические решения. Это особенно важно потому, что технологии, как инструмент преобразования социальной действительности, могут эффективно осваиваться лишь при условии *развивающего подхода*. Их недостаточно просто продемонстрировать школьнику и впоследствии – учащемуся лицея или студенту. Он *должен научиться сам разрабатывать и применять* их по мере накопления социального опыта.

Экспериментальная инновационная работа в данном отношении предоставляет уникальные возможности для разработки новых подходов к образованию и обучению в области социальных технологий. Она должна быть положена в основу социально-технологической составляющей профессионального образования на всех его уровнях.



Безусловно, в первую очередь это касается обучения специалистов в сфере управления, менеджеров. Но не только. Мы убеждены, что любой выпускник вуза должен владеть знаниями, умениями и навыками, позволяющими ему оптимизировать свою жизнедеятельность, опираясь на достижения социальной науки.

В силу этого студенты ссузов и вузов, учащиеся учреждений начального профессионального образования должны получать не только знания и навыки в области социальных технологий, но универсальные методики, позволяющие эффективно действовать в любой социальной ситуации, быть готовы и способны к социальному творчеству. Это означает, что процесс обучения должен быть максимально связан с практической деятельностью, с участием обучающихся (в зависимости от их будущей специальности) основам предпринимательства, социальной работы, управления организацией, технологиям разрешения конфликтов. Поэтому работа образовательных учреждений может строиться только при наличии *экспериментальных площадок, полигонов*, на которых проектируются и апробируются социально-технологические решения. В формировании таких площадок могут и обязаны сотрудничать не только образовательные учреждения, но и органы управления, субъекты экономической деятельности, общественные формирования.

В свою очередь нам – специалистам в области социологии, социальных технологий нужно разработать оптимальные формы создания и практического использования таких полигонов. А это возможно лишь в результате творческого сотрудничества, обмена результатами исследований и опытом проектирования социальных технологий. В этой связи мы предлагаем:

1. Превратить нашу Международную научно-практическую конференцию в регулярную встречу специалистов, разрабатывающих проблемы социальных технологий и социально-технологической культуры.

2. Начать на базе БелГУ издание специального Международного научно-теоретического журнала «Социальные технологии».

3. Придать созданному в БелГУ Центру социальных технологий статус межведомственного научно-исследовательского центра по проблемам социальных технологий и социально-технологической культуры школьников.

4. Выступить с инициативой введения новой специализации в системе высшего профессионального образования «социальные технологии».

5. Сегодня в России и странах ближнего зарубежья существуют различные академии, лаборатории, центры, разрабатывающие проблему социальных технологий. Очевидно, пора подумать о создании ассоциации, объединяющей эти структуры. В задачи ее должна входить поддержка исследований в сфере социальных технологий и социально-технологической культуры.

SOCIO-TECHNOLOGICAL CULTURE AS THE GENERAL BASIS FOR EFFECTIVE SOCIAL PRACTICE IN XXI CENTURY

L.Y.Dyatchenko

Belgorod State University, Pobedy st., 85, Belgorod, 308015, Russia;
e-mail: Rector@bsu.edu.ru

The conceptual analysis of the social-technological culture's phenomenon is implemented in the paper. Social-technological culture is considered in the context with the main social-humanitarian paradigms as a indispensable element of the modern person's culture which is conductive to the reproduction of the vital activity's form directed at the harmonization of the relation between person and social environment.

Key words: social technologies, social-technological culture, social-cultural system.

I ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА МЕЖДУ МИФОЛОГИЕЙ МОДЕРНА И РАЦИОНАЛЬНЫМ ЗНАНИЕМ

О.В. Ковальчук¹⁾, В.П. Римский²⁾

¹⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

В статье рассматривается генезис основных логико-методологических парадигм европейского социально-гуманитарного знания, укорененных в идеологии и мифологии эпохи модерна.

Ключевые слова: модерн, мифология, сциентизм, социально-гуманитарное знание.

Основной задачей данной статьи будет усвоение некоторых логико-методологических «уроков» и анализ фактов из истории становления классической и неклассической западной философии и современного социально-гуманитарного знания.

Неоплатонические традиции, воспринятые западным Возрождением в приложении к античному и христианскому культурному наследию, имели своим результатом не только новую гуманистическую картину мира, но и *новое научно-понятийное мышление*. Если классический и средневековый неоплатонизм, превращая образы античной мифологии, культуры и Библии в абстракции и символы, конструировал из них вторичную рафинированную мифологию, то аллегорическое понимание религиозного культурного наследия в эпоху Возрождения создавало предпосылки свободного от образности современного *понятийно-научного, научно-гуманитарного мышления*.

В средневековой католической теологии мифами называли все (хотя и по преимуществу античные) языческие суеверия, подчеркивая рационализм, разумность и немифологичность самого христианства. Поэтому новоевропейская философия, занятая критическим усвоением теологического книжного наследия и богословскими спорами в протестантских кругах, изначально была вынуждена определиться со своим отношением к социально-гуманитарной проблематике. Эпоха Великих географических открытий и сопутствующее ей миссионерство, а затем грандиозная колонизация *Нового Света* (Новой Атлантиды?) протестантскими радикальными сектантами, способствовали накоплению этнографических фактов о человеке и культуре отсталых народов, их критической обработке в становящейся социально-гуманитарной науке, что в свою очередь создало предпосылки более рационального изучения исторических форм культуры.

Это положило конец аллегорически-символическим и эвгемерическим толкованиям истории культуры в духе неоплатонизма и средневековой схоластики, вывело ученых за узкие рамки филологических изысканий и способствовало утверждению сравнительно-исторической, компаративистской методологии в социально-гуманитарном знании. Завершился этот процесс в XIX веке возникновением этнографии, археологии, антропологии, истории культуры и других специальных наук, изу-



чающих пути и перепутья человека и человечества. Но вся эта проблематика, начиная с XVII века, волновала, прежде всего, философов. И не только потому, что идеологи молодой буржуазии были энциклопедически образованными людьми с широким кругозором. Проблема власти и религии, культуры и религии, науки и религии и их роли в обществе оказались в центре полемики церковных теологов и светских мыслителей. Развитие социально-политического знания и социально-гуманитарных теорий было тесно связано с обсуждением этой проблематики в контексте становления новой научной рационализации.

Многое определялось центральной для философии Нового времени идеей «разума», что было обусловлено не только узко идеологическими задачами «борьбы с католической реакцией», но и сугубо внутренними проблемами разработки этой темы. Н.В. Мотрошилова по этому поводу писала, что "разум" или "разумность" на начальных стадиях развития европейской культуры Нового времени выступает как некое целостное синтетическое, пока еще мало дифференцированное понятие [1]. И одним из внутренних моментов дифференциации и категоризации этого понятия было рождение антиномии «рациональное-иррациональное», которая в свою очередь развернулась веером более конкретных антиномий. А.С. Богомолов в свое время отмечал, что «история понятия рациональности – это история антиномической постановки вопроса о соотношении многообразных категорий, сопоставляемых с *гасіо* и его аналогами и проявлениями: логос и миф, знание и мнение, разум и вера, разум и рассудок, дедукция и интуиция и т.д.» [2].

У истоков новой, гуманитарно-рационалистической проблематики, несомненно, встает фигура Ф. Бэкона, в лице которого европейская культура впервые пытается осознать свое прошлое в научной форме. Метод, которым пользуется Ф. Бэкон в трактовке культурно-исторических феноменов, можно охарактеризовать как *индуктивно-символический*. Широко пользуется Ф. Бэкон и *историческими сравнениями*, хотя параллели из христианской и античной мифологии и культуры привлекает еще осторожно. Можно сказать, что к мифологическим формам культуры он подошел не с позиций апологетического оправдания или критики, а с сугубо гносеологических – Бэкон, на наш взгляд, впервые создает достаточно рациональную философию культуры (мы выразим несогласие с Е.М. Мелетинским, который отдал пальму первенства Вико, у которого мы находим сугубо теологические рационализации проблем).

Бэкон рассматривает мифы древности как разновидность параболы наряду с притчами, загадками, метафорами, афоризмами, хранящими драгоценнейшие сокровища наших знаний. Миф для Бэкона – способ мышления, совпадающий фактически со всем сознанием древности, когда разумное, логическое мышление людей было слабым и им "приходилось прибегать к образным сравнениям и примерам, более доступным для понимания, чем абстрактные умозаключения" [3]. Интересно, что Бэкон фактически высказывает ту мысль, которая до наших дней витает в обсуждениях проблем современной политологии и социологии. Он подчеркивает не только познавательную, мыслительную функцию мифов-парабол, но и идеологическую, называя их «палкой о двух концах», выступающей и как средство обучения, и как средство обмана [4]. Причем, идеологическая функция мифов им рассматривается как *производная, вторичная* от познавательно-обучающей.

Как видно из текстов, идеологическая функция для Бэкона является вторичной, а первоначально преобладала функция обучения: в древности «мы встречаем всевозможные мифы, загадки, параболы, притчи, к которым прибегали для того, чтобы поучать, а не для того, чтобы искусно скрывать что-то, ибо в то время ум человеческий был еще груб и бессилен и почти неспособен воспринимать тонкости мысли, а видел лишь то, что непосредственно воспринимали чувства» [5]. Это чувственное мышление, как он считает, обладало «исключительной силой воздействия» [6]. Бэкон этот период в развитии культуры связывает впервые в гуманитарной науке не с реформаторами человечества или его «обманщи-



ками», а с коллективным, устным народным творчеством: мифы этого периода «стоят вне времени», являются преданием древних народов, его песнями. Бэкон по праву должен считаться первым ученым, который не ограничился обыденным или традиционно-теологическим подходом к культуре, а дал ее *гносеологический анализ*.

Но Бэкон далек от просветительского обличения мифов и религий как суеверий, а священников и политиков как примитивных обманщиков. Он видит глубинные, эзотерические смыслы в идеологической функции мифов и религии. И, действительно, именно в эту эпоху протестантизм во всех его формах и сектантских ипостасях распространяет свое сакральное «благочестие» не только на обыденную жизнь мирян, но и на другую мирскую сферу – сферу государственно-политическую. Именно протестантизм, смыкаясь в союзе с властью национальных государств, фактически превращает христианство в разновидность *светской, социально-политической мифологии*.

В этом же ряду, вероятно, стоит и учение Бэкона об идолах познания: *идолы рода* (несовершенство «человеческой природы», по сути, обрекает нас на «вечную иллюзорность и фантастичность» нашего мышления и сознания, здесь можно усмотреть зачатки учения о «коллективных представлениях»); *идолы пещеры* (наш индивидуальный опыт, столь же несовершенный как и коллективный, причем с охотой идущий навстречу любым иллюзиям-рационализациям в психоаналитической трактовке); *идолы площади* (затемняющая природа слов и языка – употребляя современные понятия, мифологизирующая сила массовых коммуникаций и текстов культуры); *идолы театра* («вымышленные и искусственные миры», по словам философа, которые создают философские и научные системы, литература и искусство – собственно идеология в нашем нынешнем понимании, мифы искусства, науки и философии).

Однако не станем модернизировать философию мифа Ф. Бэкона и втягивать ее в современный мыслительный контекст (хотя почти вся «постсовременная» европейская философия только и занята тем, что модернизирует философские тексты прошлого, начиная от Демокрита и Платона!). Нам важно зафиксировать, что проблематика исследования современной идеологии и сознания (сознания «здесь и сейчас») была отрефлексирована уже Бэконом, мифы-идолы предстали в его наивной интерпретации как сложные духовные формообразования, обладающие в том числе и идеологической функцией. Хотя он далек от определения «современной мифологии», но его апологетика разума, эксперимента и науки, проективного государственного строительства (разумности и идеологичности мифа!) и является, по нашему мнению, тем кирпичиком в «мифологию модерна» и его «проект», который и заложил творец «Новой Атлантиды», барон Веруламский.

Т. Гоббс, например, совершенно в духе пуританизма придал некоторым идеям Бэкона формально-логическую, «механистическую» завершенность. Т. Гоббс, младший современник и секретарь Бэкона, принявший столь же деятельное участие в религиозно-политических потрясениях эпохи, более решительно использует аллегорическое толкование Библии, хотя это у него не становится специальной задачей, а лишь используется в качестве способа ведения философско-публицистической полемики. Гоббс специально не занимался изучением истории культуры – у него социально-гуманитарная проблематика появляется в контексте его социальной философии и философии политики. Он также много внимания уделил исследованию социальных иллюзий эпохи. Например, совершенно в духе своего времени он понимает религию не как простой обман, а как социальную силу, опору государства, которое использует ее для обеспечения единства общества и сдерживания «войны всех против всех». Только государство может придать тем или иным фантазиям и верованиям статус религии. Это были выводы не кабинетного ученого, а зрелого политика, деятельность которого совпала с эпохой буржуазных революций, когда ереси и новые сектантские верования после захвата власти становились такой же силой, как и традиционная католическая церковь.



Государство как «коллективное лицо» и суверен может использовать любую религию, если она обеспечивает единство общества, сдерживает «войну всех против всех». В ту эпоху и господствует протестантский принцип «каков государь – такова и религия в его государстве». Но предпочтение Гоббс, разумеется, отдает протестантским версиям христианства. Да они и были эффективнее в выполнении религией функции *светской мифологии*.

Но философия политики Гоббса не только интересна в изучении сюжета о философско-идеологических рационализациях «современной мифологии». Она сама (как и еще в большей степени философия Локка) и представляет собой *вариант и образец* становящейся рационально-светской мифологии и идеологического проекта «современности». Это относится, прежде всего, к концептам «природа» и «естественное».

Если у Бэкона «природа» служит в основном объектом и предметом познания «новой науки» и «новой философии», то у Гоббса (Локка, Юма, Руссо и т.д.) «природа» и «естественное» («природа познания», «природа человека», «естественное состояние человечества», «естественное право» и т.п.) выступают в качестве объяснительного и логического принципа. И концепция общественного договора, вырастающая на основе принципа «естественности» (война всех против всех как «естественное состояние» и т.п.), представляет собой «*объясняющий миф*», по меткому замечанию Б. Рассела (а уж он был чуток к логической рациональности!). Объясняющим мифом выступают и сами концепты «природы», «естественности» и вытекающего из них «разума», «естественной религии» и «религии в пределах разума», заложенные в методологию не только всей новоевропейской философии и концепций «естественного права» вплоть до Гегеля и Фейербаха, но и в основу политико-правовых и идеологических практик ранней буржуазии.

Все буржуазные либеральные конституции с их декларированием основных «прав и свобод человека и гражданина» и политико-идеологические лозунги типа «свободы, равенства и братства» покоились на этих мифологизированных концептах. А потому и составили позже парадигматический остов современной мифологии и идеологических проектов модерна во всех их классических ипостасях и формах: либеральной, социалистической и консервативной.

В ту же эпоху на другом берегу пролива рационалист Б. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» откровенно выступил против теологических методов аллегорического и герменевтического толкования Библии, и, развивая индуктивно-символический метод Бэкона, предложил свою методологию – по аналогии с естественно-научной [7]. Его метод социально-гуманитарного познания можно назвать *индуктивно-историческим*, так как основная установка Спинозы – находить исторические факты, описывать обстоятельства создания Священных книг, их исторического существования (редактирования, искажения или канонизации), проводить филологический анализ языка, на котором были написаны книги, группировать противоречия и семантически неясные места, интерпретировать их, а уж потом делать выводы «на основании законных следствий из известных или как бы известных данных» [8]. Сциентистская библеистика последующих времен во многом усвоила и развила идеи и методы интерпретации библейских текстов, которые мы находим у Спинозы.

Спиноза вообще не пользуется термином «мифы», различая «суеверия» и «религию», а также выделяя в ряду исторических религий «истинную» (иудаизм или католичество, которые он легко менял в своей жизни?). Спиноза противопоставляет суевериям «всеобщую», «истинную» религию, «божественный закон», открытый человечеству Богом – в этих идеях в равной мере можно усмотреть как теологическое рационализирование, так и предварение просветительских постулатов о «естественной религии» и «религии разума».

Особый интерес для современного историко-психологического исследования специфики первобытного и средневекового мышления имеет характеристика и сравне-



ние Спинозой библейских пророков и христианских апостолов. Тщательный анализ библейских текстов позволил Спинозе заключить, что пророки получали божественные откровения при помощи воображения – «при помощи слов и образов». Это не реальные, а фантастические, воображаемые образы, поэтому пророческий дар кратковременен. Он пишет, что даром пророчества наделены «люди деревенские, лишенные всякого образования, даже женки», и тот, кто «более всего наделен воображением, тот менее способен к отвлеченному мышлению» [9]. Иной способ мышления мы находим, по его мнению, у христианских апостолов, которые хотя и занимались пророчеством, но уже «проповедовали как учителя, а не как пророки» [10]. В Новом Завете мы встречаем «даже формы выражения, свойственные душе колеблющейся и смущенной», и весьма далекие от пророческого авторитета. «Ибо апостолы везде умозаключают, – отмечает далее Спиноза, – так что они кажутся не пророчествующими, но рассуждающими; пророчества же, наоборот, содержат одни только догматы и решения» [11]. Он очень точно рисует психологический портрет христианского апостола-учителя (подобного и античному философу, как это не парадоксально для обыденного рассудка европейца): «Они просто учили письменно или устно, не прибегая для доказательства ни к каким знаменаниям», им «была дана не только сила для пророчествования, но и авторитет для учительства», апостолы «могли заключать и выводить о многом и могли учить тому людей, если им угодно было» и т.д. [12].

Рационально-исторический метод исследования истории культуры и религии утвердился в работах последовательного материалиста и английского просветителя Д. Толанда, который по сути одним из первых прошел путь философской эволюции от деизма к атеизму. Толанд, подобно своим предшественникам, различает культуру «языческую» и «христианскую» (последнюю он, вероятно в целях «экзотерических», восхваляет и называет «подлинной» и «истинной»). Толанд признает существование в истории человечества так называемого «дорелигиозного периода», в котором якобы не было ни религии, ни суеверий, а господствовал «разум» (многие просветители позволяли себе описывать начальную историю в понятиях «естественной религии»). Эта схема была наивна и прямо связана с идеологическими целями просветителей, но признание периода «разума» или «естественной религии» наносило эффективный удар по герменевтическому эзотеризму теологии, позволяло ставить вопрос о происхождении и эволюции религии и культуры в рамках исторических фактов и доказательств.

В классической форме культурно-исторические и философско-исторические идеи просветителей были представлены у родоначальника французского Просвещения XVIII века – Фонтенеля. Ядро его о концепции также составляет задача «сведения религии с небес» к ее земной основе: «Язычники всегда творили своих богов по собственному своему образу и подобию» [13]. Фонтенель утверждает, что все народы мира проходят одни и те же стадии в эволюции культуры (например, стадию создания мифов): он, отмечая сходство между американскими и греческими мифами, пишет о древних греках, как о дикарях, подобных американским индейцам. Фонтенель впервые ввел парадигму дикаря-философа, первенство в открытии которой затем необоснованно приписали Э. Тейлору: «В эти грубые времена существовала даже своего рода философия, и она сильно способствовала рождению мифов. Люди, несколько более одаренные, чем другие, естественно, стремились найти причину вещей и событий, происходивших у них на глазах... Конечно, это своеобразный философ, но, быть может, он был декартом своего века» [14]. Философ-просветитель отождествляет первобытную культуру с мифами-нелепостями и бессмыслицами древних, но первые мифы, считает он, были не химерами, а простыми преувеличениями. Ряд причин – слепое следование традиции, перенос известного на другие, неизвестные явления, кочевание сюжетов и затемнение языка – довели мифы до «великой абсурдности». Но вряд ли надо упрощать подход Фонтенеля к истории культуры – ведь для него мифы древних народов не были просто заблуждениями, баснями и сказками» но были первой историей народов, способом познания природы.



Толанд и Фонтенель, стоявшие у истоков национальных течений Просвещения, внесли свой вклад в становление социально-гуманитарной науки и в научное изучение первобытного сознания и культуры. И при всей своей ограниченности просветительский подход к истории культуры не был столь уж примитивным, как его порой трактуют. Наоборот, последующие интерпретаторы (Тейлор, Фрезер и др.) во многом повторяли просветительские идеи и парадигмы.

Тот факт, что научно-рациональные концепты просветителей ложились в основание социальной мифологии модерна, еще не значит, что философы «нового времени» занимались сознательным мифотворчеством и идеологизированием, за что и получили у де Траси уважительное, а у Наполеона презрительно-скептическое наименование «идеологов». Собственно, так и будут – от Маркса и до наших дней – представлять культуру Просвещения как *сознательное идеологизирование*, а мифологию модерна рассматривать лишь в качестве эквивалента идеологии и идеологической лжи и спекуляции, одной из технологий манипулирования массовым сознанием. Но в реальной культурной практике было несколько сложнее.

Все категории и концепты новоевропейской философии, как бы они сознательно не рефлексировались на страницах философских рукописей и политических конституций, имели более глубинное залегание в ментальностях и культурно-цивилизационных парадигмах эпохи, в обыденном сознании субъектов исторического действия, что само по себе предопределяло их бессознательную, объективно-мыслительную мифологичность. «В итоге оказывается, – писали в свое время относительно этой ситуации М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев и В.С. Швырев, – что категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного «схематизма сознания», архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности» [15]. Но «схематизмы сознания» мыслителей были уже вторичными по отношению к схематизмам сознания «живых людей» (тем более, что все философы-идеологи были активнейшими «бойцами» в военных и политико-идеологических битвах эпохи ранних буржуазных революций). А мифологизирование происходило и происходит именно на уровне обыденного сознания, непосредственно включенного как в автоматизмы объективно-мыслительного действия социокультурных систем, так и в процесс наследования культурной архаики, мифологических стереотипов прошлых времен.

Очевиден вклад в социально-гуманитарную науку Дж. Вико, заслугой которого было не только дальнейшее развитие *компаративистской методологии* в исследовании истории культуры, но и рационализация теологической исторической схемы, к которой он впервые воспроизводит в научно-философской форме концепцию прамонотеизма: «Основатели Языческой Культуры, – пишет Вико, – были, несомненно, людьми из расы Хама – прежде всего, Яфета – несколько позже, и, наконец, Сима: один за другим они постепенно стремились от истинной Религии своего общего отца Ноя» [16]. Конечно, и просветители искусственно конструировали «естественную религию», но она радикально отличалась от теологической рационализации Библии у Вико. Да и сама концепция Вико была направлена против просветителей. Хотя и тогда Просвещение показало свою ограниченность, но оно несло в себе импульсы создания новой, наукообразной философии и создавало методологические предпосылки социально-гуманитарного знания.

Интересен и своеобразный диалог, который вел Юм с теорией прамонотеизма Вико. Юм, утверждая в духе своего времени «об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека», пишет: «Станем ли мы утверждать после того, что в еще более древние времена, до овладения письменностью или же до изобретения каких-либо искусств и наук, люди придерживались принципов чистого теизма, другими



словами, что люди открыли истину, будучи невеждами и варварами, но впали в заблуждение, как только приобрели познания и образование?» [17]. Очевидна критика учения о богооткровенной религии и прамоотеизме. Юм более последовательно выступает против теологических рационализаций, фактически признавая наличие в истории человечества дорегиозного периода, рассматривает политеизм и теизм как необходимые и последовательные стадии в развитии любого народа, между которыми никогда не было большой разницы и резких границ. Юм отождествлял политеизм и мифологию, но он указывал и на их специфическую аффективность и амбивалентность в отношении к богам – боги здесь наделяются всеми человеческими свойствами и слабостями, постоянно подвергаются надругательству, близкому к атеизму.

Последовательно развил сравнительно-исторический метод, рожденный в трудах Бэкона, Спинозы, Толанда, Фонтенеля и других мыслителей, на более богатом эмпирическом материале из жизни африканских народов крупный деятель французского Просвещения Шарль де Бросс, который попытался выявить более древние формы религии и культуры, чем политеизм, и связал их впервые с таким культурно-ментальным феноменом как фетишизм. Философ не просто занимался умозрительными спекуляциями, но и приводил богатый эмпирический материал из области фетишизма, сравнивает культуру африканцев не только с античностью, но и с христианской Европой. Ш. де Бросс впервые отмечает специфическую *алогичность* первобытного мышления. Указывая на алогичность, неразличение причинно-следственных связей, повышенную аффективность сознания первобытного человека, Ш. де Бросс на полтора столетия предвосхитил теорию Леви-Брюля.

Опираясь на классические постулаты Просвещения, де Бросс много сделал для созревания предпосылок конкретно-научного понимания специфики первобытной культуры. Отбросив теологические схемы, он положил конец устаревшей дихотомии «язычество – христианство», представил развитие человеческого сознания от грубого, иррелигиозного фетишизма через промежуточные формы, к столь же грубым политеистическим религиям в развитых цивилизациях и далее – к христианству, вобравшему в себя многие образы и идеи предшествующих стадий.

Мы найдем у де Бросса идеи о взаимозависимости форм с формами технологий и способов производства. Он отмечал: «...человек так устроен, что в своем естественном состоянии, грубом и диком, еще совершенно не просвещенный ни с помощью какой-либо обдуманной идеи, ни с помощью подражания, имеет те же примитивные нравы, те же способы производства в Египте, как и на Антильских островах, в Персии, как и в Галлии: всюду один и тот же механизм идей, а отсюда один и тот же механизм действий» [18]. Поэтому характерно, что молодой Маркс старательно изучил в свое время эту работу де Бросса, а в «Капитале» понятие «фетишизм» стало универсальным при характеристике *всех* иллюзий человеческого сознания. Интересно было бы проследить и влияние этих идей на теорию М. Вебера о связи способов производства с формами религиозного сознания.

Итак, анализ взглядов представителей европейского рационализма, эмпиризма и Просвещения на историю культуры, религии, человеческого сознания и языка показывает, что их подход к научно-гуманитарной проблематике не был столь уж примитивным, как его порой трактуют. В новоевропейской философии история человека и человеческой культуры изучается не по стандартным неоплатоническим схемам, а впервые разрабатываются научно-теоретические, сравнительно-исторические методы их изучения. Хотя в действительности то, что мы сейчас обозначили в качестве «научных достижений» философов Нового времени, таковым является только в свете достижений нашего времени, а для них было скорее наивным «откровением». Найдем мы у них и главную парадигму просветителей: «дикаря Робинзона». Но как бы ни были наивны эти идеи и порой прямо связаны с политическими целями идеологов ранней буржуазии, признание «изначальной разумности» человека, поиск в истории человечества периода



«разума» или «естественной религии» не только подрывало феодальную идеологию, но и позволяло ставить социально-гуманитарную проблематику на почву достоверных фактов и исторических доказательств.

Таким образом, *вторичное, рационально-идеологическое мифотворчество* философов-идеологов питалось соками *живого мифотворчества массового сознания эпохи*, оказываясь не «естественным», а уж скорее «естественно-историческим» (по выражению К. Маркса), мыслительным продуктом. Все категории, понятия и концепты новоевропейской философии втягивались в лоно сформировавшейся к эпохе Просвещения *светской мифологии*, которую очень многие исследователи называли и называют «*религией Разума и Прогресса*». Это была еще *первичная форма*, «клеточка», «зародыш» современной политической мифологии, готовой породить все многообразие ее законных (от «брака» с капиталистическим индустриализмом) и незаконных (от промискуитетных связей с предшествующими традиционными архаизмами).

Собственно, лозунг Французской революции «*Свобода, Равенство и Братство!*» (эти слова и любили писать, особенно в революционной России, с заглавных букв, как имена «живых личностей» – типичный признак любой мифологии) содержал в себе три законнорожденные ипостаси мифологии модерна. «Свобода» – либеральная дочь капиталистического индустриализма (вспомним картину Э. Делакруа «Свобода на баррикадах»); «Равенство» – эгалитарно-социалистический гермафродит работников физического труда (скульптура В. Мухиной «Рабочий и колхозница»); «Братство» – консервативно-почвеннический юноша – «мелкий буржуа» с рыцарскими мечтами и весьма неразборчивый в половых и дружеских связях («Черный квадрат» К. Малевича, мифологизировавшего цвет Земли и цвет Космоса, равно близок и «Александрю Невскому» П. Корина, и «двум вождям после дождя» А. Герасимова).

Здесь нас интересует «оплодотворяющая» сила философских идей Просвещения и классического рационализма, с которой *методологемы* зарождающейся социально-гуманитарной науки оборачивались *мифологемами* современности. Новая мифология показала свою двойственность – рационализм и иррационализм, созидательно-объединительный и разрушительный потенциал в управлении обществом – уже в эпоху Французской революции. Разум Просвещения, под знаменем которого буржуазия вступила в эту эпоху, вдруг обернулся, как двуликий Янус, иррациональным движением стихии народных масс и якобинской диктатурой, религией Разума и обожествлением императора Наполеона, и Европа столкнулась с *новым мифотворчеством*, «*живым мифом*» на почве капиталистического фетишистского сознания. Та концепция линейного поступательного прогресса, которую выработали просветители в борьбе с христианской теологией, вдруг в реальной жизни обнаружила тенденцию замыкания в круг по образцу доктрины Вико. «Имевшая место недавно во Франции безумная попытка вдруг создать новую республиканскую мифологию обречена была на неудачу из-за насильственных действий зачинщиков этой попытки (мифология может возникнуть только путем естественного и длительного развития)» [19], – интерпретировал эту культурно-историческую ситуацию немецкий романтик А. Шлегель. Так на стыке рационализма Просвещения и политического мифотворчества родился европейский романтизм, попытка которого утвердить нового Прометея в человеческой культуре закончилась неоромантическим Сверхчеловеком Ф. Ницше.

Не подражание, а живое творчество форм – основной девиз романтиков. В уставке романтиков на новое мифотворчество мы видим первую идеалистическую форму осознания активности человеческой чувственной деятельности, практики. Эта форма рефлексии позволила им преодолеть ограниченность линейной концепции прогресса человечества. Новый взгляд на историю культуры и общества нашел выражение не только в осознании генетической связи, но и в установлении качественного своеобразия античности и средневековья. Неудивительно, что логические идеи Гете и романти-



ков о процессах образования органических целостностей вошли в снятой форме в последующие формы философской диалектики.

Теория мифа романтиков и Шеллинга, как их философского вождя, коренилась в традиционалистско-консервативном менталитете эпохи, несла в себе потенции по идеологической рационализации *консервативной мифологии современности*, направленной против рационалистической либеральной идеологии с ее культом разума, прогресса, уравнительного индивидуализма и плоского историзма. Романтики более последовательно, чем просветители, завершили дело формирования *нового историзма* (здесь, собственно и утверждается теоретический концепт «Нового времени» в качестве признака «научного историзма»), что и отразилось в их литературном творчестве, противопоставленном просветительскому «классицизму». Из романтического исторического романа и фантастических повестей вырос как реалистический роман, критически выразивший современность во многообразии ее жизненных проявлений, так и модернизм в искусстве с его авангардистской ломкой современности и индивидуалистическим бунтарством. Общим местом является характеристика романтической реакции на Просвещение как антисциентистской и антипрогрессистской, а романтиков либералы неоднократно упрекали в политическом и идеологическом консерватизме, в тоске по средневековому традиционализму. И, наверное, все это имело место. Романтизм и был философской реакцией на либеральную и эгалитарно-социалистическую мифоидеологию. Но он отражал и *общие тенденции* нового мифотворчества, которые коренились в общих цивилизационных основаниях индустриального общества.

Как бы ни ориентировались романтики на прошлые формы государственного устройства и культуры, они вовсе не симпатизировали ни историческому католицизму, ни протестантизму. Отсюда можно заключить, что говоря о «новой мифологии» и «новой религии», они имели ввиду, прежде всего, вариант создания *новой светской мифологии*. Новалис пишет Ф. Шлегелю: «Я намерен основать новую религию и тем более способствовать ее провозглашению... Новая религия должна быть исключительно магией». И Ф. Шлегель соглашается с ним: «Религия, дорогой друг, дело для нас отнюдь не шуточное, а самое наисерьезнейшее, ибо настало время основать новую религию. Этот для нас основной, это – задача всех задач. Да, я уже ясно вижу величайшее рождение новой эпохи, скромное и незаметное, подобно древнему христианству, в котором нельзя было предположить, что оно вскоре поглотит Римскую империю, это новое рождение в своих огромных волнах утопит великую катастрофу – Французскую революцию, основное значение которой может быть в том и заключается, что она ускорила рождение *этой новой эры* (выделено нами – О.К., В.Р.)» [20]. Вот, кстати, мы и нашли тех, кто не эсхатологически, утопически и неосознанно, как радикальные протестантские сектанты, Мор или Ф. Бэкон, а вполне *сознательно* ввел название для своей эпохи – «Новое время».

Для исследования истории культуры и общества это принесло важные практические результаты – романтизму мы обязаны введением в научный кругозор огромных массивов древнегерманской, скандинавской и славянской мифологий, зарождением сравнительно-исторического языкознания и литературоведения. Очень многие отмечали и отмечают политический и идеологический консерватизм романтиков. На наш взгляд, романтический консерватизм сам был характерным следствием нового мифотворчества: философия, искусство, наука и религия отныне подчиняются единой задаче, образуя новую духовную (мифологическую) целостность. Очевидно, что под «новой религией» у романтиков подразумевался именно миф – новое, *политическое мифотворчество*, отвечавшее духу новой эпохи.

Романтическая эстетика и философия культуры обрела классическую форму и одновременно была преодолена в идеалистической диалектике Шеллинга. Он развил идеи Шлейермахера об искусстве как практике и представил человеческую активность как конструирование форм искусства по образцам мифотворчества. Это было реконст-



руирование на новом научном и культурном материале диалектики идей Платона. Шеллинг, заняв принципиально антипсихологическую позицию (субъективизм Юма – типичная форма психологизма) и развивая представление о народном характере мифотворчества, дал глубокий гносеологический анализ мифологии как объективно-мыслительной формы.

Он до конца развил идеи Вико и романтиков о символической природе мифа, произвел сравнительный анализ образа и мифа, схемы и мифа, аллегии и мифа, символа и мифа. Символ – синтез общего и особенного, в котором «ни общее, не обозначает особенного, ни особенное не обозначает общего, но и где и то и другое абсолютно едины»; форма способности воображения, абсолютная форма [21]. Но символы, сами по себе, только идеи, а рассматриваемые реально – суть боги мифологии, которые не являются продуктом разума или рассудка, а порождением фантазии. Таким образом, символы, будучи формами способности воображения, получают в фантазии реальное, независимое от субъекта существование как боги мифологии (здесь коренится теория мифа А.Ф. Лосева). Боги мифологии у Шеллинга – мистифицированные объективно-мыслительные формы искусства (и науки), в которых отражена развивающаяся природа как органическая целостность. Они выступают наиболее адекватной формой шеллингианского Абсолютного.

В идеалистической форме Шеллинг, развив идеи романтиков, впервые в истории философии применил к анализу человеческого сознания и культуры *системно-структурный метод*, рассмотрел сознание как органическую целостность. Это был новый уровень исследования по сравнению со сравнительно-историческими методами просветителей, которые оставляли их на уровне эмпирическом, предметном. Он философско-культурологически (это так, если иметь в виду междисциплинарный характер методологии Шеллинга) обосновал идеи о символической природе мифа, впервые применил к анализу человеческого сознания (и к мифологии как одной из его форм) символический и системно-структурный методы, подготовив теории и Кассирера, и Юнга, и Леви-Строса. Для нашей проблематики важную роль играет понимание Шеллингом мифологии как производства духовно-мыслительных форм по вечным первообразцам, истории культуры как вечного мифотворчества. Этим самым обосновывалась *легитимность современной мифологии*, ей не отказывалось ни в возвышенном духовно-религиозном статусе и истинности (любой миф в основе своей связан с религиозностью), ни в мыслительно-познавательной содержательности (можно облечь в формы мифологии даже современную науку, указывал Шеллинг), ни в художественной выразительности (органичная связь мифа и искусства).

В утверждении консервативно-почвеннической формы современной идеологии особую роль сыграла идея Шеллинга о создании мифологии *народом-индивидом*. Шеллинг, критикуя различные варианты аллегорической трактовки мифов (изобретение мифологий отдельными личностями) и просветительски-психологической (миф как «суеверие», «обман», «заблуждение разума» и т.п.), одновременно наносит удар и по либеральным идеям «естественного состояния человечества» и «естественного права». Он писал, что «в области законодательства не все совершается отдельными лицами, и что законы порождаются самим народом в процессе его существования». «Ведь и закон своей жизни, своего пребывания – закон, развитием которого являются все законы, которые выступят в течение его истории, – он *как народ* обретает вместе со своим бытием. А этот изначальный закон народ может получить лишь вместе со своим врожденным взглядом на мир, и таковой взгляд содержится в его мифологии». И далее: «Однако народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она *не* определяет историю, а есть его судьба (как характер человека – это его судьба); мифология – это с самого начала выпавший ему жребий» [22]. Мы не будем проводить сомнительные аналогии и параллели между этими мыслями Шеллинга и поздними их «перекодировками» в различных теориях и идеологиях (типа «расовых теорий» и «мифа о крови»). Более того, в консервативном почвенниче-



стве XIX века – а у его истоков, несомненно, стоит Шеллинг – была заложена вполне либеральная идеологема о «равенстве всех народов». В середине XIX века, когда классическая либеральная мифология начала претерпевать «империалистические» трансформации, выдавая парадигматику тоталитарных протестантских сект, и освящала колониальные войны капитализма и истребление «непросвещенных дикарей» (чего стоит один американский протестантизм с его индейскими скальпами!), именно почвенники выступили в защиту самых малых народов земли, в защиту их самобытности.

Диалектику целостнообразования к движению форм человеческого сознания и культуры применил в истории социально-гуманитарного знания Гегель. В этом плане интерес представляет гегелевский анализ исторического формообразования религии и культуры в «Лекциях по философии религии». Гегель, например, не идеализирует мифологию и древнее сознание, подобно романтикам и Шеллингу, а понимает лишь *как низший уровень мышления* по сравнению с понятийным, что само по себе предполагает ее идентификацию с формами первобытного сознания, содержательный анализ которых он и дает. В соответствии с задачами своей системы, в которой философия представляется как высшая, понятийно-разумная форма религии, Гегель естественно не мыслит человеческое существование без религии и объявляет ее первой ступенью «естественную религию». Но это только один пункт (человек – существо разумное и религиозное), который объединяет концепты Гегеля с «естественной религией» просветителей. Классик дает ряд блестящих характеристик первобытной культуры и мышления, которые предвзвешивают во многом современные культурно-антропологические интерпретации и не могут не приниматься нами.

Фейербах разрушил узкие рамки гегелевской системы, а в области исследования человека, культуры и общества завершил работу, начатую просветителями: свел религиозный мир к его земной основе. Собственно, разложение гегелевской философской школы и появление ранних работ К. Маркса и Ф. Энгельса, совпавшее и по времени, и по духу с научной проповедью позитивизма, знаменовали переход к неклассической традиции в философии, в том числе и к *неклассической традиции осмысления социально-гуманитарных проблем*.

Объединение историко-культурных теорий, выработанных классической немецкой философией, с идеями позитивизма и конкретно-научной культурной антропологии в середине XIX века привело к созданию в европейской социальном-гуманитарной науке «мифологической школы» (А. Кун, Ю. Зимрок, М. Мюллер, А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев и др.). В философско-теоретическом плане они ничего особо нового не внесли, дав смесь идей Вико, романтиков, Шеллинга и Фейербаха. Содержание первичных феноменов человеческой культуры и языка рассматривалось почти всецело в традициях немецкого романтизма. Происхождение первобытных мифов они связывали, во-первых, с олицетворением грозных сил природы, с отражением их в языке народа, и, во-вторых, с «болезнью языка», забвением первоначального смысла слов, имен, породивших причудливую сказочно-мифологическую фантастику. В духе позитивистского эмпиризма они добросовестно составляли классификационные системы, в которых группировались основные фольклорные сюжеты, этимологии мифологических имен и т.п. Положительной инновацией была попытка связать исследование мифов с языком, что повлекло рождение *методов сравнительного языкознания* в изучении не только текстов древних сказаний, но и более разнообразных гуманитарно-филологических текстов и контекстов.

В этот же период на почве позитивизма и новейших данных физиологии, психологии, эволюционной биологии, истории культуры и этнологии создаются различные варианты *культурной антропологии*, более или менее философски ориентированные, появляются один за другим фундаментальные труды по первобытной культуре, на большом историческом материале производятся эволюционистские схемы культурного



развития человечества, напоминающие просветительские теории прямолинейного исторического прогресса. История материальной и духовной культуры в них представлена как простое количественное приращение изобретений и достижений, ступени культурного роста не имеют собственного исторического значения и качественного своеобразия, рассматриваются как простые вехи, условия прогресса от дикости к «вершинам цивилизации» в форме капитализма. И, в отличие от идей просветителей, в этих теориях функция апологетики капитализма становилась явной.

Речь идет о школе культурной антропологии (или культурного эволюционизма), представленной выдающимися именами Г. Спенсера, Э. Лэнга, Л. Моргана, Э. Тейлора, М. Ковалевского, Л. Штернберга и др. Эти ученые, как и представители «мифологической школы», возможно, и делали шаг назад в философском осмыслении мифологии, но заслуга их заключалась в интенсивном формировании таких *самостоятельных отраслей научного знания*, как филология, языкознание, психология, археология, этнография и т.д. Этот «майнстрим» в социально-гуманитарном знании XIX века внес свой вклад в изучение истории культуры и человека, оказал влияние как на современников (Маркс и Энгельс), так и на последующие рафинированные теории. Но субъективистские философские установки культурного эволюционизма, методологический эмпиризм в трактовке сравнительно-исторического метода исследования и не могли не привести к эклектическому пониманию истории человека и культуры.

Что касается их неявного «участия» в идеологических процессах современности, то оно, на наш взгляд, состоит в том, что позитивистская культурная антропология XIX века рационально-эмпирически обосновывала классические либерально-демократические и эгалитарно-социалистические мифологемы и философемы «естественного состояния человечества» и «естественных прав и свобод человека», «равенства» (чем отличается дикарь-философ Тейлора от «естественного человека» Локка или свободолюбивого дикаря Руссо?). А тем самым невольно выступала с критикой формирующейся *тоталитарно-экономической мифологии* капиталистического империализма (будущего «глобализма»). Это не могло не вызывать в то время симпатии других идеологов-мифотворцев – социалистов и марксистов, которые только начинали формировать идеократические модели и социальные проекты переустройства мира.

Нет нужды обосновывать, что К. Маркс и Ф. Энгельс были не только великими учеными своей эпохи, создавшими одну из первых комплексных (междисциплинарных) теорий в сфере социально-гуманитарного знания, но и гениальными идеологами-мифотворцами современности. Можно сколько угодно развенчивать их вторую роль в современной истории, но для нас именно она и интересна. В их фигурах наиболее четко видно, что *современное мифотворчество без теории невозможно*. И чем более научный (или наукообразный) характер носит теория, чем она фундаментальнее, тем сильнее становится суггестивный потенциал той формы мифологии, идеологической рационализацией которой и выступает данная теория. Тем не менее, для нас важно в критическом анализе марксизма не упустить действительные достижения Маркса, философские идеи которого можно в определенной мере считать рождением *неклассического стиля* научного и философского мышления, предвосхитившего социологию знания и идеологии, феноменологию и экзистенциализм.

Мы не будем останавливаться на реконструкции позитивной части марксова философского анализа превращенных форм сознания современного капиталистического общества. Эта работа достаточно полно проделана отечественными (Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили и др.) и западными неомарксистами (Р. Гароди и др.). Важно подчеркнуть, что Маркс своей судьбой и судьбой собственной теории доказал эффективность фетишизма и превращенных форм сознания в детерминации философских идей. Ведь он оказался заложником у «объективно-мыслительных мнимостей» эпохи, идеологически рационализируя как либерально-просветительские предрассудки и фети-



шизм наемных работников, так и иллюзии работников умственного труда, представителей «свободных профессий» раннего капитализма, к каковым принадлежал и сам.

Маркс, на наш взгляд, в исследовании идеологических рационализаций современности не только завершил классический период философии модерна, но и заложил фундамент для «неклассических» методологических практик и интерпретаций социальной и идеальной феноменологии. Несомненно, Маркс как «неклассический мыслитель» завершал эпоху классической (и, прежде всего, немецкой!) философии. Но, к сожалению, его эпоха не вчитывалась в «неклассические смыслы» «Восемнадцатого Брюмера Луи Бонапарта» или «Капитала». Маркс был востребован XIX веком именно в своей классической, рационально-просветительской ипостаси, а XX – в роли нового мифотворца. Марксизм достойно завершал классический модернистский проект и органично стимулировал рождение одной из базовых моделей мифологии модерна – *социалистического мифа*. «Неклассический Маркс» будет востребован позже, на исходе XX века, когда опубликуют «эзотерический» свод марксистских трудов, а само «постнеклассическое», «постмодернистское» время прочтет потаенные смыслы не только марксистских теоретических текстов (западные и советские неомарксисты), но и социалистических мифов, *спровоцированных* в свое время гением западноевропейской мысли.

Это еще раз подчеркивает возможность нового, плодотворного использования марксовской методологии и интерпретативных идей неомарксистов в научной критике и социально-гуманитарном познании как капитализма, так и самого мифологизированного марксизма и социализма. Часто и в трактовке частных социально-гуманитарных проблем классики марксизма оказывались на уровне науки своего времени. Они не могли дать исчерпывающего анализа тех или иных форм сознания и культуры, так как в специальных науках только начиналась работа по их реконструкции, а их собственные «атеистические иллюзии» и «идеологические предрассудки» мешали объективному научно-гуманитарному осмыслению культурно-ментальных феноменов. Но надо честно признать, что классики марксизма вели своеобразный диалог как со своими современниками (представителями позитивизма, «мифологической школы» и культурного эволюционизма), так и с последующими критиками.

Итак, проведенный анализ европейской историко-научной традиции в становлении социально-гуманитарного знания позволяет нам подвести некоторые итоги. Социально-гуманитарная проблематика обрела реальное научное существование уже в классической философии Нового времени, великие буржуазные мыслители осознали (явно или неявно) специфически социальную природу человека, культуры и цивилизации, связывая их реальное бытие в земной истории с существованием такого института как государство. Они впервые попытались исследовать как иллюзорные культурно-ментальные формы (суеверие, естественная религия, фетишизм, миф и т.п.), так и рациональные. В это же время в классической и неклассической западной философии складываются и основные методы социально-гуманитарного исследования: сравнительно-исторический (компаративный), символично-феноменологический, культурно-антропологический, системно-структурный и диалектический.

Это и стало тем реальным научным основанием философско-культурологического и социально-гуманитарного исследования генезиса и развития конкретных ментально-психологических структур и форм человеческой деятельности, ее духовных продуктов и культурных миров, которые с необходимостью связаны с мышлением и жизнедеятельностью человеческих индивидов, живущих в реальном жизненном пространстве и экзистенциальном времени «здесь и сейчас».

Список литературы

1. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портреты. – М.: Политиздат, 1991. – С. 140.
2. Богомолов А.С. Наука и иные формы рациональности // Вопросы философии. – 1979. – №4. – С.106.



3. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Соч. в 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1977. – С. 178.
4. См.: Там же. – С. 177-178 и др.
5. См.: Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон Ф. Соч. в 2-х томах, т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 239.
6. Бэкон Ф.О. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч. в 2-х томах, т.1. – 2-е испр. и доп. изд. – М.: Мысль, 1977. – С. 178.
7. См.: Спиноза. Богословско-политический трактат // Избр. произв. в 2-х томах. Т.2. – М.: Политиздат, 1957. – С. 105-106, 110).
8. Там же. – С. 120.
9. Там же. – С. 24, 22, 31, 32.
10. Там же. – С. 166.
11. Там же. – С. 162, 163.
12. Там же. – С.166, 167.
13. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. – С.192.
14. Там же. – С. 190.
15. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 34.
16. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – Л.: Худ. лит., 1940. – С. 128.
17. Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 373.
18. Шарль де Бросс о фетишизме. – М.: Мысль, 1973.- С. 84.
19. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 126.
20. Там же. – С. 150.
21. Шеллинг Ф. Философия искусства. – М.: Мысль. – С. 106.
22. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С. 213.

BETWEEN MYTHOLOGY OF MODERNITY AND RATIONAL KNOWLEDGE: QUESTION OF HISTORY OF EUROPEAN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

O.V.Kovalchuk¹⁾, V.P.Rimskiy²⁾

1) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

2) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

The article deals with the genesis of main logical and methodological paradigms of the European social sciences and humanities rooted into the ideology and mythology of modernity era.

Key words: modernity, mythology, scientism, social sciences and humanities.

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА НАУКИ В РАБОТАХ М.К. ПЕТРОВА И А.Ф. ЛОСЕВА

Г.Ф. Перетяткин

Ростовский государственный университет, 344007 г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105;
e-mail: isrgu@mis.rsu.ru

В статье в контексте современной философии рассматриваются оригинальные концепции генезиса науки, представленные в работах А.Ф. Лосева и М.К. Петрова, двух классиков отечественной философии XX века.

Ключевые слова: классическая наука, социальные функции науки, язык, категориальная структура.

Возникновение науки как феномена европейской культуры означает, если брать этот вопрос со стороны развивающейся здесь формы мышления, максимальное использование в процессе познания категориальных структур языка и мышления. Наиболее глубоко и фундаментально эта сторона генезиса науки рассмотрена, как нам представляется, в работах М.К. Петрова и А.Ф. Лосева. Проблему использования возникающей европейской наукой категориального потенциала языка и мышления они рассматривали в разных аспектах. Но их исследования удивительно дополняют друг друга и в результате позволяют лучше понять саму проблему.

Рассматривая историю развития отношения языка и его категориальных структур, М.К. Петров совершенно справедливо отмечал, что «между возникновением языка и попытками использовать категориальный потенциал языка для нужд социального кодирования должен располагаться некоторый и, видимо, длительный период времени» [1]. В этот период происходит, по Петрову, стихийное накапливание категориального потенциала языка. Но в чём структурно выражается процесс накапливания этого потенциала, и каков «порог» накапливания, достижение которого делает возможным «утилизировать категориальный потенциал» [2] в создании европейского социокода, выразившего себя в научном познании мира?

Ответ на этот вопрос можно обнаружить в работах А.Ф. Лосева, для которого процесс накапливания категориального потенциала языка и мышления выражается в исторических изменениях лексических структур. А.Ф. Лосев выделяет три основных исторических типа таких структур, которые хорошо соотносятся с тремя типами кодирования и трансляции культуры, исследованными М.К. Петровым. Древнейший, *инкорпорированный* строй языка по времени исторического возникновения и по своим структурным и категориальным возможностям совпадает с формированием лично-именного типа. По этим же характеристикам второй, выделенный А. Ф. Лосевым, *эргативный* строй языка хорошо коррелируется с появлением профессионально-именного, или «традиционного», типа культуры, выявленного М.К. Петровым. Наконец, третий исторический тип лексической структуры – *номинативный* строй языка – заслуживает особого внимания. Лосевский анализ позволяет сделать вывод о том, что возможность «утилизировать категориальный потенциал» в европейском универсально-понятийном социокode появляется только с формированием номинативной структуры языка. А начинается это формирование, по Лосеву, как раз в период рассматриваемой М.К. Петровым «эгейской катастрофы». В номинативной структуре языка исторический процесс накапливания категориального потенциала достигает нужного «порога» и организации, поскольку структурные компоненты номинативного типа ориентированы на семантическое противопоставление субъекта и объекта. «Номинативное мышление впервые оказывается способным *мыслить предмет именно как тако-*



вой, узнавать его в смутном и смешанном потоке вещей, *отождествлять его с ним же самим* вопреки текучести и спутанности всего ощущаемого и воспринимаемого» [3].

Возникновение номинативной структуры языка завершает «...тысячелетнюю и мучительнейшую борьбу человеческого мышления за овладение именительным падежом и за умение отождествлять предметы с ними самими» [4]. Вот почему важным условием, сделавшим возможным возникновение европейского универсально-понятийного социокода, является наличие к тому времени номинативной структуры греческого языка. Нужно согласиться с А.Ф. Лосевым в том, «что принцип закономерности, внесенный в мышление его номинативной ступенью, является и предпосылкой для *научного овладения* природой вместо прежнего, более или менее пассивного следования за всеми стихиями природы и общества» [5].

Однако, и здесь уже М.К. Петров как бы дополняет А.Ф. Лосева. Накапливание номинативной ступенью категориального потенциала, могущего стать *предпосылкой* для возникновения научного мышления и научного мировоззрения, вовсе не означает автоматической реализации этой предпосылки каждый раз, как только тот или иной язык достигает в своем развитии ступени номинативности. Как раз наоборот. Сегодня «к номинативным относится большинство языков мира – индоевропейские, афразийские, уральские, дравидские, тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, большинство китайско-тибетских, часть австралийских, кечумара и др.» [6]. Но при всей «заряженности» лингвистических структур этих языков на «научное овладение природой» категориальный потенциал номинативности зачастую не только не «утилизируется» в научное мировоззрение, но напротив возникает проблема, которую М. К. Петров обозначает как «культурная несовместимость». Она выражается как «неготовность ряда стран принять научное мировоззрение и развитой способ жизни... без серьезных преобразований в сложившемся у них способе сохранения социальной преемственности – передачи от поколения к поколению накопленного предшественниками и закрепленного в социальных институтах опыта совместной жизни, разделения труда, обмена, познания, обогащения социальных структур и трудовых навыков новым знанием» [7]. Это только подчеркивает уникальность ситуации, сложившейся в бассейне Эгейского моря. Выявленные М.К. Петровым объективные и субъективные обстоятельства «эгейской катастрофы» как раз и позволяют объяснить начало процесса реализации категориальных возможностей, достигнутого в этот период ступени номинативности, древнегреческого языка.

Теперь мы должны более внимательно присмотреться к категориальным возможностям номинативной структуры языка, исследованной А.Ф. Лосевым.

Здесь нужно, прежде всего, отметить одно очень важное для дальнейшего рассмотрения обстоятельство. Дело в том, что при анализе исторического развития категориального потенциала лексических структур А.Ф. Лосев принципиально и последовательно различает *категории языка*, или грамматические категории, с одной стороны, и *категории логики*, или категории мышления – с другой. Он отвергает теории *отождествления* категорий мышления и языка, теории *параллелизма* мышления и языка и, наконец, теории *независимости* языка и мышления. Сам Лосев усматривает специфику категорий мышления в том, что это «категории отвлеченного смысла», в которых выражается «обобщенно-смысловая сторона» предмета. Специфику же грамматических категорий он видит в том, что это «категории понимания», «что всякая грамматическая категория не есть *категория предметного мышления*, но *категория общения и понимания*, т. е. категория выставления предмета в том или ином свете, с точки зрения той или иной смысловой подачи, категория специализации и конкретизации предмета, предпринимаемой в целях сообщения этого предмета другому сознанию» [8] (выделено мною – Г. П.). Поэтому, в отличие от категорий мышления, грамматические категории содержат в себе, по меньшей мере, два семантических слоя. «Один – предметно-логический и другой – так или иначе понимаемый – интерпретативный, назначенный для сообщения данного предмета другому сознанию» [9].



Именно сквозь призму различения грамматических и логических категорий Лосев рассматривает историческое развитие и накапливание категориального потенциала языка, подытоживая свое исследование в обосновании трех тезисов. Во-первых, различие между грамматикой и логикой есть различие между пониманием и мышлением. Во-вторых, конкретные грамматические категории суть категории понимания и номинативный строй впервые дает ясное разделение логических и грамматических категорий. И это, в-третьих, впервые создает также «четкие формы их ясного и раздельного объединения» [10]. В результате категориальный потенциал, накопленный исторически в номинативной структуре языка, предстает как изначально раздвоенный на противоположности. Он выступает как единство категорий мышления, схватывающих *предмет* как *объективно-мыслимый*, и категорий грамматических, категорий собственно языка, в которых фиксируется *предмет сообщаемый*, *предмет* так или иначе *понимаемый*, *предмет*, *интерпретируемый в общении*.

Но в таком случае, поскольку на ступени номинативности происходит, по Лосеву, подлинное размежевание логических и грамматических категорий как единства противоположностей, то, во-первых, отношения между этими противоположностями уже в рамках возникшей номинативной структуры могут и должны развиваться и изменяться. Во-вторых, использование, «утилизирование» этих двух взаимосвязанных моментов – категориального потенциала языка и категориального потенциала мышления – при возникновении европейского социокода может исторически не совпадать. Растянutosть во времени становления европейского универсально-понятийного типа культуры как раз подтверждает и выражает это несовпадение.

Европейский социокод зарождается в античности как, прежде всего, использование категориального потенциала языка, поэтому Аристотель не различает еще категории языка и мышления. Э. Бенвенист не случайно констатирует тождество категорий языка и мышления у Аристотеля. «В той степени, в какой категории, выделенные Аристотелем, можно признать действительными для мышления, они оказываются транспозицией категорий языка. То, что можно сказать, ограничивает и организует то, что можно мыслить. Язык придает основную форму тем свойствам, которые разум признает за вещами» [11]. А. Ф. Лосев справедливо считал, что не только аристотелевская, но и «современная формальная логика пользуется исключительно только грамматическими категориями, но пользуется ими, совершенно не отдавая себе в этом никакого отчета» [12].

Грамматические категории выступают в античности ведущей противоположностью по отношению к категориям мышления в категориальном потенциале языка. Такое доминирование грамматических категорий в «утилизировании» категориального потенциала обусловлено, как показал М. К. Петров, социальной жизнью свободных греков и, прежде всего жизнью по правилам всеобщего закона – «номоса». Эта «законная» жизнь в сфере всеобщего представляла «гражданскую составляющую» греческого полиса. Вхождение свободного грека в социальную жизнь по всеобщей, универсальной «гражданской составляющей» требовало от него, по Петрову, «умения жить сообща», которое предполагает развитую способность *понимания, общения, сообщения*. Но как раз категории языка, или грамматические категории, как мы видели у Лосева, и являются категориями понимания и общения. Они-то и используются, прежде всего, из категориального потенциала языка для создания универсально-понятийного типа европейской культуры. Именно они призваны обеспечить *понимание, взаимопонимание* в гражданском общении свободных греков, ибо без этого понимания невозможно сообща выработать всеобщий, универсальный закон, «номос». Из этой проблемы *понимания* возникает и интерес к *понятию* как общему и всеобщему в языке. Поэтому «переход к языку-логосу также испытывает на себе сильнейшее влияние этой номической призмы всеобщего, подчеркивает и в языке общее и всеобщее» [13].



Однако, несмотря на этот интерес к всеобщему в языке, универсальная понятность здесь еще не означает научного понятия, поскольку *категории мышления*, позволяющие схватывать предмет как объективно мыслимый, не востребованы из категориального потенциала языка и не выделены для мышления. Они еще находятся «в выжидательном состоянии», как сказал бы Маркс, они «вплетены» еще в практическую деятельность в качестве ее момента. Востребованы же и «утилизируются» грамматические, языковые категории, которые, как уже выяснилось, фиксируют предмет *сообщаемый, понимаемый, интерпретируемый* в общении людей, впервые в человеческой истории осваивающих *нетрадиционное* «умение жить сообща». Космос здесь не столько познается, сколько *интерпретируется* философами сквозь призму грамматических категорий (кстати, традиция интерпретировать мир в категориях языка до сих пор воспроизводится в философии как один из способов «философствования»). «Универсальные синтаксические позиции грамматики греческого языка: подлежащее-субъект, сказуемое-категория, дополнение-объект, определение, обстоятельства – видятся с этой точки зрения как члены целостного ролевого категориального набора. Через этот набор высшая космическая инстанция – перводвижитель – осуществляет комическое определение: приводит все целевые причины в единство, а космос – в целостность» [14], – констатирует М. К. Петров, отмечая отождествление Аристотелем связи слов в предложении с бытийными категориями. (Заметим, кстати, что в приведенной выше цитате хорошо просматривается развитая номинативность греческого языка).

Таким образом, возникший в античности европейский социокод выступает по отношению к природе не столько и как *универсально-понятийный*, сколько как *универсально-интерпретативный*, поскольку не предполагает рассмотрение ее как объективно мыслимого предмета, способного к самоопределению.

Средневековье также не различает категории языка и категории мышления. Но именно христианство создает предпосылку, которая сработает при возникновении новоевропейской науки и заставит различить эти два вида взаимосвязных категорий, тем самым по максимуму реализовав категориальный потенциал и языка и мышления. Такой предпосылкой является, как нам кажется, христианское понимание истины. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн 8:32), – говорит Евангелие. Сразу же возникает вопрос, о какой истине идет речь, и что отличает это понимание истины от понимания истины в дохристианскую эпоху? Отличает не в содержательном (здесь-то как раз все понятно), а в формальном плане.

В дохристианский период у каждого цивилизованного народа мы находим свое, *особенное* понимание истины. Классическим является рассмотрение этого вопроса у П.А. Флоренского [15], который специально исследовал, какие стороны понятия «истина» имелись в виду разными языками и какие моменты данного понятия подчеркивались и закреплялись в этимологии этого слова у разных народов дохристианского периода. В частности, он выявляет особенности понимания истины, закрепленные в русском слове «истина», в древнегреческом — «ἰσθῆτα» (алетейя), в латинском – «Veritas» (веритас) и в древнееврейском – «אמת» (эмет).

И вот христианство предлагает отвергнуть прежнюю ложь и познать какую-то новую истину, которая сделает свободными. Кому предлагает? Всем народам. «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, ни варвара, ни Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колоссянам 3:9-11). Особенным истинам различных народов христианство впервые противопоставляет истину, характеристикой которой является *всеобщность*, поскольку она адресуется не эллину, не иудею, не скифу, не варвару, а человеку вообще. Особенности реки-истины под названием Веритас, Эмет, Алетейя и т.д. впадают во всеобщий океан христианской истины.



Но христианская истина обладает не только характером *всеобщности*, но и *необходимости*. Русское слово «необходимость» очень диалектично, поскольку включает в себя два момента. Первый момент – необходимость это то, без чего *не обойтись* человеку. Нельзя обойтись без хлеба. Но христианская истина не просто хлеб. Она говорит: «Я есмь хлеб жизни» (Иоанн 6: 48). Нельзя обойтись без воды. Но истина христианства не просто вода. Она обещает: «А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек» (Иоанн 4: 14). В целом, чтобы обрести жизнь вечную, *нельзя обойтись* без познания христианской истины.

Второй момент – необходимость это то, что *нельзя обойти*, с чем нужно считаться, что постоянно присутствует в мире и властно заявит о своем присутствии, если с ним не посчитаться и не принять во внимание. И этот момент необходимости наличествует в христианской истине. Попробуйте обойти какую-нибудь заповедь христианства или не посчитаться с Законом Божиим, и эта истина властно скажет: «Мне отмщение и Аз воздам!». Причем всеобщность и необходимость христианской истины распространяется не только на человеческий мир. Перед лицом этой истины «и бесы веруют и трепещут» (Иакова 2: 19).

Понимание всеобщности и необходимости истины позволяет христианству почувствовать недостроенность античностью европейского социоклада, увидеть, что он «завис» в сфере языка, общения и не «цепляет» объективной, то есть *всеобщей и необходимой истины*, подменяя ее словесными интерпретациями. Причем это осознание очень четкое. Вот несколько примеров.

Первый пример – оценка эллинской мудрости в «Деяниях апостолов» в эпизоде посещения апостолом Павлом Афин. Павла, «возмутившегося духом», при виде города полного «идолов», т.е. античной скульптуры, некоторые из эпикурейских и стоических философов привели в ареопаг, чтобы послушать новое учение, проповедуемое апостолом. «Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» (Деян. 17:21), – общается в «Деяниях». Пообщавшись с этими любителями «говорить и слушать», Павел обнаруживает, что для них важна не истина, которую он пытается им сообщить, а сам процесс говорения и слушания, острота новизны, звучащая «эротика текста», как сказали бы постмодернисты. В «Первом послании к Тимофею» Павел дает описание и оценку интеллектуальной атмосферы греческого ареопага, с позиции открывшейся ему всеобщей и необходимой истины. «Кто учит иному и не следует здравым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, – пишет он, – тот горд, ничего не знает, но заражен страстью к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения, *пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины*, которые думают, *будто благочестие служит для прибытка*» (1-е Тимофею, 6: 3-5) (выделено мною – Г. П.). По существу, Павел застаёт Афины в тот период, когда органическая жизнь полиса, развившая из себя «умение жить сообща», уже подорвана изнутри духом торгашества, а извне македонскими и римскими завоеваниями; когда то, что было самым *содержанием* жизни, отвердело и застыло в отшлифованных *формах* говорения и слушания, которые из средства превратились в самоцель. С точки зрения этих самодовлеющих форм, христианская истина и благочестие, проповедуемые Павлом, действительно воспринимаются как еще один товар на рынке «словопрений», предлагаемый «для прибытка».

Эту же «поврежденность ума», увязшего в «пустых спорах», отмечает и Григорий Палама, оценивая «внешнюю мудрость» «эллинской науки» в сопоставлении с всеобщей истиной Священного Писания. Мнение Паламы важно еще и тем, что оно высказано на исходе средневековья, когда первые деятели Ренессанса уже начинают листать страницы «книги природы» и возвращаться к античному наследию. Вот что пишет он одному из братии по поводу его спора с представителями «внешней мудрости». «Если даже ты пока не можешь им возразить, хоть знаешь, что они не нашли ис-



тину, расстраиваться не надо: ты убежден делом, во всем всегда будешь тверд и непоколебим, неся в себе прочное утверждение истины, а полагающиеся на словесные доказательства обязательно будут опровергнуты, пусть и не сейчас, от твоих доводов; ведь «всякое слово борется со словом», то есть, значит, и с ним борется другое слово, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения, что последователи эллинов и те, кого они считают мудрецами, доказали, постоянно опровергая друг друга более сильными на взгляд словесными доказательствами и постоянно друг другом опровергаемые» [16].

Однако, такая оценка «эллинской науки» не мешает христианству использовать найденные и отшлифованные эллинами в процессе освоения «искусства жить сообща» категории языка и «дисциплинарность» греческой философии в качестве эффективного средства общения и сообщения каждому абсолютной истины христианства. «Умение жить сообща» оживает здесь в практике христианства говорить с каждым – эллином и иудеем, «подзаконным» и «чуждым закона», скифом и варваром – на понятном ему языке. Но цель этого «многоязычия» – *любовь к истине*, которая есть Бог. Поэтому, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий» (1-е Коринф. 13:1).

Теперь самое время перейти к третьему этапу становления европейского социокода – возникновению новоевропейской науки, путь к которой М.К. Петров гипотетически связывает с дисциплинарностью, «которая впервые появилась у греков в форме философии, оторвалась от номотетической эмпирии, получив собственную опору в виде абсолютизированного текста Библии, и предстала в форме теологии, с тем, чтобы в XVI – XVII вв. вновь вернуться к *возможной* эмпирии планируемого эксперимента и предстать в форме опытной науки» [17]. В этом процессе возникновения опытной науки, в переходе от чтения текста Библии к чтению «книги природы» нас, как уже было сказано, интересует только вопрос «утилизации» второго момента категориального потенциала языка – категорий логики, мышления.

Исследования М.К. Петрова показывают, что «прорыв» Бэкона и, особенно, Гоббса к «самим вещам» стал возможен во многом благодаря аналитическому строю новоанглийского языка, в категориальном потенциале которого, оказались схемы, способные опредметить взаимодействие вещей. Однако использование великими английскими философами-эмпириками *грамматического* категориального потенциала английского языка для формализации взаимодействия вещей с неизбежностью должно было повлечь за собою открытие и использование категориального потенциала мышления. Дело в том, что переход, от познания истины через чтение книги-Библии к познанию истины через опытное, эмпирическое прочтение «книги-природы» таил в себе одно обязательное для средневекового христианского сознания требование, без выполнения которого оно отказалось бы принять такой переход. Это требование состояло в том, что истина, которая «вычитывалась» из «книги природы», должна была быть такой же *всеобщей и необходимой*, какой была истина откровения, зафиксированная в книге-Библии, т.е. обладать теми же *формальными признаками*, какие были у христианской истины. В таком случае, для перехода к чтению «книги природы» нужен был, помимо всего прочего, один маленький «пустячок»: перевести евангельское положение «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» на язык сознания «нового времени». Этим переводом осознанно (Спиноза) или менее осознанно как раз и занимается философия нового времени, делая основным предметом рассмотрения необходимость в природе и свободу автономной личности в обществе.

На первый взгляд такой перевод осуществляется просто: познаете истину как необходимость, действующую в природе, и это познание сделает вас свободными. Но как, познавая природу, добывать такую истину, которая обладала бы логическими параметрами всеобщности и необходимости, установка на которые прочно укоренена в религиозном сознании. Тогда-то и возникает знакомая всем противоположность рационализма и эмпиризма.



С одной стороны, рационализм, пытаясь решить проблему всеобщности и необходимости научной истины и утвердить, соответственно, понимание свободы как познанный необходимости природы, создает теорию «врожденных идей». Но поскольку в качестве источника объективной всеобщности и необходимости истины здесь рассматривается Бог, то высшая санкция на чтение «книги природы» дается в книге Библии. И это несмотря на то, что существование самого Бога Декарт, скажем, выводит из акта самосознания. В результате научное познание, по крайней мере, его теоретические «этажи», не может развиваться на своем собственном основании.

Не менее драматично выглядит ситуация на полюсе эмпиризма. Во-первых, открываемое благодаря аналитизму английского языка взаимодействие «самих вещей» носит всеобщий и необходимый характер, но средств схватывания этой всеобщности и необходимости у мышления нет. Аристотелевские категории, как мы видели в приведенном высказывании Гоббса, отвергнуты, и остается лишь эмпирически общее, добываемое посредством индукции и анализа.

Во-вторых, мир, открываемый эмпиризмом, благодаря аналитизму английского языка, это «...мир исходной значимой глины, способной к самоопределению через слепое контактное взаимодействие» [18] отличающийся, по Петрову, от сотворенного по слову флексивного языка мира «скульптурных», завершенных форм, «распределенных по классам «частей речи» и «склоняемых» к единству внешней и разумной силой говорящего (творца)» [19]. Однако самоопределение «глины» через «слепое контактное взаимодействие» есть не что иное как самооформление, поскольку любое взаимодействие результативно и завершается изменением формы взаимодействующих моментов. Во всяком случае, момент «скульптурности», завершенности здесь обязательно сохраняется и с необходимостью проявляется. Просто «скульптором» выступает не внешняя и разумная сила творца, как это было у Аристотеля, а сама «глина». Но, борясь с целевыми и формальными причинами как рудиментами схоластицированного аристотелизма, эмпиризм утрачивает постепенно интерес к *проблеме формы* вообще, он равнодушен к исследованию объективных формообразовательных процессов. Даже Бэкон, с его богатейшими диалектическими интуициями, форму трактует механистически. И это понятно. Поскольку исходной предпосылкой здесь является номинализм и аналитичность, то мир дробится на бесконечное множество единичных вещей, за которыми только и признается реальность. Форматирование так понимаемой реальности исходит, прежде всего, от субъекта, а средства форматирования, поскольку категории отброшены, очень просты: сравнение, сочетание, разделение общих признаков единичных вещей. Такой взгляд на мир не предполагает идеи генезиса, процесса развития и усложнения его форм. Мир понимается как уже готовая механическая система, как совокупность тел, посредством толчка, через «слепое контактное взаимодействие» связанных между собой. Естественно, что растущее здание науки перерастает «духовные строительные леса» эмпиризма. И перерастает именно в аспекте проблемы формы. Особенно по мере того, как в поле зрения науки помимо механических «тел» начинают попадать «тела» органические, как раз и обладающие энтелехийностью, т.е. единством формальной, материальной, движущей и целевой причинности. Не случайно Лейбниц возвращается к аристотелевскому понятию энтелехии как активной самодвижущейся формы.

Наконец, и это в-третьих, в силу указанных выше обстоятельств, к середине XVIII в. аналитизм эмпиризма начинает подрывать сам себя: если в начале объектом анализа выступает причинность взаимодействия «самих вещей», то затем Юм начинает анализировать причинность самой причинности. Это своеобразное «самопожирание» аналитизма должно было завершиться либо юмовским скептицизмом, либо возведением дополнительных звеньев «духовных лесов» науки, таких, которые позволи-



ли бы решить вышеуказанные проблемы, а именно: проблему обоснования (без ссылок на Бога и книгу-Библию) всеобщности и необходимости научной истины; проблему исследования содержательной формы, возникающей в результате взаимодействия вещей, а также средств схватывания и удержания в мысли процессов формообразования; наконец, проблему преодоления крайностей аналитизма и эмпиризма, ведущих к скептицизму.

Тогда нам становится понятной работа, которую проделал Кант. Немецкий язык, на котором говорил и мыслил Кант, относится к флективным языкам, категориальный потенциал которых, как это хорошо показал М.К. Петров на примере древнегреческого языка, способен опредмечивать как раз результат взаимодействия вещей – изменения содержательной формы. Флективные языки, в которых флексия «может являться выражением нескольких категориальных форм» [20], заряжены на форму. Поэтому для Канта аристотелевские категории это не просто «звучание диалектических слов», как для Бэкона, а близкие, понятные и родные роды «сказывания» о сущем. Поскольку же его, в связи с вызревшим противоречием эмпиризма и рационализма, интересует вопрос о том, что придает некоторым из этих «сказываний» характер всеобщности и необходимости, то он и открывает более глубокое измерение сознания – *категории мышления*. Исследуя науки, достигшие в своем росте теоретических «этажей», Кант обнаруживает «утилизированные» в них категории мышления. В отличие от категорий языка, с которыми они взаимосвязаны как со своим инобытием, категории мышления позволяют достигать объективного, т.е. всеобщего и необходимого знания. Одновременно они выступают средством «схватывания» движения содержательной формы предмета.

Заметим, что Кант прекрасно понимает отличие своего исследования категорий мышления от исследования категорий языка, несмотря на то, что «оба изыскания действительно очень близки между собой» [21]. Поэтому, выявив специфику категорий мышления, Кант констатирует: «Я назвал их, естественно, старым именем *категорий*» [22], – имея при этом в виду их тесную связь с категориями языка, исследованными Аристотелем. «Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним» [23], – скажет потом Гегель, учитывая кантовское различие категорий языка и мышления.

Открытие специфики категорий мышления позволило Канту противопоставить сползающей к скептицизму аналитичности английского эмпиризма идею *трансцендентального синтеза*. *Трансцендентального*, поскольку Кант исследует категории как «условия мыслимости» любого предмета в его универсальных логических параметрах; как всеобщие временные «технологические» схемы производства и воспроизводства сознанием предметности в идеальной форме; наконец, как «понятие о синтезе созерцаний» [24]. *Синтеза*, не только потому, что исследуется природа априорных синтетических суждений, но и потому, что замыкание Кантом категорий мышления на предметность позволило ему перейти от аристотелевского «конгломерата», «агрегата» родов «сказывания» к *системе категорий*, выражающих живое системное единство предмета. Система категорий делает «систематическим само изучение каждого предмета чистого разума» [25]. Вообще, доминирование анализа над синтезом есть тупик, деструкция, распад, Смерть, в этом смысле, является наилучшим, непревзойденным аналитиком и номиналистом. Жизнь, в любых ее формах, является победой синтеза над анализом, подчинением анализа синтезу.

Прежде всего, уже Кант обнаруживает комплементарность категорий мышления, обеспечивающую возможность *познавательного синтеза*. Кант лишь намечает моменты познавательного синтеза, рассматривая, прежде всего, условия возможности априорных синтетических суждений. Исследовать эти моменты будут Фихте, Шеллинг и особенно Гегель, который развивает кантовскую комплементарность категорий до диалектики их противоположности, обеспечивающей самонаращивание, синтез поня-



тийной ткани науки. Причем, каждый новый «стежок» синтеза обеспечивается, как и при синтезе живой ткани, своеобразным «триплетным» кодом – знаменитой гегелевской триадой, «снимающей» противоположность анализа и синтеза. В *триадичном коде* (если отбросить тот смысл, который придала гегелевской триаде «марксистская» схоластика) выражается ритм пульсации, жизненности, самодвижения, самополагания Бога, мира и человеческого сознания.

Таким образом, немецкая классическая философия, перехватывая «эстафету» у великих английских эмпириков, достраивает философскую часть «строительных лесов» новоевропейской науки, обосновывая возможность «вычитывать» из «книги природы» живую истину с такими же параметрами всеобщности и необходимости, как и из книги Библии. Кантовское заявление о том, что ему «пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*» [26], учитывая показанную Гегелем диалектичность *границы*, легко читалось и наоборот – ограничить *веру*, чтобы освободить место знанию. Тем самым, протестант Кант выдает бессрочный философский «абонемент» на чтение «книги природы», не зависящее от книги Библии.

Что касается Гегеля, то в своей «Феноменологии духа» он, сам того не подозревая, открывает замечательную вещь, касающуюся происхождения новоевропейской науки и, тем самым, вступающую в перекличку с идеями М.К. Петрова.

Всем известна очень изящная и глубокая энгельсовская характеристика гегелевской «Феноменологии» как «параллели палеонтологии и эмбриологии духа». Однако, эта характеристика требует одного уточнения. «Феноменология духа» это «параллель палеонтологии и эмбриологии» *западноевропейского духа*. Если кому-нибудь пришлось бы писать феноменологию китайского или индийского духа, то она лишь в отдельных пунктах (в каких – надо еще выяснять) совпала бы с гегелевской «Феноменологией». Но тогда весь пафос синтеза «научного познания», «научной системы» и т.п., который возникает с первых же страниц гегелевского труда, предстает в совершенно другом свете.

Сам Гегель считает, что ему удалось показать «научное познание» как необходимый и высший продукт поступательного развития мирового духа вообще. На самом же деле, он рассмотрел «научное познание» в качестве высшего «цвета» западноевропейского духа. Наука предстала у Гегеля, как и потом у Петрова, в качестве феномена развития именно западноевропейской культуры. Поэтому, когда Гегель говорит о новейшей научной точке зрения как о «новорожденном младенце», которому еще предстоит развиваться, поскольку наука, «венец некоторого мира духов, не завершается в своем начале», то «колыбелью» этого «младенца» является не «некоторый мир духов» вообще, а прекрасно выписанная в «Феноменологии» духовная история западной Европы. Именно в свете этой европейской истории «начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия» [27]. Эти «напряжения и усилия» начинаются пиратскими «разборками» в бассейне Эгейского моря, создающими, как показал Петров, ситуацию нестабильности, потребовавшую от греков овладения «умением жить сообща», а завершаются эпохой европейского Просвещения, буржуазными революциями и рождением научного познания. С великими мыслителями так бывает: доказывает одно, а реально получается другое, не менее значительное и замечательное.

Если же нам теперь, подытоживая все сказанное, вернуться к М.К. Петрову и А.Ф. Лосеву, то необходимо сказать, что, благодаря их исследованиям, «силовое поле» нашего сознания предстало как «разность потенциалов» категорий языка и категорий мышления. Напряженность этого «поля», в котором всегда совершается работа человеческой мысли, вектор направленности сил этой мысли исторически обусловлены. М.К.



Петров исследовал, пожалуй, самое трудное и загадочное – процесс «утилизации» категориального потенциала языка в строительстве европейского социокода. Процесс это с необходимостью должен был «потянуть» за собой утилизацию категориального потенциала мышления в новоевропейской науке, тем самым завершая становление европейского универсально-понятийного типа кодирования и трансляции культуры.

Удивительно то, что Гегель в своей «Феноменологии духа» и М.К. Петров в своих исследованиях, независимо друг от друга, с различных сторон описали это становление. Гегель – на уровне *всеобщего* процесса развития формообразований европейского духа; М.К. Петров – на уровне скрупулезного изучения культурно-исторических *особенностей* возникновения и развития европейского социокода.

На специфику категорий мышления, на необходимость понимания сознания как единойраздельного целого категорий языка и мышления обращает наше внимание

А.Ф. Лосев, опираясь на опыт немецкой классики и не собственные исследования исторического развития языка. Без учета различий категорий языка и мышления, а также диалектики их взаимодействия, гипотеза Сепира-Уорфа кажется неопровержимой, а постмодернизм может претендовать на то, чтобы считаться последним словом философии в прямом и переносном смысле.

И последнее. Когда-то, «на заре цивилизации», выброшенные Посейдоном после кровавых пиратских «разборок» на берег Эгейского моря – этого теплого «лягушатника» европейского детства – греки впервые стали осваивать «умение жить сообща», понимая друг друга посредством «крылатого слова». В результате, из «икринок» греческих полисов «проклюнулась» будущая европейская культура. На фоне «разборок» ушедшего XX века пираты Эгейского моря кажутся нашкодившими гимназистами с перочинными ножиками. Но выброшенное «на берег» XXI века человечество должно пройти путь древних греков – овладеть умением «жить сообща» в сегодняшнем глобальном мире. Причем, в отличие от греков, для нас это «умение» предстает в двух аспектах: «жить сообща» друг с другом и «жить сообща» с природой. Для греков второй аспект был неактуален. Жить сообща с природой для них было естественным состоянием. Поэтому и актуализировали они, прежде всего, категориальный потенциал языка. Современное человечество поставлено перед необходимостью актуализировать и максимально «утилизировать» все категориальные возможности сознания.

Две тенденции борются и стремятся определить сегодня будущий облик мира: «греческая» и «персидская». Победит «греческая» – и мир будет единством многообразия форм культуры, каким была когда-то Великая Греция, объединявшая множество свободных, самобытных и самостоятельных полисов. Победит «персидская» – и возникнет «мировая империя» (Ясперс), «форматирующая» мир из единого, имперского аналитического центра по сырьевым, энергетическим и т.п. «сатрапиям». Возникнет мир, в котором ценность человека будет принесена в жертву «общечеловеческим ценностям», мир унифицированных «общечеловеков». Это будет означать, что человечество растранило свой самый главный ресурс – культурно-историческое многообразие.

Хотелось бы, чтобы накопленного во всемирной истории интеллектуального и морального потенциала хватило для победы «греческого» начала, чей свободный дух неустанного поиска и детского удивления многообразию мира так хорошо понимали и стремились донести до будущих поколений А.Ф. Лосев и М.К. Петров.

Список литературы

1. Петров М.К. Язык и категориальные структуры // Науковедение и история культуры. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1973. – С.66.
2. Там же.
3. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.367.
4. Там же.



5. Там же. – С.279.
6. Языкознание. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С.336.
7. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – С.22.
8. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.359.
9. Там же. – С.358.
10. Там же. – С.355.
11. Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – С.111.
12. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С.353.
13. Петров М.К. Язык и категориальные структуры// Науковедение и история культуры. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1973. – С.75.
14. Там же. – С.77.
15. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Том I (I). – М.: Правда, 1990. – С.15-22.
16. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих. – М.: Канон, 1995. – С.7-8.
17. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – С.238-239.
18. Там же. – С.81.
19. Там же.
20. Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. – М.: Просвещение, 1985. – С.372.
21. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4. Ч.1. – М., Мысль, 1965. – С.143.
22. Там же. – С.144.
23. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М., Мысль, 1974. – С.352.
24. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.3. – М., Мысль, 1965. – С.355.
25. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4. Ч.1. – М., Мысль, 1965. – С.145.
26. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.3. – М.: Мысль, 1965. С.95.
27. Гегель. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. – М., 1959. – С.6.

THE PROBLEM OF THE GENESIS OF SCIENCE AS A PHENOMENON OF THE EUROPEAN CULTURE

G.F.Peretyatkin

Rostov-On-Don State University, B.Sadovaya st., 105, Rostov-on-Don, 344007, Russia;
e-mail: isrgu@mis.rsu.ru

The genuine conceptions of the genesis of science are regarded in the article. The author deals with the conceptions of two representatives of Russian classical philosophy A.Losev and M.Petrov.

Key words: classical science, social functions of science, language, cathegorial sctructure.

II ЛОГИКА, ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

УДК 001.1

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КРЕАЦИОНИЗМА

С.А. Кутоманов¹⁾, В.Е. Пеньков²⁾

¹⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: kutomanov@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: penkov@bsu.edu.ru

В статье рассмотрены различные подходы к обоснованию концепции креационизма в контексте философских, религиозных и естественнонаучных представлений. Авторская точка зрения состоит в том, что сегодня на только в философском, но и в научном плане появляются различные концепции, которые могут служить основой для диалога науки и религии.

Ключевые слова: естествознание, креационизм, антропоцентризм.

Термин «креационизм» в переводе с латинского означает сотворение. Креационистская теория является, основанным на вере, религиозным учением о сотворении мира, жизни и человека Богом из ничего, из пустоты. Наиболее показательной в данном отношении является христианская концепция творения мира. О креационной модели обычно говорят, что она отражает откровение, данное человеку Богом-Творцом, описывающее различные события, происходившие при сотворении мира, а также на протяжении истории Вселенной, Земли и всего живущего на Земле. Источник креационной модели восходит к Библии – письменному откровению Бога людям.

Библия ясно говорит о том, что она написана по вдохновению Божьему. Хотя она и написана руками людей, источником вдохновения при написании Библии, а значит и при создании креационной модели, был Бог, один только Бог. [10, 7].

Креационизм безоговорочно признает истинность и достоверность библейского сценария происхождения мира, в то же время считает, что священное Писание – не единственный источник «...к пониманию принципов и истории Земли». [10, 7].

На основе истории становления различных религиозно-философских учений попытаемся проследить и показать как многие представления о мире в какой-то мере соответствовали парадигме сотворения, или креационизма.

Уже в Древней Индии в первой половине первого тысячелетия до н.э. появились философские направления, которые можно рассматривать как предтечи креационизма.

Еще на первом этапе развития древнеиндийской философии, когда создаются тексты Вед, в которых излагаются мифологические основы мировоззрения родового общества, уже затронуты проблемы творения мира. В конечном итоге Веды трансформируются в Упанишады, которые можно рассматривать как переходную форму от мифологии к философии. В основе Упанишад лежит учение об Атмане (запредельном духе человека) и Брахмане (мировом духе, который порождает весь проявленный мир).

Из множества философских школ Древней Индии наиболее близкой к идеям креационизма является философия веданта, которая получила вид оформленного систематизированного учения после Шри Шанкарачарьи, написавшего комментарии на



Упанишады, Брахмасутры и Бхагавангиту. В христианстве аналогом таких источников является Библия. Философскую систему веданты можно рассматривать как абсолютно монистическую, в которой причиной всего сущего является дух Брахман.

Во времена средневековья монотеистическим религиозным учением, придерживающимся идей креационизма выступал сикхизм, который на ранних стадиях не нуждался в божественном Писании, но позже была создана священная книга сикхизма «Ади Грантх» и был создан свой ритуал. Путь к Богу в сикхизме – это служение людям».

Идеи сотворения нашли воплощение и в арабской философии, в основе которой лежит опора на священное писание – Коран. Особенно ярко это проявляется в одном из направлений арабской философии – суфизме, который, который выделился из религиозной мусульманской философии благодаря работам Аль-Газали (1058-1111) и Ибн Араби (1165-1240), а также благодаря разветвленной структуре суфийских орденов и братств, распространенных во всем исламском мире. Главной отличительной чертой суфизма от других мусульманских религиозных учений, является концепция совершенного человека, сотворенного по образу и подобию Бога, что как раз и соответствует креационизму.

Современная арабская философия предпринимает «...многочисленные попытки модернизировать религиозную философию ислама в арабской философии с использованием последних научных открытий и концепций. В частности, в описании возникновения Вселенной проводится креационистский анализ концепций «первовзрыва»; используются пробелы в научном описании возникновения и развития жизни на Земле, сложности создания искусственного интеллекта и т.д. и т.п.» [8, 79-80].

В иудейской религии также прослеживаются идеи сотворения. По сути дела библейский иудаизм породил христианство, в котором креационизм нашел наиболее полное отражение.

В эпоху феодализма внутри иудаизма сформировалось мистическое учение «каббала», в котором синтезировались элементы иудаизма, греко-арабской философии, воззрения сект христианства и ислама.

В XII веке иудейский философ Моисей Маймонид (Мошес Бен Маймон, 1135-1204) сформулировал символ веры, который является основным в ортодоксальном иудаизме. К его основным положениям относятся: 1) Бог есть творец всех вещей, Он всем руководит и поддерживает все свои творения; Он все еще творит и продолжает творить вечно; 2) Бог один и нет более единства, подобного ему; 3) Бог бестелесен и не обладает материальными свойствами, ни одна телесная сущность не может быть сравнена с Ним; 4) Бог – начало и конец всех вещей; 5) только Богу можно поклоняться, но никому более; 6) все, чему учили пророки, истинно; 7) Моисей есть отец и глава всех современных учителей; 8) Закон был дан через Моисея; 9) этот закон никогда не будет заменен другим, и Бог не даст другого; 10) Бог знает все помыслы и дела людей; 11) Бог вознаградит тех, кто исполняет его заповеди, и накажет тех, кто уклоняется от исполнения закона; 12) Мессия придет, хотя очень не скоро; 13) когда Богу будет угодно, произойдет воскрешение мертвых [12, 380-381].

Очевидно, что очень многие положения соответствуют креационистской парадигме, описанной в начале.

Заканчивая исторический обзор, остановимся на христианстве, основанном на учении Иисуса Христа, на основе которого построена парадигма креационизма.

Восприняв идею единого Бога из иудаизма как всемогущего Творца, обладающего абсолютным могуществом и являющегося первопричиной всего материального мира, христианская религия доводит его до абсолютного совершенства, а человека рассматривает как венец Творения, что порождает еще одну существенную характеристику



ку христианской культуры, а именно – богочеловечество, которое в христианстве представлено, согласно Е.В. Гутову, в трех основных аспектах:

- как первичное личностное начало Троицы – Христос Предвечный, или Логос как выражение сущности Абсолюта;
- как принимаемый за центральный пункт космической и земной истории акт воплощения Христа в человеческом облике;
- как ожидаемое и неизбежное становление человечества единым мистическим и реальным телом Бога в созидании совершенного общества или церкви [4].

А это, в свою очередь порождает парадигму антропоцентризма, в основе которой лежит «трактовка человеческого бытия как цели мирового процесса, а позиции человека в мире – как центральной» [7, 68].

Антропоцентризм напрямую связан с креационизмом. Творение Бога осуществлялось именно для человека, поставив его на первое место. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями], и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» [3].

Парадигма антропоцентризма также имеет место и в других религиозных учениях.

В индийской религии Джайне представлены четыре уровня иерархии структуры Вселенной. Высший уровень занимают боги, следующий – люди, затем – грешники, которые несут наказание в аду, и последний низший уровень занимают растения и животные.

В буддизме парадигма антропоцентризма просматривается «на принципе восхождения человека до актуально божественного состояния посредством особых медитативных, ритуальных и нравственных практик. При этом буддизм (вслед за традиционным индуизмом) обращает внимание лишь на достижение божественного статуса (бохисаттва) отдельной просветленной и совершенной личностью, хотя в буддизме махаяны существует догматическое положение «Будда и обыкновенный человек – одна сущность» [4, 109].

В представлении мутазилитов (которые являются одним из крупных направлений ислама) Бог не может «ничего изменить как в естественном, так и нравственном порядке. По воззрению мутазилитов, человек обладает свободной волей и ответственен за свои действия; Бог не может произвольно изменять меру воздаяния, которая соответствует земным делам человека» [7, 368].

Таким образом, парадигма антропоцентризма в том или иной виде присутствует во всех трех наиболее распространенных религиях мира.

Теперь рассмотрим парадигму антропоцентризма в контексте различных философских учений.

В софистике идея центрального места человека наиболее ярко выражена словами Протагора: «Человек есть мера всех вещей: существующий, что они существуют и несуществующих, что они не существуют».

Сократ особо подчеркивал, что этот человек обязательно должен быть «мыслящим». Основной девиз Сократа: «Познай самого себя!» Главная цель его философии – восстановить авторитет знания. Тем самым признавалась прерогатива человека перед остальной природой, поскольку мышление выделяло его в сторону возможного главенствования и управления над миром на основе знаний о себе и о нем.

Антропоцентрические идеи Демокрита нашли отражение в его идеях о человеке как микрокосме. Наиболее ярко парадигма антропоцентризма отражена в его высказывании: «Люди дают клятву богам только тогда, когда они находятся в безвыходном положении, когда же они от него избавились, все равно их не соблюдают» [9, 791]. Аристотель рассматривал человека как самую глубокую сущность бытия.



В философии Древнего Мира антропоцентризм рассматривал человека как необходимую часть всего Космоса, как его высшее состояние.

В эпоху Возрождения на основе гуманистического подхода закладываются основы современного антропоцентризма. Эпоха Нового времени ознаменовалась развитием науки, а антропоцентризм получил гносеологическое и психологическое направление. Именно в эту эпоху, особенно в связи с развитием производства, появляется идея о могуществе человека как властелина природы, и о его возможности полного подчинения природы своим интересам.

Марксистская философия связывает антропоцентризм с социальными явлениями. Человек «...является, с одной стороны, закономерным результатом эволюции природы, а с другой, как личность обладает субъективностью, сознательно-деятельностным свойством, активно воздействует на окружающий мир и изменяет его в соответствии со своими взглядами. При этом определяющую роль в человеке играют его социальные личностные качества. Тезис К. Маркса о том, что философия должна не только отражать мир, но и преобразовывать его, распространяется на всю сферу общественного сознания и деятельность-творческую сущность человека» [11, 5].

В середине XX века философия увязывает антропоцентризм с так называемым антропным принципом, суть которого заключается в следующем: «Почему наблюдаемая нами часть Вселенной представляет собой расширяющуюся систему галактик, состоящих из звезд с обращающимися вокруг них планетами, на одной из которых обитаем мы? Нельзя ли решить этот вопрос, исходя из самого факта нашего существования?» [6, 39].

Во Вселенной существуют именно такие условия, в которых могли возникнуть сложные структуры вплоть до разумной жизни. С физической точки зрения антропный принцип этим и ограничивается.

Теперь вопрос заключается в том, как правильно его интерпретировать, какую философскую оценку этого факта можно считать удовлетворительной. В конечном итоге мы выходим на вопрос, какое место в этом мире занимает человек. Продукт ли он практически «невероятной случайности», или все-таки во Вселенной действуют какие-то механизмы, которые делают этот процесс закономерным, или же он является продуктом Творения. От решения этого вопроса зависят мировоззренческие установки человека, его отношение к миру и самому себе.

Остановимся на этом подробнее.

При рассмотрении отдельного фрагмента истории Вселенной, в промежутке времени, когда уже образовалось много различных структур, этот вопрос решается легко. Как отмечает Пол Дэвис: «...сложная организация может возникать спонтанно... для успеха... отбора необходимо существование ансамбля, под которым понимается набор большого числа сходных систем. В биологии этот ансамбль составляют миллиарды организмов и миллионы поколений, существовавших на протяжении истории Земли» [5, 262].

Однако когда речь идет о Вселенной в целом, то проблема становится достаточно серьезной. Либо мы приходим к идее Творца, либо, по аналогии с биологической эволюцией, должны прийти к заключению, что «...необходим ансамбль различных вселенных для существования нашей Вселенной» [14, 22].

Несмотря на то, что, гипотеза ансамбля миров может быть объяснена теоретически, возникает ряд вопросов, на которые достаточно сложно дать удовлетворительный ответ.

Сам факт существования множественности миров можно рассматривать как необходимое условие существования сложных структур. То есть мы переносим антропный принцип с нашей части Вселенной (Метагалактики) на Вселенную вообще. Просто



расширяются границы антропного принципа, а суть дела не меняется. Ведь в конечном итоге мы должны рассматривать что-то единое, целостное. Если при единичной Вселенной мы говорим о случайном совпадении констант, то в случае ансамбля миров мы говорим о том, что он необходим (опять необходим!) для существования отдельной Метагалактики с условиями, в которых возможна жизнь. То есть сам ансамбль миров – обязательное условие существования человека. А в силу каких причин он образовался? То есть, по сути дела множественность миров не дает удовлетворительной интерпретации антропного принципа, а лишь расширяет зону его действия.

И самое существенное, состоит в том, что ансамбль миров – это только одно из возможных теоретических объяснений антропного принципа, и проблема заключается в том, что данные теории не подлежат экспериментальной проверке.

К тому же такой подход ставит человека в положение случайного наблюдателя. Его можно рассматривать как гигантскую флуктуацию, как «ошибку истории». В таком случае какое будет отношение человека к самому себе? О какой устойчивости может идти речь? Человек порожден слепым случаем, а значит такой же случай может его уничтожить. Жизнь человека и развитие цивилизации теряет всякий смысл. С такой интерпретацией сложно согласится. Поэтому предпринимаются попытки дать другое объяснение антропному принципу, при котором человек был бы более значим для Вселенной.

Отсюда один шаг до гипотезы Творца. По словам специалиста в области космологии Э. Харрисона «...мы располагаем доработанным и модернизированным космологическим доказательством существования Бога – доказательством, основанным на идее замысла и плана... Важнейшим доказательством божественного замысла является гармония и упорядоченность Вселенной. Подумайте, какая точка зрения вам ближе: слепой случай, который требует множество миров, или план, который предполагает только один мир... Многие ученые в своих предположениях склоняются к телеологическому аргументу или идее замысла» [15, 252].

Философ из Оксфорда Р. Суинберн пишет: «Постулирование триллионов триллионов миров, вместо постулирования Одного Бога, для того чтобы объяснить упорядоченность нашего мира, кажется верхом иррациональности» [17, 68].

Теоретик в области квантовой физики Д. Полкингхорн договаривается до того, что вообще отрицает подобные подходы: «Давайте рассмотрим эти спекуляции как таковые. Это не физика, а, в строгом смысле слова, метафизика. Не существует сугубо научных оснований веры в множественность миров. (С этим трудно не согласиться – В.П.). А как теоретическая конструкция эти миры не поддаются изучению. Другое возможное объяснение, обладающее равной интеллектуальной респектабельностью и, с моей точки зрения, более четкой структурой и организацией, состоит в том, что этот мир имеет данное устройство потому, что он был сотворен по воле Творца, Который хотел, чтобы он был именно таким» [16].

В конце XX века вышла в свет теория физического вакуума Г.И. Шипова которая расширяет представление о природе и позволяют выделить семь уровней реальности: Абсолютное Ничто, первичное торсионное поле, вакуум, элементарные частицы, газ, жидкость, твердое тело. [13, 136].

Современная наука достаточно глубоко изучила последние четыре уровня, соответствующие материи в виде вещества и электромагнитных полей, порождаемых заряженными элементарными частицами. Достаточно много исследований посвящено физическому вакууму. Во второй половине XX века утвердилось понятие того, что эта среда обладает физическими свойствами, и не может рассматриваться как пустое пространство.



Вместе с тем, первый и второй уровни реальности до Г.И. Шипова вообще нигде не описывались, и их свойства таковы, что не укладываются в рамки современных рациональных представлений.

Так, на уровне Абсолютного Ничто, по словам автора теории, «нет ничего конкретного: ни наблюдателя (сознания), ни вещества (материи)». В то же время, эта структура, где возможна самоорганизация, которая заключается в нумерации точек пространства.

Как отмечается в работе А.Е. Акимова, это среда, которая обладает программой, матрицей возможного. В ней заложены структура и свойства всех нижних уровней реальности. «Для того, чтобы эта матрица возможного, этот план был реализован, необходимо некоторое активное воздействие или, как бы мы сказали, для этого нужны воля и сознание. Помимо наличия самих матриц, воля и сознание – это те два свойства, которыми неотвратимо должен обладать данный уровень. Их роль состоит в осознанной реализации (в эзотерике сказали бы – в воплощении) тех планов и возможностей, которые в Абсолютном Ничто потенциально существуют» [5, 52].

Переход с первого уровня реальности на второй осуществляется спонтанно, либо под действием внешнего торсионного поля, которое, как показывают эксперименты, является носителем «поля сознания»

Воздействуя на физический вакуум, поле сознания поляризует его, переводя в возбужденное состояние, которое представляет собой материальные объекты, находящиеся в потенциальном (возможном) состоянии. Возбужденное состояние вакуума уже может характеризоваться энергетически. При соответствующих условиях энергия возбужденного состояния вакуума может перейти в материальные вещественные объекты.

Абсолютное Ничто можно рассматривать как «внутреннюю информацию», которая также является самостоятельной субстанцией и объективной реальностью, способной при определенных условиях порождать силовые взаимодействия. Это в некоторой степени соответствует сотворению мира из ничего.

Таким образом, научные исследования XX века в области современной физики при соответствующей интерпретации также могут рассматриваться как основания парадигмы креационизма, однако при этом роль порождающего начала играет роль не нечто потустороннее, а некоторое физическое поле, природа которого по сей день неизвестна.

Итак, можно констатировать, что в основе парадигмы креационизма лежит не только Священное писание Библии, но и другие религиозные учения, различные философские направления и даже данные естественных наук.

Список литературы

1. Акимов А.Е. Облик физики и технологий в начале XXI века. – М., 1999.
2. Бутор Ю.А. Индийская философия // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск / «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 338-345.
3. Ветхий завет / Бытие 1:26.
4. Гутов Е.В. Богочеловечество. // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск / «ПАНПРИНТ», 1998. – С.109-112.
5. Девис П. Суперсила: Пер. с англ./ Под ред. И с предисл. Е.М. Лейкина. – М.: Мир, 1989.
6. Идлис Г.М. Основные черты наблюдаемой астрономической Вселенной, как характерные свойства обитаемой космической системы // Изв. Астрофиз.ин-та АН КазССР. 1958. Т. 7. – С. 39.



7. Кемеров В.Е. Антропоцентризм // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск / «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 68.
8. Латыпов И.А. Арабская философия // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск / «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 77-80.
9. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – М., 1970.
10. Малкин Г., Окленд Р., Малкин Л. Очевидность сотворения мира. – М.: Христианская миссия «Триада». – 160 с.
11. Основы современной философии. Издание 2-е дополненное. Серия «Мир культуры, истории и философии» / Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко / СПб.: Издательство «Лань», 1999. — 352 с.
12. Пивоваров Д.В. Иудаизм // Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск / «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 379-381.
13. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. Теории, эксперименты и технологии. – М.: Наука, 1997. – 450 с.
14. Barrow J.D., Tipler F.J. The anthropic cosmological principle. Oxford, 1986.
15. Harrison E. Masks of the Universe. N.Y.: Macmillan, 1985.
16. Polkinghorne J. One World. SPCK. L., 1986.
17. Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1995.

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL BASIS FOR CREATIONISM

S.A. Kutomanov¹⁾, V.E. Penkov²⁾

¹⁾ Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: kutomanov@bsu.edu.ru

²⁾ Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: penkov@bsu.edu.ru

Different ways of the explanation of the idea of the creation in the aspects of philosophy religion and science are regarded in this article. Author's point of view is the following. Various ideas can be generated not only with the help of philosophy but also due to scientific plan. The most important is that ideas can become a foundation for the dialog between the science and the religion.

Key words: natural science, creationism, anthropocentrism.

АНТРОПОЛОГИЯ НАУЧНОГО ЭТОСА

М.Д. Черкашин

Курский государственный технический университет, 305040, г. Курск, ул. 50 лет Октября, 94;
e-mail: cherkashin2008@yandex.ru

В статье рассматриваются этические проблемы классической и неклассической науки в их связи с институциональными и антропологическими основаниями научного знания.

Ключевые слова: научный этос, классическая и неклассическая наука, философская антропология, социокультурная детерминация.

В настоящее время бурно развивающегося научно-технического прогресса, новых технологий, когда многочисленные научные исследования сконцентрированы на практических интересах и эффективности, затянута в орбиты рыночных отношений, исследование этоса науки и фигуры ученого – реального ее творца, становится задачей первостепенной значимости. На переднем плане научной индустрии находятся открытия, судьба которых не может быть безразлична человечеству. Клонирование, многообразные виды психотропных воздействий, всеобщая технологизация становятся реальностью, изменяющей мир, взаимоотношения между людьми, будущее самого человечества. Представляется чрезвычайно актуальным и значимым включение в общую магистраль науки сдерживающих механизмов этических норм, правил и императивов. Этическая рефлексия над наукой должна быть осмыслена как необходимая оставляющая самого научного поиска и научного исследования. Императивом для ученого должна быть оценка этических последствий его работы.

С понятием «этос» связана древнейшая историко-философская традиция его истолкования, при которой этос проецируется на человека и обозначает все то, что связано с особенностями его поведения. С греческого «ethos» переводится как нрав, обычай, образ мысли, характер. Однако в древнегреческой натурфилософии можно встретить размышления об «этосе первоэлементов», то есть о соотношении и сочетании первейших атрибутов мироздания [1]. Эмпедокл был особенно настойчив в рассмотрении «этоса первоэлементов». Вместе с тем, этос первоэлементов указывает на бытийное (онтологическое) наполнение данной категории. Примечательно, что уже в античности присутствует как онтологическая, так и антропологическая интерпретация этоса. Последняя вылилась в этику во всем многообразии ее истолкований, вплоть до современного понимания. Онтологическое, бытийное наполнение понятия «этос» как гармоничной взаимосвязи атрибутивных качеств первоэлементов, легло в основу «запретного принципа в науке», а также связи научных целей и задач с физическими константами мироздания, основными фундаментальными взаимодействиями бытия.

«Запретный принцип» в науке обозначал меру допуска, меру свободы и возможностей научных изысканий с учетом фундаментальных физических констант, проявляющихся постоянно и инвариантно в условиях нашего земного существования. Можно также усмотреть некоторое сходство между онтологической интерпретацией этоса (как гармоничной взаимосвязи атрибутивных качеств первоэлементов) с современным синергическим мировидением, обосновывающим правомерность и потенциал именно гармоничных, когерентных, отвечающих «природе вещей» синергических изменений. Современные воззрения подтверждают интуиции древних авторов. Популярное ныне понятие аттрактора, обсуждаемое в современной постбергсонской философии хаоса (И. Пригожин, И. Стенгерс, Р. Том), сравнимо с этосом. Оно представляет собой такое состояние системы, которое при всем видимом разбросе хаотических элементов сохраняет тенденцию возврата к исходному равновесию. Следовательно, аттрактор выполняет «роль ритмической кривой, которая



скрыто удерживает все «свободные» элементы системы в этой неустойчивой тенденции к первоначальному состоянию равновесия» [2].

Этос науки связывает две достаточно обособленные сферы, с одной стороны объективную и безличную закономерность, открываемую наукой, с другой – мир оценок и ценностей, предписывающих человеку императивы его поведения в системе добро – зло. Научный этос – это область пересечения свободного научного поиска с ответственностью за последствия открытий и их применения. В этом контексте этос науки предполагает императивность, долженствование и расширяет свои полномочия от сферы рефлексии в сферу «практической философии», то есть практического действия. Он связан с запретом, нормой и воспринимается как вид, а точнее основа консенсуса, соглашения. К внутренней проекции, то есть своеобразному микроконтексту этоса науки можно отнести не только сами цели, задачи, программы исследования, но и способы коммуникации между учеными, атмосферу научно-исследовательской работы. Внешней проекцией этоса науки является просчет проблемного ряда объективных последствий, негативы технологического применения научных открытий, их давление на природу, окружающую среду, их отдаленные экологические следствия. Можно согласиться с выводами исследователей заключающих, что «во-первых, нравственность проникает всюду, где встречаются два субъекта и где речь идет об их нуждах и угрозах для них. А во-вторых, наука не существует в неких чисто духовных сферах, она не витает над миром, она – дело вполне человеческое и касается огромного множества человеческих интересов» [3].

В ситуации принципиального плюрализма возможно столкновение программ, аргументирующих их обоснований, экспертных оценок и приоритетов. Вместе с тем, даже с точки зрения здравого смысла, очевидно, что осуществление разнонаправленных программ, чреватых негативами для человеческой жизнедеятельности, их внеоценочная рядоположенность, недопустимы. В современной картине мира, которую часто именуют как постнеклассическая, обозначена альтернативная, многовариантная стратегия развития. Этос науки, ориентированный на выживание человечества, благоприятные возможности его ближайшего и отдаленного будущего, вступает в противоречие с теми научными стандартами, в которых предполагается отказ от базовой системы ценностей, intersубъективных, межчеловеческих регулятивов, общих правил, общезначимых норм. В проекте современной эпистемологии Р. Рорти речь идет даже об отсутствии субъекта, то есть о бессубъектной эпистемологии. Вместе с тем, в современной ситуации чрезвычайно важно обдуманно направлять мощь научно-технического прогресса в сторону, предполагающую максимально коэволюционное (согласованное) развитие природы и человека, цивилизации и природы, человеческой телесности и допустимых для нее информационных нагрузок.

Сфера современного этоса достаточно расширена и можно сказать модернизирована. В ней речь идет не о подавлении при помощи запрета и закона, а, используя слова М. Фуко, «об образовании себя через разного рода техники жизни».

Традиционно считается, что именно Р. Мертон применил понятие этоса к социологии науки и обозначил этим понятием набор согласованных норм, некий социальный код, эмоционально воспринимаемый комплекс институционально одобренных и защищаемых правил, предписаний, суждений, довлеющих над «научным братством» [4]. Однако важно подчеркнуть не только социологическое, но и общефилософское значение понятия «этос науки». Этос науки предполагает соединение научного разума и интеллекта с гуманистическими ценностями, установками и ориентирами. Расширение пределов доверия ко всем без исключения научным изысканиям основывалось в том числе и на эксплуатации мифа о великой спасительной миссии науки. Восприятие науки как наибольшей ценности человеческой цивилизации затушевывало тот проблемный ряд, который порождался самим развитием науки, скрывало ситуацию, когда источником обострения кризисных процессов выступала именно наука. Сфера этоса науки стя-



гивает в один узел многообразные кризисные проблемы техногенной цивилизации, экологии, здравоохранения, демографии, военной промышленности. С особым напряжением они звучат в полемике сциентистов и антисциентистов.

Для того, чтобы более рельефно очертить сферу научного этоса, противопоставим его системе, так называемых, внеморальных регулятивов. К ним относят все то, что «не опосредовано нравственным сознанием» [5]. В число внеморальных побуждений как раз и включены сугубо материальные интересы, предполагающие материальную выгоду и получение прибыли любой ценой. Иногда внеморальное качество приобретают способы удовлетворения потребностей и, в частности, чисто физиологических в ситуации крайней жизненной необходимости. Карьерное поведение зачастую оказывается, если не аморальным, то внеморальным. Многочисленные способы коммуникации с субъектами, которые оцениваются только с точки зрения полезности, получения личной выгоды также отличаются своей внеморальностью.

Еще у Ницше можно найти вопрос: «В какой мере вся наука и философия были до сих пор под властью моральных суждений?» [6]. Вряд ли можно назвать сферу человеческой деятельности, где не применяются достижения науки. И вместе с тем моральная составляющая в детерминации развития науки достаточно слаба. Вопрос о том, могут ли сами ученые играть главную роль в решениях относительно применения тех открытий и технологий, которые они предлагают, или иначе вопрос о мере моральности науки? – достаточно сложен и вряд ли может иметь однозначный ответ. В нем присутствуют по крайней мере три аспекта. Первый аспект предполагает анализ потенциала и сущности открытий и новейших технологий. Этот аспект связан с проблемой внедрения, реализации технологии. Второй – указывает на позицию самого ученого. Третий аспект описывает подходы к проблеме социальных институтов, социальных допусков и запретов.

Если анализировать первый аспект, то технологии являются комплексными процессами, имеющими системный характер. Многие люди вовлечены в процесс реализации технологической системы. Поэтому необходимо сформулировать следующие основополагающие нормативные замечания. Они должны звучать как императивы универсальной пользы:

- продукт, получающийся от реализации технологической системы, должен быть возможен;
- новые альтернативы и возможные направления деятельности, получающиеся в результате применения технологического продукта должны быть возможны;
- материальные, психологические, социальные и культурные условия, требуемые для успешной реализации технологической системы, должны быть желаемы и возможны.

Поставленный вопрос: «Могут ли ученые играть специальную роль в решениях относительно применения технологий, которые они развивают?» – не может иметь положительный ответ без экспертизы данной, конкретной технологии. Биотехнологии, генетика и, в особенности, клонирование не может применяться в процессе производства без угрозы для человеческой жизни. Решения в этих сферах должны опираться на гуманистические установки и принципы, суть которых в ориентации науки на выживание и непрерывающееся развитие всего человечества. В них должна содержаться ориентация на будущее, без чего выживание человечества невозможно.

Второе. Говоря о специальной роли ученого необходимо помнить, что ученый предлагает свою теорию с достаточной уверенностью в ее истинности. Как правило, ученые не акцентируют уязвимые и негативные аспекты теории или технологии, которую они развивают. Поэтому решения относительно применения технологии не может зависеть только от мнения ученого, эту технологию развивающего. Кто-то должен проверить результаты этих разработок. Иными словами каждая технология должна быть отдана на суд компетентным экспертам, выступающим от имени науки как социального института.



Третье. Все многообразие социальных институтов, а также научная периодика, конференции, симпозиумы, конгрессы должны обеспечивать объективность критики и научных результатов. Социальные институты и эксперты, стремящиеся к истине, призваны обращать общественное внимание, как на объективную гуманную ценность новых технологий, так и на негативные аспекты их применения. Известный философ науки К. Поппер был уверен, что научный и технологический прогресс в значительной степени зависит от функционирования этих институтов. Существует еще и позиция, связанная с национальным интересом, которая иногда выдвигается как приоритетная. Она также задает «стандарты благоразумия» и очень влияет на сферу этоса науки. Именно здесь возникает то соперничество, которое может делать второстепенными этические приоритеты, отодвинуть их на периферию. Усилить потенциал «нечувствительности» и слепоты по отношению к сфере морального. Слепые пятна, отсутствие этического фокуса при развитии современных технологических разработок может привести к последствиям, в которых значение этических регулятивов будет принципиально обесценено и бессильно. Таким образом, вопрос о мере этичности науки, связан не только с личной ответственностью ученого, но и с целым комплексом общественных взаимодействий, имеющих средоточие в сфере социальной институционализации.

В современных условиях этос науки целесообразно анализировать с учетом его *системных и индивидуальных параметров*. В первом речь идет об институциональных нормах, оценках или тенденциях, которым подвергается научное сообщество в целом и которые модифицируют его функции и направление деятельности. Во втором (индивидуальном) срезе речь идет о типичных личностных позициях, атмосфере научно-исследовательской деятельности, допустимых и недопустимых (компиляция, плагиат) приемах научного поиска, изменениях в личностном портрете и мотивации ученого/ученых, которые оказывают воздействие на его типические поведенческие реакции.

Первые (системные) предполагают ряд достаточно четких оснований, среди которых на первом месте институциональное основание. В процессе трансформации научного этоса по данному основанию решающими оказываются такие факторы, как социальный ранг и исторический престиж того или иного научного направления и отрасли, его удельный вес в совокупном интеллектуальном потенциале научной индустрии, а также корпоративный характер управленческого слоя и имеющиеся традиции. Представители доминирующего научного сообщества или лидирующей научной школы воспринимаются как продолжатели восходящего движения, заметно продвигаются по иерархической социальной лестнице предпочтений и рангов. Существовала и существует устойчивая установка, когда достижения школы в прошлом воспринимались как гарантия верного направления научных исследований в будущем и наделялись высоким статусом. Они выступали и как гарантия его безупречной этичности и гуманности.

Другим основанием выступает социально-психологическое основание доминирования сложившихся школ и маститых ученых над начинающими, когда конечная экспертная оценка, признание и рекомендации зависят от включения их в принятые слои научного сообщества. Это основание нацеливает на выявление механизмов наследования и удержания социального статуса. На поверхности оказывается, что сама принадлежность к сообществу или научной школе с высоким социальным статусом автоматически обеспечивает оценки высокого ранга, принадлежность же к скромной научной среде дает не громкое, а лишь скромное общественное положение.

Особенности отечественной специфики проявляются в том, что зависимость социальных субъектов скрепляется не формально-объективными и отчужденно-ролевыми отношениями, а во многом межперсональными, эмоционально и личностно окрашенными контактами. «Такая непосредственная вплетенность родовых, дружеских, содельческих, эквивалентных, трасовых связей в механизм общественного функционирования и структурирования придает нашему обществу совершенно неподражаемый стиль социального развития, – отмечают исследователи, – во всех процессах структурирования российского общества присутствует корпоративный дух, иррациональный и кон-



сервативный по западноевропейским меркам, что личные отношения оказывают сильное деформирующее воздействие..., что своячество и доверие являются сильным структуроформирующим основанием современного социального расслоения» [7]. К особо эффективным управляющим воздействиям относятся макрокоманды, распространяемые на всех, охваченных данной сеткой зависимостей членов. Кроме того, данная система противится режиму включения в нее новых типажей и новых членов. Ее расширение за счет талантливых самородков носит «достигательный характер», связано с тем, что тот или иной индивид «делает себя сам», примеряет новое социальное лицо, что во многом зависит от его личностных умений. Стремление изменить или усовершенствовать свои социальные параметры предполагает перемену общественного положения. Здесь срабатывает механизм самопричисления, но он не всегда оказывается приемлемым.

Следует выделить также, характерное для России основание социальной инициативы, идущей извне. Имеется в виду многообразие социальных заказов вне учета конкретных индивидуальных способностей и возможностей исполнителей. Лидирующее научное сообщество как бы автоматически включается в последующие приоритетные разработки, встраивается в освоение данной проблемы, функционирует в контексте новых ролевых обязанностей. Его возможности и статус редуцируются на сопредельные сферы, что может и не соответствовать реальности.

Безусловно, на особенности функционирования научного этоса оказывает воздействие процесс вестернизации, когда западные образцы поведения предлагают новую тональность системных качеств научного сообщества, модифицируют его целостный облик. Стиль общения, языковые заимствования, символика и знаковые стереотипы, комплиментарные поведенческие реакции, принятие эталонов и образцов западной жизни с замесом на российском менталитете и при отсутствии западного уровня жизни, порождает некий неузнаваемый эклектический тип современного ученого. Наибольшей ассимиляции к чуждым ориентациям подвержена относительно молодая прослойка ученых, а также «итээровская» прослойка.

Стоит поднять вопрос, является ли эталонной для России платформа вестернизации, предполагающая не только мощные темпы научно-технического прогресса, но и этические кодексы? Именно в сфере этических приоритетов исконный интеллигентский призыв «быть россиянами», «быть гражданственными» «любить свою страну, свой народ, свою культуру» всегда враждовал с тенденцией вестернизации общественного сознания. В общем смысле вестернизация связана с индустрией промывки мозгов и суггестивного влияния через рекламу, массовую культуру и политическую пропаганду.

Тиражирование стереотипов способов, приемов и методов решения проблем, стереотипов стиля и привычек, поточно-конвейерные способы индустрии и технологии опасны. Они лишают «почвенности», т.е. возможности осмысления применительно к данным условиям перспектив сделанных разработок, приучают к пассивному, беспроблемному, не сопряженному с нравственной рефлексией, восприятию заказа и сопровождающей его информации. В конечном счете, они могут привести к установлению режима манипулируемости, безусловной подверженности заказам, той или иной программной установки. Вестернизация ведет к утрате «самосознающей функции» научного сообщества, к его освобождению от «гнета» рефлексивности, анализа и осознания всего объема позитивных и негативных последствий научно-технической деятельности.

Унифицирующие тенденции вестернизации встречают оппозицию со стороны самостоятельных ученых, представителей гуманитарной культуры и философов. Их критика иногда достигает высшей формы презрения к массовой культуре. Вместе с тем, следует признать факт, что современные системные трансформации деятельности научных сообществ подчиняются ориентации на специфичность индустриального технологического общества. Было бы нелепо отказывать индустриальным державам в совершенно очевидных достижениях в интенсивном стиле хозяйствования, в сфере парламентаризма, прав человека. Однако, особенностью индустриализованного общества



является то, что закономерности действия данного механизма находятся вне компетенции человеческой воли и этики. Независимо от того, какую социальную позицию и какое место в социальной иерархии занимают люди, они оказываются всего лишь инструментами, вовлеченными в осуществление и функционирование индустриального процесса.

Поэтому правомерно выделить еще одно основание трансформаций установок научного сообщества, которое имеет индустриально модернизационное содержание. Оно свидетельствует о безусловном принятии изменений стандартов, передовых технологий, достижений и образа действия представителей техногенной цивилизации. Так ориентированный современный ученый стремится к эталонному образу жизни, обеспеченности и благополучию, к адекватной своему интеллекту рыночной стоимости. Он освоил или пытается освоить модели рыночного поведения. Вместо «великого служения истине» естественным для него становится стремление к, так называемому, «буржуазному» образу жизни. Изменения в системе нравственных ориентиров ученого «в обществе потребления» происходят с утратой личностной автономии и независимости, с предельной релевантностью оценок и мнений, и, в конечном счете, могут привести к утрате объективности и суверенитета истины. Такой тип ученого готов беспринципно продавать свой труд, обменивая интеллект, ум и систему нравственных приоритетов на желаемый уровень благосостояния. Ученый мир сегодня заметно коммерциализирован, вовлечен в динамику общества потребления и его приоритеты.

Проблемы научного этоса усугубляет принципиальное отсутствие у ученых стремления «вхождения во власть», устранения от исполнения функций лица, принимающего общегосударственные решения. Характерное для ученого мужа чувство заниженного реального и активного властолюбия объясняется тем, что, во-первых, крупный ученый изначально не любит властные структуры и тяготеет к оппозиционности. Во-вторых, он не выдерживает гнет властных, бюрократических полномочий, которые тяготят его и отвлекают от науки. Мир ученого – это мир идей, проблем, экспериментов, дискуссий и острой полемики. Это мир теоретических конструктов, возведенных «на кончике пера», мир лабораторных экспериментов, мир обсуждений с понимающими коллегами-специалистами, а не мир реальных хозяйственных преобразований. Ученый-методолог может проанализировать и модифицировать спектр социальных детерминант и приоритетов, выдать рекомендации, но он не способен переструктурировать саму социальную реальность. Его роль и влияние обозначено достаточно четко в рамках локальных ниш и сфер.

Вместе с тем, к представителям умственного труда еще в 70-е годы по подсчетам социологов было отнесено 20% населения развитых стран. Это достаточно весомые показатели, причем на сегодняшний день темпы продолжают развиваться, обгоняя все прочие социальные прослойки. Наряду с естественно научной и гуманитарной интеллигенцией на первое место уверенно претендует научная и техническая интеллигенция, что обусловлено особенностями современной индустриальной эпохи. Другой крупной группой является административно-управленческие работники. Новыми активными действующими лицами, способствующими проведению этической рефлексии над наукой и оглашению ее результатов в структуре интеллигентской прослойки предстают активисты многочисленных партий и деятели телерадиовещания и рекламы.

Современные отечественные исследователи с горечью отмечают, что «высшее образование перестает быть своего рода капиталом, приносящем проценты в виде буржуазного уровня жизни и высокого социального престижа. Университетский диплом обеспечивает всего лишь более выгодные условия продажи высокопрофессиональной рабочей силы, но отнюдь не статус «лица свободной профессии». Данное состояние ведет к принижению статуса научного работника. В его деятельности, установках и ментальности появляется все более выраженная подчиненность социальному заказу, имеющимся иерархиям, заданным программам, а также уменьшение креативности и собственно творческой, поисковой компоненты в процессе научной деятельности. Лич-



ностная самоотдача и индивидуальные стремления проявляются в большинстве случаев с ориентацией на карьеру, престиж, высокооплачиваемый статус.

В связи с этим особого внимания заслуживает проблема зависимости современного ученого. Институционализация науки не оставляет места для личной инициативы, она предполагает встроенное, функциональное использование труда ученого. В этой связи, заметно ощутимы подвижки в мотивационной сфере. Мотивация приобретает четко выраженную экономическую форму. Она определяется доходом. Ученый уже не стесняется ни спросить о цене, ни назвать ее. Здесь проявляются процессы трансформации интеллигенции «третьего мира», тех, кто стоит на последней ступеньке экономического уровня благосостояния. Широко распространенная пролетаризация представителей ученого мира вызывает беспокойство не столько необходимостью работы по найму, сколько принципиально экономически необеспеченным существованием, препятствующим ее воспроизводству.

Однако невостребованность прошлого опыта высококвалифицированных специалистов обуславливает принципиальную неподготовленность кадрового состава любой сферы высокопрофессионального труда. Низкий уровень ожиданий влечет за собой снижение планки уровня образования и качества знаний. Весьма ущербные отрицательные оценки настоящего положения переносятся на будущее, образуется вакуум вынужденной адаптации к имеющимся условиям, он препятствует рождению инициативы, активности, эвристического поиска. Возникает ярко выраженная позиция невмешательства, отстраненности, нейтральности и неучастия. Это связано с ощущением бесперспективности санкционированных программ, а также с припоминанием своего исторического предназначения – быть уникальной мерой эталонной нравственности, порядочности, объективности. В связи с этим самостоятельной проблемой в контексте тематики научного этоса оказывается прогноз уровня инертности научного сообщества и отсутствие его социальных групповых целей. Такое состояние чревато ослаблением внутренних механизмов интеграции и консолидации, возникновением контактов с очень слабо установленной связью, лишенной устойчивых отношений между членами.

Основной отличительной чертой становится частичный обмен информацией. Диспут, дискуссия, столкновение различных мнений, борьба за истину, в силу ее невостребованности и бесполезности перестают быть сферой приложения энергии. На фоне безразличия и инертности возникает ситуация размывания ученой прослойки, ситуация тотального плюрализма, в которой, по определению Фейерабенда, «допустимо все»: степени и звания присуждаются всем тем, кто в этом заинтересован по функциональным и прагматическим соображениям. В круг научных работников с учетом всех корпоративных правил вписываются лица, не имеющие вовсе или имеющие лишь косвенное отношение науке. Очевидной становится ситуация востребованности имиджа остротенности и произвольное расширение сферы мнимых ученых и кандидатов наук, то есть присвоения ученой степени лицам при игнорировании их реального несоответствия. Это одно из проявлений форм индустрии научных статусов, степеней, званий. Строго говоря, актуальным становится умение различать во множестве сертифицированных научных работников подмножество подлинных и подмножество неподлинных представителей ученого мира. Последние, как правило, используют полученные звания и статус для эффективного осуществления управленческой, административной, хозяйственно-организационной и пр. видов деятельности. Причем первое подмножество, породившее второе, выбирает по большей части вариант вынужденного существования. Оно постоянно в ожидании благ, защиты, выгодного контракта, повышения или хотя бы своевременной оплаты труда бюджетной сферы, однако сохраняет веру в признание значимости науки.

В этих условиях обостряется процесс трансформации ученого классического типа, что нашло свое отражение в понятии «амбивалентность ученого». Известный западный философ науки Т. Кун определял науку как род деятельности, осуществляемый конкретными людьми – учеными, как то, что делают ученые. Вместе с тем и сама кон-



кретная персона ученого и тот род деятельности, который ей свойственен, не являются свободными от противоречий и заблуждений. Как справедливо отмечает Л.А. Микешина, «традиционная теория познания развивалась, критически осмысливая познающего эмпирического субъекта, чей процесс познания надлежало подвергнуть методу сомнения (по Декарту), и чье мышление необходимо было очистить от «идолов» (по Бэкону), различных «химер», порождаемых неправильным употреблением названий или противоречащими друг другу идеями (по Локку)» [8].

В портрете современного ученого рубежа XX–XXI вв. неизменно присутствуют черты индивидуальной трансформации данного типа. В нем можно найти особенности, разительно отличающие его от ученого классического образца и академического типа, ориентированного на античный тезис: «Платон мне друг, а истина дороже», неустрашимого горгоновым ликом истины, помещающим себя «в башню из слоновой кости» и не жалеющим свою жизнь во имя служения истине. На вопросы, поставленные Л.А. Микешиной: «Возможна ли радикальная модернизация рационалистической модели интеллекта?», «Как совместить эту модель и «человеческое в его непосредственности таким, каким мы его видим»? [9], мы получаем положительные ответы.

Еще в 1965 году увидела свет работа Р. Мертона «Амбивалентность ученого», само название которой фиксировало противоположность норм, требований и ориентаций ученых в их деятельности. Столкновение норм обнаруживалось практически на каждом этапе научного исследования. Например, ученому необходимо как можно скорее сделать свои результаты доступными для коллег, но он обязан тщательно проверить свои результаты перед их публикацией, чтобы в них не проскользнула ошибка. Далее, ученый должен быть восприимчивым к новым идеям и веяниям, но он призван отстаивать свои научные принципы и не поддаваться интеллектуальной моде. От ученого требуется знать все относящиеся к области его интересов работы предшественников и современников. Вместе с тем, он должен сохранять самостоятельность мышления. Ученому необходимо стремиться вписать добытые им результаты в сокровищницу науки, однако с самого начала он должен быть скептически настроенным ко всем добытым в рамках предшествующей парадигмы знаниям. Следовательно, как отмечается в исследованиях, амбивалентность ценностно-нормативной структуры науки всегда ставит ученого перед дилеммой. С одной стороны, жить и работать на благо человечества, с другой, – в условиях, когда результаты его исследований смертоносны и разрушительны, не взваливать на себя бремя ответственности за последствия их использования [10].

В идеальной модели ученого именно *компетентность* занимает огромное место. Она связана с профессиональным осознанием глубинной структуры своей дисциплинарной области, спектра проблем и способов их разрешения, круга специализированной литературы, владением специальной терминологией и логикой своей профессии. Компетентное мышление формирует позиции и стратегию решения поставленных задач и перспективного удовлетворения возникающих запросов. Компетентность часто мыслится как критерий в оценке деятельности руководителя. Она может быть разложена на закрепленные за руководителем системообразующие, аналитико-конструктивные, деятельностно-регулятивные и оценочно-корректировочные функции. Субъект, осознающий свою компетентность, может действовать в соответствии с требованиями и регламентациями, противодействовать им, а также блокировать или игнорировать их.

На установки ученых оказывает значительное влияние углубляющаяся специализация и дифференциация наук. Она создает новые лакуны и ниши, в которых проявляется принципиальная амбивалентность ученых. С одной стороны, профессионалы осуществляют строгий контроль в своей сфере и ограничивают поле принятия решений сферой своей компетенции, они не допускают в нее непрофессионалов, опровергают иные решения как некомпетентные. С другой стороны, они сами понимают, что возможность оригинальных решений по исследуемым проблемам, зачастую выходит за рамки их профессиональной компетенции, находится на стыке наук, либо вообще относится к сфере неординарных, так называемых, «сумасшедших идей».



Дж. Холтон, опираясь на высказывания А. Эйнштейна, выявляет следующие мотивы, движущие учеными: «Ученый, мыслитель или художник для того, чтобы скрыться от хаоса мира, образованного опытом, создает «упрощенный ясный образ мира», помещая в него «центр тяжести своей эмоциональной жизни» [11]. Ученый убеждает себя в том, что объект исследования представляет собой нечто целое, самодостаточное. В частном, единичном эксперименте ему видится огромная перспектива. Взаимосвязи объекта, оборванные жесткими рамками эксперимента, оцениваются как второстепенные, не влияющие на полученные результаты. Вместе с тем, именно такого рода абстрагирование, достаточно распространенное в деятельности ученых, порождает ряд проблем, от которых могут проистекать сугубо негативные последствия, вызванные вмешательством в ход естественных, природных процессов.

Выводы Н. Гильберта и М. Маклея говорят об определенной степени вариативности суждений ученых, о том, что эта характеристика – их неотъемлемое свойство, а не следствие методологических неувязок. Ученые весьма различно оценивают поведение своих коллег, иногда они отказываются понимать очевидный смысл употребляемых терминов и теорий, крайне непостоянны в своих предпочтениях и мнениях, могут поменять их на прямо противоположные и перейти в стан интеллектуальных противников [12]. Таким образом, можно прийти к выводу, что субъект, возглавляющий научно-исследовательский процесс, отличается сложной «археологией». И что примечательно, «существование просвечивает в этой археологии, как отмечает П. Рикер, – оно остается включенным в движение расшифровки, которое оно само порождает» [13].

Эти характеристики должны быть дополнены штрихами, проявившимися в условиях осуществления научно-исследовательской деятельности нашего современника – отечественного ученого. Для современного ученого свойственны глубокие переживания кризиса эпохи. Тенденцией индивидуальной трансформации современного ученого является смешение стереотипов поведения и мировосприятия. Зачастую нелегко заключить что-то определенное не только о типичном облике современного ученого, но и о его типичном образе действия, т.е. идентифицировать индивида с учетом социально-ролевых стереотипов восприятия. Традиционно к достоинствам ученого относили его объективность, логичность, отрешенность от повседневности, толерантность и космополитизм, антидогматизм, неприязнь грубой силы. Не скрывались враждебные настроения к чиновникам, карьеристам, бюрократам, зачастую к правительству и к оппонентам, абсолютизировался критицизм. Ученый всегда претендовал на наличие свободного, «незаорганизованного» пространства мысли, на собственную нишу уникальности и исключительности. Ему был свойственен отказ от копирования, подражания, критическое и диалогическое отношение к себе. Регистр этического и значимость этической позиции занимали всегда ведущее место в отечественной философии науки.

Примечательно, что уникальной особенностью ментальности становилось сочленение этических и просветительских позиций. В авторском сознании ученого полемическая, этическая и гражданственная коммуникация были слиты воедино. Сложность конфигураций «Я-ученого» возникала при столкновении научной бескомпромиссности и той или иной, быть может, унаследованной с детства духовно-религиозной мировоззренческой ориентации. Здесь личная память, сохраняя за собой автономию, отступала на периферию перед доводами научной логики. Так, например, Э. Шредингер, заканчивая свое выдающееся произведение: «Что такое жизнь с точки зрения физики?» – воздавал хвалу всевышнему. Отметим, что лишь при завершении труда, на всем протяжении которого доминировала научная логика. Однако, тем самым обнажалась уникальная ситуация, состоящая в том, что религиозное мировосприятие присутствовало и подспудно сопровождало весь процесс научного поиска.

В обыденном, повседневном восприятии типичного образа ученого сложилось представление о вечной рассеянности, некоторой безалаберности и лени ученого. Существует устойчивое представление о том, что выдающиеся ученые испытывают большие сложности в повседневной жизни, они не рациональны, нуждаются в опеке и,



как говорить, «не от мира сего». Современный ученый, как правило, объективно безволен и принципиально непрактичен. Это усталый человек, готовый к многообразной, личностно психологизированной системе аргументации. Он склонен также к излишней горячности и непредсказуемости в отношении эмоционального проявления личных реакций. Иногда фиксируется своеобразный моральный релятивизм, обусловленный разделением «на своих и чужих», «на мы и они». Индивидуальные трансформации данного типа ученого связаны с заниженными оценками профессионального статуса, а вследствие этого, и с размыванием параметров индивидуального профессионализма.

В настоящий период вряд ли можно говорить о какой-либо стойкой формообразующей модели ученого. Размыт его классический образ, не принят и не отлился в форму иной – неклассической. Ученый вынужден менять свою социальную траекторию, заботиться о вписанности в существующие социальные структуры, разворачиваться от объективности в сторону конформизма, приспособленчества, адаптироваться к рыночным обстоятельствам, что, по логике вещей, всегда было чуждо интеллекту и критическому разуму. Однако требования социального выживания диктуют свои правила дозволенного. Акцент с плоскости эпохальной озабоченности судьбами человечества смещается в сторону озабоченности индивидуальной неустроенностью, неудовлетворительностью собственным социальным положением, бесперспективностью дальнейшей деятельности. Как говорят психологи, «монитор отклонения» жестко обуславливает жизненный мир ученого набором типичных стереотипов.

Социологи в свою очередь фиксируют, что подобное мироотношение передается «от учителя к ученикам». Индивидуальный аспект формирования ментальности ученого обнаруживает две составляющие. Во-первых, это «процесс бесконечного делания и обработки своего духовного «Я». А во-вторых, для того, чтобы осуществить свою миссию и передать плоды знания, ученые нуждаются в подготовленных учениках. Вместе с тем, «люмпенизация» студенческой массы ставит под вопрос эту вторую составляющую, качество процесса обучения. Социально-психологический тонус студенчества на фоне резкого расслоения, не соответствует как приоритетам образования, так и возрастным особенностям психологии молодежи. Происходит отказ от норм и ценностей, свойственных социокультурному коду. Гарантий автоматического воспроизводства типа личности ученого в смене последующих поколений нет.

Вместе с тем, представитель научного сообщества должен *самоидентифицировать* себя, различать свой социальный интерес, статус, типические отличия от представителей других социальных групп. М. Вебер отмечал, что именно через престиж групповой позиции возможно достичь монополии, единого стиля жизни [14]. Индивид, посвятивший свою жизнь науке, должен впитать в себя и постоянно реализовывать модели поведения, присущие именно данной социальной прослойке, миру ученых. Восприятие событий у него происходит с учетом интеллектуальной составляющей, с учетом устоявшихся ценностно-нормативных регулятивов. Среди ученых выделяют теоретиков, экспериментаторов, прикладников, классификаторов, систематизаторов и пр.

Во многом изменились протоколы, отчеты, свидетельствующие о состоянии внутреннего мира современного ученого по сравнению с ученым классического типа. Если ученый классического образца весьма осторожен в высказываниях на религиозную тему, то современный ученый не склонен камуфлировать свое отношение к духовности и религиозности, он может быть либо воинствующий атеист, либо человек, тяготеющий к религии. В контексте отечественной истории сложилась уникальная ситуация, когда с падением догм коммунистической идеологии, именно религия стала заполнять духовный вакуум. В этой ситуации основными источниками массовой религиозности стали не храм, проповедь, исповедь, духовная семинария или личное общение с представителями духовенства с их серьезным внутренним кодексом. В качестве источников религиозности в большинстве своем выступили красивые повествование о библейских сюжетах и обрядах в СМИ: на телевидении, радио, в прессе, газетных и журнальных материалах, в выступлениях писателей, публицистов, деятелей культуры.



Это привело к росту особой категории людей, считавших себя религиозными, без профессиональной самоидентификации, не обременявших себя ни необходимостью теологических знаний, ни следованию канонам религиозного мироотношения, то есть «христиан вообще», «верующих вообще», независимо от стратегии и тактики их реального поведения в повседневности и от обязательств духовно-нравственного плана.

Если защищать статус этической компоненты как важной формообразующей составляющей ментальности ученого, то какова бы ни была реальная ломка и трансформации прослойки ученых, необходимо сохранение традиционных ценностей: объективность и профессионализм, честь и достоинство, долг и справедливость. В принципе каждый ученый должен соответствовать серьезному тесту на моральные качества, так как современная модель субъекта научно-исследовательской деятельности включает в себе подвижную архитектуру меняющихся установок. В ней присутствует выявленная амбивалентность реестра предпочтений и поведенческих реакций, дуальность в процессе принятия решений, формулировки оценок и мнений с учетом привходящих обстоятельств

Современное представление о научном этосе, не отменяя широкий спектр интерпретаций, указывает на укоренение морально-нравственных императивов, закрепленных как институционально, так и личностно. Для современной стадии развития науки важен не столько теоретический потенциал этоса, сколько содержащиеся в нем стимулы практического влияния. Уровень научной этики свидетельствует о здоровье социального организма в целом.

Список литературы

1. Новейший философский словарь. – Минск, 2001. – С. 1240.
2. Вопрос о методе / Автобиография. – М., 2001. – С. 147.
3. Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фатхи Т.Б. Философия для аспирантов. – Ростов-на-Дону, 2002. – С. 416.
4. Мертон Р. Амбивалентность ученого. – М., 1965. – С. 485.
5. Новая философская энциклопедия. Т. 5. – М., 2001. – С. 37.
6. Ницше Ф. Воля к власти. – М., 2003. – С. 398.
7. Мостовая И.В. Социальное расслоение в России: методология исследования. – Ростов-на-Дону, 1995. – С. 80-81.
8. Микешина Л.А. Философия познания. – М., 2002. – С. 181.
9. Там же. – С. 124.
10. См.: Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации. – М., 2001. – С. 95-96.
11. Холтон Дж. Что такое антинаука // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 127.
12. Гильберт Н., Маклей М. Открывая ящик пандоры. – М., 1980. – С. 9.
13. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 33.
14. См.: Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 709-711.

INSTITUTIONAL AND ANTHROPOLOGICAL BASIS OF SCIENCE ETHOS

M.D. Cherkashin

Kursk State Politechnical University, 50 Oktyabrya st., 94, Kursk, 305040, Russia;
e-mail: cherkashin2008@yandex.ru

The article deals with ethical problems of classical and non-classical science in its relation with institutional and anthropological basis of the scientific knowledge.

Key words: scientific ethos, classical and non-classical science, philosophical anthropology, sociocultural determination.

III ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

УДК 130.2

РЕЛИГИОЗНЫЕ СТРАТЕГЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

С.М. Климова

Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail sklimova@bsu.edu.ru

Статья посвящена сопоставлению средневековых мыслительных и духовных практик с религиозно-философским мировоззрением русской культуры начала и конца XX века.

Ключевые слова: текст/язык и реальность, творец и творение, концепты, семиотизация знания

В статье подробно рассматриваются различные точки зрения на происхождение и развитие оппозиции Языка и реальности в культуре, анализируется семиотизация религиозных установок средневековья и современности, исследуются дискурсивные пути Богопознания, «символическая» природа Божественного. Основной задачей статьи является описание и анализ трансформации средневековых стратегем мышления в культуре Серебряного века, которую можно определить как языковую по преимуществу, имеющую свое основание в тотальном культе слова. В статье большое внимание уделено языковому сознанию представителей данной эпохи, и в частности, идеям В.В. Розанова.

Умберто Эко в своем знаменитом эссе «Средние века уже начались» наряду с разнообразием оригинальных сопоставлений современной и средневековой эпох, удивительно точно обнажил поразительную общность между современными мыслительными схемами различного рода структуралистских и постструктуралистских логик и средневековыми формами мышления, раскрывая данное своеобразие через понятие «реальность». Он выделил исторический и логический подходы к постижению (дескрипции) реальности, связанные с разными проектами «восстановления» средневековой ментальности в осмыслении современного мира, официальный образ которого идеологически уже давно девальвирован, а практически отвергнут многими из-за его антигуманной сущности. Мысль о правомерности сопоставлений подобного рода отражена и в книге одной из крупных современных исследовательниц С. С. Неретиной «Тропы и концепты» (М., 1999), обнаружившей реальную возможность (и необходимость) рассмотрения средневекового мышления как «стратегемы» современного. Указанные реминисценции отнюдь не единичны. Всякий раз, когда современное (как синоним новоевропейского) сознание попадает в ловушку собственного рационализма и формальное признание правомерности других логических стратегий по сути не «снимает» проблему понимания – познания – жизни, возврат к средневековым формам мышления становится универсально-необходимым способом реконструкции основ гуманизации бесчеловечного мира. То, что в конце XX века спровоцировало возвращение к средневековым мыслительным практикам, можно сопоставить с аналогичными волевыми импульсами, главным образом, духовно-нравственного порядка, в начале того же века, приведшими к возникновению уникального феномена русского «религиозного ренессанса». Попробуем разобраться в этой ситуации.

XX век, «окончательно отменив» традиционную для философии оппозицию Бытия и Сознания, перекодировал ее в лингвистическую оппозицию Языка и Реальности



или еще конкретнее: текста и реальности. Напомним, что слово «реальность» образовано от лат. *res* – и в переводе означает вещь, дело. Именно так, «по-латински» многие ее и понимают, добавив сюда эпитет жизнь. Отнестись к реальности как вещи и одновременно манипулировать, действовать, обращаться с реальностью как с вещью, иногда осмысливая свои действия (рефлектируя на них), вот и все, на что хватает очень многих современных людей. Пожалуй, самостоятельно многие не ответят на вопрос о том, что такое реальность, но вряд ли усомнятся в ее объективности, данности и смысле. Но и ученый действует, оперирует словом «реальность» как вещью, лишь более научнообразно рефлектируя по этому поводу. Реальность «в традиционном естественнонаучном понимании есть совокупность всего материального вокруг нас, окружающий мир, воспринимаемый нашими органами чувств и независимый от нашего сознания»[1]. В таком весьма распространенном понимании заложено явное противоречие тезиса, согласно которому «данное в ощущениях не зависит от нашего сознания», хотя скорее от нашего сознания не зависит то, что не дано нам в ощущениях, все ощущаемое вряд ли способно проскочить мимо него[2]. Едва ли сегодня кто-то будет утруждать себя средневековой загадкой о реальности существования камня, на который никто не смотрит, и по поводу которого никто не высказывается.

Совершенно очевидно, что разговор об объективности, обратимости и необратимости понятий «реальность» и «текст» невозможен вне субъекта. При этом нужно учитывать, что данные понятия – это точки зрения на объекты, а не свойства самих объектов (А. Пятигорский). Ни материальность, ни объективность, ни существование вне сознания не помогут в определении сути реальности. Ибо все, что мы называем реальностью, культурой, наукой, миром чувств и т.д. есть ни что иное, как система знаков – семиозис человеческого бытия. «Мы не можем разделить мир на две половины. И собрав в первой книги, слова, ноты, картины, дорожные знаки, Собор Парижской Богоматери, сказать, что это – тексты, а собрав во второй яблоки, бутылки, стулья, автомобили, сказать, что это – предметы физической реальности»[3]. Фактически в той же логике рассуждал В.С. Библер, доказав тождественность понятий «текст» и «реальность», размышляя о специфике того и другого как основаниях логики и мышления, доказывая невозможность их различения друг от друга.

Ю.М. Лотман выделяет два подхода в описании реальности и текста. Первый рассматривает тезис: «мир есть текст», второй: «мир не есть текст». В первом случае природа обретает образ книги с вариативным автором и семиозисом, а ее освоение превращается в акт чтения. Во втором случае, мир не имеет никакого смысла. И тогда человек превращает не-текст в текст путем культурации – преобразования. Исследователь определял культуру как «пучок семиотических систем», складывающихся в определенную иерархию, систему текстов. Текст от реальности отличает наличие или отсутствие *правил* или смыслов – прагматического начала. Собственно культурная деятельность заключается в том, что ее языки используются для перевода участков реальности в семиотические системы, в тексты. Жизнь становится текстом в связи с необходимостью объяснения ее скрытого смысла или придания ей этого смысла, проживающим жизнь субъектом. «Превращение жизни в текст – не объяснение, а внесение событий в коллективную (в данном случае – национальную) память»[4]. Культурация реальности есть деятельный синоним слова «превращения», придания смысла индифферентному природному бытию – не-тексту.

Многочисленные размышления Ю. Лотмана о существовании внетекстовой – «бессмысленной» реальности вызывают ощущение внутренней неудовлетворенности, не только потому, что практически невозможно вообразить жизнь, отличающуюся от ее выражения в знаковой форме. Реальность давно и прочно утвердилась в нашем восприятии как синоним культуры, которая устроена таким образом, что слово и текст в ней господствуют, а сама «индифферентность» есть ни что иное, как именование «смысла», о котором невозможно рассуждать вне логики, организуемой текстом (словом, языком,



мыслью). В любом знаке смысл всегда подразумевается, как подразумевается и *некто*, кто этот смысл придает или открывает в нем. Выражение «бесмысленная жизнь», хотя и достаточно распространено, все же звучит оксюмороном для привыкшего к осмыслению окружающего мира, человека. Другой вопрос заключается в постижении дилеммы: правомерно ли считать слово, язык или текст сутью культуры или всего лишь ее свойствами-характеристиками. Присутствует ли смысл в вещах самих по себе, или выражается только в предложениях, через означивание, осмысленность индифферентного мира вещей. Ж. Делез указал на то, что смысл – это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с нонсенсом (бесмысленностью).

Как указал Г. Фреге: «смысл – это путь, каким люди приходят к имени», вне которого невозможна человеческая жизнь. Мы не можем элиминировать идею знаковости природы, разве лишь тогда, когда физически элиминируем собственное пребывание в ней. Попросту говоря, умираем. Но до этого момента мы не перестаем рассуждать и о потустороннем «семиотически», придавать ему разнообразные смыслы, описывать в различной системе знаков. Именован нами и тот, кто является основателем смысла, как бы мы его не называли: *Бог, законы, порядок, человек*, при этом, как в основание, мы упираемся в понятия *творца и творения*, проясняемые через понятие *творчества*. Более того, общей чертой новоевропейского сознания является восприятие мира сквозь призму слова/текста, не только по аналогии с христианским мировоззрением, но и благодаря фундаментальной общности между ними. Ведь именно для христианства слово онтологично (слово – это Слово) и, по сути, тождественно Вещи (реальности).

Таким образом, проблема оказалась стара как мир, ведь... «В начале было Слово и Слово было у Бога, И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин, 1, 1-5). Сложнейшая из всех, идея Слова-Бога, стала объектом раздумий и понимания как эллинизированных евреев, так и христианизированных греков уже в первые века формирования нового религиозного мировоззрения и богословия, возникшего, как известно, на стыке античной и ветхозаветных мыслительных и идеологических парадигм. Слово, имея огромную вариативность, позволяющую определять его и как неизреченный Логос, и как Разум, и как Икону, безусловно, связывает Его и с идеей Книги, доминирующей в сознании мира со времен ее первых овеществлений в культуре. Средневековье среди прочих своих стратегий описаний Творца и Мира/Творения как Его имманентно-трансцендентного антипода, широко использовало понятие «книги» в качестве источника информации, способа *обучения* (насколько это возможно) и дешифровки – перевода или *герменевтического толкования* и одновременно способа *понимания* – *экзегезы*. Раз есть Книга, значит, есть и Автор-Создатель и Читатель. Книга – это текст, и, следовательно, в ее основе лежит теория знаков или, говоря современным языком, семиотический подход. Любому тексту, по законам семиотики, можно задать как минимум три вопроса: о синтаксисе (наука о сочетании знаках), о семантике (о знаках-значениях) и о прагматике (о смысле)[5]. При априорном признании недоступности, невыразимости Творца-Бога в знаке в то же время средневековый человек не сомневался в том, что всё в мире есть Его плоть, Его знаки, результат Его деятельности. И эти знаки в христианском сознании укладывались в четкую иерархию или «лестницу», ступени познания, приближающие человека к Творцу. Его знаки обладали для человека либо синтаксическими, либо семантическими, либо прагматическими смыслами. Его знаки – символы Творения, овеществления или во-площения (терминологией распоряжается эпоха). При этом сам Он всегда за пределами этих знаков, и Его главным Знаком становится символическое (условное) представление о Нем как Выразителе Невыразимого. Творец – имманентно-трансцендентен творению. Его имманентность позволяет говорить о Нем как о *Создателе «книги», превратившим весь мир в текст*. Его трансцендентность не допускает авторства над ним и, следовательно, превращения Его самого в текст, который кто-то способен прочесть.



Остается лишь один шанс в Богопознании – посмотреть на него изнутри Им сотворенного/воплощенного. Речь идет о материализации духа в теле, будь то Христос, человек или природа. Книга стала особым универсальным знаком такого воплощения. В терминологии современного языкознания ее можно определить как *метафору*, представляющую собой вещественную форму выражения невещественной сути божественного Слова-Замысла. Средневековое восприятие любого слова было не только (и зачастую не столько) познавательным, сколько сакрально-магическим и мистичным одновременно. Слово, помимо прямого назначения, имело и герметичные (тайные) смыслы, обладало «двухмирной» природой, чертами символа, о котором позже рассуждала русская философская мысль в лице П. Флоренского, С. Булгакова, А. Лосева и др. Оно стало «мостом» между феноменальным и ноуменальным миром, так как несло в себе все черты того мира, о котором «говорило», и того, от имени которого оно говорило. «То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести все, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно»[6]. Слово нельзя однозначно приравнять к экзегезе – извлечь из него прямой смысл. Ибо оно таинственно-мистично и в тоже время сверхсубъективно. С точки зрения религиозного мировоззрения человек в Слове и через слово раскрывает лишь то, что открывает ему Господь. Таинственное не подчиняется законам *ratio*, пытающимся поймать и «остановить» мгновение. «Климент Александрийский прямо уподобил зримое словесному: говоря о том, что Христос вочеловечившись, принял образ «невзрачный» и лишенный телесной красоты, он отмечает: «Ибо всегда следует постигать не слова, а то, что они обозначают»[7]. Таким образом, очевидно, что метафоричность средневекового мышления не позволяет обнаружить смысл проговариваемого полностью, выразить мысль адекватно в слове или любом другом знаке. Вещи и знаки этого мира устанавливали человеку таинственный предел. Человек прекрасно осознавал условность любого символа, его непроговариваемую значимость, которая в терминах современной науки была названа интенционалом (в данном случае – синоним смысла). Средневековые стратегемы мышления две главные книги – Книгу Природы и Книгу Священного Писания – считали вполне сопоставимыми и одинаково метафоричными. Природу можно считать в большей степени мистико-синтаксической, чем наполненной прагматичными смыслами, несмотря на бесконечный, никогда не прекращавшийся в человечестве процесс ее открытия-познания. Интерпретированные таким образом тексты этих двух книг стали глобальными метафорами религиозного сознания, превращаясь в универсальные (самодостаточные) способы организации жизни *по религиозно-нравственным законам*, а не нейтральными объектами герменевтического постижения. Августин предостерегал не только от соблазнов плоти, но и от соблазнов и искушений, «которые рядятся в одежду знания и науки», делая греховным даже самое страстное и казалось бы бескорыстное служение науке.

Именно поэтому христианство так осторожно было по отношению к возможностям познания реальности – вещи, открываемым разумом или дарованным Богом. Важно было не только логически понимать, но и мистически проникать в тайны бытия, получить высшую санкцию на свои открытия. Ибо абсолютно ясной для христианина было истина о том, что все нами постигаемое есть движение к Богу, а это равнозначно движению к Жизни, и смысл пребывания человека на земле заключается в том, чтобы понять это. «Когда я прильну к тебе всем существом моим, исчезнет моя боль и печаль, и живой будет жизнь моя, целиком полная Тобой, – писал Августин, ясно и отчетливо направляя стремление человека в познании Высшего к сердечному – любовному проникновению в него. – Ясно сознаю я, Господи, что люблю Тебя: тут сомнений нет... А что же такое этот Бог? ... Он Жизнь жизни твоей»[8]. Отголоски этих слов явно звучат в тоске Ф.М. Достоевского по «живой жизни» – по фактически уничтоженному рационалистическим мировосприятием XIX столетия духовному пониманию экзистенциальной сути Бога в безбожном мире пустых слов и стершихся смыслов. Специфика тоски человека иррациональной эпохи XIX – нач. XX вв. заключалась в том, что его философия



была рождена как бы изнутри самой жизни, в глубокой неудовлетворенности ею, в стремлении изменить окружающий мир. Для средневекового философствующего субъекта Жизнь рассматривалась с большой буквы, как реальность, пребывающая вне человека, знак воплощения Высшей, вне самой жизни находящейся реальности-Вещи-Бога, с которой нельзя «экспериментировать» или что-либо менять. Бог и Мир направлены на Другого (друг на друга) или других, и в этом заключена их субъектность. В этом же смысле Слово, которое отражает Его суть мистично или апофатично (неизъяснимо, молчаливо) по природе.

Бог в средневековом сознании определен как «Вещь» (Августин), которая не дана ни для какого обозначения, не является ничьим знаком, абсолютно непознаваема и невыразима полностью. «А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался Твой голос: «Это Сын мой возлюбленный?». Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, – и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному словцу Твоему. И он, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: «это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; Слово же Бога моего надо мной и пребывает во веки»[9]. Августин обнажает диалектику слова и молчания, одновременно наглядно демонстрируя невозможность выражения Бога в языке. Слово таит молчание, которое одно «красноречиво говорит».

И все же размышление об апофатике возможно лишь на фоне постоянной коммуникации – всевозможных попытках описания Бога в слове и речи. Апофатика внутренне-имманентно связана как с состоянием молчания – с Ничто (исихастский опыт), с полной невыразимостью Вещи, которая ни есть никакая вещь, Слово, которое ни есть никакое слово, так и с понятием «внутреннего человека, внутренней речи и соответственно внутреннего уха, глаза, вкуса и т.п.». «Мы говорили: «если в ком умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он сам, один – не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его, да услышим Его Самого, – без них, – как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной мудрости, над всем пребывающей»[10]. Фактически Августин описал состояние близкое к исихастскому опыту, в котором переживание, внутреннее молчание–стояние перед Высшим сочетается с внешней активностью, коммуникацией и социализацией.

Апофатическое богословие установило фактические границы познания. Творец недоступен познанию, Его нельзя «расшевелить» и в тоже время Он не поддается никаким мыслительным операционным воздействиям. Практически единственным адекватным способом рассуждения о Нем стал, предложенный великим Аристотелем: рассматривать Его как неподвижное, вечное, все созидающее и абсолютно запредельное нашему пониманию-знанию – НАЧАЛО, как ВЕЛИКОГО АВТОРА Сущего, «замысел» которого человек стремится познать в доступных для его него формах. Такое отношение легко укалывалось в схему античного научного мировоззрения, для которого созерцательность была высшей формой познания. Такое понимание вполне сопоставимо и со средневековой моделью познания как «смотрения на вещь». И в этом смысле экзегетика есть лишь предварительный этап на пути к пониманию, на пути к встрече с самой Вещью-Творцом. Цель понимания – не обращенность к тексту с его объектным



смыслом, а прорыв сквозь текст, к самому Субъекту-Вещи, экстаз, овладение смыслом в акте си-нергии – со-творчестве.

Сегодня уместно уточнить средневековую парадигму мысли и указать, на то, что книжный свиток, постепенно разворачиваемый Автором перед читателем, расширяет схему Бог-Мир до триады: Бог-Мир-Читатель, размышляет о субъекте и как о части книги (твари) и как о читателе (со-творце) одновременно. Современный человек понимает, что Бог, о котором некому думать и говорить, «равнозначен» образу камня, реальность существования которого недоказуема, так как «если бы не было ни одного сознания, то тогда кто же мог бы сказать: «Вот камень лежит на земле»? И не было бы слова «камень». И слова реальность тоже не было бы... Словом, мы не можем определить, что такое реальность в современном смысле, если будем держаться за помочи, за материальность и независимость от сознания»[11]. Но и не держась за материальное, человек в постижении Высшего не может выбраться из тисков «реальности», ищет материальных следов Его существования-сущности. И это происходит вовсе не из-за человеческой ограниченности, но скорее, благодаря его двойственной природе, позволяющей сопрягать в своем восприятии чувственное и рациональное, видеть следы духовного в материальном и наоборот.

Первой научной попыткой перекодирования тотальной идеи Творца (креационизм) в идею творчества (рационализм) и началом стремительного разрушения устойчивой для всего средневековья дилеммы сакрализованного сосуществования двух книг: «Первотекста» – Священного Писания и «Книги Природы» стало формирование известной оппозиции Природы (как естественного начала) и Культуры (как искусственного) в XVII веке. Процесс Чтения/прочтения-познания, а также процесс авторства-созидания нового, подменил средневековую идею Автора-Творца Первотекста огромным множеством авторов текстов-законов и авторов-интерпретаторов Книги Природы, постепенно не только изолировавших Творца от его творения, но и изъявших Его из этого процесса в ходе подмены Его «неизглаголаных» возможностей собственными мыслительными способностями. Одновременно с этим был постепенно перетрансформирован и закон Творения-Откровения в формы многочисленных открытий «объективных» законов «объективной», вне нас существующей реальности. Чем более возвышался человек в своих глазах, тем больше реальность становилась объективной, а мир независимым ни от чего, в том числе и от морали и религии. Апофатическое сознание средневековья было изъято из анализа как мистическое и хаотическое, иррациональное, затрудняющее процесс познания. Молчание было отождествлено с мышлением, обдумыванием или замыслом, а слово стало реализацией «огромных возможностей» (если не безграничных) человеческого разума. Человек в одночасье превратился в «мыслящий тростник», который теперь больше стал бояться природных стихий, чем гнева Божьего, при этом, взлелеяв удивительную гордыню по поводу собственного преимущества, заключенного в способности мыслить исключительно научно (логично). Наука XVIII века, обнажив рационалистическую пропасть между Богом и миром, отчуждает их друг от друга до конца в концепции антиномизма И. Канта, утверждавшего, что мир человека воплощен в языке, на котором невозможно ничего сказать о Боге и его атрибутах. «Мир вещей в себе» и «мир явлений» настолько антиномичны, что наука предпочитает честно признаться в неспособности мыслить трансцендентный мир, в нежелании продолжать бессмысленные попытки поиска адекватного языка его описания. Фактически И. Кант разорвал представление об имманентно-трансцендентном Боге, «слил» точку «над» с самой плоскостью, поставив мир и Бога в положение симметрично-противоположных и непересекающихся миров, вышел за пределы «трехмерного» пространства мира, назвав инобытие «вещью в себе», абсолютно автономной по отношению к миру, данных нам явлений. И если средневековье учило о молчании, мистицизме воплощенного слова, то рационализм просто развел их в разные стороны, успокоив уставший пылкий ум, очертив сферу рассудка лишь доступными ему законами и сде-



лав веру лишь следствием врожденной (или социальной) моральности человека. И в этот момент Сознание и Бытие окончательно перестают оппонировать друг другу, и мир науки попадает под магическое влияние понятий *реальность, слово-текст, разум и смысл*. В то же время слово теряет магические и сакральные характеристики того нумерального начала, которое всегда в нем присутствовало. Впрочем, точно также как и природа. Нет больше «храма», но все становится «мастерской», а подмастерьем может стать любой, даже Господь. Слово претендует на статус адекватного отражения реальности. И по законам инверсии подменяет собой эту самую реальность.

Тварь, возмнившая себя творцом – тенденция всей нигилистической традиции немецкого теоретизирования XIX столетия – была воплощена в практику жизни русскими «философами», религиозно преклоняющимися перед любым словом как перед истиной, подобно тому, как русские до сих пор преклоняются перед любой инструкцией (любимым симулякром) как перед сутью самой жизни[12]. Ни разум, ни логика, ни диа-лог, но текст «победил» реальность и перестроил ее по образу и подобию дискурса.

Особое место рассмотрение данной проблематики имело в культуре Серебряного века, которую можно определить как языковую по преимуществу, имеющую свое основание в тотальном культе слова. С одной стороны, культурные приоритеты Серебряного века были направлены на «восстановление» первоначального (раннего) христианства со всей присущей ему проблематикой. Но в отличие от средневекового культа Божественного Слова, на который они, безусловно, опирались как на первознание, «новое религиозное сознание» русских идеологов культуры замкнуло мир на слово, а слово на самое себя. Слово по-прежнему выступало в качестве вещи, но уже с маленькой буквы. Оно стало объектом активнейшего экспериментирования, возможного на пути тех модернистских трансформаций сознания, которые стали явными в «период перехода» культуры на новый виток развития. «В символизме и абстракционизме Бердяев усматривал разрушение культуры, поскольку слово замыкается лишь на самом себе и не выходит к трансцендентным ему смыслам. Такой историцистский подход к определению культуры через словесность сузил границы словесного горизонта культуры, не позволил ему увидеть более широкий – христианский контекст определения культуры через слово»[13].

Н. Бердяев в «Русской идее» выделил три источника духовного перелома эпохи: возрождение западнического радикализма в форме марксизма; религиозно-философскую публицистику, критику и беллетристику представителей нового хилиастического сознания; расцвет русской поэзии. В культурном ренессансе начала XX века, в период «богостроительства» тоска по Высшему стала особенно острой и *интимно-личностной*. Как отмечал А. Блок: «Источник и декаденства, и классицизма, и реализма – один; имя ему – Бог»[14]. Совершенно очевидно, что имя «Бог» уже никого не может обмануть. Ведь речь шла не о трансцендентном Творце, а об имманентных творцах и творческих актах, всевозможных проектах пересотворения (почти по Марксу) мироздания. Ожидание близкого вселенского конца было сопряжено с «симметричным» предчувствием грядущего «Бога или дьявола». Кто «родится» в горниле грядущих перемен – Божественное Слово или дьявольское наваждение – было одинаково безразлично для певцов мировых пожаров и революционных зорь. «Диалогический фон философской логики, ее неосознаваемый диалогический источник – внутреинтеллектуальная игра рассудка, разума, интуиции, продуктивного воображения – все это к концу XIX века распалось и без остатка редуцировалось до рассудка, или в других вариантах, – до внелогических стихий»[15].

«Глубинная» религия искала свое «глубинное основание» в новом и вечном образовании – искусстве и творчестве, направленном на созидание нового языка культуры. Философия, поэзия и реальность слились в одно мистическое мировосприятие. *Эмоциональной* почвой, на которой выросла уникальная русская литература XIX века и уникальная русская философия начала XX, безусловно, первоначально была русская



классическая поэзия, задавшая все последующие идейные ориентиры эпохи. Поэзия вторгается в процесс познания как единственный «адекватный язык» описаний, используемый для разрешения неразрешимых проблем культуры. По этому поводу есть прекрасное высказывание Гарольда Блума: «Есть одна удивительная черта, ... которая часто проявляется в дискурсе девятнадцатого и двадцатого века о человеческой природе и об идеях: дискурс замечательным образом становится прозрачным, если мы заменяем “личность” на “поэму”, или “идею” на “поэму”» [16]. Идея-поэма – это создание нового типа дискурса, который обрел свою конкретизацию на пути сращивания двух различных процессов. С одной стороны, сформировался мир книжных людей и книжной культуры западного, в основном немецко-романтического, толка. Поэты потребовали для поэзии того места, которое традиционно занимали религия и философия, а в эпоху Просвещения — наука, опыт, эксперимент. С другой стороны, русские мечтатели и интеллектуалы имели *как бы* «двойное самосознание» (Б. Успенский): европейское и русское. Запад для них всегда был культурным ориентиром (почвой) и объектом идеализации, а Россия — полным антиподом европейской просвещенности (идеей) и объектом мифологизации. Поэзия, а затем русская литература будили и формировали мир интеллигентских переживаний, *страстное* отношение к жизни, ее идеализм. Метафизической основой *эмоциональности* явилась поэтически представленная *религиозность* интеллигентского мировосприятия, аккумулирующая в себе многие элементы переосмысления духовности с точки зрения тогдашнего рационализма и спиритуализма и при этом практически целиком опирающаяся на христианский дискурс. «Христианские черты, воспринятые иногда помимо ведома и желания, через посредство окружающей среды, из семьи, от няни, из духовной атмосферы, воспитанной церковностью, просвечивают в духовном облике лучших и крупнейших деятелей русской революции. Ввиду того, однако, утрачивается вся действительная противоположность христианского и интеллигентского душевного склада...» [17].

Серебряный век можно представить как поле дескриптивной борьбы за создание приоритетного дискурса [18], претендующего на «адекватное» отражение реальности. И этот дискурс воспринимается не только как особого рода организованный текст, а как текст-творение, претендующий не на отражение, а на пере-сотворение реальности, им описываемой. В этот период сформировалось три типа описаний: религиозный (мечтатели-философы), этический (мечтатели-радикалы), эстетический (мечтатели-словесники), а их творцы стали восприниматься в «жертвенной» терминологии: «святые»-философы, «святые»-герои и «святые»-писатели или творцы слова. *Слово русских писателей обладало силой и мощью и подчас религиозным воздействием, вполне сравнимым с воздействием мистического слова святых отцов православной Церкви.* В Серебряном веке стал доминировать *религиозный дискурс* и при трактовке истории России, русского народа, самодержавия, крестьянской общины и т.д., но не строго канонически, а в рамках исторической и индивидуальной рефлексии. И по закону «отражения идей», произошла натурализация идей, когда не реальность, не объективный ход развития истории, не объект выступили первоосновой формирования дискурса, но, напротив, выбранный дискурс стал основой переформирования реальности по законам языка, ее описывающего. И в этом процессе осуществлялся процесс мифологизации как самого объекта, так способа исследования. По сути, мы имеем дело с глобальной перекодировкой традиционных христианских и библейских текстов в соответствии с поэтапной их трансформацией в философствующее сознание эпохи и создание концепта русской интеллигенции. Уникальность, однако, заключалась и в том, что христианский язык получил новое оформление (мифологическое) и лег в основание литературных и публицистических текстов, сформировавших философские мифы славянофильства, а русская философия обрела свою привлекательность, только благодаря близости ее языкового аппарата художественному или литературному.



Философско-литературный (а затем и любой художественный) текст обрел каноническую незыблемость и форму мифологического первообраза, претендуя на то место, которое до этого занимал другой текст – Библия. Новый дискурс рождался в ходе спекулятивного использования предыдущего религиозного языкового каркаса для озвучивания новой истории и описания новых героев. Старые слова, метафоры и смыслы, умирая, возрождались в новом языке культуры, становясь фоном индивидуального мифотворчества: философского, литературного, публицистического. Литература и философия занялись «строительством» языка, в котором привычные понятия, освобожденные от традиционных смыслов, обретали новую жизнь и становились причиной рождения нового типа людей, каких никогда еще не было в русской культуре. Речь идет, прежде всего, о нашей *страстной интеллигенции*, которая взяла на себя миссионерскую функцию «спасительницы» русского народа, бессознательно идентифицировав свою жизнь (переживания) с героизмом, а героизм с понятием религиозной святости. В ходе этого движения текстов и созданных на их основе людей-текстов, самому христианству суждено было «раствориться» как мифу или сказке и уступить место иному мифотворчеству и иным святым.

Религиозный словарь предыдущей эпохи стал источником и платформой рождения *новых смыслов*, заключенных в прежнюю оболочку слов и понятий. И не понятия «убивают» людей, а люди «убивают» понятия (Рорти). И самый главный результат метаморфоз подобного рода заключался в том, что «возвращение» Бога в русском религиозном ренессансе не означало первоначального (средневекового) восстановления непроходимых границ между Творцом и его энергиями, созерцательной практики «смотрения на Вещь», а, напротив, вело к их активному стиранию, в результате которого старые слова обрели новый «филологический» статус: Бог стал таким же «текстом», как и порожденный им мир культуры. Возможность такой метаморфозы стала очевидной в процессе активного введения личности в провиденциалистски осмысливаемый ход истории. В сознании русских интеллектуалов исчезает религиозное сознание, но сохраняется *религиозность* как специфический настрой души, связанный с представлениями об их особой миссии на земле; специфической этикой поведения, в рамках которой, чаще всего, и озвучивается понимание «творца», заключенного в особом образе жизни и идеях, в настоятельной потребности в мифотворчестве. На рубеже веков культура самым причудливым образом соединила в себе мистику, эротику, политику и философию, прежде всего в дискурсе, а затем и в практике преобразования самой жизни *по законам дискурса*. Произошел процесс глобальной мифологизации реальности в полном соответствии с главной функцией мифа быть инструментом для преодоления противоречий сознания и «противоречий картины мира»[19], которые невозможно разрешить в рамках иных форм.

Влияние русского печатного (литературного и публицистического) слова было настолько роковым и значительным, что сразу же после революции 1917 года В. Розанов писал: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература. Из слагающих “разложителей” России нет нелитературного происхождения. Трудно представить себе.... И, однако, – так»[20]. Если правомерно использовать подобное сравнение, то правомерно уточнить, что в «убийстве» принимала участие и русская философия, и русская литературная критика, питавшиеся от корней русской литературы и составляющие с ней единое целое, и публицистика и поэзия, то есть вся книжная и эстетическая культура XIX века.

Мы вполне осознаем сегодня, что литература не имеет никакого отношения к референции и не говорит от имени никакой реальности. Герои ведут себя не в соответствии с логикой жизни, логикой здравого смысла или формальных законов, но по закону дискурса — литературного повествования. Только дискурс заставляет героя быть таким, а не другим. Трагедия же нашей интеллигенции, нашей литературы, ставшая причиной трагедии всего народа, заключается в том, что, привыкая жить в литератур-



ном мире, они воспринимают реальных людей и реальную жизнь как «текст», которым можно манипулировать, играть, переконструировать по законам дискурса, подгоняя живые (обывательские) миры под миры своих особых (поэтических и идейных) переживаний/реконструкций мира. Отсюда так много смертей (убийств и самоубийств) на идейной и безыдейной почве, но практически всегда под влиянием печатного слова в середине XIX – нач. XX вв. В.В. Розанов по этому поводу (и одновременно по поводу русского терроризма) писал: «И “историю русской литературы” давно было бы пора обставить этими могилками, этими “крестами” в своем роде: посмертными предсмертными записочками, признаниями и дневниками самоубийц и убийц.... И между тем, тут столько таланта»[21].

На этом фоне бесконечных попыток теоретических/практических пересотворений реальности, одним из немногих, сумевших освободиться от тотального «ига» слова, стал блестящий представитель российской литературы и философии Василий Васильевич Розанов. С одной стороны, он – типичный представитель эпохи и человек вполне книжный, с другой стороны, его гений явно не книжного происхождения, ибо, по собственному признанию, читал он мало, так как чтение мешало думать и мечтать. Он раньше многих понял роковое значение семиотизации жизни, превращения ее в «придаток» знаков, слов и символов. Семиотизацию он описал как мифологизацию, показал способность мифа к натурализации (термин Р. Барта), то есть представление искусственного – знакового статуса предмета в качестве его сущности. Посвятив жизнь поиску природы понимания и взаимопонимания, мыслитель обнаружил невозможность решения данной проблемы, в ходе создания какого бы то ни было текста. Его первый трактат «О понимании» совершенно закономерно оказался не нужен ни публике, ни самому автору, которому было суждено преодолеть в тексте оковы самого текста, в слове само слово, открыв новую литературную форму – «опавшие листья». Он прекрасно понимал, что незнаковое, то есть не имеющее обусловленного или вновь создаваемого смысла восприятие жизни на уровне понимания, невозможно. Поэтому он создавал тексты, великолепно демонстрирующие функционирование знаков и смыслов только в рамках самого текста. Трагедия его современников, отразившаяся в том в числе и в оценке самого философа (бесплодно пытавшихся «положить» его на какую-нибудь философскую или литературную полочку), заключалась в том, что в тексте они видели реальность («саму жизнь») и в словах искали «принципы»: мировоззрение, мораль, идейность. Василий Розанов всегда был «по ту сторону» морали, гномического выбора («правдив, но не нравственен»), жажды справедливости как переделки реальности. Его тексты содержат в себе разнообразные культурные смыслы и коннотации, которые выявляются лишь в процессе диалога, конфронтации, спора, пародии, и т.д., вводят нас в лингвистическую реальность и «выводят» из мира этических, социальных, политических отношений и исторических и современных ассоциаций. Описывая реальность иронически, играя с ней как с дискурсом, он всегда отдает себе в этом отчет, указывая на творческий компонент своих текстов как на смыслообразующий. Его статьи нельзя оценивать с точки зрения исторической и фактологической достоверности. Можно попасть впросак, если сослаться на Розанова как на историка, египтолога, или «талмудиста». «Идти за дискурсом-мечтой – «да», сверяться с первоисточниками – «лень и неохота» – так можно выразить философское кредо мыслителя. В его дискурсе слово, предмет и действие «схвачены» одновременно, а концептуальное пространство является полифункциональным символом, по сути, мифологическим. Мировоззренческая позиция философа носит дискурсивный, а не социально-политический характер. В своей *логике-тексте* он «безвольно» следует за дискурсом, а не за идеей fix, и это следование и есть его авторская «позиция».

С другой стороны, именно В. Розанов поставил вопрос о понимании, не укладывающемся в рамки знака, не сводимом к тексту, и какой бы то ни было семиотизации. Нельзя сделать текстом «Бога» – мир неовещественной сущности, как нельзя сделать текстом другого человека или частную жизнь всего человечества. Парадокс за-



ключается в том, что, утверждая это «нельзя», философ разрешает себе ввести в философию ранее запретную тему *частной жизни*. Он создает и новый тип понимания, имманентный как *частным проблемам* (объектам его философствования), так и найденному мыслителем *методу* их анализа. И впервые в русской философии появляется новый «герой»-обыватель и «герой»-философ «обывательской жизни», субъективный мир частного человека, провозглашаемый как мир истины, субъективная логика, названная им «логикой жизни». «Я» – собирательный образ обывателя – многотысячной армии его читателей и оппонентов, людей, предпочитающих жизнь искусству, реальность бытия — осознанию этой реальности в мышлении и тексте. Донести до читателя существо интимности/естественности, чрезвычайно сложно, ибо для этого необходимо сорвать все привычные и шаблонные «одежды» литературности слов, фраз, жанра, стиля и найти новую форму передачи мысли, в которой была бы преодолена традиционная. Научиться за словами, идеями и эмоциями вскрывать глубинные пласты существования – вот задача автора, задача новой литературы и философии новой эпохи. В этой литературе не должно быть самого страшного, того, с чем беспощадно боролся автор, – протитирующей (продажной) публичности названного, увиденного, прочувствованного. В работах последних *предапокалиптических* лет сложился специфический розановский жанр и дискурс, благодаря которым стало возможным обнаружить в его работах установку на принципиальное различие двух типов философии — *публичной и интимной*. Публичная (общепризнанная, претендующая на фундаментальные, конечные истины) философия привязана к здравому смыслу и воспринимает дискурс и употребление слов как синоним и гарантию самой реальности. Интимная философия, стремилась отразить всеобщность субъективности. Реализация подобного рода замыслов привела к созданию особого *типа философского текста*. Философ-Розанов принципиально меняет *ракурс своего исследовательского интереса* и представляет собой уникальный философский тип мыслителя своей эпохи, не похожий ни на Ф.М. Достоевского, ни на В.С. Соловьева, ни на кого бы то ни было еще.

В.В. Розанов превратил прозу жизни в философию, показав российским «журденам», как нужно говорить о философских вопросах. Тем самым он определил и круг, и характер самих вопросов, и «уронил философию на землю» в процессе разоблачения ее заоблачной метафизической «пустоты». Розановский словарь создан для *самоописания, абсолютно доступного любому из нас*. Недаром он считал своими со-авторами сотни своих безвестных корреспондентов и известных оппонентов, чьи письма и отрывки он постоянно включал в свои статьи как имманентные структурные элементы. Многие сегодня готовы интерпретировать его тексты и в тоже время все попытки заканчиваются тем, что исследователи лишь пересказывают (что очень занимательно) или переписывают самих себя цитатами из Василия Розанова.

Обнажиться до состояния «безкожности», до первобытной наготы и означает возвращение к жизни, к которой стремится интимная философия Розанова. Реализация подобного рода замысла и привела к созданию *особого типа философского текста*[22]. Тексты-носители данной философии должны предавать не концепты, а непосредственные индивидуальные смыслы. В центре розановского структурирования находится проблема взаимосвязи и взаимопроникновения множества позиций и сознаний во внутреннюю ткань текста, формирование его уникального смысла. Высшим достижением на этом пути стал особый текст-дискурс «*опавших листьев*», имманентной составляющей которого стали различного рода обстоятельства (коммуникативные ситуации), вызвавшие к жизни тот или иной «лист». Это вехи и хронотопы состояний человеческой жизни, опредмеченные в слове-тексте и соотносящиеся с тем или иным моментом жизни души. Розановский семиозис включил и сферу мелодической пунктуации: специфическую систему пробелов, мелизмов, точек, тире – и использование курсива, фотографий и т. д.

Размышления В. Розанова о знакообразовании связаны со стремлением передать читателю неуловимые изменения и течения внутреннего я, души человека, которые выливаются в *слово*, заранее не прогнозируемое, и *мысль*, заранее не придуманную.



В негативной форме он указывает на задачу невозможной, хотя и желаемой попытки зафиксировать непрерывный поток сознания-переживания, существующий в человеке в постоянно кристаллизующейся мысли/слове. Остановить мгновение, сделать его зеркалом вечности — задача новаторского подхода, предвосхитившего искания литературы и философии XX века.

Проблема перехода внутренней речи во внешний текст-письмо, способность уловить этот переход, и есть реализация своего предназначения как писателя и одновременно — реализация той задачи, которую всегда ощущал в себе философ — воли Божьей, придающей смысл всему происходящему и не происходящему на земле. В интимной философии В.В. Розанова происходит *перекодирование судьбы* святого, строящего свой монастырь, в судьбу писателя, строящего новый язык культуры и литературы. Энергия мысли, внутренней речи, эмоции должна переходить в «божественную» энергию слова-текста. Новый текст, максимально приближенный к пониманию интимности, сути души, овеществлению внутренней мелодии, становится разновидностью молитвы, суть которой и заключается в словесном овеществлении внутренней энергии обожения, презентации во внешнем слове внутренней молитвы — умного делания. Таким образом, критерий выбора жизненных и дискурсивных предпочтений оказывается внутри важнейшей оппозиции: естества и безвестности жизни, которые он определил как ее святость: синоним интимности и «живожи́зни»: молчания, дела, церкви, любви, деторождения и искусственного мира тщеславных идей и устремлений, разрушаемых ресентиментной моралью мира слов, идей-идеологий, мира подавляющего публичного слова. Жизнь души исчезает, как только воплощается не только в печатное, но в принципе, любое публичное слово. Этот процесс трагичен, считает В. Розанов, ибо великая литература, как и великие темы, закончилась вместе с «победой» изобретения «дьявола» Гуттенберга, а язык не нашел таких выразительных средств, чтобы передать всю сложность чувств, идей, мысли и порождающих их жизненно-эмоциональных-речевых ситуаций. Поэтому и вся литература стала «бранделясом», пустословием или политической «агиткой». Этот тон сопряжен с дескрипцией антитезы *таланта* (стремления писать, открывать новое, прославиться) и обычной повседневной *жизнью друга и «около друга»* (так В. Розанов называл свою жену Варвару Дмитриевну), находящихся в ауре религиозной тишины семьи и молитвословия. *Слово* — кожа — тщеславие — славословие — как любимый дьявольский грех и *молчание* — обыкновенная жизнь человека: будь то малограмотная жена-друг, бабушка, священник Устьинский или высокообразованные Флоренский или Рцы. *Обыкновенная жизнь*, основанная на духовных ценностях, становится источником внутренней святости как чистоты (состояние безкожности) и святости как самоотдачи всем, христианского смирения. Сам писатель находится в вечном состоянии *выбора*, который отражен в ритмическом рисунке его тональности: молитвословие сменяется славословием и т. д. *Он выбирает — они живут*. Молитва (как особое душевно-духовное состояние) обретает высшее напряжение в акте полного отрицания слова — «исихастском» молчании; она снимает своим религиозно-интимным тоном повседневной жизни страстное *эгоистическое слово*, претендующее на доминантную роль «душолога» (игра слов: душа-душить); превращает тщеславного писателя в создателя «священного писания». Молитва — это сердцевина и оправдание светских ритмов — без нее пошлых и развратных, в ее присутствии святых и жизнетворящих начал. Таким образом, *молитва* — это *водораздел и мера бытия*, отделяющая святость жизни от ее страстности. И острием ее «разрезания» мира становится *диалектика молчания и слова*, исихии и прозрения внутренних интенций бытия.

Молитвенный ритм жизни — настрой на духовность как состояние души есть обретение нового (отказ от славы) смысла жизни. Сложная игра смыслов проявилась в сближении и отталкивании семантических комплексов *молчания и слова-речи*, которые зафиксированы самой коммуникативной ситуацией, погруженностью текста в обстоятельства его рождения. Молчание и слово переплелись в «опавших листьях» («Уединенном» и Двух коробах «Опавших листьев») как пример органического взаимодействия и синтеза духовно-религиозного и социально-бытового аспектов человеческого бытия.



Поводя небольшой итог, можно с уверенностью отметить насущную потребность в осмыслении опыта изучения средневековых мыслительных структур для современного сознания. Повторяемость стратегий средневекового философского разума в духовных исканиях и опыте мыслителей Серебряного века в начале XX века позволяет не только обнаружить неиссякаемый религиозно-дискурсивный субстрат отечественного философствования, но и описать его специфику для аналогичных процессов, происходящих в современной жизни конца XX века. Разговор о слове-тексте и реальности жизни особенно необходим сегодня, в эпоху практически тотального забвения важнейшей гуманистической идеи отношения к человеку как к цели, а не как к средству, уничтожение самозначимости и самоценности человеческого существования, подмены ценности жизни ценностями слов и культом идей.

Список литературы

1. Руднев В. Реальность // Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. – М., 2003. С.379.
2. Невольно вспоминается анекдот о точки зрения материализма и идеализма на природу материи – дефицита: идеалисты – дефицит – это реальность, не данная нам в ощущениях; материалисты: дефицит – это реальность, данная в ощущениях, но не нам.
3. Руднев В. Там же. – С. 10.
4. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 398.
5. См.: Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000.
6. Августин Аврелий. Исповедь/Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий: пер. в латыни. – М., 1992. Книга XI. Глава VII. Далее все сноски по данному изданию
7. Лотман Ю.М. Риторика – механизм смыслопорождения // Семиосфера. – СПб, 2000. – С. 183.
8. Августин Аврелий. Кн.Х. Глава XXVIII.
9. Там же. – Книга XI. Глава X.
10. Там же. – Книга IX. Глава X
11. Руднев В. П. Реальность // Энциклопедический словарь культуры XX века. – М., 2003. – С. 380.
12. Гениальной иллюстрацией такого рода преклонений перед печатным словом может служить рассказ Ю. Тынянова «Поручик Киж».
13. Неретина С.С., Огурцов А.П. Универсализация словесности // Теоретическая культурология. – М., 2005. –С. 225
14. Блок А. Дневник / Подг. текста А. Л. Гришунина. – М., 1989. – С. 34.
15. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. – М., 1991. – С. 97.
16. Цит. по: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М., 1996. – С. 54.
17. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество//Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Репринт. 1909. – М., 1990. – С. 30.
18. Понятие дискурса избрано нами не случайно. Мы опираемся на лингвистические представления, определяющие дискурс «как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого)» См.: Неретина С.С. Огурцов А. П. Дискурс // Теоретическая культурология. – М., 2005. – С. 253.
19. Levi-Strauss C. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. 1955. Vol. 68. P. 428–445.
20. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. – М., 2000. – С. 43.
21. Розанов В. В. О психологии терроризма // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. – М., 1996. – С. 547–548.
22. Подр.: Климова С. М. Проблемы поэтики Достоевского-Розанова-Бахтина // Человек. – №3. – 2004. – С.55-58.

TEXT AND REALITY: THE RELIGIOUS STRATEGIES OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

S.M. Klimova

Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: sklimova@bsu.edu.ru

The Article compares medieval intellectual and sacred practices with religious and world outlook models of Russian culture an early and late XX century.

Key words: Text/ Language and Reality, Creator and Creationism, concepts,, semiotic of knowledge

IV СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

УДК 316. 42:35

ПРОТИВОРЕЧИЯ И ПРОБЛЕМЫ ПРОЦЕССА ТЕХНОЛОГИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО И МУНИЦИПАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ В РЕГИОНЕ

В.П. Бабинцев

Белгородский государственный университет, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85;
e-mail: babintsev@bsu.edu.ru

В статье рассматривается проблема применения социальных технологий в практике государственного и муниципального управления. Исследуются барьеры, препятствующие технологизации управления, обусловленные особенностями отечественной культурно-исторической традиции, а также спецификой самоорганизации государственной и муниципальной службы.

Ключевые слова: социальные технологии, государственное и муниципальное управление,

Вывод о необходимости технологизации управленческого процесса, под которой следует понимать целенаправленное и систематическое проектирование и внедрение социальных технологий, относится к числу сравнительно немногих, практически, неоспоримых положений современной социальной теории. Эта мысль рефреном проходит практически через все научные публикации, посвященные социологии управления. Формулируя ее, Л.Я.Дятченко пишет: «Требуется продуманная технология создания условий для того, чтобы общество развивалось без авторитарного давления, ущемления прав и свобод отдельной личности и социальных групп. Для решения этой общегосударственной проблемы необходима выработка и претворение в жизнь различных региональных и локальных программ, т.е. социальных технологий на мезоуровне, проектированием которых могут заниматься достаточно небольшие группы, объединяющие ученых и специалистов различного профиля»[1]. Тем не менее, эмпирические исследования показывают, что социальные технологии с большими трудностями внедряются в управленческую практику управления, особенно в систему государственного и муниципального управления.

В данной статье рассматриваются противоречия и проблемы технологизации государственного и муниципального управления в регионе.

Проведенное исследование опирается на результаты, полученные в ходе социологических опросов, проведенных при участии автора среди государственных и муниципальных служащих Белгородской области. К ним относятся исследования: «Профессиональное развитие государственных и муниципальных служащих», проведенное в 2005 году в Белгородской области Белгородским институтом государственного и муниципального управления (N = 652 муниципальных служащих и 290 государственных служащих)» (руководитель исследования В.М. Захаров); «Социально-технологическая культура муниципальных служащих, проведенное в 2006 году в Белгородской области (N = 500; исследование проведено совместно с А.В. Владимировой).

Одним из направлений решения задачи технологизации управления является внедрение социальных технологий в процесс государственного и муниципального управления (ГМУ). Она довольно органично вытекает из представления о бюрократи-



ческом характере этой деятельности. Бюрократия представляет собой не только систему управления, но, прежде всего, социальную группу или слой профессиональных работников управления, деятельность которых регламентируется формальными правилами. Разрабатывая концепцию бюрократии, М. Вебер обращал особое внимание на формирование рациональной бюрократии, которая утверждается по мере развития капиталистического хозяйства.

Рационализация государственного управления, ведущая, по мнению М. Вебера, к замене патримониальной бюрократии на рациональную, отражает общую тенденцию развития капиталистической экономики. Он подчеркивал: «... Несомненной фундаментальной особенностью капиталистического частного хозяйства является то, что оно рационализировано на основе точного *расчета*, планомерно и трезво направлено на реализацию поставленной перед ним цели; этим оно отличается от хозяйства живущих сегодняшним днем крестьян, от привилегий и рутины старых цеховых мастеров и от «авантюристического капитализма», ориентированного на политическую удачу и иррациональную спекуляцию» [2].

Вряд ли можно всерьез оспаривать утверждение, что современная система государственного и муниципального управления, выполняющая функции организации и регулирования и построенная по принципу бюрократической организации, должна быть внутренне предрасположена к технологизации своей деятельности. На практике это означает, что типичными характеристиками практической деятельности системы государственного и муниципального управления должны стать характеристики социальных технологий как специфических процедур преобразования социальной реальности. К числу таких процедур относятся:

- целесообразность, сознательность действий, выражающаяся в четкой формулировке целей, способности выстроить их иерархию, опираясь на представление о наиболее актуальных социальных проблемах;
- упорядоченность и планомерность деятельности, которые возможны на основе отмеченной выше целесообразности, с одной стороны; с другой, – являются логическим следствием наличия концепции управления;
- расчлененность и дифференцированность действий. Социальные технологии имеют место лишь в тех случаях, когда осуществляется разделение социального действия на отдельные процедуры;
- рациональность, научный подход. Социальные технологии могут опираться только на рациональное отношение к действительности и на научное знание;
- рефлексивность, условием которой является постоянная критическая самооценка субъекта социального действия, применяемых им методов познания и преобразования социальной действительности.

В сущности, если обобщить различные конструктивные идеи, которые предлагается реализовать в ходе реформирования системы государственного и муниципального управления в России, все они, требуют социально-технологических решений.

Но столь же очевидно и то, что современная практика функционирования органов государственного и муниципального управления Российской Федерации на федеральном и региональном уровне во многих случаях не просто атехнологична, и анти-технологична. Реальные процедуры процесса управления часто не только не соответствуют названным признакам, но и противоречат им. В обоснованности подобных сомнений убеждают хотя бы оценки, которые были Президентом Российской Федерации сложившейся в России бюрократической системе, в его Послании Федеральному Собранию. В частности, Президент предупредил об опасности для страны коррумпированной и неэффективной бюрократии [3]. Низкая эффективность государственного и муниципального управления, которая отмечается не только исследователями, но и высшими должностными лицами в Российской Федерации, подтверждает довольно ярко



выраженную «атехнологичность» современной управленческой практики. При этом особенно отчетливо данная черта проявляется на региональном уровне.

Для российской системы государственного и муниципального управления в регионах типичны несколько особенностей, которые и заставляют усомниться в ее социально-технологической восприимчивости и ориентированности. При этом под социально-технологической восприимчивостью мы понимаем способность системы управления применять апробированные социальные технологии. В свою очередь социально-технологическая ориентированность связана с готовностью институционализированных систем управления продуцировать социально-технологические по своей сути процедуры принятия и осуществления управленческих решений. Такая готовность воплощается чаще всего в активной социально-проектной и информационно-аналитической деятельности.

Характерной чертой государственного и муниципального управления в России, затрудняющей внедрение социально-технологических процедур, является недостаточная целесообразность действий, дефицит стратегического мышления, ориентация в большинстве случаев на ситуацию, но не на перспективу.

Кризис стратегического мышления в какой-то степени предопределен утверждением в России квазидемократической политической системы. Имеются достаточные основания полагать, что уже сама по себе идея периодической переизбираемости через достаточно короткие сроки высших должностных лиц, обладающих реальным контролем над ресурсами, провоцирует утверждение в сознании их представителей психологии временщиков. В условиях «старых» демократических режимов европейской цивилизации подобные установки по большей части нивелируются неизбежностью правовой ответственности, регулирующим значением этических норм и развитием форм гражданского контроля за действиями власти. На Востоке главным средством «укрощения» расхитителей-временщиков служит легитимированное насилие.

Для России типична уникальная ситуация. Исключительная слабость механизмов гражданского контроля, особенно типичная для регионального управленческого пространства, дополняется сравнительным богатством ресурсов или, по меньшей мере, сохранением мнения об их неисчерпаемости. По меньшей мере, в обозримый исторический период. Сочетание указанных факторов, дополненное некоторыми особенностями отечественной ментальности, о которых речь пойдет ниже, в условиях псевдодемократической системы не только многократно усиливает социальный хаос, но и препятствует возникновению в обществе синергетического эффекта в виде системного стратегического мышления. Более того, на фоне доминирующей установки на использование мнимых выгод, порожденных уникальностью ситуацией, отдельные попытки самоорганизации и упорядочения социума с учетом исторической перспективы воспринимаются как бунт против системы и косвенно и гуманно (а иногда – жестоко и насильственно) удушаются.

Сопутствующим фактором недостатка стратегического мышления (и одной из его причин) является осязаемое снижение уровня аналитической деятельности в институтах социального управления и в обществе в целом. Показательно в данном отношении мнение Ю.В. Курносова и П.Ю. Конотопова, которые подчеркивают: «Общество обладает высокой инерцией – не только и не столько в области экономики, но, как это ни странно, – интеллектуальной инерцией. Общество отторгает новые идеи, даже не удосуживаясь подвергнуть их критическому осмыслению. Оказывается, что людей, способных осуществить анализ новой информации, явно недостаточно для того, чтобы идеи могли сыграть свою позитивную роль. Особо печальная ситуация сложилась в России – вот уже несколько десятилетий наша страна теряет ценнейшие кадры, которые находят себе применение, где угодно, только не у нас. А ведь чем ниже интеллектуальный потенциал общества, тем ярче выражены деструктивные тенденции» [4].



Дефицит аналитического стратегического мышления и поведения система ГМУ пытается компенсировать разработкой различных комплексных и целевых программ. В результате сегодня на федеральном и региональном уровне управления, фактически, сформировалась ситуация программной избыточности, но при этом программные цели, как правило, не достигаются по основным параметрам.

Для региональных структур управления соблюдение всех этапов обычно представляется крайне сложным в ресурсном и временном отношениях, а посему они безжалостно секвестрируются на практике.

Таким образом, мы имеем дело с парадоксальной ситуацией. Формально действия региональных органов государственного и муниципального управления выглядят как технологичные, основанные на применении программно-целевого подхода, технологий социального проектирования. Фактически же, незавершенность, а, по сути – утопичность, разрабатываемых проектов компрометирует не только идею программно-целевого подхода, но и концепцию технологизации ГМУ в целом.

Не способствует реализации идеи технологизации и квазирациональность государственного и муниципального управления в России. На первый взгляд, региональные органы власти основывают свою деятельность на чисто рациональном подходе к действительности, предполагающем строгий подсчет (калькулирование) вероятных выгод и возможного ущерба¹, планирование действий. Однако во многих случаях это кажущаяся рациональность, не имеющая под собой достаточного научного основания.

В данной связи приобретает особое значение проблема взаимоотношения науки и научного сообщества и региональной власти. Формально они остаются по преимуществу комплиментарными. Обе стороны декларируют свою готовность к сотрудничеству и даже институализируют его в виде различных советов, рабочих групп и временных творческих коллективов. Но в реальности эти группы оказывают незначительное влияние на практику подготовки и принятия решений. В этой сфере доминирует региональная власть, легитимирующая свои действия контролем над социальными ресурсами. Она довольно избирательна в отношении тех исследователей, которые получают право хотя бы на чисто формальное участие в управленческом процессе. Вполне объяснимой и естественной реакцией на такое отношение является сервильность региональной социальной науки.

Подобная метаморфоза настолько типична для современной России, что рассматривается некоторыми исследователями как типичная черта профессиональной социологической деятельности. Д.Л. Константиновский, А.А. Овсянников и Н.Е. Покровский пишут: «Только сожаления достойны факты, когда социологи в сложившейся системе взаимодействия с властными структурами исполняют специфические обслуживающие функции. Эта схема взаимодействия сводится к следующему правилу. Если социолог приносит во властные структуры социологические оценки или суждения, не соответствующие оценкам этих структур, то он вынужден будет выслушать упреки в бессмысленности такой социологии. Задача сводится не к построению моделей для понимания социальной реальности, а к предугадыванию ожидания властной структуры» [5].

Не случайно идея научного обеспечения государственного и муниципального управления крайне противоречиво реализуется на практике. Недооценка научных исследований определяется не только (и не столько) более или менее отчетливым представлением о реалиях смутного времени. Скорее всего, наоборот, положение чаще всего обязывает чиновников всех уровней отрицать ситуацию смуты. В официальных заявлениях речь обычно идет о стабилизации или, по меньшей мере, о складывании ее предпосылок. Существует и субъективное основание если не негативного, то, по мень-

¹ В данной связи уместно вспомнить, что этимология понятия «рациональный» возводит его к термину римского торгового языка – «ratio», означавшего в свое время отчет торговца.



шей мере, скептического отношения к возможностям науки. Часть государственных и муниципальных руководителей до настоящего времени попросту не обладает необходимым уровнем профессиональной культуры, профессионального мышления, которое и начинается с понимания об ограниченности возможностей здравого смысла.

Процесс бюрократического управления характеризуется противоречием между предрасположенностью к рационализации деятельности и наличием комплекса барьеров, препятствующих внедрению социальных технологий. На наш взгляд, к числу наиболее типичных барьеров следует отнести.

Социокультурный барьер. Он связан с особенностями отечественной культурно-исторической традиции. Преобладающими типами действий в рамках отечественной культурно-исторической традиции были аффективный и традиционный, что предопределило иррациональный подход к определению наиболее привычных форм поведения большинством населения, который не просто был легитимирован русской культурой, но стал одним из формирующих ее факторов, превратившись в своеобразный *гипотетический императив*. Раскрывая их содержание, В.Н.Брюшинкин пишет: «Русские доверяют *бытию*. Недоверие к рациональности и культуре в то же время означает, что мы верим в независимое от нас сверхрациональное бытие, которое в целом благоприятствует человеку и которое больше и умнее человека и человечества. Доверие к бытию сказывается в знаменитом русском «авось». «Кривая вывезет» говорят у нас, противопоставляя бытийственную иррациональную «кривую» рациональной прямой, которая, несмотря на весь свой прямолинейный «ясный и отчетливый характер», редко выводит в проектируемый конечный пункт» [6].

Российская бюрократия является плотью от плоти отечественной культурной среды, и в поведении чиновников воспроизводятся наиболее типичные для традиционного социума модели поведения.

Корпоративно-бюрократический барьер. Выше уже не раз отмечалось, что бюрократическая самоорганизация потенциально тяготеет к технологическому управлению. Но такое утверждение является бесспорным лишь применительно к рациональной бюрократии, которая никогда не была типичной для России. Отечественная модель государственного и муниципального управления пока еще весьма близка к патримониальной (по классификации все того же М.Вебера), то есть основанной на идее личной преданности чиновника руководителю, распределении должностей в зависимости от близости к нему и отсутствием четких разграничений между имуществом чиновника и имуществом организации.

Нельзя не учитывать и такую российскую особенность как традиционный эгоизм административно-управленческой элиты, ее нежелание делиться частью контролируемых ресурсов. Следовательно, неправовой характер отношений в бюрократический среде и доминирующая установка на личное обогащение существенно препятствуют технологизации государственного и муниципального управления.

Социально-психологический. Он обусловлен нерелексивностью мышления и низкой критической самооценкой бюрократии. Это – типичные черты бюрократического сознания. Чиновник не только убежден в собственной правоте, но – прежде всего – в правоте системы управления, которую он представляет. В свою очередь вся практика государственного и муниципального управления ориентирована на поддержание стереотипа непогрешимости своих служащих. Ростовский исследователь В. Макаренко отмечает: «Чиновник всегда отождествляет социальную действительность с существующим государством и порядком управления. Любое государство в той или иной степени идеализирует чиновника. Приписывает ему пронизательность, всеведение, мудрость и другие человеческие достоинства. Распространяет и поддерживает представления о чиновнике как идеальном гражданине, кладезе мудрости при решении всех социальных проблем. Все остальные граждане разделяются на благонамеренных или небла-



гонамеренных в зависимости от того, принимают ли они эту политическую иллюзию или нет» [7].

Прежде всего, это проявляется в нерелексивности мышления. Свидетельством дефицита или даже отсутствия саморелексии в профессиональной деятельности (очевидно, можно говорить о профессиональной саморелексии) является на удивление высокая самооценка государственными и муниципальными служащими своей профессиональной компетентности. В частности, проведенное нами исследование «Профессиональное развитие государственных и муниципальных служащих» исследование выявило довольно высокий уровень удовлетворенности муниципальных служащих своей профессиональной компетентностью. 27.3 % участников исследования считают ее уровень достаточным для эффективного выполнения работы. Практически, половина отвечает на вопрос: «Скорее да, чем нет». И только немногим более 14 % респондентов дают в той или иной мере критическую профессиональную самооценку.

Характерно, что преобладающее число респондентов в качестве типичных ситуаций затруднения указали работу с документами (почти 20 %). И лишь 11.66 % связали трудности с работой с людьми (практически, столько же, сколько указали на трудности работы с компьютером!).

Нерелексивное мышление безальтернативно. Оно признает лишь собственную правоту и наличие единственно возможных стратегий. При таком подходе социальные технологии подменяются администрированием, выражающемся в принятии волевых решений и «продавливании» их по преимуществу силовыми методами.

Сказанное не означает, что современная государственная и муниципальная бюрократия атехнологична во всех отношениях. Напротив, практика показывает, что технологии довольно активно применяются в процессе самоорганизации государственной и муниципальной бюрократии. Прежде всего, это технологии кадрового менеджмента. Сферой применения технологий в данном случае выступает корпоративная среда, а применяемые процедуры должны повысить эффективность ее функционирования.

Атехнологическое поведение системы ГМУ нацелено по преимуществу «вовне». В работе с потребителями услуг государственных и муниципальных органов управления обычно практикуются манипулятивные антитехнологии, то есть процедуры, которые способствуют достижению управленческих целей, но при этом противоречат нормам права и морали.

Профессионально-образовательный барьер. Данный барьер определяется недостаточной компетентностью государственных и муниципальных служащих в отношении использования социальных технологий в управлении. И суть проблемы заключается не только в том, что чиновники мало знают о социальных технологиях и имеют недостаточные навыки их применения. В большинстве своем (особенно это касается работников муниципального уровня) они не поднимаются до осознания необходимости их освоения.

Государственные и муниципальные служащие ориентированы преимущественно на применение технологий бюрократического управления во внутренней среде. Они придают особое значение качеству выполнения операций, связанных с работой с документами, с обращением с компьютером и с разрешением внутренних конфликтов. Возникающие в данной связи проблемы рассматриваются респондентами как особенно значимые. Напротив, работе с людьми придается менее важное значение. Поэтому и проблемы, которые возникают в ходе данной деятельности, отходят на второй план. Задача освоения социальных технологий не относится ими к числу приоритетных для большинства работников ГМУ.

Политико-идеологический барьер. Суть его состоит в том, что идея технологизации управления формулируется не только в ситуации российской смуты, но сама отечественная смута началась и эволюционирует на крайне своеобразном политико-идеологическом фоне. Этот фон детерминирован распространением модной сегодня философии постмодернизма, в которой случайность оппонирует закономерности, и



представители которой пытаются описать и легитимировать хаос. «Ситуация постмодерна» по сути своей «атехнологична». Ее распространение на процесс управления означает, что сама идея массового применения социальных технологий лишается смысла.

Вполне объяснимой реакцией на постмодерн нередко становится установка на авторитаризм, на усиление администрирования и командования, рассматриваемые как панацею от хаоса. На первый взгляд, такой вариант представляется адекватным ответом вызовы ситуации нестабильности, поскольку формулируется под девизом создания порядка из хаоса. Но поскольку его инициатором является максимально адаптированная к смутному времени и являющаяся одним из непосредственных конструкторов нынешней социальной ситуации, это означает переход от иррационализма плюралистического типа к иррационализму бюрократической системы. Если к тому же принять во внимание, что отечественная бюрократия далека от рациональной по своим типологическим характеристикам и в массе своей коррумпирована, идея социальной технологизации превращается в очередную мифологию.

Таким образом, концепция технологизации государственного и муниципального управления в России формулируется на крайне неблагоприятном социальном фоне. Только, на первый взгляд, она вполне может рассматриваться как альтернатива порожденному смутным временем всеобщему смятению чувств и умов. Даже предварительный анализ условий ее реализации, проведенный применительно к региональному уровню, формулирует массу нерешенных проблем. Технологизация, содержание которой может быть сведено к рационализации и упорядочиванию управленческой деятельности, пока опирается на довольно зыбкие внешние и внутренние основания. Чтобы превратиться в гипотетический императив хотя бы только российского чиновничества, она должна преодолеть систему барьеров. Остается открытым вопрос, в какой мере способны решить эту задачу субъекты-носители данной идеи. И в данной связи возникает другой вполне обоснованный вопрос: а кто собственно принадлежит к их числу среди непосредственных акторов управленческого процесса?

На региональном уровне очевидными сторонниками идеи являются, «первые руководители» и ученые. Однако к числу первых принадлежат далеко не все руководители субъектов Российской Федерации. Многие из них являются заложниками нескольких обстоятельств. Первое связано с постоянно усиливающейся зависимостью от федерального центра и – в силу этого – с необходимостью принимать и осуществлять любые, в том числе и атехнологические решения. Второе – с собственным уровнем социально-технологической культуры, который часто недостаточен для последовательного применения (а иногда и осознания эффективности) социальных технологий. Такое осознание происходит крайне трудно, поскольку сама жизнь нередко убеждает в результативности традиционных методов управления. Третье определяется состоянием объекта управления, также ориентированного на привычные процедуры решения своих жизненных проблем при обращении органы управления. Чаще всего они связаны с использованием личных связей и подкупом чиновников.

Значительная часть последних, постоянно погруженных в рутину текущих управленческих проблем, не воспринимает задачу технологизации государственного и муниципального управления как приоритетную. В лучшем случае ее необходимость признается применительно к совершенствованию корпоративной самоорганизации самой бюрократии или же – как призыв использовать антитехнологии для решения частных проблем. Представляется довольно очевидным, что внедрение социальных технологий связано с формированием у государственных и муниципальных служащих мотиваций для их систематического применения, с созданием условий для их использования и, наконец, с улучшением качества профессионального образования кадров. Но при всей этой очевидности остается неясным, как успешно решить данную задачу в сложившейся управленческой ситуации.

Итак, проведенный анализ позволяет утверждать, что технологизация государственного и муниципального управления на региональном уровне в настоящее время



представляет собой, скорее, концептуальную идею, чем реальную программу действий. Для ее практической реализации, обусловленной необходимостью проведения административной реформы, необходимо будет преодолеть комплекс барьеров, связанных как со спецификой самоорганизации российского чиновничества, так и с особенностями социальной среды. Решение данной задачи требует не только формирования и использования эффективных организационных механизмов, но научной разработки проблемы социальных технологий и условий их применения.

Список литературы

1. Дятченко Л.Я. Социальные технологии в управлении общественными процессами. – М.: Белгород: Центр социальных технологий, 1993. – С. 4.
2. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 94.
3. Путин В.В. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации // Российская Газета. – 2005. – 26 апреля.
4. Курносоев Ю.В., Конотопов П.Ю. Аналитика: методология, технология и организация информационно-аналитической работы. – М.: РУСАКИ, 2004. – С. 12.
5. Константиновский Д.Л., Овсянников А.А., Покровский Н.Е. Совершенствование социологического образования: Аналитический доклад. – М.: Логос, 2005. – С. 13.
6. Брюшинкин В.Н. Феноменология русской души // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 31.
7. Макаренко В.П. Бюрократия и сталинизм. – Ростов-на-Дону, 1989. – С. 15.

CONTRADICTIONS AND PROBLEMS OF THE PROCESS OF STATE AND MUNICIPAL MANAGEMENT TECHNOLOGIZATION IN THE REGION

V. P. Babintsev

Belgorod State University, Pobedy st., 85, Belgorod, 308015, Russia;
e-mail: babintsev@bsu.edu.ru

The paper dwells on the problem of the social technologies using in practice of state and municipal management. The barriers blocking technologization of the management conditioned by the peculiarities of the national cultural and historical traditions and specificity of the state and municipal management self-organization are investigated there.

Key words: social technologies, state and municipal management

ИНСТИТУТ ВЫБОРОВ В ЛЕГИТИМАЦИИ РЕГИОНАЛЬНОЙ ВЛАСТИ

Е.В. Реутов

Белгородский государственный университет, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85;
e-mail: reutovevg@mail.ru

Исследована функция института выборов в контексте легитимации региональной власти. На основании анализа результатов ряда социологических исследований, в том числе проведенных автором, сделан вывод о сочетании в массовом сознании общества достаточно высокой нормативной значимости института выборов и его низкой дескриптивной функции. Эволюция избирательного законодательства в сочетании с электоральными практиками в регионах и муниципалитетах приводит к тому, что региональные выборы воспринимаются не как институт, реализующий селективную функцию, но как механизм демонстрации показной солидарности власти и общества.

Ключевые слова: региональная власть, легитимация, институт выборов, функции выборов, электоральная активность, протестное голосование.

Введение

В процессе легитимации политические институты играют по меньшей мере двоякую роль. С одной стороны, они являются объектом легитимации (напомним, что С.М. Липсет именно институты ставит в основание легитимности [1]). С другой стороны, сам процесс легитимации осуществляется посредством политических институтов. В этом случае институты становятся инструментами или каналами легитимации.

Однако для того, чтобы посредством института могла происходить легитимация, сам институт должен быть легитимирован в общественном сознании, лишь в этом случае он начинает обладать «потенциалом для решения проблем и регулирования человеческих отношений» [2]. Характеризуя эволюцию институтов, П. Бергер и Т. Лукман указывают на то, что «институциональному миру требуется легитимация, т.е. способы его объяснения и оправдания» [3].

Ю. Хабермас при построении теории коммуникации в «обществах модерна» указывал на «формально организованные области действия», выделяющиеся из жизненного мира и культурного контекста и обладающие самостоятельной смыслопорождающей функцией. Это так называемые «институты второго порядка» или «метаинституты», к числу которых относится и право: «нормы права, будучи метаинститутом или институтом «второго порядка», заменяют тот доправовой субстрат традиционной нравственности, на который они прежде ссылались. В современных обществах право уже не пристраивается к наличным структурам коммуникации, а само создает формы социального обмена; при этом традиционные контексты действия, ориентированные на взаимопонимание, оттесняются и становятся «окружающей средой» системы» [4].

Как указывают Дж. Марч и Дж. Олсен, институты не только определяют правила игры, но и воздействуют на существующие в обществе ценности, коллективную идентичность, доверие и солидарность, а также этические обоснования действий в отношении них – в форме утверждений о справедливости [5].

Исследование функционирования социальных институтов в обществах транзита, представляющих собой смешение характеристик «модерна» и «домодерна», усложняется еще большей амбивалентностью формальных институтов, наличием в них в качестве подводной части айсберга пласта латентных функций, нередко вытесняющих явные. То, что, «несмотря на наличие практически всех формальных признаков «модерна», российское общество демонстрирует необычайную устойчивость качества социальных отношений и традиционного сознания даже в условиях самых радикальных перемен» [6], заставляет акцентировать внимание не на явных, но на латентных функциях



политических институтов, и особое внимание обращать на неформальные институты и практики.

Определяя различие между «дефектными» и «функциональными» демократиями, В. Меркель и А. Круассан указывают на критериальную значимость баланса ролей формальных и неформальных институтов. Причем, преобладание неформальных договоренностей и норм над формальными далеко не всегда является результатом сговора корыстных и коррумпированных элит: «замещение формальных и демократически легитимированных институтов неформальными правилами может осуществляться как сверху, так и снизу» [7], и определяться доминирующей в обществе политической культурой. Так, доминирование неформальных институтов в политическом (и не только) процессе в России [8], особенно явное в 1990-е гг., было обусловлено как наследием советского периода, так и противоречивым эффектом импорта формальных институтов с Запада, но, главным образом, властными интересами правящей группировки, победившей в ходе так называемых навязанных переходов 1991 и 1993 гг. и обеспечившей себе электоральные победы в 1996 и 1999 гг. [9].

Наиболее значимыми институциональными новациями, задействованными при формировании регионального политического пространства в 1990-х гг., были: 1) инсталляция электоральных практик; 2) разделение законодательной и исполнительной власти; 3) автономия органов местного самоуправления [10].

В задачи данной работы входит выявление легитимационной функции института выборов.

Теоретический анализ проблемы

Большинство исследователей сходятся на том, что в демократиях выборы являются институциональным каркасом политической системы. «Позитивно определенная власть есть институционализация ожидания, что в известных пределах требованиям общества будет уделено серьезное внимание. Наиболее четкое формальное отражение это получило, например, в системе выборов» [11]. Зачастую выборы характеризуются как базовый институт легитимации [12]. Так, по мнению О.В. Крыштановской, «выборность региональных руководителей принципиально изменила профиль российской власти: выборы не только привели наверх новых людей, но и сделали губернаторов (глав) опасно независимыми от центра» [13].

В демократиях выборы, в принципе, могут способствовать усилению качественной составляющей власти. Для этого необходимо соблюдение ряда условий. Во-первых, при наличии системы постоянного поствыборного контроля гражданского общества над властными инстанциями, предполагающего сформированность соответствующих институтов и гражданскую политическую культуру. Во-вторых, минимальное влияние на индивидуальный выбор посредников в виде СМИ, замещающих реальную картину социальной реальности виртуальной. Так как второе в современном обществе фактически невозможно, функция выборов в процессе селекции эффективных властных институтов и персон последовательно может реализовываться на достаточно локализованном уровне муниципалитета или региона. Однако, скорее всего, селективная функция института выборов не является основной. Главный смысл института всенародных выборов состоит именно в легитимации власти посредством разделения ответственности власти и сообщества за управленческие решения. В силу значительной дифференциации регионов России, в том числе и по типу политического режима, в региональном пространстве институт выборов имеет зачастую принципиально различный смысл [14].

Оценка влияния института выборов на актуальный политический процесс является одним из показателей легитимности власти в ее институциональном и процедурном измерениях. В свою очередь, легитимационная функция самого института выборов



может быть измерена посредством ряда индикаторов. Наиболее значимыми из них, по нашему мнению, являются:

- общественная оценка влияния выборов на формирование эффективно функционирующих властных институтов;
- участие в выборах и мотивация такого участия;
- доля голосующих против всех.

Эмпирический анализ проблемы

Институциональная основа демократии – всеобщие свободные выборы – фактически немислимы в российских условиях без дополняющих их атрибутов в виде административного ресурса, избирательного применения норм выборного законодательства, информационной блокады оппозиции и др. Тем более, в условиях регионального пространства – фактически вне досягаемости международных институтов – такие ограничители свободы волеизъявления граждан потенциально могут полностью нивелировать функциональную (делегирующую и селективную власти) сущность выборов. По данным общероссийского опроса ФОМ (декабрь 2005 года), преобладающей мотивацией нормативного (независимо от личного) участия в выборах было мнение «Я должен участвовать в выборах как гражданин России» (41%). То, что участие в выборах дает возможность контролировать власть, отметили всего 6% [15]. Ценность выборов для граждан является скорее инерционной. Участие в выборах стало традицией, сформировавшейся в 1990-е гг., а у части избирателей – с советских времен. По данным опроса ВЦИОМ (июль 2005 г.), 43% респондентов утверждают, что будут голосовать за власть «даже если не во всем согласны с ее действиями» [16].

Расхождение между высокой степенью нормативной поддержки выборов в России как неперемного атрибута демократии и низкой дескриптивной оценкой практики их функционирования было зафиксировано еще в 1990-е гг.: «при сохранении нормативной поддержки выборов как обязательного атрибута демократии российская общественность тем не менее просто отказывается верить, что "выборы заставляют наших руководителей учитывать мнение простых людей"» [17].

Социологические замеры общественного мнения фиксируют недоверие россиян к действующей избирательной системе. В их сознании закреплена «презумпция виновности» властей, получающих всегда выгодные для себя итоги всенародного голосования. Так, по данным опроса ФОМ (июль 2005 г.), свыше половины россиян (55%) полагают, что результаты выборов не отражают мнения народа, менее трети (31%) – что отражают. По поводу предстоящих парламентских и президентских выборов преобладает та точка зрения, что они будут нечестными: так думают соответственно 51% и 44% опрошенных. Противоположное мнение высказывается в полтора-два раза реже: 23% и 41% ответов соответственно.

По результатам опроса, проведенного Фондом «Общественное мнение» в декабре 2005 г., из двух предложенных альтернатив: «Выборы нужны» и «Выборы не нужны» 61% респондентов выбрали первую и 23% – вторую. В 2002 г. данное соотношение было – 73% и 14%.

Хотя сомнение в честности предстоящих федеральных выборов не приводит к мысли об отказе от участия в них: 64% респондентов собираются принять участие в парламентских выборах 2007 года, 73% – прийти в 2008 году на выборы главы государства [18].

Опрос, проведенный в области, также выявил противоречие между нормативной и дескриптивной оценками института выборов.

Так, 76,5% респондентов принципиально согласны с утверждением, что, выбирая власть в области, городе (районе), люди тем самым способствуют ее качеству. Но в то же время 51,8% респондентов, убежденных в нормативной ценности института вы-

боров, указали, что в настоящих условиях селективную функцию по отношению к власти выборы не реализуют (см. табл. 1).

Таблица 1

Согласны ли вы с тем, что выбирая власть в области, городе (районе), люди тем самым способствуют улучшению качества власти?

Позиция	Возраст				Статус поселения			Всего
	18-29 лет	30-39 лет	40-59 лет	60 лет и более	Город с нас. свыше 100 тыс.	Город с нас. менее 100 тыс. и пгт	Село	
Согласен	22,4	29,1	23,3	25,6	17,5	22,2	33,5	24,7
Согласен в принципе, но пока это не так	58,2	49,5	52,3	47,5	63,0	49,4	42,9	51,8
Не согласен	12,7	10,7	15,4	16,3	9,0	19,3	15,1	14,2
Затрудняюсь ответить	6,7	11,7	9,0	10,6	10,5	9,1	8,5	9,3

При этом большая часть опрошенных (52,2%) указала на отсутствие принципиальной разницы между деятельностью органов власти и должностных лиц, назначенных «сверху» и избранных населением (см. табл. 2).

Таблица 2

Как Вы считаете, есть ли разница в деятельности органов власти и должностных лиц назначенных «сверху» и избранных населением?

Позиция	Возраст				Статус поселения			Всего
	18-29 лет	30-39 лет	40-59 лет	60 лет и более	Город с нас. свыше 100 тыс.	Город с нас. менее 100 тыс. и пгт	Село	
Избранные более эффективны	26,9	16,8	19,2	19,9	20,9	19,2	21,8	20,7
Назначенные более эффективны	16,4	12,9	12,8	13,0	10,9	13,0	17,3	13,7
Разницы нет	41,0	56,4	59,6	57,2	57,7	58,8	46,5	54,1
Затрудняюсь ответить	16,7	13,9	8,4	9,9	10,5	9,0	14,4	11,5

В то же время голосование на выборах региональных и местных органов власти признается гражданами относительно эффективным и наиболее предпочтительным способом влиять на политический процесс в регионе по сравнению со всеми остальными формами политического участия. 18,8% респондентов полностью и 40,8% респондентов частично согласились с тем, что посредством участия в выборах областной Думы население способно реально влиять на политический процесс в регионе (см. табл. 3).



Таблица 3

**Согласны ли Вы с тем, что население региона способно реально влиять
на политический процесс в регионе посредством участия
в выборах областной Думы?**

Позиция	Возраст				Статус поселения			Всего
	18-29 лет	30-39 лет	40-59 лет	60 лет и бо- лее	Город с нас. 100 свыше тыс.	Город с нас. 100 менее тыс. и пгт	Село	
Полностью со- гласен	22,4	17,8	14,8	21,7	14,1	17,5	25,2	18,8
Согласен час- тично	46,3	36,6	42,9	37,3	43,6	39,0	39,6	40,8
Не согласен	18,7	36,6	32,5	29,2	31,8	32,2	23,3	29,0
Затрудняюсь ответить	12,7	10,9	9,9	11,8	10,5	11,31	11,9	11,3

Сумма долей позитивных и относительно позитивных ответов (59,6%) фактически совпала с явкой избирателей на выборах областного законодательного собрания в октябре 2005 г., которая составила 57,85% [19], что свидетельствует о достаточной устойчивости установок общественного мнения по данному вопросу. На подобный вопрос об участии в выборах главы местного самоуправления ответы дали: согласен полностью – 22,5%, согласен частично – 38,7%, не согласен – 28,7%; местного представительного органа соответственно: 16,3, 37,5%, 30,3%. В то же время результативность писем и обращений в органы исполнительной власти полностью признали лишь 7,7% и частично – 26,8%. Таким образом, население считает возможным посредством голосования в той или иной степени влиять на политический процесс, но это влияние никак не соотносится с последующей деятельностью избранных органов власти и фактически не определяет их легитимность.

В результате институт выборов (прежде всего региональных и местных) утрачивает как собственную легитимность, так и функции канала легитимации.

В то же время данные социологических опросов (как общенациональных, так и региональных) свидетельствуют о том, что население не готово полностью отказаться от выборности региональной и местной власти.

Результаты опроса ФОМ, проведенного через полгода после введения новой системы ротации губернаторов – в июне 2005 г., свидетельствуют, что положительно относятся к новой практике избрания губернаторов законодательными собраниями по представлению Президента РФ 35% респондентов, и столько же (35%) относятся к этому отрицательно. Еще 30% респондентов вообще не слышали об изменениях в избирательном законодательстве. Причем доля осведомленных – знающих или хотя бы что-то слышавших о новом порядке – не выросла с октября 2004 г., когда реформа еще находилась в стадии обсуждения, и составляет 72% россиян. Такое отсутствие динамики косвенно свидетельствует о безразличии немалой части россиян к тому, кто и как избирает губернаторов. Еще показательнее в этом отношении тот факт, что 20% участников опроса не смогли ответить на вопрос, как был избран действующий глава их региона – по старой или по новой системе [20].

Безусловно, при анализе данных опросов населения, фиксирующих его поддержку либо противодействие политических институтам или практикам, необходимо иметь в виду действие фактора привыкания к институциональным новациям. Так, в октябре 2002 г., выбирая наиболее целесообразный способ селекции губернаторов – все-



народные выборы или назначение Президентом РФ, за избрание губернаторов высказались 70% респондентов и лишь 18% – за их назначение [21].

Опрос жителей Воронежа, проведенный в июне 2005 г., дал следующие результаты: за всенародное избрание мэра высказались 65,7% опрошенных, за назначение мэра губернатором Воронежской области – 16,3%, за избрание градоначальника депутатами городской Думы и из числа самих же депутатов – 4,7%, 13,3% затруднились ответить. Причем, чем старше опрошенные, тем они более готовы отдать право выбора кому-нибудь другому – будь то губернатор или депутаты городской Думы [22]. Данная установка общественного мнения отличается достаточно устойчивостью. По данным ФОМ, в 1999-2001 гг. доля населения, выступающая за выборность органов местного самоуправления, колебалась в пределах 62-64% [23].

В ходе исследования «Взаимодействие региональной власти и населения», проведенного автором в январе-феврале 2006 года, респондентам был задан вопрос «Как Вы думаете, выборность органов власти следует: – увеличивать, – оставить на существующем уровне, – уменьшать. С мнением о том, что выборность следует уменьшать согласились лишь 13,5% респондентов (данные ФОМ: «Выборы не нужны» – 23%), увеличивать – 21,2%, оставить на существующем уровне – 38,0% (данные ФОМ: «Выборы нужны» – 61%), при 27% затруднившихся с ответом (данные ФОМ – 16%).

Измерение электорального участия как индикатора легитимационной функции выборов возможно посредством двух методик – анализа данных электоральной статистики и опроса респондентов об их избирательной активности. В то же время измерение легитимационной функции выборов с использованием статистических данных не в достаточной степени релевантно, так как не учитывает фактора мобилизованного электорального участия. Тем не менее, динамика реального электорального участия в 1990-е – 2000-е гг. вряд ли позволяет сделать однозначные выводы о снижении значимости выборов как канала легитимации.

В 1990-е гг. региональные выборы (прежде всего выборы глав исполнительной власти) стали значимым способом ротации власти и «проявлением эффектов демократизации на региональном уровне. Несмотря на очевидно несправедливый характер выборов (административная мобилизация, неравные возможности кандидатов в ведении кампании и т.д.), в 27 из 52 субъектов РФ, где осенью-зимой 1996 г. прошли выборы глав регионов, граждане переизбрали региональных руководителей. В отличие от общенационального уровня, где правящей группировке удалось не допустить подобного сценария развития событий, в более чем половине регионов демократическое волеизъявление избирателей (пусть и в форме протестного голосования) дало, с точки зрения перспектив укрепления демократических институтов, весьма значимые результаты» [24]. Факт избрания на всеобщих выборах дал главам исполнительной власти регионов принципиально новую – демократическую – легитимность, сделав их полноправными и не зависящими от кадровой политики Центра руководителями. Это обстоятельство переломило взаимоотношения Центра и региональных органов власти из плоскости чисто административных мер в плоскость политических взаимодействий. Предпринятые летом 1997 г. попытки сместить избранного еще в 1995 г. губернатора Приморского края Е. Наздратенко со своего поста натолкнулись не только на жесткое сопротивление Совета Федерации, но и на отсутствие легальных процедур для такого рода акций [25].

В целом, активность избирателей на губернаторских выборах в электоральном цикле 1996-1997 гг. составляла более 50%, на выборах региональных законодательных собраний – 42% [26]. Динамика избирательной активности в 2000-2006 гг. также не демонстрирует устойчивых трендов к изменению по региональным выборам в целом. Так, активность на губернаторских выборах составила: 2000 г. – 51,33%, 2001 г. – 53,19%, 2002 г. – 58,52%, 2003 г. – 53,57%, 2004-2005 гг. – 53,47% [27]. Хотя в ряде регионов тенденция к снижению электоральной активности на выборах губернатора просматривается достаточно отчетливо. Прежде всего, она обусловлена усталостью электората от фигуры губернатора, предопределенностью результатов выборов и изначально высоким уровнем избирательной активности. Так, соответствующая тенденция от-



четливо просматривается в Белгородской области: 1995 год: 75,47%; 1999 год: 71,33%; 2003 год: 67,50%.

Активность на выборах законодательных собраний регионов в 2000-е гг. составила: 2003 г. – 62,56%, 2004 г. – 49,58%, 2005 г. – 45,20%, 2006 г. – 44,97% [28].

В целом, анализ динамики явки избирателей на региональных выборах позволяет сделать выводы о постепенном снижении интереса к системе представительной власти, нежели к региональным выборам вообще.

В 2000-е гг. интенсивность избирательных кампаний по выборам губернаторов возрастала, что выражалось в следующих показателях: наличие второго тура, который в 2002-2004 гг. понадобился более чем в 50% случаев, хотя во многих регионах он и был законодательно отменен. Возрастало также и число кандидатов. Если в середине 1990 гг. было в среднем 5 кандидатов, то в 2003-2004 гг. в среднем – 7 [29].

В 2002-2004 гг., накануне реформы избирательного законодательства в части избрания губернаторов поддержка губернаторов на выборах уменьшалась, что свидетельствует о нарастании гражданского давления. Таким образом, накануне своей отмены губернаторские выборы все более приобретали признаки «электоральной нормальности». Коэффициент сменяемости глав регионов в эпоху выборов он составлял в целом 42,5%. С тех пор, как глав регионов фактически стали назначать, сменяемость резко сократилась [30].

Однако субъективные оценки электоральной активности в целом характеризуют отрицательную динамику легитимационной функции выборов.

Так, по данным опроса ФОМ (декабрь 2005 г.), на постоянное участие в выборах указали 39% респондентов, и 22% – на частое. В 2002 г. эти данные составляли соответственно 52 и 14%.

Данный вопрос в той же редакции задавался социологами ФОМ респондентам четыре раза на протяжении ноября 2002 – октября 2003 г., и в данный период доля уверявших, что они «всегда» приходят к избирательным урнам, варьировалась в пределах 47–53% [31]. Причем, при интерпретации такого рода данных нужно также иметь в виду нормативность электорального участия и, следовательно, завышенную самооценку.

В то же время на вопрос о том, более или менее охотно они ходят на выборы, чем 5-10 лет назад, большинство – 40% выбрали позицию «менее охотно», «более охотно» ответили 7% и «в отношении к выборам ничего не изменилось» – 32%. На вопрос «Больше или меньше стало участников выборов среди ваших родственников и знакомых?» большинство также выбрало позицию «меньше» – 41% («больше» – 4%, «ничего не изменилось» – 34%) [32].

В большей степени эрозии в 2000-е гг. подверглась легитимационная функция региональных и местных выборов. Это выразилось отчасти в снижении уровня электорального участия, в особенности на выборах представительных органов. Но в большей степени – в целенаправленной государственной политике по минимизации самих электоральных механизмов.

Причем, в данном случае наблюдается взаимообусловленный эффект трансформации институционального дизайна и изменения массовых установок и ценностей. Ограничение электоральных механизмов способствует нивелированию функциональной значимости выборов в общественном сознании. И соответствующие ментальные установки становятся фактором дальнейшей деградации электоральных институтов. Социологический анализ практики голосования против всех кандидатов показывает наличие в мотивации подобного голосования существенного компонента восприятия власти, «глубоко укорененного в отечественной политической культуре», как самодовлеющего монолита, несущего исключительно моральную ответственность перед народом, но практически не зависящего от последнего. Примерно для 30% респондентов, допускающих для себя вариант голосования против всех, – это возможность заявить о своем тотальном недоверии политикам или выразить недовольство ситуацией в стране или регионе. «Выборы здесь интерпретируются не как механизм формирования властных структур избирателями, а как специфический канал связи, позволяющий народу



сообщить власти о своем отношении к ней. И голосование "против" всех в этом контексте обретает ценность как способ пожурить власть и призвать ее пересмотреть свое отношение к народу» [33].

Факт снижения электорального участия со снижением уровня выборов достаточно парадоксально сочетается с высказываемыми в ходе опросов суждениями о большей значимости именно муниципальных и региональных выборов для таких людей, как сами респонденты. В ходе опроса ФОМ (декабрь 2005 г.) о том, что результаты выборов в региональные законодательные собрания влияют на положение дел в стране, заявили 5% респондентов. На соответствующую роль выборов в органы местного самоуправления указали 15%. В то же время роль президентских и парламентских выборов признали соответственно 54% и 20%. Вопрос о влиянии выборов на жизнь таких людей, как сами участники опроса, дал следующие результаты: выборы в региональные законодательные собрания – 5%, выборы в органы местного самоуправления – 27% (президентские и парламентские соответственно – 23% и 4%) [34].

Однако значимость местных выборов для жизни населения муниципалитетов традиционно сочетается с представлением о меньшем, по сравнению с региональным уровнем, объеме власти избираемых органов и должностных лиц.

На протяжении 1990-х – начала 2000-х гг. на разочарование населения в институте выборов доминирующее воздействие оказывали следующие факторы:

1) фундаментальное противоречие между демократической, по крайней мере, институционально, ситуацией выборов как экстраординарного события и элитарными формами существования политического процесса. Как указывалось выше, в сообществах с доминированием традиционной политической культуры и патерналистскими политическими режимами функция выборов не сводится к селекции и ротации власти. Селективная функция выборов зачастую является имитативной. На самом деле латентная функция этого социального института во многом замещает явную. «Выборы служат тому, чтобы представлять не народ, а власть перед народом» [35].

Выборы играют роль поддержания социальной коммуникации между властью и сообществом, которая в период между выборами носит эпизодический и преимущественно однонаправленный характер. «Помимо связи с "демократической" легитимацией (опора на мнение народа независимо от характера регионального политического режима) в рамках процесса региональных выборов происходит соревнование претендентов, эксплуатирующих (с целью обеспечения массовой поддержки) различные типы легитимности с учетом социокультурной специфики регионов и доминирующего типа голосования» [36].

В условиях российского регионального пространства в 1990-е гг. выборы способствовали не столько развитию гражданственности и массового политического участия, сколько закреплению механизмов господства региональных элит. «Выборы зачастую лишь легитимируют результаты теневых договоренностей (в том числе относительно персонального состава региональных легислатур): наиболее значимые политические решения принимаются в процессе закулисного торга с участием групп влияния и групп давления при доминирующей роли "административной вертикали"» [37].

В условиях элитарного характера политического процесса полностью в 1990-е гг. не была нивелирована роль выборов лишь в силу того, что в значительном количестве региональных политических систем сохранялась (либо она инспирировалась Центром) межэлитная конкуренция в условиях «раскола» элит [38];

2) несправедливость и неконкурентность выборов; практики «жесткого» и «мягкого» регулирования избирательного процесса в регионах и муниципалитетах со стороны федеральной и, главным образом, региональной власти. Российские выборы в целом принято относить к промежуточной категории (между демократичными и недемократичными). По классификации Й. Элклита и П. Свеннсона [39], они являются свободными, но несправедливыми. Несправедливость российских выборов, с точки зрения В.Я. Гельмана, определяется тремя составляющими: одностороннее освещение кампании в СМИ, в том числе (и прежде всего) контролирующихся государством; неравенство доступа к финансо-



вым ресурсам; несправедливое разрешение избирательных споров, включая применение санкций в ходе и по итогам выборов [40]. Известная «тенденция к управляемым выборам стала абсолютно очевидной именно во время последних [2002-2004 гг. – Е.Р.] губернаторских выборов. По сути избирательные кампании стали превращаться из борьбы между кандидатами в борьбу между «управляющими» субъектами» [41].

Комплексный анализ российского избирательного и смежного законодательства (включая закон о политических партиях и ряд иных законодательных актов) в совокупности с правоприменительной практикой российских выборов на всех уровнях (от федеральных до муниципальных) позволяет сделать вывод о том, что выборы в России не соответствуют международным стандартам. Наиболее серьезные расхождения связаны с тем, что на российских выборах не обеспечивается свободная конкуренция. С одной стороны, органы власти и подконтрольные им избирательные комиссии и суды, злоупотребляя процедурами отказа в регистрации и отмены регистрации кандидатов и списков кандидатов, зачастую проводят селекцию кандидатов и партий, не допуская к выборам кандидатов, имеющих хорошие шансы на победу. С другой стороны, органы власти создают для кандидатов неравные условия проведения предвыборной агитации, в том числе неравный доступ к средствам массовой информации. Кроме того, законодательство и правоприменительная практика не обеспечивают в полной мере честный подсчет голосов. Чем ниже уровень выборов, тем большей степенью произвола они характеризуются. По результатам опроса населения, проведенного в Нижнем Новгороде после выборов мэра, которые состоялись в сентябре 2002, лишь 30,6% опрошенных считали официальные итоги выборов соответствующими действительности. На вопрос: «Какие чувства вызвали у вас прошедшие выборы?» – 26,0% ответили: «Безразличие», а 40% – «Возмущение произволом властей». На вопрос: «Как после нынешних выборов изменилось ваше отношение к этим политикам, власти?» – были получены следующие результаты. Если к Президенту России В.В. Путину ухудшилось отношение 11% опрошенных нижегородцев, то к практически не участвовавшим в данных выборах бывшему губернатору Б. Немцову – у 25,7% опрошенных – и к действующему губернатору Г. Ходыреву – у 24,9% опрошенных нижегородцев. Отношение к активно влиявшему на ход избирательной кампании полпреду С. Кириенко ухудшилось у каждого третьего опрошенного нижегородца (32,9%). К судам – у 36,8% опрошенных нижегородцев, к власти в целом – у 38,6% [42].

Проведению в российских регионах подлинно конкурентных выборов мешает сильная зависимость от исполнительной власти средств массовой информации и бизнеса. Не менее существенным фактором выборов является сложившаяся административная система, когда российские чиновники вплоть до самого высокого уровня откровенно игнорируют один из принципов правового государства, согласно которому они вправе осуществлять лишь те полномочия, которые им предписаны законом. В результате органы исполнительной власти, применяющие «административный ресурс», становятся главным субъектом выборов.

Кроме того, сложившаяся в стране система регистрации граждан по месту жительства на практике приводит к нарушению активного избирательного права значительного числа граждан [43];

3) увеличение «стоимости» электоральной победы или даже просто участия. На формально-институциональном уровне данный факт характеризуется перманентным повышением стоимости избирательного залога для партий и кандидатов и верхнего предела допустимого объема избирательного фонда. На неформальном – необходимостью максимально усиливать дорогостоящие компоненты избирательной кампании, связанные прежде всего со СМИ. Увеличение «стоимости» выборов, естественно, приводит кандидатов к необходимости заключения пактов с различными спонсорами. Невысокая легитимность в массовом сознании крупного бизнеса в этом случае в той или иной степени отражается и на легитимности как самих кандидатов, так и выборов в целом. По данным опроса компании «Romir Monitoring Новосибирск», проведенного в Новосибирске в 2005 г., 13,2% респондентов полагают, что победить на выборах можно с помощью поддержки криминаль-



ных структур. Лишь каждый десятый (9,8%) опрошенный считает, что на выборах одерживают победу кандидаты, поддерживаемые народом [44];

4) массовое использование «грязных» (противозаконных) или сомнительных избирательных технологий. В том числе практика «локомотивов» на выборах региональных законодательных собраний, в качестве которых выступают «статусные» лица региона, впоследствии отказывающиеся от депутатских мандатов. С точки зрения С.М. Тучкова, устойчивая тенденция снижения явки избирателей в 1990-е гг. была обусловлена прежде всего широким использованием нелегитимных политических технологий (их главный критерий – применение пропаганды и рекламы) [45];

5) эффект институциональных реформ (прежде всего в сфере федерального и регионального избирательного законодательства), логика которых во многом преследует цель последовательного снижения неопределенности итогов выборов. К числу наиболее значимых законодательных новаций этого ряда относятся:

- ужесточение правил инициирования референдумов;
- снижение минимального порога явки, при котором выборы признаются действительными;
- ликвидация графы «против всех»;
- ужесточение правил регистрации кандидатов и, соответственно, расширение возможности произвола при их снятии с выборов;
- введение смешанной избирательной системы на выборах региональных законодательных собраний;
- ликвидация всенародных выборов глав исполнительной власти в регионах;
- ликвидация в большинстве регионов выборности глав муниципалитетов в ходе реализации Федерального закона №131-ФЗ от 6 октября 2003 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации».

В 2004 г. Федеральным законом №159-ФЗ от 11 декабря 2004 г. «О внесении изменений в Федеральный закон «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» был ликвидирован институт всеобщих выборов губернаторов. Затем, введенный в действие в 2006 г. в большинстве регионов Федеральный закон №131-ФЗ от 6 октября 2003 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации», инициировал изменения порядка формирования органов местного самоуправления. Муниципалитеты в соответствии с ним стали сами определять порядок делегирования власти выборному должностному лицу местного самоуправления – главе муниципального образования – либо посредством всеобщих выборов, либо избранием его из состава местного представительного органа. В условиях неустойчивой легитимности местной власти именно второй способ стал более предпочтительным для ее акторов при принятии региональных и местных законодательных актов. Для губернаторов ликвидация всеобщих выборов мэров областных столиц также стала способом нейтрализации высокой степени их возможной легитимности и построения своей «вертикали власти». В результате населению осталась возможность электорального воздействия на представительные органы региональной и местной власти, роль которых хотя и возросла, но продолжает значительно уступать исполнительным структурам. В принятом 29 ноября 2005 г. Уставе г. Белгорода предусмотрена именно такая система наделения властью главы муниципального образования. При этом реальные полномочия исполнительно-распорядительные перешли к главе городской администрации (мэру), назначаемому на должность в результате конкурса [46]. Контроль за исполнительной властью со стороны населения стал еще более опосредованным сложной цепочкой властных структур: «законодательные новации последнего времени, снижающие реальную электоральную конкуренцию, в перспективе означают нарушение связи между властью и обществом, а значит – и утрату властью своей легитимности» [47].

Законодательное ужесточение правил регистрации кандидатов позволит производить еще более жесткий отсев неугодных кандидатов. Повышение требований к численности партий и запрет избирательных блоков также приведут к снижению конку-



ренции на выборах. Переход на полностью пропорциональную систему в сочетании со снижением партийной конкуренции существенно ограничивает большинство граждан в реализации пассивного избирательного права. Повышение заградительного барьера еще больше снизит степень представительности парламента и усилит несоответствие результатов выборов волеизъявлению избирателей. Лишение общественных объединений права направлять наблюдателей приведет к снижению прозрачности избирательного процесса [48].

Достаточно спорной стала и законодательная новация по поводу отмены графы «Против всех» на выборах федерального уровня, продублированная региональным законодательством в большинстве субъектов федерации.

Исследования электорального процесса в регионах России фиксируют увеличение доли избирателей, голосующих против всех кандидатов. Причем эта тенденция характерна как для федеральных, так и для региональных избирательных кампаний, преимущественно для парламентских и губернаторских выборов. Если на выборах в Государственную Думу 1995 г. по общефедеральному округу «против всех» проголосовало 2,8% избирателей, в 1999 г. – 3,3%, а в 2003 г. – 4,7% [49]. В региональном электоральном цикле 1995-1998 гг. средний показатель голосующих против всех на выборах глав исполнительной власти составил 5,1%. В избирательном цикле 1999-2002 гг. их доля составила 6,8%. На выборах региональных законодательных собраний доля голосов, поданных против всех, была еще выше [50]. На выборах законодательных собраний регионов осени 2004 – весны 2005 гг. уровень протестного голосования по сравнению с осенью 2003 г. вырос в 1,5 раза [51].

Данные опросов ФОМ свидетельствуют о легитимации практики голосования «против всех» в массовой электоральной культуре, особенно в 2005-2006 гг. Если в октябре 2004 г. лишь 14% респондентов заявили, что им когда-либо доводилось на выборах отдавать свой голос против всех кандидатов или партий, то в ноябре 2005 г. – 23%, в июне 2006 г. – уже 31%. Соответственно, доля заявляющих, что они никогда не распорядились своим голосом подобным образом, менее чем за два года сократилась с 81 до 62%. Хотя в реальности доля голосующих против всех растет не столь быстрыми темпами, респонденты стали более охотно признаваться в таком электоральном поведении. Большинство респондентов (54%) также высказываются за целесообразность сохранения позиции «Против всех» в избирательных бюллетенях (обратная точка зрения – у 28%) [52].

Особенно большая роль среди факторов протестного голосования имеет организация избирательной кампании. Так, на губернаторских выборах были выявлены несколько сценариев избирательных кампаний, располагающих к большей интенсивности отказа избирателями в доверии всем кандидатам:

- сценарий «навязанной безальтернативности», предполагающий недопущение к выборам тех соперников инкумбента, которые могли бы составить ему реальную конкуренцию. На полностью безальтернативных выборах президента Калмыкии в 1995 г. против всех было подано 11%. На выборах президента Башкортостана в 1998 г. из 13 выдвинутых кандидатов было зарегистрировано двое – действующий президент М. Рахимов и его подчиненный министр лесного хозяйства республики Р. Казаккулов. В итоге 17,1% голосов было подано против всех кандидатов. Во Владимирской области на местных выборах в округах, где баллотировались по 2 кандидата, «против» голосовали до 22% избирателей. Там, где было 5 и больше претендентов, этот показатель был почти вдвое ниже [53].

Чаще всего такой сценарий реализуется в условиях грубого давления на избирателя и наличия более или менее массовых оппонентов «первого лица».

- сценарий «усталости от одного набора фигур», когда при реальной электоральной конкуренции основными соперниками являются те же самые кандидаты, что и на предыдущих выборах [54];

- сценарий «сценария избирательной кампании», когда она развивается как калька предыдущей. Так, на выборах губернатора Белгородской области 2003 г. уровень



протестного голосования увеличился в 2,5 раза (1995 год: 3,93%; 1999 год: 3,86%; 2003 год: 9,98% [55]) во многом в силу того, что основные соперники как бы выполняли (причем, достаточно вяло) свои социальные роли в сценарии противостояния власти и коммунистической оппозиции по схеме выборов 1995 г.

Таким образом, помимо легитимности института выборов, уровень протестного голосования позволяет также диагностировать процедурную легитимность власти.

Заключение

Логика эволюции избирательного законодательства в сочетании с электоральными практиками в регионах и муниципалитетах привела к тому, что «региональные выборы воспринимаются уже не как демократический институт, способствующий развитию гражданского общества, а как политический инструмент в руках определенных групп, стремящихся к контролю за определенными ресурсами» [56]. Выборы уже не представляются основной массе населения источником легитимности («санкцией на легитимность»), в расцениваются как продукт сговора, политических махинаций, а «может быть и вообще не образуют собой источника права для массового сознания. Семантика этих социально-политических ритуалов совершенно другая – показная солидарность с властью имущими, социальное послушание, стремление «быть как все» и т.п.» [57]. И если оценка института выборов в региональном политическом пространстве как канала легитимации, в принципе, однозначна, то функция выборов как основания легитимации является гораздо более неопределенной.

Список литературы:

1. См.: Lipset S.M. Political man. The social basis of politics. New York: Doubleday, 1959. – P.77.
2. Меркель В., Круассан А. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях (II) // ПОЛИС. – 2002. – №2. – С.22.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. – С.103-104.
4. Habermas J. Theorie des kommunikativen. – Handlins. – 1982. – S.458.
5. См.: March J., Olsen J. Rediscovering institutions: The organizational basis of politics. – New York: Free Press, 1989. – P.126.
6. Ачкасов В.А. Россия как разрушающееся традиционное общество // ПОЛИС. – 2001. – №3. – С.84.
7. Меркель В., Круассан А. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях (II) // ПОЛИС. – 2002. – №2. – С.23.
8. См.: Холодковский К.Г. Демократические институты и российская практика: обучение или дискредитация? // Куда идет Россия? Формальные институты и реальные практики / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: МВШСЭН, 2002. – С.66-70.
9. См.: Гельман В.Я. Постсоветские политические трансформации (Наброски к теории) // ПОЛИС. – 2001. – №1. – С.20.
10. См.: Россия регионов: трансформация политических режимов / Общ. ред. В. Гельмана, С. Рыженкова, М. Бри. – М.: Весь мир, 2000. – С.362.
11. Парсонс Т. О социальных системах. – М.: Академический Проект, 2002. – С.644.
12. Вайнберг А.В. Легитимация и делегитимация выборной государственной власти в современной России. – Дис. ... канд. юрид. наук. – Н. Новгород, 2003. – С.20.
13. Крыштановская О.В. Формирование региональной элиты: принципы и механизмы // Социологические исследования. – 2003. – №11. – С.3.
14. См.: Региональные политические поля России: сравнительный анализ // Режим доступа к изд.: <http://www.politeia.ru/seminar.php?2006-01-26>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
15. См.: Участие в выборах // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0601/domt0601_2/d0600102. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
16. См.: Сайдукова М. Избиратели не верят в оппозицию // Независимая газета. – 2005. – 19 июля.
17. См.: Мельвиль А. Политические ценности и ориентации и политические институты // Россия политическая / Под общ. ред. Л. Шевцовой; Моск. Центр Карнеги. – М., июнь 1998. – С.161.
18. См.: К выборам 2007–2008 годов // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0528/domt0528_2/d052822. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
19. Рассчитано по: Сводная таблица избирательной комиссии Белгородской области об итогах голосования по общеобластному избирательному округу на территории Белгородской области Белгородские известия. – 2005. – 22 октября.



20. См.: Российские губернаторы и механизм их селекции // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0524/domt0524_2/d052423. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
21. Губернаторские выборы // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/cat/policy/elections/regionalne_vbor/tb024007. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
22. См.: Воронеж: выбирать – так выбирать // Режим доступа к изд.: <http://www.789.ru/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=4087>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
23. См.: Граждане оценивают местное самоуправление: Аналитический доклад по итогам опросов общественного мнения // Режим доступа к изд.: http://www.urbaneeconomics.ru/events.php?folder_id=32&mat_id=68. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
24. Гельман В.Я. Региональная власть в современной России: институты, режимы и практики // Полис. – 1998. – №1. – С.98.
25. См.: Там же.
26. См.: Российское общество: становление демократических ценностей? // Режим доступа к изд.: <http://www.carnegie.ru/ru/illustration/61862.htm>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
27. Рассчитано по: Результаты выборов глав исполнительной власти субъектов РФ в 2000 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/lead_r_2000.html. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer; Результаты выборов глав исполнительной власти субъектов РФ в 2001 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/lead_r_2001.html. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer; Результаты выборов глав исполнительной власти субъектов РФ в 2002 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/lead_r_2002.html. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer; Результаты выборов глав исполнительной власти субъектов РФ в 2003 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/lead_r_2003.html. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer; Результаты выборов глав исполнительной власти субъектов РФ в 2004 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/lead-04_r.htm. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
28. Рассчитано по: Результаты выборов депутатов законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов РФ по партийным спискам в 2003 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/reg-zak_r_03.htm; Результаты выборов депутатов законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов РФ по партийным спискам в 2004 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/reg-zak_r_04.htm; Результаты выборов депутатов законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов РФ по партийным спискам в 2005 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/reg-zak_r_05.htm; Результаты выборов депутатов законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов РФ по партийным спискам в 2006 году // Режим доступа к изд.: http://www.vibory.ru/elects/reg-zak_r_06.htm.
29. См.: Региональные политические поля России: сравнительный анализ // Режим доступа к изд.: <http://www.politeia.ru/seminar.php?2006-01-26>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
30. См.: Региональные политические поля России: сравнительный анализ // Режим доступа к изд.: <http://www.politeia.ru/seminar.php?2006-01-26>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
31. См.: Кертман Г. Институт выборов и электоральное поведение россиян // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0601/domt0601_2/d0600110. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
32. См.: Там же.
33. Кертман Г. «Кандидат против всех»: эпитафия // Режим доступа к изд.: <http://soreal.fom.ru/?link=ARTICLE&aid=197&print=yes>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
34. См.: Смысл и значение выборов // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0601/domt0601_2/tb0600101. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
35. Крастев И. Новая российская идеология // Режим доступа к изд.: <http://www.inosmi.ru/translation/229923.html>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
36. Бирюков С.В. Легитимация статуса региональной политической власти // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 1997. – №4. – С.90.
37. Гаман-Голутвина О.В. Региональные элиты России: персональный состав и тенденции эволюции (I) // ПОЛИС. – 2004. – №2. – С.7.
38. См.: Гельман В.Я. Постсоветские политические трансформации (Наброски к теории) // ПОЛИС. – 2001. – №1. – С.22.
39. См.: Elklit J., Svennson P. What Makes Elections Free and Fair? // Journal of Democracy. – 1997. – Vol.8. – №3.
40. Гельман В.Я. Институциональное строительство и неформальные институты в современной российской политике // ПОЛИС. – 2003. – №4. – С.16.



41. Туровский Р.Ф. Итоги и уроки губернаторских выборов // Режим доступа к изд.: <http://www.regionalistica.ru/library/rft33.php>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
42. См.: Нижний Новгород: Итоги выборов главы Нижнего Новгорода 2002 г. в результатах социологических исследований // Режим доступа к изд.: <http://www.789.ru/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=4005>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
43. См.: Российские выборы в контексте международных избирательных стандартов. – М.: Б. и., 2005. – С.84.
44. См.: Новосибирск: Чья поддержка нужна кандидатам? // Режим доступа к изд.: <http://www.789.ru/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=3917>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
45. См.: Тучков С.М. Факторы легитимности политических технологий // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2002. – №2. – С.8-14.
46. См.: Устав городского округа «Город Белгород» // Наш Белгород. – 2005. – 11 декабря.
47. Кынев А.В. В ожидании нового электорального предложения (Выборы региональных законодательных собраний конца 2004 – начала 2005 г.) // ПОЛИС. – 2005. – №3. – С.127.
48. См.: Российские выборы в контексте международных избирательных стандартов [Текст]. – М.: Б. и., 2005. – С.85-86.
49. См.: Ахременко А.С. Голосование «против всех» в 1995-2003 гг.: результаты эмпирического исследования // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2004. – №6. – С.60.
50. См.: Любарев А.Е. Голосование «против всех»: мотивы и тенденции // ПОЛИС. – 2003. – №6. – С.107.
51. См.: Кынев А.В. В ожидании нового электорального предложения (Выборы региональных законодательных собраний конца 2004 – начала 2005 г.) // ПОЛИС. – 2005. – №3. – С.127
52. См.: Выборы и голосование «против всех» // Режим доступа к изд.: http://bd.fom.ru/report/map/projects/dominant/dom0624/domt0624_3/d062423. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
53. См.: Владимир: Главная причина протестного голосования – недоверие к власти // Режим доступа к изд.: <http://www.789.ru/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=4737>. – Систем. требования IBM PC; Internet Explorer.
54. См.: Ахременко А.С. Голосование «против всех» в 1995-2003 гг.: результаты эмпирического исследования // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2004. – №6. – С.70.
55. См.: Электоральная статистика. – Белгород: Б. и., 2000; Выборы губернатора Белгородской области, состоявшиеся 25 мая 2003 года. Сводная таблица об итогах голосования на территории Белгородской области Белгородские известия. – 2003. – 30 мая.
56. Политика в регионах: губернаторы и группы влияния. – М.: Центр политических технологий, 2002. – С.43.
57. Гудков Л. О легитимности социального порядка // Вестник общественного мнения. – 2004. – №2. – С.38.

INSTITUTIONS OF THE ELECTIONS IN LEGITIMATION OF THE REGIONAL POWER

E.V. Reutov

Belgorod State University, Pobedy st., 85, Belgorod, 308015, Russia;
e-mail: reutovevg@mail.ru

The function of election institutes has been reserched in context of regional power legitimation. Based on results analyses of some sociological reserches, also made by the author, we came to conclusion about combination of high normative importance of election institutes and its low descriptive function in mass confession. Evolution of elective legislation in combination with elective practice in regions and municipalities leads to the fact that regional elections are taken not as the institute, realizing selective function, but as the demonstrative mechanism of power and society solidarity for display.

Key words: regional power, legitimation, elections institutes, function of elections, electoral activity, protest voting.

МЕХАНИЗМЫ НЕИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ САМОРЕГУЛЯЦИИ РИСКОВ В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ МОЛОДЕЖИ

В.И. Чупров

Институт социально-политических исследований Российской академии наук,
119991, г. Москва, Ленинский пр., 32а;
e-mail: vcuprov@velent.ru

В статье рассматриваются процессы оптимального выбора в ситуациях риска на неинституциональном уровне. В условиях риска изменяется функционирование институциональных механизмов и снижается эффективность регулирования риска. В сфере образования молодежи эффективность неинституциональной саморегуляции обеспечивается через функционирование механизмов стратификации, социокультурной регуляции, самоорганизации.

Ключевые слова: социальные технологии, государственное и муниципальное управление, саморегуляция, риск, неинституциональные механизмы, стратификация, самоорганизация.

В социальном управлении выделяются целенаправленное регулирование социального взаимодействия и саморегулирование. Базисную роль в реализации обеих форм играют социальные институты. Представляя собой организованную систему социальных связей, социальных норм и целесообразно ориентированных стандартов поведения в конкретных ситуациях, они формируют институциональную основу формализованного и неформального регулирования различных сфер человеческой деятельности, в том числе и в образовании. Такая основа успешно формируется в условиях стабильного общества.

Вместе с тем, даже в стабильном обществе множество процессов в социальной жизни происходит на неинституциональном уровне – различные проявления субкультуры, групповой психологии, индивидуальных интересов. Эти процессы также могут стать объектом целенаправленного (формализованного) воздействия, но чаще в них осуществляется саморегулирование. В условиях социальной неопределенности и в отсутствии четких целей развития общества процесс его воспроизводства принимает стихийный, вероятностный характер. Происходит воспроизводство риска, и активизируются неинституциональные механизмы его саморегуляции.

В современной социологии молодежи выделяется две стороны риска – объективная (средовой риск как условие жизнедеятельности) и субъективная (деятельностный риск, воплощающийся в альтернативном выборе индивидов и групп) [1. С. 123]. В воспроизводстве образованием условий жизни возникает средовой риск. Он становится фактором, влияющим на отношения людей в данной сфере, до тех пор, пока они не найдут адекватный способ его регулирования. Но в условиях риска изменяется функционирование институциональных механизмов и снижается эффективность целенаправленного его регулирования.

Это касается и института образования. Затянувшиеся реформы образования, усиливают состояние неопределенности в данной сфере. Традиционно выполняя функцию «социального лифта», сегодня образование само становится фактором средового риска, усиливая социальное расслоение в молодежной среде.

Так, превращение образования в оплачиваемую услугу принципиально меняет характер институциональных отношений в системе образования, структуру мотивов и ценностных ориентаций, снижает доступность образовательных услуг для неимущих слоев населения. В результате более 800 тысяч детей школьного возраста неграмотны, 3 миллиона детей были вынуждены бросить школу.



Поэтому активизируются деятельностные формы риска. Среди учащихся средних школ и ПТУ по их собственному признанию каждый третий вынужден постоянно совершать в процессе учебы рискованные поступки, а среди студентов вузов – каждый второй. Деятельностный риск играет важную роль в механизме саморегуляции учащейся молодежи. В зависимости от способов регулирования деятельностные риски в разной степени могут привести к позитивным результатам, к выигрышу, т.е. стать источником достижений и развития, но могут завершиться и проигрышем.

Таким образом, средовой риск рассматривается в системе управления как способ адаптации к условиям, а деятельностный – как механизм рационализации отношений в этих условиях.

Рассмотрим, как функционируют неинституциональные механизмы саморегуляции рисков в сфере образования.

Под саморегуляцией в социологии понимается деятельность, направленная на предупреждение и преодоление возникающих отклонений от образцов ролевого поведения, воспринимаемых индивидом (группой) как должные и ожидаемые. Поскольку объектом саморегуляции выступает сама личность (группа), то это – воздействие на саму себя с целью приведения собственного функционирования в нормальное состояние. Поэтому саморегуляция отражает становление субъектности молодежи, как способности активно и автономно существовать и действовать в изменяющемся обществе. Применительно к теме исследования, она рассматривается как способность оптимального выбора в ситуациях риска.

Проявление субъектной саморегуляции молодежи выражается в моделировании и конструировании действительности, «социальном конструировании и реструктурировании реальности» [2. С. 152 – 188], что подразумевает изменение самой действительности с целью приспособления ее к собственным целям и потребностям. В ситуациях риска на локальном уровне происходит спонтанное саморегулирование, индивидуальный поиск осознанного способа решения проблем, связанных, например, с поступлением в учебное заведение; выбором профессии, трудоустройством. Индивидуальное саморегулирование – это поведенческая реакция молодых людей на возможности, предоставляемые средой, выражаемая в действиях и деятельности. Способы саморегулирования – есть результат отслеживания и осмысления молодыми людьми того, как развивается та или иная социальная ситуация. Значение имеет социальный опыт, система общественных и индивидуальных ценностей, стереотипы поведения. Гарантом саморегулирования является право. Рефлексия в ситуации риска реализуется посредством постоянного переосмысления молодежью основ своей деятельности, способности к самоанализу ее результатов в направлении оптимального выбора ради максимизации выигрыша или минимизации проигрыша. Отражаясь в правовом сознании, результаты деятельности приобретают легитимную форму.

По сути, это пример изучаемых в синергетике «самоорганизующихся сред» [3]. В наиболее выраженной форме данный механизм проявляется в индивидуализации молодежи, присущей обществу риска, которую целесообразно представить как самоорганизацию, протекающую в изменившихся институциональных параметрах, соответствующих условиям неопределенности. Это процесс реализации риска собственными силами молодых людей, их реконсолидация и выработка новых ориентаций, преимущественно связанных со старыми стереотипами и традициями. На индивидуально-личностном уровне происходит формирование порядка из хаоса на основе свободы воли отдельных молодых людей. На групповом уровне саморегуляция осуществляется через механизмы стратификации, социокультурной регуляции, самоорганизации.

1. Стратификационный механизм саморегуляции. В его основе заложены неинституциональные способы социального расслоения, определяющие изменение положения человека в системе социальных статусов. В сфере образования молодежи процесс социального расслоения непосредственно связан с соотношением аскриптивного



(предписанного) и достигаемого статусов. В статусе, предписанном молодому человеку родительской семьей, содержатся исходные возможности стартовых позиций, а в достигаемом собственными усилиями – направленность дальнейшей социальной мобильности. Реализация статусных позиций сопряжена с множеством рисков, вызываемых неопределенностью жизненного старта, которые обостряются или минимизируются под влиянием факторов, заложенных в стратификационном механизме саморегуляции.

От чего же зависят стартовые позиции молодежи в сфере образования и риски, связанные с их выбором? Без сомнения влияние оказывают и образовательный статус родительской семьи, и уровень её материального благосостояния, и региональные условия её жизни, и гендерные особенности, и многие другие факторы. В стратификационном механизме они выступают в качестве оснований аскриптивного статуса молодежи. Однако, как показывают результаты исследования² степень их влияния не одинакова. Если проанализировать тесноту их связи по коэффициенту сопряженности с основными моделями жизненного старта (различные виды образования, работа и формы их сочетания), то представится следующая картина (таблица 1).

Таблица 1

Ранжирование социальных факторов по степени тесноты связи с основными показателями жизненного старта учащейся молодежи

Факторы	Интегральные значения коэффициента сопряженности	Ранг
<i>Образование матери</i>	0,39	1
Образование отца	0,32	2
Регион проживания	0,24	3
Материальное положение	0,21	4
Пол	0,15	5

Как видно из таблицы 1, ведущее место по степени влияния на жизненный старт учащейся молодежи занимает такой статусный фактор как образование родителей. С ним связаны различия в образе жизни молодежи. Причём, образование матери оказалось более значимым фактором, чем отца. Это не случайно, и отражает исторически сложившееся распределение ролевых структур в российской семье. Мать ближе к детям и её влияние на них больше.

Опережающее влияние регионального фактора, по сравнению с материальным, также не случайно. Условия жизни в российских регионах настолько различны, что этот фактор является ведущим в формировании социокультурной среды обитания. К тому же, традиционные различия городского и сельского образа жизни, за последнее десятилетие стали более поляризованными. Заметно контрастнее проявляются различия в образе жизни крупных и малых городов. Поэтому региональные условия становятся важным основанием социальной стратификации и не могут не отражаться на жизненном старте молодежи.

Таким образом, на первый план выдвигаются социокультурные основания стра-