

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР**

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

**ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ОСВОЕНИЯ**

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

**доктор философских наук В. И. БАКШТАНОВСКИЙ
кандидат философских наук Т. С. КАРАЧЕНЦЕВА**

МОСКВА - ТЮМЕНЬ, 1990

ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОСВОЕНИЯ

МОСКВА - ТЮМЕНЬ, 1990

Сборник посвящен гуманитарным проблемам освоения и объединяет статьи, реализующие разные типы понимания гуманитарности: гуманитарности как постижения смыслов, гуманитарности как рефлексии ценностей, гуманитарности как технологии решений. Соответственно авторами предпринимается описание смыслового универсума освоения в его пространственно временной определенности, обосновывается методология гуманитарной рефлексии и анализируются ее эпистемологические возможности в исследовании наличных форм освоения и его внутренних противоречий, обсуждается возможность конституирования метода гуманитарной экспертизы и консультирования проектов освоения в качестве гуманитарной технологии принятия решений. Авторы сборника объединяет идея о необходимости формирования гуманитарного пространства понимания человеческих смыслов в процессе современного освоения мира человеком.

Книга адресована философам, социологам, культурологам, а также всем тем, кто решает вопросы теории и практики гуманизации жизни современного общества.

Статьи даются в авторской редакции.

Рецензенты: доктор философских наук В. Т. ГАНЖИН; кафедра философии ТЮМГУ.

Тюменский научный центр СО АН СССР, Философское общество СССР.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Непосредственным импульсом и действительным мотивом, заставившим обратиться к продумыванию проблем освоения и начать работу над этой книгой, было участие основного состава авторского коллектива в обсуждении тех возможных политических решений, которые смогли бы раз решить болезненные и противоречивые ситуации, уложившиеся в так называемом «районе нового освоения» (так, как правило, именуют Тюменский север). Однако сколь-нибудь ответственно говорить о конкретных целях и искать необходимые средства решения региональных проблем оказалось невозможным без понимания того обстоятельства, что региональные проблемы не только не решаемы, но и не уяснимы вне контекста общекультурной ситуации освоения. Промышленное освоение региона - всего лишь видимый скол принятой в культуре формы освоения мира человеком, наблюдаемое проявление избранного в этой культуре способа Отношения человека к миру. Проблемы освоения не сводимы и к проблемам практик экономического, этнического, политического, житейского и т. д. поведения, какой бы драматически негативный характер они ни имели. В действительности проблемы освоения - проблемы человеческие, навязанные современной антропологической ситуацией, укорененной в бытийственных основаниях сегодняшней культуры. Продумывание ситуации освоения актуализирует - выводит из немоты потенциальности и превращает в актуально существующий - вопрос о том, что же, собственно, происходит с людьми, чей путь столь угрожающе катастрофичен, превращая тем самым практические проблемы освоения в проблемы гуманитарные - проблемы исповедуемых смыслов, направленностей, интенций, техник, способов ориентации и укоренения человека в мире.

Настоящий сборник собирает (здесь вполне уместно вспомнить этимологию этого слова) статьи тех авторов, для которых ситуация освоения прочитывается как гуманитарная проблема, что, разумеется, не исключает внутренних различий авторских позиций в истолковании сути самой гуманитарности и способов ее осуществления. В соответствии с избранными позициями понимания гуманитарности различен и круг вопросов, которые те или иные авторы задают себе: так, истолкование гуманитарности как типа сознания влечет за собою проблемы описания жизненного мира этого сознания, форм времени его осуществления, строения его смыслового пространства; истолкование же гуманитарности как специфического типа познавательной рефлексии предполагает уяснение места этого типа знания в общей системе форм познания, его собственного специфического круга задач и возможностей; наконец, истолкование гуманитарности как технологии заставляет спросить о специфике тех орудий осуществления человека, которые позволили бы ему осуществиться человеческим же способом. За каждым типом понимания гуманитарности - своя онтология, и читателю судить о степени действительности и перспективности каждой из них. Редколлегия же остается только сообщить о том, что работу над книгой провела лаборатория прикладной этики ИПОС СО АН СССР, а также то, что в число авторов вошли исследователи, составляющие временный научный коллектив, функционирующий на базе этой лаборатории.

РАЗДЕЛ I

Смысловое пространство и время освоения мира человеком

**ВРЕМЯ ОСВОЕНИЯ МИРА
(история одного странствия)**

**Не дано трансмиссиям ремнями
колесо грядущего вертеть.
Времена толкуют с временами.
Райнер Мария Рильке.**

Удивит ли кого-либо весть о том, что человек осваивает мир? Спрашивающего всякий вправе упрекнуть в риторичности. Но возможен ли осмысленный и имеющий смысл разговор об освоении мира человеком там, где известие об этом событии удивляет только тем, что никого не удивляет? Вопрос сформулирован, пожалуй, слишком резко в своем категорическом навязывании - «невозможен», ибо вполне допустимо существование некоего Скептика, имеющего привычку продумывать свой опыт мира и осмыслять поступающие к нему известия. При таких привычках Скептик имеет все основания удивиться тому, что кажется общепонятной тривиальностью неувлеченному сознанию, и услышать в банальном высказывании весть (правда, неизвестно кем сообщенную). Дорожащему своим осмысленным существованием и не желающему быть втянутым в разыгрывание ролей по чужим и непонятным сценариям Скептику действительно есть чему удивиться в этой вести и есть о чем спросить (да и что такое удивление, как не состояние готовности к вопрошанию? - реплика автора в сторону).

Прежде всего очевидно, что там, где сообщается о том, что человек осваивает мир, говорится о чем-то важном, значительном и существенном для каждого человека, а следовательно, и для него - Скептика. Но о чем говорит услышанная Скептиком весть? В чем ее смысл? Что вообще значит: осваивать мир? Какой мир и какому человеку предлагается осваивать? И какое решение об отношении человека к миру содержится в этом предложении - «осваивать»? Наконец, какой смысл имеет это решение для Скептика и как ему к этому решению относиться? Ни одного сколь ни будь очевидного ответа весть об освоении мира человеком Скептику не сообщает. И сообщает ли она что-либо? Весть овеивает Скептика холодом пустоты, провоцируя сомнение в своей осмысленности.

Ответы на свои вопросы Скептик вынужден будет искать сам, проявляя свое сомнение в осмысленности вести об освоении мира человеком, которая, тем не менее, - и этого Скептик отрицать не может - безусловно, есть, она проговаривается в языке (в котором мыслит и Скептик), составляет чье-то мнение и, судя по налету банальности, мнение многих, надо полагать, неувлеченных сознаний. В своем Стремлении к тождеству с самим собой - своего опыта мира со своей мыслью о мире - Скептик ставит под сомнение свою тождественность совместному мнению Метафизическая воля Скептика (вопреки бердяевской инвективе относительно метафизической бесхарактерности любого скепсиса) ведет его к стремлению уразуметь своим умом то, что совместно мнится неувлеченным сознаниям. Его скепсис - не античное искание атараксии по тропам, отодвигающим догмы на расстояние безопасной оптики видения феномена, не декартовское отбрасывание сомнительных мнений на пути к непосредственному узрению самоочевидных истин, но и не гуссерлевское заключение в скобки «со» - в поисках очевидной достоверности «что» мнения. Скептик, в его жажде осмысленного существования, не может себе позволить проживать уже прожитые звенья цепи культурных перерождений скепсиса. Путь этого Скептика - путь поиска смысла своего существования в сомнении, в артикулированном вокруг него мнении.

Понятно, где артикулируется это расплывчатое и неясное совместное мне-

ние, - там, где оно мнится, бытует, проговаривается - в естественном языке. Хотя в целом путь Скептика к осмыслению полученной вести еще не очень ясен, но в исходной точке этого пути ему стоит попытаться уловить, что же, собственно, мнится произносящими высказывание об освоении мира человеком. В этой исходной точке ему придется обратиться к непосредственному свидетельству живого языка и, прежде всего ключевому для удивившей его вести слову «освоение», редуцируя все теоретические интерпретации и предикации слова «освоение» (а он добросовестно освоил то, что в научных кругах зовется «литературой по теме» - свидетельство автора), и погрузиться в мир живого слова, проникая в его смысл и из него извлекая направление дальнейшего движения своей мысли.

Мир слова «освоение» - мир отглагольного существительного, мир завершенного когда-то действия глагола «своить» - делать мир своим. У этой дпящейся жизни есть свое особое направление «О-своить» - дать свойство чему-либо быть своим: приставка «о-» превращает здесь (как и обычно) глагол, бывший когда-то глаголом прямого действия на что-либо, в действия охватывания, вовлечения, обволакивания. В мире слова «освоение» уже нет прямых активных и самостоятельных действий, освоение косвенно и всеобще, оно - сопутствующее любому действию распространение изначальной связанности «своим», в котором пребывает действующий. Это сопутствующее вовлечение в связанность «своим» есть по сути придавание размерности «свой» всему топосу существования того, на что направлено действие, или, если угодно, делание того, на что направлено действие, со-размерным действующему. Освоение, делание своим лишь осуществляет некое, пока таинственное, «свое», и в эту тайну уходит своими основаниями мир слова «освоение».

В этом глубинном слое мир слова «освоение» населен - это мир «своих»: родных, свойственников, соседей. М. Фасмер выделяет общую корневую основу слов «свой» и «свобода» - независимость, свободное поселение, слобода.¹ Мир «своих» - это то место, где возможна свобода. Изначально мир своих - мир рода, мир людей, объединенных непосредственной телесной связанностью, дарующей им ту свободу существования, которой не будет среди чужих на чужой стороне. Разумеется, и в этом свободном мире своих возможно появление того, кому свое стало чужим - тесным, кому желанна воля и простор, но это отщепенцы, которые расщепляют, а не осуществляют свой мир. Объединяя своих, «свое» не характеризует никого конкретно. Наоборот, локализованное в единичном теле «свое» обозначает, еще по свидетельству В. Даля, нравственную порчу, порок, истерику, а в некоторых диалектах - падучую,² то есть того, кто «выпадает» из нормального состояния своего мира. «Свое» есть та связь, в которой осуществляется единение своих и их отделение от чужих. Что это за связь?

Хотя «свое» уходит своими основаниями в жизнь рода, в мир непосредственной телесной связанности, оно вовсе этим связям не тождественно, и историческая жизнь языка вполне эту изначальную нетождественность обнаруживает, отслаивая слова миров **родства, собственности, власти**. Смысловая ткань слова «свое», а вместе с тем и весь многослойный мир «освоения», только крепится (хотя очень плотно, бездистантно) к телу рода, не составляя его материи, и легко соскальзывает в миры телесности, объединенные совсем иной связью - этнической, национальной, государственной, конфессиональной. «Свое» лишь придает мирам телесности значимость и ценность, задает телесности духовную размерность: связанность своим - связанность духовная.

Духовный смысл слова «свое» равен самому себе и как бы безразличен к

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. - М., 1986, т. 3, с. 582-583.

² Даль В. Толковый словарь Живого великорусского языка. - М., 1956, т. IV, с. 153.

различиям в конструктивных принципах архитектоники телесности тех миров, которые он обертывает единением. «Свое», охватывая своих связью единения и уравнивая их только в том, что они - свои, остается равнодушным и к различиям в положении, статусе, значимости телесного расположения своих в своем мире. Существовая лишь в месте жизни своих, «свое», тем не менее, постоянно ускользает из любой пространственной формы сосуществования своих и только этим ускользанием косвенно намекает на свою тайну: «свое» - **форма времени осуществления мира своих**. «Свое» - форма живого времени, форма межчеловеческой связанности проживаемым временем, памятью, надеждой, общей судьбой. Осваивать в этом смысле - осуществлять мир своих как мир своей, а не чужой судьбы.

Этот «каркас» смыслового строения мира слова «освоение» - придавание времени пространству человеческой телесности посредством его осуществления в духовной форме «своего» - в исторической жизни языка сохраняется, но существенно усложняется и вбирает внутрь себя свои собственные метафоризации (появляющиеся «свои» миры людей, объединенных родством учения, творчества, идеи), то есть мир слова «освоение» вбирает внутрь себя иные измерения свободы. Язык, сохраняя этот «каркас», сохраняет и непосредственность доверчивости говорящего к достоверности мира как Своего - значимого, ценного, сущего, не чужого. Благодаря плотному и бездистантному креплению к миру телесности, смысловой мир слова «освоение» сразу и *непосредственно* вводит говорящего в пространство осуществления, открывая перед ним *очевидный* горизонт возможностей и путей его освоения, закрывая, впрочем, иные - чужие - пути и возможности.

Непосредственность открытия мира и очевидность права существования в нем - это те дары языка говорящему, за которые все же взимается плата: доверчивость к своему миру даруется языком путем сокрытия временной формы «своего». В акте дарения язык «склеивает» форму времени с пространством ее осуществления, то есть натурализует форму времени и превращает во всегда уже данное и пространственно артикулированное тело общей судьбы - той самой плоти, которая обретает, в частности, языковое выражение в хорошо знакомых идеологемах «Святой Руси», «Третьего Рима» и т. д. Но такого рода идеологемы возможны именно потому, что натурализация формы времени, «склеивание» формы времени с живущей ею телесностью сообщает последней мистический смысл, а заодно и мистифицирует архитектонику пространственного расположения этой телесности.

Здесь продумывающему слово «освоение» Скептику стоит, пожалуй, дать себе отчет в том, что, собственно, дарит ему язык как лицу говорящему и куда в качестве такового он его вовлекает. Во-первых, Скептику должно стать понятным, что язык, провоцируя наивно-непосредственное приятие говорящим Своего мира - ясного, понятного, пусть не всегда благополучного, но все же родного, дарит на самом деле ему *истолкование* и его самого, как говорящего, и мира, о котором он только и может вести речь. Язык улавливает наивного говорящего в свою сеть и заставляет двигаться его наивное говорение в пласте *толкования*, уравнивая говорящего о своем мире с самим миром и превращая его тем самым в фигуру соразмерную мистическому телу Судьбы Своего мира. Наивный говорящий - прежде всего говорящее тело. Его обращенная к миру речь оформляется подаренными языком готовыми истолкованиями мира. Наивный говорящий есть не что иное, как воплощенное и ходячее общее мнение - сентенция, поучение, притча, анекдот и т. д.

Поскольку Скептик лишен счастья быть наивным Простаком, то ему придется также рас-толковать себе толкование мира, предлагаемое языком, и уяснить то обстоятельство, что толкование мира языком помещает говорящего самим актом

говорения в мистическое тело Своего мира - отсылает говорящего в «мир» (или пускает по миру), который, разумеется, во зле лежит. Да и где же миру как личности еще лежать, если он хотя и тело, но тело времени, которое всегда есть *предстояние*, то есть то, что осуществляется, рождается и как свершившаяся и совершенная данность не существует? Мир, в этом смысле, истолковывается языком как пред-стояние, пред-дверие Своей, но не очень ясной судьбы. Язык навязывает и «своим» - тем, кто говорит в своем мире и о нем, - свое толкование: они те, кому *назначено* исполнять Судьбу Своего мира. Освоение мира человеком - в этом толковании - и есть **исполнение своего назначения в осуществлении Судьбы Своего мира.**

Рас-толковав себе простыми словами толкование Своего мира родным языком, Скептик, пожалуй, не сможет избежать уяснения еще одной вещи. В мире натурализованного времени, мистифицировавшего собственную телесность, равно как и форму ее пространственного расположения, предназначение может поступать только от мира - от ожидающего осуществления наличного тела общей Судьбы. Разумеется, такое тело - которое по сути дела есть общее тело говорящих - само собой оповещать о пред-назначении каждого говорящего не может: рупором вещания выступает то, что определяет ритм существования любой наличной телесности - власть. В натурализованном времени всегда предназначает кто-то - тот, кто властен **назначать**, указывая прочим их место назначения. Тот, кто назначает - дает **значение**, то есть **исполняет** в натуральном смысле толковую функцию языка - отсылает говорящего в мир к месту назначения, своему значащему месту в общем расположении Своего мира. Другими словами, власть исполняет предназначенную ей языком толкования мира задачу отсылать других к исполнению. В этом мире своих, организованном тотальным исполнением, власть и исполнители указаний власти вполне идентичны, равно как язык толкования мира говорящих исполнителей вполне адекватен языку власти, распределяющей всех по своим местам исполнения Судьбы Своего мира.

Власть распределяет места, и именно назначенным местом определяется значение говорящего тела в общей архитектонике Своего мира. Осваивать для него (Скептик может уточнить свои изыскания) - осуществлять указанное место назначения. Но Скептик одновременно уточняет и еще одно обстоятельство: возможность такого освоения обеспечена властью (разумеется, Своей властью), ибо существование и значимость мест исполнения предназначения по осуществлению мистического тела Судьбы Своего мира гарантировано только ею. Мистификация толкующим языком архитектоники Своего мира и, соответственно, пространственное расположение его телесности обеспечивается техникой распределения властью мест, эту архитектонику и расположение составляющих.

Нетрудно, кстати, заодно понять и природу хорошо известной хронической болезни этого мира и в нем говорящих - болезни исторического беспамятства. Этот мир живет памятью мистического тела, бес-связной и бес-толковой - в том смысле, что в языке не связываемой и не толкуемой. У этого мира есть только настоящее. Но и последнее дано как предстояние, но не будущего, определяемого кругом возможностей действительного настоящего, а определенным образом истолкованной Судьбы. Этот мир живет в мистическое теле времени, и его места укоренены именно в нем. Реальны в этом фантастическом мире - Скептик может наконец позволить себе оценку продумываемого им предмета - лишь места и их значения, будь это места, назначенные официальной властью или сопротивлением подполья. Скептик может продолжить свое оценивание: в мире, где свое место назначается человеку внешней силой, не человек осваивает мир, но мир осваивает человеком Свою Судьбу.

Как это удается миру? Скептик, видимо, уже в состоянии предложить свой

ответ, и этот ответ - всего лишь прояснение облика столь назойливо появляющейся в его размышлениях фигуры «говорящего тела», слиться с которой его настойчиво приглашает язык. Но то, как вырисовывается эта фигура в размышлениях Скептика, мало похоже на живое человеческое тело: перед Скептиком некая «фигура речи», сотканная языком толкования мира, формула собрания общих мест мыслей о мире. Таков «умопостигаемый лик» наивного говорящего. Явленность такого «умопостигаемого лика» в мире реалий возможна лишь при условии его оплотнения техникой власти и отправления на свое место (доходное место, тепленькое местечко, лобное место, места не столь отдаленные и т. д.). Плотность этой фигуры, ее видимое и наблюдаемое внешнее тело, придается ей значением места и целиком сводится к персонификации последнего. Внешнее тело - костюм исполнения, не более чем знак. В качестве внешнего тела фигура «говорящего тела» - фантом, ирреальная реальность. Ему нечего сказать миру. Наоборот, вся его история поведена ему миром и прописана на нем в качестве значащего тела. Если об этом знаке, ставшем телом, и можно что либо по-человечески рассказать, то только «трансцендентальный анекдот», подобный повествованию об участии сотканного из Переписывания Акакия Акакиевича Башмачкина, чья прозрачность - согласимся с В. Набоковым - оказывается самой реальной ипостасью его существа.³

Действительное тело фигуры «говорящего тела» - внутреннее. То есть ее тело - это то, что вообще-то называется душой. Мистифицирует внешнее тело и обращает его в знак чего-то душа, принявшая - то есть со-гласившаяся принять и отдавшая свой голос за принятие - форму тела. Вполне понятно, какого тела - натурализованного времени, мистического тела общей Судьбы. Вязкая протоплазма натурализованного времени поглощает душу, превращая ее в собственный модус, в общее место формул толкований языка. Русскоязычный Спиноза с полным правом мог бы говорить о человеке как складке на куске тела времени. Классическая русская словесность, правда, с меньшим оптимизмом глядела на Свой мир и предпочитала, называя вещи своими именами, говорить о «мертвых душах» и «живых трупах». Прослеживая это вползание тела в душу, Скептик мог бы про себя грустно отметить, что кошмар действительности всегда обыденней, неприметнее и проще любой утопической фантазии (индивидуальные тела в общем теле государства Платона, к примеру, высекаются и отправляются в свои топоры существования всего лишь внешним насилием власти, которая не притязает на их души). «Душа общего места» - так можно было бы назвать то, что измыслено действительностью Своего мира, реализующей свои притязания на человеческую душу.

У этой души тем не менее есть своя драма. Человек «души общего места», будучи модусом мистического тела общей Судьбы, со временен лишь миру натурализованного времени и способен существовать только в горизонте этого времени с его устойчивыми формулами истолкования Судьбы Своего мира. В этом горизонте он весь - ожидание чего-то значительного, лучшего, совершенного, в которое претворится тщета дня сегодняшнего. Но в мире, полностью истолкованном как предстояние и в этом предстоянии ожидающем своей лучшей общей участи, конкретные пересечения путей людей и вещей или столкновения человеческих судеб не истолковываемы и могут стать для человека «души общего места» лишь предметом пересудов, сплетен, разговоров на злободневную тему. Натурализованное время не открывает глубины жизни, но направляет «душу общего места» поверх видимых реалий в неведомые дали, оставляя в поле зрения этой души лишь поверхность пласта жизни «здесь и теперь». Человек этой души, живя прочной и не обсуждаемой связанностью с Судьбой Своего мира ощущением

³ Набоков В. Николай Гоголь. - Новый мир, 1987, № 4, с. 223.

грядущего и небывалого ее свершения, в своей повседневной жизни целиком погружен в происшествия, случаи и прочие завихрения на поверхности жизни, собственный смысл которых неподвластен его наивному говорению, а потому и не отпечатывается ни в его душе, ни в языке толкования мира. Драма этой души в том и состоит, что ее единое, высокое и всегда формальное, вследствие неясности, устремление решительно не совпадает с содержанием повседневной жизни этой души: все свое содержание «душа общего места» находит в точках возмущения Своего мира, втягивается в них и существует лишь в состоянии расщепления по этим «возмутительным» точкам поверхности «стоячего» времени тела Судьбы. Тоска безнадёжности и безысходности всегда подстерегает душу, не замечающую и не осмысляющую того обстоятельства, что ее высокие устремления, подаренные ей Своим миром, являются таковыми постольку, поскольку превращают все события жизни в случаи сиюминутного значения и погружают душу в суету злободневности.

Постигая суть драматизма «души общего места», Скептик легко узнает в этой драме проявление уже известной ему болезни беспамятства Своего мира, человечески осмысленный исход которой, может быть, и возможен только в тоске. Но каков бы ни был исход этой болезни, для Скептика очевидно ее типичное симптоматическое выражение - страсть к Злободневности. Эта страсть может иметь и иные завершения. Злоба дня, входя в состав души как день сегодняшний, случайный и исчезающий без следа, оседает на дне души прочным осадком злобы, просыпающейся при всяком столкновении с иным, не доступным истолкованию и ставящим тем самым под сомнение саму безусловность правоты и значимости места существования «души общего места». Тогда - бунт, как единственно возможная и внутренне обоснованная попытка души, принявшей форму тела, вернуть себе собственными силами плотность своего внешнего тела. Это стремление понятно, ибо, став знаком сомнительного места, внешнее тело мгновенно теряет достоинство своего существования и обнажает условность (а не безусловность) и места существования, и его исполнения. Душа, принявшая форму тела и лишенная утверждающего ее внешнее достоинство знака, имеет единственный способ обретения плоти - разрушение. В первую очередь, разумеется, всего иного, не-Своего, в последнюю - сложившейся техники власти как ставшей несоразмерной предназначению поставления всем своим своим мест. Но бунт - всего лишь обострение хронической болезни беспамятного освоения мира, анархический взрыв протоплазмы общего места, не только не несущий в себе иного и «необщего выражения» лица, но, наоборот, содержащий в себе все тот же импульс стремления делать мир своим общим местом сосуществования говорящих тел. Бунт превращает отсутствие потерянного знака определенного места фигуры говорящего тела в наличие обретенного знака общего места вообще. Бунт - просто предельная возможность наивного говорящего делать мир Своим, его последнее онемелое слово миру. В бунте осуществляется натурализованное время в его чистом, пространством не замутненном лике. Бунт, разрушая архитектонику и топологию Своего мира, на самом деле со-храняет - совместно хранит - Свое время существования. Хроника Своего мира, в своем метафизическом смысле, есть его топика.

Скептику уже совершенно ясно, что весть об освоении мира человеком представляется ему языком истолкования Своего мира, оповещающего всех - в том числе и Скептика - о совместном мнении по поводу назначения человека в этом мире. Весть услужливо и незаметно предлагается языком каждому говорящему в качестве уже готовой фигуры наивного говорения о мире Фигура наивного говорения, сгущенными красками прорисованная Скептиком, кристаллизована им из самих реалий языка, в котором эта фигура присутствует самым что ни на есть действительным и требовательно-навязчивым образом и всегда готова кон-

ституировать мир любому заговорившему в этом языке. От этой агрессии языка с его фигурами наивного говорения Скептика спасает лишь дистанция искушенности, обеспеченная позицией осмысляющего, а не принимающего на веру вести мира. Такому говорящему не место в языке толкования Своего мира, и для Скептика это не секрет: глухое бормотанье совместного мнения - мнения общего места, - слышимое им в вести о назначении человека осуществлять Судьбу Своего мира, никакого скепсиса не допускает. Скептику, жаждущему тождества своего опыта мира и мысли о мире, язык толкования мира формулами готовых интерпретаций жизни и судьбы может порекомендовать только замолчать (навсегда?). Холод пустоты, который испытал Скептик при первом столкновении с вестью об освоении мира человеком, был холодом бескорневых, лишенных корней жизни и глубины мысли, скользких по поверхности всего действительно человеческого, клишированных формулой слов. Только такие слова и могут вобрать в себя то натурализованное, протоплазменное, беспамятное время, которым живет Свой мир. В такой лексике хранения времени Судьбы Своего мира осуществим лепет злободневности, но скепсису, ищущему смысла событий мира, в нем конституироваться невозможно. Скептику стоит более детально продумать место своей позиции «внеаходимости»⁴ по отношению к вестям Своего мира. Избирая ее, только ли от языка толкования мира он отказывается? И отказываясь от языка толкования мира, от чего он отказывается?

Язык, истолковывая мир и человека в нем и вовлекая говорящего непосредственно в горизонт очевидного предназначения, предлагает говорящему *веру*, предлагая тем самым - и уж в этом-то Скептик отдает себе отчет - единственную возможность соразмерности со своим миром, пусть драматической, но гармонии с ним. Веру, разумеется, в Свой мир и его Судьбу, лишь отливающуюся в православие или иную форму исповедания правого дела. Иными в этом мире своих могут быть и оставаться своими только те, у кого уже нет ничего, кроме веры - иноки, отшельники, юродивые, пророки, борцы за светлое будущее или дело народа. Но Скептиком в полной мере уяснено то обстоятельство, что вера в Свой мир втянет его в протоплазму тела Судьбы Своего мира и, превращая в орудие ее осуществления, лишит возможности осмысленного существования, поскольку отсечет его опыт мира от мысли о мире. На подобное духовное самоубийство вверением своей мысли бескорневому слову толкования мира языком Скептик - автор надеется - пойти не сможет. Уходя из языка толкования мира, Скептик вынужден будет отказаться и от веры в Свой мир, а вместе с тем и от надежды на соразмерность этому миру, со временность ему, возможность гармонии с ним. Но что значит отказаться от веры в Свой мир? То, что отрицание чего-то лишь связывает отрицающего с предметом отрицания, Скептику отлично известно. Его *отказывание* вере в Свой мир будет прежде всего пониманием ее строения и последовательным деструктурированием этого строения. Скептику понятно и то, что он, собственно говоря, собрался деконструировать: **вера в Свой мир и есть связанность Своим**, незамечаемая в наивно-непосредственномприятии мира. Другими словами, Скептик собрался деконструировать форму времени, которой живет этот мир. Отказывание вере в Свой мир будет уходом (разрядка в данном случае призвана подчеркнуть длительность процесса - пояснение автора) из Своего мира, из связанности Своим временем.

Однако тот, кто собрался уходить, решив, что ему не место в этом мире, должен отдавать себе отчет в том, что ему и нет места в Своем мире. Скептика,

⁴ Место, где в данный момент своего странствия находится Скептик, можно обозначить только книжным термином, и словарь М. М. Бахтина придает особую - смысловую - точность этому обозначению. - Примечание автора

усомнившегося в вере в Свой мир, невозможно обозначить изнутри этого мира - дать ему значение места в общем расположении тела Судьбы Своего мира и придать техникой власти знак внешнего тела (а Свой мир не любит тех, кому нельзя указать свое место). Не только Скептик в своем искании смысла своего существования уходит из Своего мира, но и Свой мир изгоняет Скептика из своего общего места. Свой мир - мир тотального исполнения - в существовании Скептика не нуждается и не только не допускает его скепсиса в язык толкования мира, но и не одаривает его самого достоинством существования. Коль скоро достоинство существования не даруется Скептику общим мнением и в мире общего места для него места нет, то утверждение собственного существования - его частное дело. Существование не может вызвать тошноту у Скептика по очень простой причине - его у него просто нет. Его мутит не от наплыва наглого притязания на его жизнь плотного, тяжелого и, безусловно, наличного массива случайных вещей и лиц, но от пустоты бескорневых слов, ирреальности о-значенных тел и несуществования подробностей жизни. Он не заброшен в Свой мир, он из него выброшен. Его изматывает не временность преходящих вещей, но безвременность недвижимой протоплазмы натурализованного времени, пребывание в котором для Скептика равносильно несуществованию. Существование же, обретение времени еще должны быть им достигнуты. Понятно место, в котором это достижение осуществимо - частное дело, то есть избираемая им самим участь. Это место его позиции внеаходимости, очевидно, никоим образом несовместно общему месту Своего мира, где принято, разделяя это общее место, назначать каждому свою долю. Эта доля - удел тех, кто исповедует веру в Свой мир, кто связан общей формой проживания времени. Безвременность есть основание в строении этой веры и в качестве такового выступает формой связанности своих в единое мистическое тело общей Судьбы.

Между тем Скептик собрался вступить в некий диалог со Своим миром, на что у него есть свои причины. Дело в том, что уяснив наконец себе в достаточной мере суть и смысл услышанной им вести об освоении мира человеком, Скептик полагает, что проблема участи его ухода из общей всем своим формы проживания времени есть по сути дела проблема участия в жизни этой вести. Другими словами, Скептик решает дать ответ вести, которого она, вообще-то, от него не требует и не ждет. Весть рассчитана на безответное приятие и безвопросное существование: весть приглашает в мир, где не спрашивают и не отвечают, но Назначают и Исполняют. Поскольку же Скептик не смог расслышать звучания «благой вести» в этом намерении спасти его от ответственности за свои мысли и жизненные поступки, препоручив отвечать за все и всех общему месту, и не согласился не-существовать в Безвременности, то он намерен ответить со всей онтологической серьезностью на эту претензию общего мнения в частном послании. Ответ Скептика Своему миру - письмо жизни «частного мыслителя».

Избирая участь частного мыслителя, Скептик избирает ту единственную судьбу, где возможна *единственность* его частной и конечной жизни, его частного ответственного поступка, его тождественной опыту мира мысли. Эта судьба и есть то место внеаходимости, где для него возможно существование. Только сюда и может уйти Скептик из Судьбы Своего мира. Уход Скептика, конечно, не может быть однократным жестом отчаяния: его судьба сама есть путь - путь Ответа. Но отвечать можно только тому, что открыто. Свое письмо жизни частного мыслителя Скептик будет вынужден прописывать как открытие мира. Уйти из Своего мира - открыть мир. Небезынтересно все же уточнить у Скептика: что это за путь и где его исход? Надо полагать, этот путь мало похож на уходы из наивного приятия Своего мира в цинизм соучастия, мелкие бесы разрушения, на дно или за государственные границы и прочие перемещения в культурном и физическом про-

странстве Своего мира. Последние - вовсе никакие не уходы, их «география» целиком и полностью пребывает в плоскости Злободневности, хранящей Свое натурализованное время. Конечно же, Скептику тоже нужно куда-то к границам, но границы Своего мира - и это выяснено Скептиком доподлинно - не пролегают в конкретном ландшафте и не определяются топологией этого мира, они вообще не пространственны. Границы, отделяющие своих от чужих в этом мире, заданы Своим натурализованным временем, которое оберегается верой. То, что границы предельного основания архитектоники этой веры заданы временной связью Безвременности и запечатлены в словах языка толкования мира, Скептику ясно. В той же степени ему теперь ясно и то, что его путь открытия границ Своего мира - путь по нити времени. Пока в руках у Скептика лишь нить временной связи Безвременности, и сколь-нибудь цельный облик строения веры в Свой мир его мыслью не охватывается. Порекомендуем последовать Скептику по путаной нити Безвременности - может быть, ему удастся выйти из предела веры в ее же горизонт и реконструировать общее строение веры в Свой мир. Безвременность хранится в языке толкования мира - туда и следует сделать шаг Скептику.

Временная связь Безвременности хранится в той ткани языка, выпутаться из которой не просто: эта ткань соткана бескорневыми и беспамятными словами в густую до непроницаемости и недвижности сеть улавливания говорящих в тело Судьбы Своего мира. В нее попадают не только наивные Простаки из мира Злободневности - призванные в Учителя человечества и говорящие на языке вечности - оказываются вполне у-местными в Своем мире. Учительское слово - слово оглянувшегося окрест и уязвленного душой - охватывает мир, во зле лежащий, истинным предназначением, превращая туманные перспективы Своего мира в отчетливую цель. Говорение этим словом - связывание той пропасти, которая разверзлась между темной злобой дня общего места и светлым туманом предстояния общей Судьбы, словом провозвестия Истинной цели Такое слово - будь то слово об общем деле воскрешения мертвых, осуществлении всеединства или восстановлении культа истины - поверх связи своих Безвременностью выстраивает связь Духовной Истиной, насаждая воздушную ткань живой духовности на омертвелую «материю» тела Судьбы мира. Словом, вбирающим в себя и обымающим собой всю цельность Своего мира в едином *указании* Цели, можно говорить только от имени Судьбы этого мира и оставаясь в нем. Путь Учителя человечества - того, кто взялся миру как предстоянию указывать конкретные Цели, - не выйдет за пределы местности Судьбы Своего мира и не покинет пространства его натурализованного времени. И понятно, почему: сеть, сотканная из бескорневых и беспамятных слов, а вместе с тем и Безвременность, вползают в речь Учителя вместе с его верой в Судьбу Своего мира и составляют ту телесность, которая метафоризируется в универсальных понятиях Учения. Духовность универсальных понятий и творимый ими Образ Истины лишь маскируют безжизненность Безвременности, хранящейся в ткани языка толкования мира.

В язык этих универсальных понятий Учений о Судьбе Своего мира впиталась вечность, но вечность особая - стремящаяся. Эта Вечность - чистое стремление к Безусловной Цели в ее идеальном Образе. В словах Учения Безвременность преобразовалась и метафоризировалась до чистого наличия вечной духовной цели, центрирующей архитектонику веры в Свой мир, а вместе с тем и пространство осуществления его Судьбы. *Слова Учений* задают горизонт веры в Свой мир. Но горизонт как Цель – точка. Этот мир всегда живет в обратной перспективе осуществления времени. Его горизонт - точка - сгусток энергии притяжения, задающей движение протоплазме Безвременности. Путаное, расплывающееся предельное основание границ веры в Свой мир замыкается энергичной точкой, и к этому замыкающему магниту цели, создающему поле к-себе-стремления, подве-

шено тело Судьбы Своего мира.

Скептик не будет вспоминать печальные истории падения Целей, обрушивающихся на тело Судьбы Своего мира. Читателю они и так известны. Тем более, что каждый раз возрождается из пепла разрухи все в том же строении столь же Жесткая, герметичная, не приемлющая любого иного вера в Свой мир, заново конституирующая временные границы Своего мира. Открыть границы этого мира - стянуть синтезом пограничного существования чистую бессвязанность Безвременности и чистую связанность Вечной Цели, «отклеивая» тем самым форму проживания времени Своим миром от живущей ею телесности и ускользая из фермы натурализованного времени в Большое Время человеческой истории.

Выйти в горизонт Большого Времени - стать временем. Бегство из Своего мира, отказывающего в праве на свое время конкретному живому человеку и навязывающего готовые - Свои - формы проживания времени, находит свой достойный исход в прорыве к бытийственному истоку конечного человеческого существа и обретении в нем - в той забытой Своим миром зыбкой неясности корневой первоосновы слов «свой» и «свобода» - пределов и горизонтов своего осуществления. Быть в горизонте смысла Большого времени обретать возможность конституировать свой хронос и свой топос из внутреннего источника, работой души открывая свой горизонт ответа событиям мира и бытийственной свободой измеряя пределы своего поступка. Осуществляться в горизонте смысла Большого Времени - связывать времена, быть точкой, восполняющей разрывы и распады времен единственностью ответственности. Для того, кто вышел в этот горизонт, нет Безвременности и Вечной Цели, есть История и конечная человеческая жизнь и есть возможность дать жизнь смысловым связям Большого Времени в ответе со-бытиями и судьбам.

Время - путь к смыслу. Ускользая из Своего мира в Большое Время, Скептик открывает для себя возможность разговора корневыми словами о жизни и судьбе с Иными мирами как Другими временами, спасая себя в этом диалоге от прессы Своего мира и оставаясь верным избранной им участи. В диалоге времен, в вслушивании в сказывающие время голоса возможно обретение понимания Своего мира и событий в нем.⁵ В таком диалоге вероятно восстановление смыслов, утерянных Своим миром в погоне за своей Судьбой. В горизонте Большого Времени возможен осмысленный (и, может быть, имеющий смысл для Своего мира?) ответ Скептика на вести мира. Но письмо частного мыслителя миру как истории потребует от Скептика не только душевной работы осмысления своего опыта мира, но претворения ее в слово, прорывающее лепет злободневности и не прячущееся в скорлупу вещания истины. Но письмо - дело не только частное, но и интимное, сокровенное. Оставим Скептика наедине с собою. Да кстати может быть, и Скептик - некая фигура умолчания? Впрочем, толковать - дело читателя.

⁵ Авторское отступление. Одно из сказываний времени - небольшая работа М. Хайдеггера, парафраз названия которой, читатель, надо полагать, давно уже уловил в заголовке этого повествования о странствиях Скептика. (Хайдеггер М. Время картины мира. - В кн. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986). В слове - Хайдеггера время с-казывается, разумеется, не в смысле пророчества, но в смысле Поворота к продумыванию существа и бытийственных оснований того уникального истолкования мира, которое осуществляет себя в качестве «мира как картины». Как расслышать сквозь это (или любое другое) сказывание голос Иного Времени, не уничтожая его инаковости и оставаясь в языке осмысления «мира как Своей Судьбы»? Как возможно в данном конкретном случае «толкование Времен с Временами»? И как возможно событие встречи этих двух миров, если их, судьбы и поныне определяют преднайденные когда-то основания истолкования мира, конституирующие, соответственно, судьбу одного как «покорение мира как картины» и «исполнение Судьбы Своего мира» как судьбу другого, а вместе с тем и их взаимную глухоту? Наконец, как возможно тематизировать в философии эту Встречу, когда так велико искушение прочитать слово, осмысляющее судьбу Запада, как историю о себе?

**ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОСВОЕНИЯ МИРА:
ШЕСТЬ ЭТЮДОВ К ФИЛОСОФИИ «ЧУЖОГО»**

Некуда жить, вот и думаешь в голову.
А. ПЛАТОНОВ. Котлован.

Тема данной статьи возникла в ходе работы над методологическими проблемами социального проектирования и социальной технологии, когда попытка последовательно гуманитарного взгляда на эти проблемы потребовала прояснений онтологических оснований самого замысла: так изменился стиль статьи, обретя этюдно-фрагментарную форму, а первоначальная проблема оказалась завершающим шестым этюдом, предваренным пятью фрагментами - возможными моментами какого-то иного, обширного текста, посвященного размышлению о границах смыслового пространства человеческого бытия.

Этюдность изложения диктовалась следующим «онтическим» обстоятельством: если время толковать как причинно - следственную связь, то оно лишается возможности быть «настоящим» и «потоком времени», а для вычленения в нем каких-либо человечески-значимых фрагментов требуются вневременные наблюдательские «системы отсчета», откуда время выражается лишь в терминах пространственно-подобных описаний, в дедуктивно организованных текстах, претендующих на аподиктичность и тоталитарность. Поскольку это соображение верно и для понимания пространства, постольку пришлось отказаться от дедуктивной связности изложения (от создания текста как безличного целого), рискнув на пристрастную этюдность - описание различных сторон проблемы сугубо гуманитарным образом.

ЭТЮД ПЕРВЫЙ. СОЗНАНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ПРИРОДЫ

Человек духовно автономен от природы, не имея особой видовой экологии, впечатывающей его биологию в заданно-определенные рамки экосистем; изменение последних не ведет к исчезновению человеческих популяций, но побуждает их к творческой эволюции: по-видимому, именно в пластичности и гибкой независимости человека - одна из причин глобальных экологических трудностей. До определенного момента освоение природы человеком совпадает с экономико-социальным отчуждением, индустриальная технология - с верой в ее могущество, творческий порыв - с наличием заранее поставленных границ, обосновываемых «строго научно».

Однако сегодня несомненно, что организм, вид, популяции, биосфера - это диссипативные структуры (открытые системы), далекие от равновесия: само рождение биосферы и человека из хаоса означает непредсказуемость эволюции, случайность ее траектории; начнись она сначала - результат был бы иным, причем прогноз такого развития не под силу науке (получи она здесь точку наблюдения), тем более в длительной перспективе. В современном мире меняется не только роль науки, научного мышления, но и сознания в целом: последнее мыслит себя как рациональное по-разному, в зависимости от акцента на объектных, технологических или смысловых параметрах, мира.

Если природное пространство традиционно толковать как повсеместное «существование подле» - в совокупности вещей, связей, отношений, то нетрудно такую топологию повсеместности (пространство - место, «теснота» вещей) объ-

вить универсальной и присущей всем «возможным» мирам, Из философских традиций именно картезианству принадлежит толкование протяженности природы, основываясь на универсальной способности человеческого мышления постигать пространство, полагаясь на очевидную способность - изначальность нашего участия в топологии более обширной (природа это пространственная опытность, топос развертки божественного интеллекта); и если наше мышление соизмеримо с мыслимым, с тем, что мы можем помыслить, то нет ничего пространственно-недоступного человеку, ибо его способность мыслить пространственно «впечатана» в реальное пространство. Таким образом, очевидна возможность эмиграции мышления в познавательную «электронику», в излагающее - всеобщее-истинностную понятийную дедукцию. И, правда, если разрозненному, невнятному и эклектичному набору несовпадающих жизненных пространств противостоит целое моей души, то соблазнительно собрать всех их в «общее место», обозначив его понятием - концептом; перед нами гносеологическая претензия: «она принимает форму однородного целого, она уже выражается в пространстве» (А. Бергсон).

Проще говоря, все однородно-целое, происходящее сейчас и цепляющее нашу память, картезианским мышлением схватывается понятием «пространство». Начиная с Платона, всякое новое мыслится фигурой вспомнятости - припоминания того, что все помнили и отчетливо знали, но забыли, что ушло в забвение; поэтому сейчасшняя-сиюминутная оригинальность мыслится и понимается фундаментально, законосообразно как тоталитарность авторских претензий: авторство, замысел, социальный проект понимаются как неизбежность бытия - «это было и есть», поэтому «терпение, скоро вся земля станет вишневым садом». Но сегодня «вспоминаемая» единая картина «лучшего» мироустройства воспринимается как досадная невнятица бытия.

Воспоминание о забвении бытия означает напоминание о том, что его невозможно вспомнить: бытие мира скрывает - таит себя именно тем, что являет «свое» в «чуждом» - в «единой картине мира», в общей утопии, в модных увлечениях и коллективной шизофрении. Все это лишний раз свидетельствует о том, что научная рациональность есть образ рациональности, обремененный культурой» (И. Пригожин).

Сознание - это акт о сознания чего-либо как становящегося, не совпадающего с собой наличным; поэтому наивно полагать, что человек получил пространство в дар от времени и памяти; скорее, наоборот: время, в той форме, в какой оно понимается в науке, истории, искусстве, экзистенции следовало еще отобрать у вещей, населяющих пространство; человек о-временяет лишь то, что знает, помнит, делает: «понимаю то, что сам делаю» (И. Фихте). Отсюда то, что мы не понимаем, то теснит нас и обступает, «чего мы не знаем, то не только не в нашей воле, но, скорее, мы в его воле, оно нас теснит» (А. Герцен). Если же осваиваемая природа понимается вненаходимым по отношению к ней наблюдателем, не имеющим собственного пространства, то вряд ли он способен рефлексировать смысл «чужого» пространства, технику его конструирования. Любое наблюдающее сознание живет в пространстве природы, не изъято из нее, реально наблюдается ею и поэтому может ставить вопрос о пространстве «как таковом» лишь в горизонте его предпонимания - узрения и понимания сознанием (включенность сознания в природу и есть предпонимание); следовательно, сознание «в-природе» коренным образом отличается от замышляющего и фантазийного «создания – о-природе».

В статье «Переоткрытие времени» И. Пригожин приводит шредингеровскую притчу о том, что если радиоактивную частицу заключить вместе с кошкой в ящик, ожидая, что при распадении частицы наступит смерть кошки, то возникнет нетри-

виальная ситуация, обусловленная запретом квантовой механики на априорные суждения о состояниях внутри ящика: только открыв ящик и наблюдая кошку, мы сможем утверждать, что «она мертва; следовательно, частица распалась». Наблюдение придает **смысл** событию, а не наоборот; наблюдение и восприятие человека организуют мир. «Сознание - заодно» с природой отлично от противостоящего природе сознания: даже физика пространства мыслится в контексте предположения - метафизическом толковании времени, памяти, знаний и дел, в топосах до - и пост(мета) физических представлений, задающих онтологию Вселенной. Сознание не могло бы возникнуть в платоновско-картезианском пространстве, осмысленном однозначными сдвигами причинно-следственных сцеплений, ибо здесь оно обречено на смерть - информационную, статическую, проистекающую из предел-конечной просчитываемости всех возможных пространственных состояний природы: сознание - в-мире есть возможность сознания большего, неограниченного, потаенного, есть сознание свободы, поскольку свобода сознания фундируется онтологической неисчерпаемостью природных пространств.

ЭТЮД ВТОРОЙ. «АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП»

Этот принцип связан со способностью человека отвергать от природы жизненное пространство подобно силе природы; бытие-присутствие человека здесь онтологично: уже одно восприятие им природы есть ее изменение, становление ее истории как истории мира; «мир» и есть природа, взятая в человеческой определенности пространства и времени. Пространство очеловеченной природы - пространство мира - ограничено размерностью человечески возможного - способностью сделать природу своей, освоенной, архитектурно гармонизированной, где человек - **центр мира**, опосредующий своим присутствием - восприятием все его связи. Антропный принцип фиксирует человеческое бытие «для чего-то еще», априорность **возможных** размерностей поступка-действия, поступка-слова, поступка-мысли обмирщенного человека. В уникальности сейчасных проявлений человека сознание предстает не константой гносеологии («есть это»), а возможностью; сознание как акт о-сознания реализуется не осознанием «этого» - наличной предметности, а личным усилием понимания, осознанием «чего-то еще», сцепляясь со случайностью.

Сознание бывает и бывает не как отношение к миру, а явление самого мира, как возможность большего сознания, поэтому оно не наблюдаемо объективно-вещно. Лишь условно, в методологически осознанных границах, сознание представимо в терминах отражения-реагирования на внешнюю ему среду с последующей обработкой - накоплением извне поступающей информации (отсюда предрассудок, что сознание можно «формировать» посредством «инженеров человеческих душ» и т. д.).

Антропный принцип запрещает объектное толкование мира (эмиграция в понятие) как чуждого пространства тесноты вещей, которые непознанной и невозделанной силой хищно окружают наивную сингулярность сознания. Мир есть природа заодно с сознанием, где освоенность мирового пространства человеком есть обмирщенность человека в общем пространстве смысла существования самой природы: посредством человека природа обретает смысл, трансцендирует к себе, сознавая и понимая себя. С другой стороны, критика антропного принципа, осуществляемая с «объективной позиции», пользуется генетическими описаниями типа «кто кого породил», когда смысловому пространству жизни приписывается чуждое «время-подобное» состояние самого критика-наблюдателя: здесь чужое оказывается поводом для своего самоуверения, т. е. отчуждения чужого до чуждого.

Наконец, антропный принцип позволяет понять телеологичность мира: любой предмет мира существует в смысловом поле других предметов - в организованности, пронизанности (просветленности) смыслами. Люди действуют «со смыслом», ставя перед собой, впереди себя - в проекте, в возможности - определенные цели: так - в пределе - формулируется значение **целей всех целей**, целей «самих по себе», абсолютных ценностей бытия (богочеловечества, нравственно-религиозного идеала спасения - воздаяния за страдания и невзгоды конечной биографии, швейцеровского «благоговения перед жизнью», самого человека как абсолютной ценности жизненного мира).

ЭТЮД ТРЕТИЙ. О СМЫСЛЕ СВОЕГО, ЧУЖОГО, ЧУЖДОГО

Гегелевское «освоение» предстает читателю конструкцией чистого мышления, «пределизующего» подробности бытия до инвариантов внеисторических всеобщих схем действующей идеи. Ясно, что «сделать мир своим», освоить новое пространство бытия можно лишь через деятельность, но всякая ли деятельность - освоение? Разве понятия «очуждаемое - отчуждаемое» (соответственно: «чужое - чуждое») не являются результатом гипостазирования повседневного противоречия, когда мы сначала нечто делаем, а затем думаем о последствиях? Разве «свое-освоенное» не проблематично, впрочем, как и все, завоеванное насильем, бэконовской пыткой природы, госпереворотом, ущемлением этнического меньшинства и т. п.? Значит, не всякий труд (деятельность) является освоением; напротив, деятельность и труд чаще всего образуют пространство не освоения, а человеческого самоотчуждения; стало быть, освоение фиксирует смысл деятельности - очеловеченности мира или обмирщенности человека.

Если труд - это «производительная деятельность человека вообще, посредством которой он, осуществляет обмен веществ с природой» (Маркс), то такой **обмен** - веществом, энергией, информацией, смыслами (диалог - это обмен смыслами) - раскрывает суть антропного принципа, но в аспекте **освоения и освоенности мира человеком**. Вместе с тем здесь фиксируется **экологический** аспект освоения, связанный со степенью эквивалентности, диалогичности и взаимозаинтересованности - «человек и природа имеют ресурсы, необходимые друг другу».

Покоряя пространства, человек нуждается в их освоении - очеловечивании, но по причине социально-экономической неэквивалентности, монологичности и эгоизма деятельность осуществляется вне освоения - по логике объектной или технологической рациональности; однако освоение вне - и без деятельности невозможно: освоение - осмысленность деятельности, ее ценность для природы и человека. Отсюда «отчуждение» характеризует бес-человечное в деятельности, ее сатанически-завоевательский характер, а «чуждое» - мир, низведенный до «окружающей среды», тесноты inferнального незнания и разрушительного дьяволизма «внешнего» человеку пространства, перенасыщенного грозными «пределами роста», НЛО, болезнями, ядерным апокалипсисом, озоновыми дырами и злобой ближних.

Что же касается «чужого» - трансцендентальной опытности сознания, опосредующей «свое» и «чуждое», то его смысл - в возможности. Терпение потому и благодать, что настроено диалогическим **ожиданием** ответственности «чуждого», его перехода в «свое»; каннибалы не съедали иноплеменника до тех пор, пока оставалась хоть малейшая возможность его «очеловечивания» — быть своим; не став своим, враг поедается - он из чужого стал чуждым. Отчуждение, следовательно, это не превращение «своего в чуждое» (отчуждение), а «чужого в чуждое»; освоение же характеризует превращение «чужого в свое», то есть постижение, ос-

мысление пространства деятельности с позиции коэволюции, направленного развития человека и природы, их эквивалентного диалога-обмена.

Замедлим немного ритм рассуждения и рассмотрим «чужое» подробнее, начав с элементарного, единичного предмета мира. Уже здесь обнаруживается ограниченность теоретизма: смысловые связи предмета (вещи, орудия, знака и т. д.) кладут предел власти научно-теоретического дискурса. К примеру, предметность шляпы в жизни подчас не согласуется с ее на-значением, знанием ее предна-значения, фиксированного словарем естественного языка - вместо нее можно использовать и старое гнездо, и чулок, и сковороду. Множественность возможных практических использований единичного предмета (что уж тут говорить о человеке и его сознании!) - симптом многозначности его бытия, а поэтому и бесплодности толкования предмета в полюбившейся нашим философам логике «опредмечивания - распредмечивания». Только в конкретной ситуации - «здесь – и-теперь» - предмет становится «обиходным»; и шляпа и другие явления человеческого мира «антропологизированы», никогда не являясь сознанию «сами по себе» в некоем изолированном для наблюдателя виде, но всегда оказываются условиями для чего-то еще, для чужого себе: шляпа - для головы, квартира - для проживания, социальный проект - для улучшения жизни.

Предмет является **чуждым** человеку, если начинает проявлять собственное бес-человечное бытие и рассматривать сам по себе - объектно, сциентистски, а не как **тайна чужого**; напротив, предмет **свой** для человека, если не цепляет чуждостью, будучи прозрачным и самоочевидным для жизни - «сподручным» (М. Хайдеггер) человеку, что не выявить теоретико-наблюдательскому взгляду. Пространство человеческого мира есть пространство о-смысленности человеком связей вещей, орудий, знаков, данных сознанию в спектре **возможных** значений (знаний как пересечения «со-знаний») в проекции на **чужое** бытие «для чего-то еще», когда у предмета и сознания всегда имеется такая предельность отнесения (тайна), такая возможность быть «для чего-то еще», которая больше **никогда** не случится - ни сегодня, ни в будущем. Чужое поэтому есть трансцендентальная опытность сознания, взятая в сподручности-возможности быть своим или чужим для человека: так, Север ныне стал человеку чужд именно потому, что в политике его эксплуатации проявились «свои» ведомственные интересы, отчего освоение обернулось отчуждением.

Новое, пророчествующее из сферы трансцендентальной опытности, всегда предстает пред нами как чужое, требующее освоения, но чаще всего новое маркируется нами как чуждое, свидетельствуя о нетерпимости к инако - и иномыслию. Вполне допустима ситуация, когда технологическая рациональность покорения пространств - космических, северных, водных, воздушных, внутриядерных и т. д. - наткнется на собственные пределы, и мир отвергнет человека как чуждого, не прояснившего свои природно-антропологические основания. Другой вопрос - справедливо ли такое возмездие?

Антропологическое толкование «чужого» начнем с констатации: я мало что могу сказать о пространстве своего тела, оно - в динамике моих ощущений и оценок; теснить мое тело в пространственно-статичные формы может лишь нечто внешнее, а именно **чужое** наблюдение за ним, ибо «Я» текуче, интенционально-изменчиво (мечта, мысль и другие из-внутри рождаемые проявления тела не стеснены: ведь глаз не может рефлексировать топос своего обзора, иначе он перестанет видеть). Чужие поступки, слова, взгляды, жесты, оценки теснят мое тело, определяя **внешность**, топологическую определенность позы, фигуры, гримасы, пластики тела как внешнего тела. Скажем, «Иван Грозный» С. Эйзенштейна мультипликационен, максимально выражая, по замыслу автора, манифесты и политические программы персонажей языком внешнего тела: Эйзенштейн и Сталин - со-

авторы монтажного принципа «кадры решают все»; когда лозунг, внешняя поза, идеологическое клише и роль важнее уникальности жизненного мира личности, ее души и судьбы. Так чужое теснится своим («партийным») до чуждого, до трансцендентности демиургического, авторитетно-авторского начала: победа чуждого, одержимость им как своим - голосом геройства, биографической позой борца, «принципиальной» внешностью «стали и молота», ужасом экологической угрозы, заговорами евреев-масонов и т. п. - это отказ от собственного тела, его предательство, и убывание в понятие, схему, маску (двойничество, социошизофрения, тоска по «лучшему» телу - симптом телесного отчуждения).

Заметим, смена ролей, инкарнация телесности, актерская победа над телом при условии сохранения «своего» замысла и авторства над собственным телом - антропологическая подпочва идеалистических течений мысли (чем не платонизм сталинское «отстает сознание от бытия», сама попытка социально-технологической организации жизни по идее, теории, замыслу?). Напротив, акцент на реалистичности внешности, внешнего тела как возможностного, «чужого» («форма выражения организует переживание» - М. Бахтин) - это интуиция, убеждающая в основательности реализма и материализма.

Авторство с позиции чужого - это подразумевание иных авторств, безвластный реализм возможностей: человеческое Я живет во времени, человеческое тело - в пространстве чужого; даже самоуверенность моего бытия («автор ли я своего тела, владею ли им и пространством?») связано с процедурой перевода своей внешности, предполагаемой как чужое, на язык внутренних самоощущений - в дление во времени: я себя ущипнул, потрогал, взглянул в зеркало, спросил мнение о себе и т. д. Наоборот, визуальные искусства пластицируют время переводом самоощущений и рефлексий в формы пространственной внешности человеческого тела. В любом случае основательность бытия - в - мире человек получает лишь в пространстве чужого, реально возможного, придающего любой имманентной способности души телесность существования: отсюда корни убежденности, что только телесно-телосно-телеосно выраженный Бог может понять и простить, ибо Он является для меня тем, чем я **должен** быть-для-Бога, быть всегда в совершенствовании, быть возможным-чужим, проективным и несовпадающим с пространством моего тела (Бог - это Я, но лишенный моих несовершенств, в перспективе моих возможностей, открытый любви и обожанию).

Таким образом, человеческая телесность - это внешность чужого - чуждого, свет и тьма, простор и теснота бытия-в-мире: тело есть контекст и фон, пространственно обрабатываемый опытностью чужого - его даром и бездарностью, его возможностями и теснотой действительности. Поэтому реальный гуманизм - науки, искусства, нравственности и богоискательства - это онтологическая тоска по чужому, это мольба в толпе - тесноте чуждого о чужом как своем.

ЭТЮД ЧЕТВЕРТЫЙ. ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Собственные возможности человечества и человека пространственно ограничены небытием - чистой неопределенностью: собственные рождение - смерть (пространство биографии) человек не может освоить так же, как рождение и смерть чужих либо чуждых явлений мира, объективно-онтологические границы реального пространственного бытия которых поддаются познавательной и нравственно-эстетической обработке. Здесь смерть - дар формы, возможности определения и о-форм-ления мира в тесноте его пространственных метаморфоз, где чужое требует освоения его смертной плоти и смыслового предназначения, здесь заодно с чужим и чуждым рождается проективно-возможностное простран-

ство «кем я могу быть», будучи сейчас принципиально незавершенным.

Небытие являет стран-ность, страну-пространство, странничество и простор участия-в-бытии человеку, одновременно тесня сознание необходимостью «последних» вопросов, артикулируемых чужими телами - биографиями жизни, когда рефлексии человеческого духа - теоретизм, этизм, эстетизм и теизм (М. Бахтин) - оказываются способами освоения неизбежности смерти, предрешенной «чистой возможности» - абсолютной формы форм отчуждения.

Смысловое пространство биографии является конкретной возможностью чужой формы, возможностью несовпадения с собой («смерти нет») и большей свободы по отношению к небытию, отрицания испускаемых им отчужденных форм повтора, схем, самоплагиата, смертно теснящих жизнь безответностью и безответственностью человеку: «наличие смерти превращает жизнь в нечто серьезное, ответственное в срочное обязательство, срок выполнения которого может истечь в любой момент» (С. Рубинштейн).

Итак, между «своим» (имманентностью «Я» и «Мы») и «чуждым» (не только вредным человеку, но и трансцендентностью тайн небытия - абсолюта тотальной неизбежности) существует сфера «чужого» - сфера возможности осмысления и переосмысления пространства жизни; чужое можно интерпретировать и как пространство диалога - обмена смыслами между различными подпространствами жизни и ее рефлексий. Этот диалог осуществляется: а) между жизнью и наукой в терминах теоретизма - языком структур повседневности и идеальным миром науки, теории; б) между жизнью и искусством в терминах эстетизма - опытом художества и рефлексией художественности в проекции на эстетический идеал; в) между жизнью и моралью в терминах этизма - языком поступка и его оценкой с позиции должного; г) между жизнью и трансцендентным в терминах теизма - верой и ее научным осмыслением, финалистско-теургическим мышлением о мире. Личное усилие понимания делает это пространство своим, безличный масштаб общепринятого - чуждым: сфера «чужого» - пространство предполагаемого и возможного понимания, предпонимающего взаимоперевода, потенциального приобщения к единству человеческой культуры всех явлений мира, осваиваемых и предстоящих освоению.

Мое понимающее усилие всегда в пространстве чужого, которое мне безотчетно - я же ему подотчетен как средоточию живой жизни, противоположному неорганическому бытию предметов; ведь и Христос говорит притчами из быта, поясняя трансцендентные истины светом повседневности, рассчитывая на разные возможности понимания: в обретении формы - тайна служения красоте («красота спасет мир»), счастья формотворчества. Слово, цвет, мелодия, пластика - единственно разумное обладание чужой формой как своей в замедленном молчании жизни: там, где жизнь замолчала, подготавливаясь к новым возможностям, еще не выразилась в чем-то определенном, там начинают говорить наука и искусство, извлекая из чужого свои формы - возможные для жизни. Поэтому жизнь культуры или культурная жизнь - это пространство формы, тела - самый органический способ человеческого существования, ибо пространством владеет все живущее, чтобы существовать.

ЭТЮД ПЯТЫЙ. ДОМ У М. БУЛГАКОВА

Почти все герои Булгакова пространственно обездолены, житейски ущемлены, путешествуя без прописки и паспортов: топос дома - место казни и скверны - Дом Грибоедова, сумасшедший дом, дворец Ирода, дом-лаборатория профессора Преображенского и т. д. Поэт Иван Бездомный своей фамилией фиксирует экспропрированную общность чуждого: квартира чужда человеку, будучи лишь

маркировкой социального достатка. И в этом качестве она - жилище нечисти; обустроив смерть Берлиоза, Воланд «прописывается в его квартире, однако свойство квартиры № 50 таково, что в ней - как и в любой «квартире» - исчезает всякий смысл: «Квартиру возьмите, только голову отдайте,» - молит незадачливый Бенгальский.

Для Воланда и его свиты «квартирный вопрос» - способ превратить чужое в чуждое, вечность наделить временем, придать жизненную видимость и конечность тоскливой бесконечности, обернуть эмиграцию в сухое понятие и мертвый символ реэмиграцией в телесность эстетической игры («все частность зла уныла так же, как совершенное добро»). Пространство квартиры — место встречи времени и вечности, своего и чуждого на территории чужого: именно здесь развлекается Сатана до первых петухов, оформляя пышным блеском тоскливые атрибуты тлена и вечности - «как в бане, по углам пауки, вот вам и вся вечность» (Достоевский). И в квартире, но уже ставшей своим Домом, Мастер обретает покой, трансцендируя из суетности отчужденной повседневности к вечным ценностям бытия. Чуждость квартиры - это тяжба, донос, сплетня: в «Собачьем сердце» Шариков претендует на жилплощадь профессора Преображенского, отчего дом-лаборатория (символ науки) низводится до предмета заурядной квартирной склоки. Естественно, что в квартире легко умирать, но не жить.

Вот и Пилат ненавидит чуждый ему казенный дворец Ирода - присутственное место интриг, злоумышлений, смерти, где донос и оговор становятся приговором, не требующим доказательств (коммуникация коммунально-барочного типа естественна в унылом однообразии казармы, даже называемой «дворцом бракосочетания»). Но и рвать, ломать квартиру чужого человеку бытия бесчеловечно и самозванно: тут не до революций. «Революция имеет онтологический смысл, и смысл этот пессимистический, а не оптимистический; здесь происходит суд над злыми силами, творящими неправду, но судящие силы сами творят зло; в революции и добро осуществляется силами зла, так как добрые силы были бессильны реализовать свое добро в истории» (Н. Бердяев). Вот почему Воланд лишь констатирует, что «квартирный вопрос испортил людей», а Маргарита, получив дар полета, достаточно по-бытовому казнит квартиры; Бегемот с Коровьевым анархистски сжигают Дом Грибоедова - явление того же ряда, что и оруэлловское «министерство правды».

Чуждой бездуховности тесно на любом размере жилплощади: злоба нуждается в квартире, но не в Доме как своем. Дом - утопия и мечта души человеческой: Иешуа мыслит домом весь мир, Понтий Пилат в счастливых снах видит себя идущим по лунному лучу, да и Мастеру нужен дом как мечта, ибо когда он творит, тогда и подвал - Дом. Булгаковское понимание Дома - это грустная констатация усиливающейся чуждости чужого, сужения душевности своего до внутреннего тела - одинокой и невнятной точки чужого, мечты и фантазии - вечной странницы в пространствах жизни, в пространствах, отчуждающее социальное устройство которых тотально безразлично к человеческому бытию-в-мире.

Современный человек бездомен: шеренга и очередь, толпа и строй, митинг и монолог - симптомы заброшенности человека в сфере чужого. Люди, стоящие в затылок друг другу, пересылаемые в пространстве как почта - не таков ли наш технократизированный мир, нарисованный Р. Музилем («Человек без свойств» - человек без своего), где жизнь в современном городе - список заранее известных состояний «стоять в очереди», «ехать в транспорте», «работать», т. е. помещать человеческое тело в воландовское пространство бес-смыслицы; где, наконец, бегство за город - из квартиры - за масштабом и «чувством пространства», еще не свойственные петербуржцу, самому Булгакову и даже жителю современного провинциального городка - стали повсеместно-эпизоотическим явлением. Здесь ис-

поведь или мольба в толпе невозможны так же, как невозможно с-мирение - сознание укорененности в мире, необходимости терпеливой гармонизации своих отношений в миру и ради мира.

Каков город квартир, таковы и люди: гуляют ныне не свойски, не для себя, а ради внешних целей - воздуха, телефонного автомата, бега трусцой на фоне не трогających глаз и память строений; и уже не поймешь, что было вначале - однообразная архитектура, которая породила беготню-суетно, либо беготня породила типовое строительство; стандартизация тела - типизация его окружения, обращение чужого в чуждое. Улица - ствол перемещения человека из одной пространственной точки в другую - службы или квартиры; жилье и присутственное место исчерпывают все многообразие человеческих возможностей; постижение мира заменяется его маркировкой, привычным членением на «свое» и «чуждое». Поэтому высокое чужое слово, нагруженное контекстами прошлых и настоящих культур, требующее освоения, теряется в зоологии повседневных муравейников пустословия: вдумчиво молчащий человек ныне столь же редок, как и экологически чистый участок пространства родины.

Плотность повседневно-эсхатологических исходов - трансцендентной угрозы чуждого - достигла в отечественном «доме бытия» степени перенасыщения: достаточно лишь одного необычного истолкования в жизненном пространстве, где «утопии имеют свойство сбываться» (Н. Бердяев), какой-либо резкой идеи или гипотезы, в особенности касающейся нашего непредсказуемого прошлого, как вся информация, кристаллизованная в пространстве социальной памяти, грозит исчезнуть. Тем самым пространство человеческой жизни грозит схлопнуться в сингулярность бес-смыслицы, подчиниться отчуждающе-маркирующей структуре анекдота и за-бытия: «доктор, откуда у вас эти картинки?» Повседневная эсхатология - завершение «квартирного вопроса», это процесс - в - то же, сворачивание множественности смысловых возможностей мира в невнятицу чуждого, в убывающе малую семантику точки-значения. Мы находимся внутри процессов распада, деградирования чужого в чуждое - в нетерпеливое озлобление и национальный конфликт: все это - факт онтологический, свидетельство такого решения «квартирного вопроса», когда исчезает **РЕАЛЬНОСТЬ** и реализм как приятие чужого, дара телесности и пространства формы.

Смысл мира заменяется его маркировкой-индексом в той же самой степени, в какой наша социоэкономическая действительность убыстряет попятное движение от рынка к маркированному распределению - заказам, талонам, карточкам и т. п. знаковой предметности современной социальной технологии.

ЭТЮД ШЕСТОЙ. О НАУЧНЫХ ОСНОВАНИЯХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ ТЕХНОЛОГИИ

Любая технология обеспечивает тиражирование однотипного: гибкие и одноразовые технологии не исключают унификацию продукции, поэтому не применимы к диалогическим явлениям; технологизированный диалог вырождается в коммуникацию - передачу информации от коммуникатора к адресату, т. е. в монолог.

В общем виде технология есть организация естественных природных процессов с целью получения искусственных продуктов: на эволюционно-естественное **ИЗВНЕ** накладываются масштабы, нормы, процедуры, регулятивы для того, чтобы ускорить либо пространственно переорганизовать природный процесс. Очевидно, что критикуемое ныне бездумное применение технологии к уникальным процессам - это отчужденная трансцендентность целеполагания, задающая гра-

ницы пространству эксплуатируемой природы, лишаемой человеческого смысла, так как и человеческая природа отчуждается здесь до инструментального способа рационального действия, способа перевода нересурсов в ресурсы, фактора и винтика ведомственной технологии. Отсюда понятно стремление к созданию экологически чистых технологий производства, работающих на «точках» сопряженного развития при условии эквивалентного обмена человека и природы по принципу: «каждый имеет ресурс, необходимый другому».

Однако когда ставится вопрос о **СОЦИАЛЬНОЙ** технологии (и социальном проектировании таких технологий), то это порождает целый ряд сложных проблем, связанных с бытием человека-в-мире, с отнесением таких технологий к сферам своего, чужого, чуждого.

Технологическая рациональность унифицирует жизнь, снимая ее проблемность различными удобствами, но возможен предел, за которым непробный мир станет требовать непроблемной личности, живущей в ясном и заранее спроектированном мире (естественно, более удобном, нежели нынешний хаос). Но не в технологизированном, а в проблемно-гуманизированном мире личности может предъявиться строгий счет, предваренный авансированием уважения не к ее исполнительским качествам, а уважением к ее достоинству и возможностям **САМО-ОПРЕДЕЛЕНИЯ** в пространстве жизни - чужим и чуждым по отношению к общепринятому. Такой аванс гарантирует возможности автономного поведения: воистину несчастен мир, нуждающийся в героях, противостоящих отчужденному поведению большинства, озабоченного «квартирным вопросом». В этом смысле социальные проекты и социальные технологии (включая технологию юридически-законодательную) подлежат оценке на стойкость-человечность: «каждый обязан подчиняться лишь такому закону, на который он сам дал согласие» (Г. Еллинек).

Готовый социальный проект обретает независимую от его творцов функцию в объективно-знаковой форме документа, включая возможность обсуждения в Верховном Совете (раз документ, то можно его интерпретировать, критиковать, считаясь с его реальностью в пространстве). Однако проект проекту рознь: в жизненном мире проекты онтологичны, самоочевидны для сознания-причастности человека к своим целеполаганиям как чужим, возможностным, которые могут реализоваться, а могут и не осуществиться. Тот факт, что социальный проект выдвинулся из жизни как предмет юриспруденции, политэкономии, социологии, инженерии и отношений власти не отменяет его самоочевидности «по жизни», а лишь подчеркивает специализированный характер его оформления: сама техника проектирования (проект как документ) возникла благодаря отчуждению, когда особенный интерес сословия, группы или партии получил возможность претендовать на всеобщий интерес и выдавать себя за него, когда в жизни бытие подавилось обладанием и возникла **ВОЗМОЖНОСТЬ ЗАМЫСЛА** о «лучшем мироустройстве» - для себя, естественно, для «своих». Проект, предметно оформляемый техникой власти специализированного языка или государственной власти (научно или политически), замышляется относительно настоящего, за счет идеализации чужого, опережая иные возможности авторства-проектирования, а потому сам замысел выступает как нечто чуждое нереализованным возможностям жизни.

Если предположить вероятность создания абсолютно человеческой социальной технологии, то ее замысел по мере своей реализации должен отрицать себя, из заданности чуждых целей превращаться в данность смысловых возможностей «чужого», используемых коллективом для преодоления отчуждения и гармонизации отношений с природой («для» указывает на цель саму по себе, цель необосновываемую, т. е. на **ЦЕННОСТЬ**). Но тогда социальная технология отличается от всех других технологий принципиальным акцентом на внутренне-возможном, естественном, на «само-». Такая технология есть средство коллективного самораз-

вития и самоопределения в мире, где любое явление: а) индивидуализировано и существует «заодно» с природой «для чего-то еще», что неуловимо объективно-технологическими подходами; б) рефлексивно-сознательно, поскольку человеческое восприятие-присутствие нечто о мире знает и понимает, что изменяет социо-природные процессы; в) обладает гетерохронным пространством бытия, оформляясь различными системами, целостностями, иерархиями, отношениями на началах экви- и неэквивалентного диалога - обмена веществом, энергией, информацией, смыслами и жизненными сценариями. Но так обстоит дело в идеале.

В реальности же все исторические типы социальных технологий рационализировали мир, подчиняя уникальное общему, гражданское общество - государству, личности - коллективу, душу - общепринятому; среди исторических типов социальных технологий - мифоритуальных, знаково-символических, религиозных, юридических - именно юридическая социотехнология позволяет наиболее эффективно подчинить гражданское общество государству, когда социальными технологиями становятся бюрократы (юристы, чиновники, партфункционеры, парламентарии, журналисты, менеджеры-коммуникаторы и т. д.), а техника манипулирования массовым сознанием во всех сферах жизни размыла идеологические и государственные границы.

Отметим, что развитие социальных технологий фактически завершилось знаковой формой **ДОКУМЕНТА** - нормы, акта, инструкции, плана социально-экономически-культурного развития и т. д. Но и методы социального проектирования, выработанные в рамках современной теории и практики однопартийного управления (включая типичные проекты поворотов рек, строительства БАМа, проектов расходов на космос, армию и т. д.), стали обслуживать чуждое - документально обосновывая необходимость управленческого аппарата программой, руководством, планом. Проще говоря, опыт социального планирования, градо - и архитектурного проектирования, создания дизайнпрограмм - ближайший образец подражания для социальных проектировщиков и технологов; социальное проектирование по существу отождествляется сегодня с проектированием инженерным (сказанное верно и для социальных технологий, документально подтверждающих право на существование их «авторов»).

Можно полагать, что человеческая социальная технология - это пространственная реализация социального проекта, реалистично расширяющая и гармонизирующая тесноту отчуждения. Парадоксально, но факт: ход от замысла к реализации здесь затруднен чуждостью - по отношению к человеческим смыслам - современного социального **ЗНАНИЯ**, так как социальные науки «страны большевиков» не могут предвидеть будущее, **КОНСТАТИРУЯ** известное, инструментально обслуживая власть имущих или решая «квартирный вопрос». Социальные науки дают генерализованную картину мира в концептах-понятиях, а требуется понимание индивидуального, осмысление специфики культурных инноваций и народных традиций; науки описывают, а требуется моделирование возможностей и альтернатив, уверенных гипотез и реалистичных проектов; социальные дисциплины вырабатывают идеологические матрицы целеполагания, а необходимо осмысление горизонтов очевидностей, сподручности предметной среды, структур повседневности, климатогенных и средовых карт, этнокультурных размерностей человеческой телесности, хронотопов «локальных цивилизаций», архетипов и скриптов поведения «здесь-и-теперь» в данном пространстве жизни.

Научность социотехнологий и социопроктирования оказывается парадоксально связанной с отказом от объектной и технологической рациональности (подражания естествознанию и инженерии), с необходимостью **ОСВОЕНИЯ** (гуманитаризации) самого социального знания. Одним из способов его освоения может быть игра, игровое моделирование проекта новой коллективности как предме-

та социального проектирования и технологии. В зависимости от идеологий игры можно отметить: игровое моделирование проекта новой коллективности является способом освоения чужого, исключения позиции социального технолога и проектировщика как позиции наблюдателя (игра и есть социальная технология в «чистом» виде) для возможно-вероятностного социоэкспериментирования и гуманитарной экспертизы в непосредственном диалоге с предполагаемыми участниками проектируемой коллективности на базе «запрета запретов» - возможности мыслить альтернативами и вероятностями социальных катастроф.

Критерий научности работы социального проектировщика-технолога будет принципиально различным в зависимости от объектного, технологического или смыслового понимания пространства освоения (соответственно проектно-технологическая деятельность будет совпадать с классическим, неклассическим и современным, постнеклассическим типом рациональности). Отсюда научность социального знания, понятая как **СТРЕМЛЕНИЕ** к научности, обязывает на риск: политэкономия, социология, социальная и этническая психология и др. науки **МОГУТ** вслушиваться в «чужое», мыслить возможностями и наряду с отысканием «фазовых переходов» или «точек сопряженного развития», коэволюции человека и природы, наряду с обоснованием конструктивного диалога этносов и социумов, индивида и коллектива, социальные науки могут предсказывать возможности социальных и экологических катастроф, могут быть «теорией катастроф» в современном мире, нуждающемся в освоении.

Последнее, в свою очередь, предполагает возможность вывода средств социальной памяти, каналов информации, самих социальных наук из-под отчуждающего контроля партии, ведомств и государства. В этом случае, благодаря технике игрового моделирования проектов, их социогуманитарной и экологической экспертизе, социальное и гуманитарное знание станет органическим внутренним компонентом всей науки, а значит, и человеческой культуры.

Однако и это - идеал. Приближение к нему предполагает переосмысление языковых основ социального знания, демонтаж-деконструкцию его техник (кодов). Сравнительно недавно сформулированная гуманитарная программа деконструкции семиотических систем социального знания (Р. Барт, Ж. Деррида и др.) посредством целенаправленной техники эклектики-цитирования ныне — факт жизненный, онтологический. С одной стороны, сбываются пророчества М. Бахтина о том, что «в нашей культуре мышление или внутренняя речь - эрзац бессознательного» и что освоение, освобождающееся от объективных и технологических логик понимания-истолкования, это - «преодоление чуждости чужого без превращения ее в свое», а с другой стороны, мы все ныне погружены в принудительную позицию деконструкции реальности старого социального знания. Реальность жизни, задаваемая контекстами его устарелой семиотики, исчезает и демонтируется, а по этой причине искусство и философия не успевают даже дублировать жизнь, делаясь излишними.

Вот где корни стратегий индивидуальной самоидентификации, основанные на четкой неуверенности в успехе, отказе от претензий на универсализм объектно-технологического мышления: в этих условиях научный дискурс, артистическое поведение, авторство и замысел аннигилируют, уступая место ... пустоте, которую никто не спешит занять. Осознанное наблюдение за ней как смысловым топосом возможностей самореализации, различных тактик индивидуального и коллективного поведения и есть жизненная позиция, фундирующая сознание нового типа - сознание социогуманитарного эксперта.

ТОПОЛОГИЯ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ (опыт освоения)

Город - как бы цезура, разрыв,
новая судьба мира.
ФЕРНАН БРОДЕЛЬ

Становление города – результат процесса огораживания, т. е. отгораживания, выделения из общего поля социокультурного целого. Чтобы явиться и проявиться в культуре, городу нужно было выявиться, институализироваться в качестве центра культуры, став центром социального культивирования. Разделение культурного целого на город как центр и деревню как периферию отражает более общий процесс «раздробления человека»¹, вызванный разделением труда. Отныне культура существует посредством собственной дифференциации. Одной из форм осуществления этого процесса является внутреннее деление культуры на центр и периферию - город и деревню. «Деревни и города подчинялись «реципрокности перспектив»: я создаю тебя, ты создаешь меня; я господствую над тобой, ты владычествуешь надо мной; я эксплуатирую тебя, ты эксплуатируешь меня - и так далее в соответствии с общими правилами сосуществования».² Таковы общие моменты «городской онтологии». Город - отгороженное пространство. Его стены - граница и предел одновременно, дистанция, удерживающая целостность культуры. В общем поле культуры город задает свой хронотоп, свое огороженное пространство-время - выделенное пространство с иной, чем во всем поле культуры, темпоральностью.

Первым в европейской истории институализированным центром культуры стал полис.³ Полис - это и город, и государство, и община, и гражданственность, и общество. Его стены ограждают цивилизацию от варварства. Отношение варваров к цивилизованным народам - это отношение к тем приобретениям культуры и ее ценностям, которыми эти народы обладают в отличие от самих варваров. Отношение варваров к городу - это отношение безграничной и беспредельной периферии к институализированной в центрах культуре.⁴ Олицетворяя цивилизацию в глазах варвара, город представлял собой притягательную силу. Овладение варварами городом означало для них и овладение цивилизацией, обретение представления о себе как народе цивилизованном.⁵

¹ Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., т. 23, с. 366.

² Фернан Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. В 3-х т. Т. 1. Структуры повседневности; возможное и невозможное—М.: Прогресс, 1986, с. 516.

³ Ср.: Соловьев В. С. Значение государства. - Соч., т. 2.-М.: Правда, 1989, с. 552.

⁴ Известно, что в древности по наличию городов у той или иной социальной общности судили об ее принадлежности либо к цивилизации, либо к варварскому миру. Так, ассирийцы, например, те? варваров, которые жили в городах, всегда считали равными себе и никогда не называли их «варварами» или «азиатами». А. Лео Оппенгейм. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации - М.: Наука, 1980, с. 111.

⁵ В VI книге «История иудейской войны» Иосифа Флавия читаем: «Давид цесарь, отнет от иноплеменных город, нарече град Иерусалим, нареченный Салима». Когда речь шла об укрепленном пункте, построенном варварами, то его обозначали словом город, но после создания храма о нем уже говорят как о граде. Более того, когда варвары-язычники осаждали городские стены, то ни называли город городом, когда же они врывались на его территорию, преодолевши городскую стену, то они называли его градом. - См. подр. Мещерский И. А. История иудейской войны в древнерусском переводе. - М., 1959, с. 433.

Местом исторических контактов цивилизации и варварства были пограничные земли. Отношения между культурами отличались здесь динамизмом и напряженностью. Несмотря на стремление установить четкую линию границы с помощью стен или других оборонительных сооружений, места эти были недостаточно очерчены и двойственны в культурном отношении. Смешение культур в пограничных районах было настолько сильным, что стены, воздвигаемые для защиты от варваров, можно было с таким же успехом рассматривать как заградительные сооружения, рассчитанные на то, чтобы помешать цивилизованному человеку осуществлять «экспансию» варварского мира.⁶

Эта граница - есть не что иное, как дистанция ставшего, институализированного от становящегося, т. е. того мира, где конституирование не знает еще институализации. Полис - центр культуры, который, впрочем, репрезентирует и все поле культуры. Речь не о том, что культуры больше нигде, кроме как в полисе, нет, но о том, что силовые линии, держащие и организующие поле культуры, одним своим полюсом имеют полис, а вторым - варварство как источник развития цивилизации

Хотя «город всегда город» (Ф. Бродель), средневековый город произрастает на ином культурном поле. Полюса, держащие культуру, здесь не столь ярко выражены, поэтому не столь ярко выражена разница между варварством и цивилизацией. Между ними нет непреодолимой границы: водораздел здесь проходит в другой плоскости - христианство-язычество. Если следовать идее, что произошла «варваризация» цивилизации, и безбрежное тело неинституализированной культуры поглотило олицетворяющий цивилизацию Великий город, то судьба средневековья полагается зависимой от Великой деревни и прочитывается просто как очередная иллюстрация «мрачности средневековья».

Способ, каким город осуществлял свою цивилизаторскую миссию прежде (быть центром культуры, крайним ее полюсом, последней чертой, где культура творится, сохраняется, умножается, транслируется и т. д.), для средневековья хоть и значим, но не является главным. Если во времена Рима этот способ был в прямом смысле творящим культуру, которая лежала между Великим городом и его экстерриториальными форпостами - виллами (отсюда цивилизация), то в средние века сам Великий город был представлен этими ци-виллами, иначе говоря, представлен дискретно. Великий город для возможности самоосуществления культуры как целостности дискретировал (и дискредитировал) себя. Он стал носителем культуры. В античности сначала полис, а затем Урбс был средоточием культуры, город рас-средоточился.

Раньше он был единственным местом, где возможно в-себе-бытие человека. Окаймляющая город бескрайняя, безграничная телесная варварская периферия лишь подчеркивала его духовную уникальность, лишь создавала необходимую напряженность-дистанцию для обозначения его собственных границ, в пределах которых и лежит окультуриванное поле социальной жизнедеятельности человека. Городской хронотоп античности - то единственное место, где человек может действительно жить. Только он дает возможность человеку цивилизации утвердиться в его бытии, самоосуществиться. Остракизм античности - топологический.

Топология античности организована по принципу неразрывности, «разделенности в единстве» топоса и локуса. Топос - место, где только и можно жить, действительно осуществлять свое бытие, войти внутрь культуры, занимая в ней центральную позицию, и в силу этого находиться на ее границах. Локус - место

⁶ См.: Джоунс У.Р. «Варвары» в мировой истории: миф и реальность. - Культуры, 1982, № 3, с. 156-176.

«моего», единичного существования. Мое бытие реализуется при условии, если топос и локус можно соединить: «там хорошо, где Родина», в отличие от позднейшего «там Родина, где хорошо». Античная топология городской культуры воспроизводима в пространстве мысли только в том случае, если иметь в виду различие топоса и локуса и необходимость их обращения друг в друга, направленность друг на друга.

Взаимонаправленность и единственная неразделенность топоса и локуса означает, что человек умел их разделять и разграничивать. Скажем, жизнь в представлении античного человека вообще может быть либо публичной, то есть протекать «на площади», либо приватной, то есть протекать «в доме». При этом первая характеризуется «отсутствием уюта», а вторая - отсутствием выхода из круга бесславных каждодневных дел. В публичной жизни на «площади» есть «слава» и «разумные дела», зато в приватной жизни дома есть «покой», то есть укрытие от тревожной неуютности площади.⁷

«Площадь» - репрезентирует топос, место, где осуществляется **публичная** жизнь, в которой реализуется «гражданство - главная характеристика человека».⁸

Если полис или урбе (урбанизация - рас-средоточение, размножение себе подобных копий, развеличивание Великого города) - единственное место для жизни, где жизнь пронизана бытием, и если я, скажем, Понтий Пилат, то моя жизнь в Ершалаиме ровно настолько есть мое бытие, насколько я представляю Великий город. В ситуации Пилата топос и локус разрываются в «реальности», дистанцируются. Такое дистанцирование, разрыв только усиливают взаимонаправленность. **Разноместное** существование с ясным различием топоса и локуса «отвязывает» человека от места и задает иной способ топологии индивидуальности.

Великий город, Урбе как репрезентант цивитас мог позволить себя дискретировать, рас-средоточиться только после того, как перестал быть основным конституирующим моментом общей топологии культуры, местом, придерживающим время, вокруг которого оплотнялось тело культуры, задающим вертикальную ось миропорядка и мирозерцания.

Место великого города замещает город Бога - «Град Божий» Августина, в основании которого уже лежит собственно религиозная идея. Учение Августина о «двух градах» - «граде земном» и «граде небесном» задавало не только новый опыт прочтения времени и истории⁹, но и топологию христианской культуры, ее координаты, полюсы, основания для выстраивания иерархии в виде лестницы. С появлением единого Бога Великий город стал не нужен, дискредитировал себя. Культура уже могла развиваться, расползаться, раздуваться, размываться без опасения потерять точку опоры, свой центр, ось вокруг которой оплотняется тело культуры. Топос потерял последнюю связь с территорией, с места как ландшафтно-географическим представлением.

Такое разноместное существование топоса и локуса впервые позволяет человеку по-настоящему **сесть** на землю, стать крестьянином, то есть оказаться в середине миро-устройства креста. Сидя **на** земле, окрещенной Богом, находясь **при** сюзерене, связывающем его с теми, кто еще более близок к Богу, то

⁷ Аверинцев С. С. Поэтика и культура. Риторика как подход к обобщению действительности. - В кн.: Поэтика древнегреческой литературы. - М., 1981, с. 33—35.

⁸ Гайденко В. П. Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении. - Вопросы философии, 1969, № 9, с. 94.

⁹ «Не Риму суждено было даровать опыт истории, - пишет А. Ф. Лосев. - ...римское чувство истории... так же неисторично, как и все античное.» - Лосев А. Ф. Эллинистическо-римская эстетика I—II вв. н. э. - М.: МГУ, 1979, с. 21, 71.

есть с Его светскими и религиозными репрезентантами (**наместниками**, пребывающими на местах, освященных Богом), человек средневековья прочно утвердился в своем бытии.

Средневековый город оказался в середине культуры. Кто мог жить в городе, составлять «класс горожан», быть «типичным» горожанином? Зачем из этой укорененности бытия (на земле, при сюзерене) стремиться в город рыцарю, например? У рыцаря свои владения, его Богом и светской властью освященные (окрещенные), вассалы с землей, замок, право первой брачной ночи, наконец, крестовые походы против тех, кто хочет нарушить окрещенное место его бытия, нарушить крест - вертикальные и горизонтальные несущие леса, на которых держится его мир, вырвать его из перекрестия, лишить укорененности бытия, где он оставляет традиционную дистанцию между своим топосом и локусом, то есть своим местом в мире и местом в бытии. Рыцарю недостаточно просто места для физического существования, если его лишают того, ради чего стоит жить. И наоборот - он не может жить в топосе рыцаря, не имея своего, ему одному принадлежащего, уникального места на жестко иерархически-организованной лестнице жизни.

Укорененность в бытии дает и жизнь в монастыре, здесь ты еще ближе к Христу и Кресту. Непосредственно служа Христу, работая в монастырском огороде, ты больше крестьянин, чем землепашец. Особая укорененность в бытии, прямое попадание в середину креста - горизонтально-вертикального топоса-локуса - доказываемая аскезой. Смирение - полное попадание в свой топос-локус, нестремление поменять свое местоположение в мире, признание данного места единственно желаемым, единственно действительным бытием - воплощается тонко организованной экзегезой. А трепет служб, запах читальни, ни с чем не сравнимый восторг посвященного при чтении книг, подтверждающих укорененность твоего бытия, его единственно верную правильность и праведность? Зачем же менять организованный, отграниченный от суеты и суетности мир на жизнь в городе, где укорененность бытия всегда может быть подвергнута опасности, не знаешь с какой стороны, где «всякой твари по паре».

Жить надо в своей деревне, в замке, монастыре и еще при земле, при замке, при монастыре, при храме, при дворце. Но это **при**, а не **в**. В средневековье меняется принцип организации морфологии социальной телесности. Раньше все дороги вели в Рим, теперь - к сеньору. У каждого в этом мире есть свой сеньор. Иерархическая лестница, с какой ее точки не смотри, - безграничная вертикаль, так как тотально ограничено место в горизонтали, откуда позволено смотреть. Иерархия, построенная по принципу лестницы, имеет верх и низ, но до Бога высоко, а до царя далеко.

Пусть в городе живут люди, не дорожащие цельностью своего бытия, не ценящие укорененности в жизни, да всякого рода нелюди. И в городе живут люди достойные, но они живут **при** дворце, **при** храме, **при** хозяине. Это все «свита короля», те, кто делает **окружение**, обозначает дистанцию между сословиями. Они всегда между одними и другими, всегда середина, средоточие городской жизни, репрезентирующие срединность города в средневековой культуре. Укорененность в бытии этих горожан не лежит в городе, здесь они живут **при** сюзерене.

Действительными же горожанами являются те, кто живет в городе **при деле**. Почему в городе? Потому, что христианско-крестьянский мир не предоставляет **места** для **дела**. Делом для этого мира предстает **слово**.

Христианско-крестьянский мир весь окрещен, на клеточки расписан. Места для дела в горизонтальной плоскости нет: земли свободной нет, рыцарей, епископов, настоятелей монастырей хватает. Нет места и в вертикальной плоскости: или крестьянин, или монах, или рыцарь и т. д. И все вассалы и сюзерены. Второй круг: если ты крестьянин, то должен обрабатывать землю, если рыцарь - должен вое-

вать, собирать налоги, вершить суд и пр. Такая же ситуация и с другими ступенями иерархии. И здесь нигде зазора нет. У каждого свой крест. И, если ты христианин, ты должен его нести. Но если ты действительно христианин и несешь свой крест, то ты должен иметь место в иерархии, то есть быть либо крестьянином, либо монахом, либо рыцарем и т. д. Конечно, и крестьянин и монах могут поехать на ярмарку, чтобы купить или продать, но и только. Это не их дело. Конечно, можно терпеть людей, которые продают и покупают, - это удобно. Но это неукорененные люди. Жить надо на своем месте. Большая дорога - это место для разбойников и купцов. В христианско-крестьянском мире им места нет.

Средневековый город, как и всякий город, это отграниченное и ограниченное пространство, выделенное место. Граница означает лишь иной хронотоп. Даже не осваивая городское пространство, можно попасть - хотя бы на время - в иное время, ощутить на себе иную темпоральность жизни. Город - своеобразная машина времени. Инаковость городского пространства и времени главным образом не в том, что они уплотнены, искусственно организованы и т. д., а в том, что они организованы иначе, чем пространство и время за городской стеной. Хотя бы чуть-чуть иначе, хотя бы небольшой зазор с общественным «метахронотопом». Эта инаковость уже есть условие того, что в городском хронотопе может найтись место тому, чему в «метахронотопе» места нет.

Городское пространство именно в силу своей огороженности, отграниченности - **ОТКРЫТОЕ** пространство. Основная особенность морфологии городской телесности - принципиальная незавершенность (в силу безместной организации городского пространства). В ней отсутствует канонический образ, поэтому она без-образна. Без-образность (и безобразность) как принцип построения морфологии городской телесности дает возможность существовать в таком пространстве-времени тому, кому нет места, то есть неукорененным образованиям (субъекта), у которых либо нарушена, либо вовсе не определена явным образом дистанция между топосом и локусом своего бытия. Такая без-образность есть и условие, и пространство возможного разделения труда.¹⁰

Странным образом город дает возможность существовать тому, кому нет места в жизни. В городе возможно **БЕЗМЕСТНОЕ** существование. Это странное существование городская жизнь. Чему не было места в христианском мире, тому нашлось место в городе, хотя конституировать свою укорененность в бытии нужно было уже иным способом. Известная формула гласит: «городской воздух делает свободным». «Но всякое подлинное освобождение это не просто срывание цепей и отбрасывание обязательств, оно есть, прежде всего, переопределение существа свободы.¹¹ Такое переопределение свободы в христианско-крестьянском мире могло происходить только в без-образных пустотах средневекового городского хронотопа, предуготовлявая место для иной культуры - культуры Нового времени.¹²

¹⁰ Г. Зиммель, поражаясь такому свойству города уже Нового времени, приводит пример доходной профессии «четырнадцатого» в Париже: это лица, которые в обеденное время готовы явиться в соответствующем платье всюду, где за обедом собралось тринадцать человек. - В кн.: Большие города, их общественное, политическое и экономическое значение. - Спб., 1905, с. 131.

¹¹ Мартин Хайдеггер. Европейский нигилизм. - В кн.: Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988, с. 267.

¹² «Если, утрируя, мы назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, - пишет М. Хайдеггер, - сам избирает обязательное и связывает им себя, то мы будем говорить на языке Канта и все-таки уловим существенные черты Нового времени, когда пробилась себе дорогу та исторически уникальная метафизическая позиция, для которой свобода приобретает своеобразную существенность». - Там же.

Город и в средние века действует по образу и подобию Великого города - крестом и мечом выжигая духовную периферию, все то, что не-христианство, утверждая свой способ укорененности бытия. Но не менее успешно и больше работая на будущее, город всасывает в себя, как воронка, все то, чему нет места в традиционном христианском мире.

Если прежде город выполнял свою миссию, выплескивая активность во-вне, действуя актом агрессии, колонизации, обращая все **В СЕБЕ** подобное, держа дистанцию между метрополией и колонией, раздраживая и поддерживая в бодром состоянии варварский мир как источник собственного существования, то сейчас для проведения акта агрессии не нужно покидать собственных стен: город предоставил место для рынка - стал универсальным местом обмена. И так во всем. Все, не находящее себе места в традиционном обществе, устремлялось в город. С поверхности христианского мира в город, словно в воронку, втягивалось и **ИНАКОМЫСЛИЕ**. Если крестьянин вдруг по каким-то причинам засомневался в праве своего хозяина на первую брачную ночь с его невестой, возможно, он кончит плохо, и его тело обретет вечный покой в окрещенной его укорененностью собственной земле, но топос такого сомнения обретет свое место в без-образных пустотах городского хронотопа. Еще хуже, если появились сомнения относительно держащей бытие вертикали - что есть Бог, так ли его нам преподносят и трактуют. Если это сомнение найдет себе духовное продолжение, то свое место оно может найти в хроносе городского топоса.

В неинституализированных через обретение своего центра - здесь город не миновать - еретических движениях телесность побеждала дух (насилие - кровь, питье вина - кровь, насилдование женщин - кровь, ритуализация кровопускания, издевательство над своей и чужой плотью). Инакомыслие, не нашедшее место в городе, оставалось безместным и в христианско-крестьянском мире.

Несправедливое устройство мира, будучи источником ересей и инакомыслия, прочитывалось как отсутствие справедливого места на иерархической лестнице жизни. Мир раскрещен, как клетчатая ткань, и в нем нет места справедливости. Следует перевернуть лестницу жизни, чтобы поменяться с тем, кто занял не ему по справедливости принадлежащие места. Мир устроен несправедливо по горизонтали, так как что-то напутано в вертикали. Если Бог справедлив, значит папа и папские прелаты или все книги написаны специально для обмана. Но если у человека нет справедливо принадлежащего ему места, то у него остается только **ВРЕМЯ**. Остается возможность хотя бы на время поменяться местами с теми, кто занял по справедливости нам принадлежащие места, а их посадить на свое место. Это время - перевернутого бытия - наше, его не отнять, хоть перед смертью поживем вволю, попьем у них кровушки, как пили они у нас.

Время, вертикальная перекладина креста, оставаясь единственным прибежищем для укоренения в бытии человека, не находящего места на горизонтальной перекладине, не может строиться иначе, чем по сценарию апокалипсиса. Апокалиптически устроенное время способом своего существования имеет собственное самоуничтожение, сворачивание в точку. Собравшись в точку, время, как бикфордов шнур, подпаленный с двух сторон, догорает до горизонтальной перекладины. Апокалиптическое, точечное время, время-точка, лишает опоры горизонтальную перекладину креста, разрушая топологию организованного мира, и становится временем безответственности. Наступает безвременье - у-хрония («прервалась связь времен»). Телесность, лишенная духа, ведет себя животным образом. У-хронический герой подобен факелу: он горит и сжигает весь мир.

Городское инакомыслие - у-топическое инакомыслие. В без-образных, безместных пространствах городской культуры у-топия воспроизводит архетип организации городского хронотопа. В городе есть место всему, есть место и проектам,

исходящим из несогласия с имеющимся устройством мира, проектам, стремящимся создать место, которого нет в действительности. Утопия - образование, создание образцов, оформление без-образных пространств города. Переопределение свободы идет по пути организации мест для жизни конструированием справедливого - «свободного» - пространства.

Место античного человека в мире, его топос определялся общей организацией космоса. Локус - граница собственной телесности человека. Дистанция между топосом и локусом не только установима, но и установлена. Локус и топос фокусируются в человеке. Душа человека - **ФОКУС**¹³ его собственного топоса и локуса. Человек всегда у очага, у огня, порождающего жизнь. Тело и дух человека фокусируются в его душе. Человек - «пуп земли» и фокус мира.

Когда дух начнет растаскивать вертикаль вверх и вниз и разорвет круг, как классическую геометрическую фигуру, только тогда для души появится проблема - где же ее место. Удлиненная вниз от перекладины вертикаль креста означает, что прошлое отягощает историю. Будущее отягощено прошлым грехом, его освоение в настоящем становится проблематичным. Будущее является материалом, оказывающим сопротивление. Античный круговорот истории¹⁴ уступает место иному способу устройства «философии истории» (круглое - кати, не круглое - неси), крест нужно нести, а это уже иной способ жизни.

Удлиненная вертикаль креста означает и то, что телу уготовано «прокрустово ложе». Морфология социальной телесности отражает это. Возникает проблема собственно души. У античного человека топос и локус всегда фокусируются в душе, то есть он всегда в ойкосе, дома у очага. Теперь, чтобы человеку быть у очага, дома, где фокусируются собственный топос и локус, нужны специальные усилия. Место в жизни становится проблемой, равно как и душа, где только и могут примириться тело и дух.

В античности проблема души была разрешена, потому что не ставилась. Но эта разрешенность (которая есть не что иное, как осознание взаимосвязанности и разнонаправности топоса-локуса) стала той почвой, где произросла средневековая проблематика места.

¹³ Фокус - очаг, домашний очаг, дом, семья, огонь, пламя; однокоренные с - согреть, лелеять, благотворствовать, исцелять. - Латинско-русский словарь. - М.: Русский язык, 1986, с. 332, 335.

¹⁴ См. напр.: Лосев А. Ф. Античная философия истории. - М., 1977, с. 201.

РАЗДЕЛ II

Социогуманитарное знание и освоение: основания и формы гуманитарной рефлексии

ГУМАНИТАРНАЯ РЕФЛЕКСИЯ В СТРУКТУРЕ РЕФЛЕКСИВНЫХ ФОРМ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

Гуманитарная рефлексия - одна из рефлексивных форм, какими человек осознает свою собственную родовую определенность и ее органическую взаимосвязь с природным и социальным универсумами. Гносеологический идеал гуманитарной рефлексии обусловлен ее местом и ролью в целостной системе рефлексивных форм познающего субъекта.

Общественная мысль длительное время пыталась теоретически воссоздать универсум на пути монистического решения вопроса о соотношении человека и общества, что нашло отражение в противоборстве двух основных прямо противоположных тенденций в обществознании: социоцентристской и антропоцентристской.

Социоцентризм исходит из примата общества, социума над человеком, провозглашая принцип «каково общество, таков и человек». Антропоцентризм, напротив, в центр универсума ставит человека, утверждая, что общество, социум изменяется лишь с изменением самого человека. Историки общественной мысли генезис социоцентризма чаще всего связывают с социально-утопическими произведениями Платона. Антропоцентризм в наиболее завершенной форме содержится в философской антропологии Л. Фейербаха. В рамках социоцентризма получила свое развитие социетальная¹ форма рефлексии, антропоцентризм породил форму рефлексии, названную позднее гуманитарной.

В концептуальных моделях, разрабатывавшихся в рамках и социоцентризма и антропоцентризма, природа учитывалась лишь в качестве среды, фактора. Двадцатый век с его широкомасштабными экологическими катастрофами, поставившими под сомнение дальнейшее существование человека и его общества, заставил по-новому подойти к пониманию самого феномена «природа». Возродился интерес к космоцентризму, который был столь распространенным в картине мира древних эллинов. Космоцентризм в центр универсума ставит природу, обнаруживая у человека и его общества «космическую функцию». В рамках космоцентризма начинает активно формироваться ноологическая форма рефлексии² и ее новизна - экологическая рефлексия.

Таким образом, на современном этапе развития обществознания на паритетных началах сосуществуют три основных формы рефлексии: социетальная, гуманитарная и ноологическая. **А как же быть с принципом монизма, который требует выбора единого основания, единой формы рефлексии сии при построении общей картины мира? Какую из трех форм рефлексий предпочесть, чтобы «овладеть» так называемой «объективной истиной»?**

Известно, что двадцатый век породил массу различных кризисов, и один из них — в сфере методологии научного знания, получивший название

¹ Социетальный (общность) - термин, предложенный А. Г. Келлером (1903), который относил его к организационным аспектам социальной жизни. В настоящее время этот термин употребляется для описания отношений и процессов на уровне общества в целом.

² Ноология - наука о закономерностях развития и функционирования социоприродного процесса. «Объектом изучения ноологии, - считает Ю. К. Плетников, - станет взаимодействие общества с безграничной природой, изменение ее организации человеческим трудом и разумом, управление ее системами. Среди научных знаний ноология должна занять место естественно-социальной науки» (Плетников Ю. К. О природе социальной формы движения. - М.: МГУ. 1971, с. 142). Пока реально можно говорить лишь о развитии экологической формы рефлексии.

кризиса атомистики. Построение модели любого сверхсложного динамического объекта связано с предварительным выделением в методологическом анализе так называемых «первокирпичиков», из которых можно осуществлять «кладку здания», то есть строить модели, картины мира. Кризис в атомистике затронул и методологический фундамент обществознания; он треснул, хотя еще и не распался, как это произошло в естествознании. Ностальгия по классическому атомизму у обществоведов еще только начинает преодолеваться, не потому ли они столь дружно сопротивляются принятию принципа консенсуса при плюрализме мнений, позиций, страстно бичуя любое проявление методологического инакомыслия. До сих пор еще многие из них поглощены алхимическими изысканиями по обнаружению первокалеточки (первоотношения), из которой можно будет развернуть всю тотальность связей и отношений целостной общественной системы. Но пока первокалеточка человеческого универсума еще не найдена, приходится пользоваться несколько иными методологическими приемами конструирования модели мира, основанными на признании наличия не одного, а нескольких первооснов сущего.

Известно, что первыми сумели преодолеть «синдром атомистики» физики-теоретики, приступившие к моделированию процессов, происходящих в микромире, именно на этих допущениях. Для того, чтобы описать в определенной целостной модели все огромное многообразие микромира, первоэлементами признали теоретически выделенные три кварка,³ соотношения между которыми создают все многообразие универсума. Последуем их примеру. При моделировании универсума используем три методологических кварка» - социоцентризм, антропоцентризм и космоцентризм. Именно они являются основными, базисными, с позиций которых обществознание пытается воспроизвести универсум парадигмально, развертывая свою рефлексивную структуру.

Эта структура (см. таблицу) содержит три основных и шесть дополнительных форм научной рефлексии. Каждая в социальном познании дополняет другую, выполняя строго закрепленные за ней функции и исследуя особый спектр проблем с позиции определенного «центризма», что позволяет познающему субъекту вырабатывать более целостную и универсальную картину мира.

РЕФЛЕКСИВНАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ (формы рефлексии)

	Общество (социоцентризм)	Человек (антропо-центризм)	Природа (космоцентризм)
Общество	социетальная	социетально- гуманитарная	социетально- ноологическая
Человек	гуманитарно- социетальная	гуманитарная	гуманитарно- ноологическая
Природа	ноолого- социетальная	ноолого- гуманитарная	ноологическая

³ По последним сведениям, учеными обнаружены четвертый и пятый кварки, и идут интенсивные поиски на эмпирическом уровне шестого кварка.

Остановимся на характеристике данных форм рефлексии, на тех функциях и задачах, которые каждая из них призвана выполнять.

Социетальная форма рефлексии, как это уже отмечалось, строится на признании примата внешнего социального мира, создаваемого человеком, над его миром внутренним. Общество, социум - независимая, а человек - зависимая переменные развития универсума. Человек, в лучшем случае, в состоянии познать объективные законы общества, чтобы строго следовать им в своей деятельности. Он выступает одним из факторов («человеческий фактор») развития и функционирования социума, различных его структур и, прежде всего, экономической.

Человек - ансамбль интериоризованных общественных отношений. Следовательно, он может существенно изменяться лишь с изменением последних. Система деятельности, принятая в обществе, представляет собой строго определенный ролевой репертуар, предназначенный индивидам для нормативного исполнения. «Ты - актер в драме, - писал римский философ-стоик Эпиктет, - и должен играть роль, назначенную тебе... Твое дело - хорошо исполнять свою роль; выбор роли - дело другого». Человек не может быть внутренне свободным больше, чем он свободен внешне, ибо «свобода - это познанная необходимость». «Как известно, В. И. Ленин особо подчеркивал, что «человек не может жить в обществе и быть полностью от него свободным».

Культура - своеобразный генофонд социально приемлемых форм поведения и деятельности. Чтобы быть пригодными социуму, индивиды в своем становлении должны пройти ряд стадий социализации, средством которой и выступает культура. Важнейшим моментом гомеостаза в системе «общество-человек» является необходимость адаптации человека к наличным общественным отношениям.

Основным признаком социетальной формы рефлексии является ее почти абсолютная деперсонифицированность. «Человек» в ней лишь прилагательное к существительному «общество», что и находит свое выражение в повсеместно употребляемой словесной конструкции «человеческое общество».

В рамках социетальной рефлексии природа рассматривается в качестве сырья для производственной деятельности человека («природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник»). Покорение природы и ее всесторонняя социализация («социализация природы»), то есть включение в структуру социума в качестве его «органического социального тела» - одна из важнейших функций, связанная с развитием общества. Таким образом, социетальная рефлексия является не только предельно деперсонифицированной, но и денатурализованной по своей внутренней сущности.

Основная задача социетальной формы рефлексии заключается в исследовании объективных законов развития и функционирования социума и выработке рекомендаций по рациональному использованию человеческого и природного факторов под приоритеты расширенного воспроизводства социальной структуры универсума. Наиболее полное воплощение социетальная форма рефлексии обрела в структурно-функциональном анализе и ролевой теории, получивших широкое признание в социологии.

Социетально-гуманитарная форма рефлексии. Трезвомыслящий политик должен исходить не только из политической программы возглавляемого им движения, но и возможности «человеческого материала», способного эту программу воплотить в жизнь. Не случайно К. Маркс призывал всесторонне «знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»⁴. Научные социальные проекты от социальных утопий

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т. 23, с. 623.

отличаются именно их строгой соотнесенностью с продуктивными способностями человека к самоизменению. Один и тот же социальный проект может реализоваться в одном народе и быть инородным для другого. «Разоренный и вконец опустошенный край с интеллигентным населением, - писал в конце прошлого века В. В. Берви-Флеровский, - через десять или двадцать лет принимает прежний цветущий вид, в то время когда случайный наплыв капитала исчезает бесплодно в невежественном и грубом народе; и такому народу нужны столетия, чтобы достигнуть благосостояния, а иногда и тысячелетия. Отсюда ясно, что развитие интеллигентности есть первая основа благосостояния»⁵.

Любые широкомасштабные социальные преобразования, планируемые политическим субъектом, политическим авангардом, будь то социальные революции или экономические и технологические реформы, должны проходить предварительную социетально-гуманитарную экспертизу о степени соответствия планируемых социальных изменений степени готовности «человеческого материала» их воспринять. Аналогом такой именно экспертизы служат «Несвоевременные мысли» М. Горького, написанные им незадолго до Октябрьской революции. «Этот народ - писал он, - должен много потрудиться для того, чтобы приобрести сознание своей личности, своего человеческого достоинства; этот народ должен быть прокален и очищен от рабства, вскормленного в нем, медленным огнем культуры. Опять культура? Да, снова культура. Я не знаю ничего, что может спасти нашу страну от гибели... Если революция не способна тотчас же развить в стране напряженное культурное строительство, - тогда, с моей точки зрения, революция бесплодна, не имеет смысла, а мы - народ, неспособный к жизни».⁶

Социетально-гуманитарная форма рефлексии в целях развертывания социума в более целостную систему должна отбирать лишь те социальные и технологические инновации, которые могут быть ассимилированы традиционной культурой. Особое значение эта форма экспертизы имеет при принятии региональных социальных проектов. Известно, что под так называемой общей социалистической формой общественной жизни в ряде регионов спокойно воспроизводятся родоплеменные, феодальные и раннекапиталистические уклады. В то же время, игнорируя реальное состояние «человеческого фактора», социоцентристски ориентированные политики до сих пор пытаются повсеместно внедрять одни и те же социально-технологические модели. В ряде регионов Средней Азии, например, продолжают строить заводы, насыщая их сложнейшим технологическим оборудованием и... вербовать в эти трудоисбыточные районы рабочую силу из трудodefицитных, так как коренные жители неохотно пополняют ряды рабочего класса.

В рамках социетально-гуманитарной формы рефлексии разрабатываются такие социокультурные программы, которые позволяют изменять природу человека под приоритеты развития социума. Программы социального и профессионального ориентирования человека призваны формировать у него качества и навыки для активного игриания социальных ролей.

Социетально-ноологическая форма рефлексии. Социум функционирует и развивается не только за счет «потребления» человеческих, но и природных ресурсов. Общественное производство - социоприродный процесс, противоречивое преобразование природного в социальное и социального в природное.⁷ Социальная форма движения материи возникла лишь на определенной ступени развития

⁵ Берви-Флеровский В.В. Избранные произведения в 2-х т. т. 2 - М., 1959, с. 376.

⁶ Горький М. Несвоевременные мысли. - Литературное обозрение 1988, № 9, с. 101-102.

⁷ Ойзерман Т. И. Историческое как субъект-объектная реальность (к вопросу о природе исторической необходимости). - Философские науки, 1980, № 6, с. 16.

«способности» природных структур свертываться, инволюционировать⁸ в более универсальные целостные системы. С развитием социального универсума постепенно вся природа посредством человеческой деятельности втягивается в его структуру, наполняя собой его «органическое социальное тело». Социум способен разворачиваться во все более универсальную целостность постольку, поскольку сама природа под воздействием особого «фермента», каким является человеческая деятельность, обретает «способность» все более интенсивно инволюционировать, свертываться в разнообразные социальные структуры.

Если социетально-гуманитарная рефлексия призвана разрабатывать «социальные технологии», способствующие формировать из «человеческого материала» необходимый социуму функционально-ролевой репертуар, то социетально-ноологическая рефлексия связана с разработкой производственных технологий, целью которых является преобразование природного в социальное.

Социетально-ноологическая экспертиза промышленного освоения природных богатств региона должна выявлять те социотехнологические процедуры, которые позволяют социуму более эффективно наращивать свое «органическое природное тело», а природе органично социализироваться. При этом, естественно, данная форма рефлексии выступает с позиции того, что «полезно» социуму, а не природе. Если она и решает некоторые природоохранные проблемы, то лишь в интересах развития социума, а не экосистемы.

Гуманитарная форма рефлексии в корне противоположна как по направленности, так и по задачам исследования социетальной форме. Она исходит из того, что в центре универсума находится человек. Г. С. Батищев пишет, что ранним К. Марксом «удивительно безоговорочно, с поразительной резкостью и прямотой формулировалось антропоцентристское притязание человека быть «самопорожденным» в собственной деятельности, быть самому себе «корнем» и возвести себя в «высшее существо» и в смысловой центр Вселенной (ее «солнце», дабы «вращаться» вокруг себя самого)».⁹

Если в рамках социетальной рефлексии субъект осознает себя в качестве инструментального средства развития социального универсума, то в пределах гуманитарной рефлексии он анализирует созданный им социальный мир как фактор своего все более универсального и целостного развития.

Человек - независимая переменная развивающегося универсума - является «мерой всех вещей». Общество, социум - лишь экзотерическое развертывание человеческих сущностных сил. Не человек должен постоянно адаптироваться к требованиям наличных социальных отношений, а последние должны целенаправленно совершенствоваться по пути все более полного их соответствия принципам гуманизма.

Свобода человека находится в прямой зависимости от его способностей более целостно и универсально присваивать свои родовые сущностные силы, а потому его внешняя свобода не может быть больше, чем он свободен внутренне (А. Герцен). Абсолютно свободным человек может быть только за пределами общества (К. Маркс).

⁸ Внутреннюю способность природных структур свертываться в более сложные и целостные системы Гегель называл термином «инволюция». «Всякое начало, каким бы возвышенным именем Мы его не называли, писал он в «Философии природы», - есть лишь нечто непосредственное, хотя мы, говоря о нем, имеем в виду нечто конкретное. Поскольку материя, например, как неистинное существование отрицает себя и возникает более высокое существование, то, с одной стороны, прежняя ступень снимается благодаря некоторой эволюции, но с другой стороны, она продолжает существовать на заднем фоне и снова порождается посредством эманации. Эволюция есть, таким образом, и инволюция, потому что материя свертывает себя в жизнь» (Гегель, Энциклопедия философских наук. Том - М.; Мысль, 1975, г. с. 41).

⁹ Батищев Г.С. Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна. - Вопросы философии. 1989, № 4, с. 102.

Культура - это система ценностей, гуманизирующая социальную среду обитания человека, изменяющая и совершенствующая внешний социальный мир под приоритеты развития внутреннего мира человека. Основным признаком гуманитарной рефлексии является ее предельная десоциализированность; «общество» в ней лишь прилагательное к существительному «человек» («общественный человек»). Ее основная задача заключается в выработке проектов по организационному включению в общечеловеческий контекст развития и природы и общества («очеловечивание природы», «очеловечивание общества»). В связи с тем, что в рамках гуманитарной рефлексии и природа и общество рассматриваются лишь в качестве факторов развития человека, то периодически гуманизм переживает кризисы, связанные с игнорированием целостного характера природных и социальных структур, развивающихся по имманентным им закономерностям.

Гуманитарно-социетальная форма рефлексии в отличие от социетально-гуманитарной, пытающейся активизировать «человеческий фактор» в интересах развития общества, ставит перед собой цель приспособить «социальный фактор» под приоритеты развития внутреннего мира человека. Одним из ее направлений является экспертное оценивание степени соответствия социальных и производственных технологий принципу сохранения и приумножения в человеке человеческого. «Только тот прогресс и только такие изменения, которые соответствуют человеческим интересам и находятся в пределах его способностей к адаптации, - считает бывший президент Римского клуба Аурелио Печчеи, - имеют право на существование и должны поощряться - таков логический вывод и естественное следствие всего хода развития человечества; и именно в этом ключе следует решать вопрос о регулировании всего процесса изменений. Если с этих позиций оценивать научные изыскания, технические исследования и разработки, то окажется, что некоторые из них необходимо всемерно стимулировать, другие - замедлить, третьи - немедленно прекратить и не возобновлять до тех пор, пока соответствующее развитие человеческих качеств не создаст условия для восприятия и полезного применения этих новых доз прогресса».¹⁰

Важнейшее направление гуманитарно-социетальной формы рефлексии - выявление степени соответствия внедряемых в жизнедеятельность определенных регионов социо-технологических инноваций ценностным приоритетам, содержащимся в культурах коренных народов. Лишь путем следования традиционным для данной культуры ценностям человек в состоянии сохранять свою родовую идентичность. В контур жизнедеятельности общности социальные инновации должны привноситься лишь в той степени, в какой они способны синтезироваться с традициями. Как верно подмечает А. И. Гладченков, «стремительное внедрение в ткань культурной традиции крупномасштабных инноваций приводит к ее «повреждению» в том смысле, что инновации, не успев еще окончательно стать традицией, вынуждены испытывать воздействие новых инноваций».¹¹

Соотношение традиций и инноваций в культуре, а, следовательно, и в сфере воспроизводства человека в качестве целостного субъекта жизнедеятельности весьма противоречиво. С одной стороны, традиция может нормально функционировать, лишь активно сопротивляясь инновациям, которые ее с неизбежностью трансформируют. Как считает Ю. А. Левада, «всякое новшество в механизме традиции оценивается как вредное отклонение и устраняется».¹² С другой стороны, традиция может нормально развиваться, поддерживаться, как это, на первый

¹⁰ Печчеи А. Не человеческие качества. М., 1980, с. 209.

¹¹ Гладченков А. И. Синтез традиций и инноваций в современной японской культуре. - Вопросы философии, 1983. № 4, с. 129.

¹² Левада Ю. А. Традиция. - Философская энциклопедия. Том 5.- М., 1970, с. 253

взгляд, ни покажется странным, лишь постоянно изменяясь, трансформируясь под воздействием инноваций. Как полагает В. Брожик, человек «может сохранять традицию только за счет постоянной актуализации того, что поддается актуализации, и добиваться стабилизации ценностных ориентаций лишь их изменением, развитием».¹³ Гуманитарно-социетальная рефлексия должна лежать в основании экспертизы «способности» конкретных социокультурных инноваций, отобранных для «внедрения» в жизнедеятельность определенных общностей, синтезироваться с их фундаментальными традиционными ценностями, прежде всего ценностями общечеловеческими.

Гуманитарно-ноологическая форма рефлексии. История природы и история общественного человека взаимообусловлены и в отдаленной перспективе, как считал К. Маркс, должны слиться в единую историю, в которой будет действовать органическая человекоприродная общность «как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму».¹⁴ К сожалению, гуманистически ориентированные исследователи, как впрочем и исследователи, социетально ориентированные, еще недостаточно учитывают целостный характер природы в качестве решающего фактора развития и функционирования Человека и его Мира. «Культура, - писал С. Л. Рубинштейн, - которая вовсе изгнала бы из жизни природу, разрушила бы самое себя и стала бы нестерпимой».¹⁵

Гуманитарно-ноологическая рефлексия призвана исследовать возможности «природной среды», «природного фактора», используемые в целях дальнейшей гуманизации системы человеческих отношений. Особо важной эта проблема оказывается для регионов нового освоения, в которые втягиваются мигранты из иных природно - климатических зон. Важнейшим направлением гуманитарно - ноологической рефлексии должно стать исследование всей системы природных воздействий на человека, отбор и культивирование факторов, благотворно влияющих на его сущностное развитие, и выработка целевых программ по защите от тех воздействий природы, к которым человек еще не в состоянии адаптироваться. Подобного рода исследования пока широко ведутся только в рамках медицинской космонавтики.

Однако проблемы гуманитарно-ноологической экспертизы выходят далеко за рамки исследования системы воздействий природного фактора на организм человека. Ее должен интересовать весь спектр воздействия природы на человеческую культуру, так как «человеческая сущность природы или природная сущность человека»¹⁶ в качестве тождественных сущностей предполагают объективную необходимость органического синтеза естественного и культурного в жизнедеятельности человека. «Ущербный образ Вселенной, - пишет Г. С. Батищев, - есть, конечно же, следствие ущербности человека, который сам целиком виновен в том, что выработал себе лишь такой ее образ, следствие и свидетельство разукорененности этого человека, его самоизолированности от виртуальных дарований, таящихся в недрах объективной диалектики. Но вместе с тем, ущербное, суррогатное и неполноценное представление о Вселенной оказывает обратное негативное воздействие на человека, еще больше подрывая его собственное бытие, еще больше усугубляя его разукорененность и дисгармоничное состояние, даже антагонистическое противостояние диалектике Космогенеза».¹⁷ Гуманитарно-ноо-

¹³ Брожик В. Марксистская теория оценки. - М: Прогресс, 1982, с .238.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Т 42. с 116.

¹⁵ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. - М. 1973, с. 258.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т. 42, с. 124.

¹⁷ Батищев Г. С. Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна. — Вопросы философии, 1989, № 4, с. 104- 105.

логическая рефлексия должна определить иерархию приоритетов в развитии культуры региона, в основу которой должен быть положен принцип органического синтеза его природного комплекса с общечеловеческими ценностями общности.

Ноологическая форма рефлексии основывается на космоцентризме, ставящем в центр универсума природу. Природа развивается по своим объективным закономерностям и потому выступает в качестве независимой переменной универсума, человек и общество - факторы, способствующие обретению природой более универсальной целостности. Идеи космоцентризма развивал выдающийся русский мыслитель Н. Федоров. Однако наиболее полно принципы ноологической формы рефлексии сконцентрированы в учении о ноосфере, разработанной Тейяром де Шарденом и Вернадским. Опираясь на сформулированные им законы необратимой эволюции живого вещества и его усложнения, В.И. Вернадский предсказывал приближение ноосферы - такого этапа в жизни планеты, когда мысль объединенного человечества станет «геологической силой». Она будет направлена на повышение уровня организации природного тела, на усложнение его структуры, качественное преобразование природных сил.

По отношению к природе человек и общество призваны выполнять важнейшую космическую функцию, связанную с поддержанием в ней необходимого гомеостаза. «Есть ли у Человека функция во Вселенной? - спрашивает американский ученый и философ Бакмистер Фулер, и сам же отвечает - Вы и я неотъемлемые функции Вселенной. Мы утонченная антиэнтропия».¹⁸ Ноосфера - это та часть социоприродного процесса, в рамках которого будет реализовываться историческая тенденция по «примирению человечества с природой и самим собой».¹⁹

Ноологическая форма рефлексии пока находится лишь на этапе своего исторического становления. И потому ее основной объект - не система целенаправленных изменений природы на пути ее развития в ноосферу, а защита наличного уровня целостности от разрушительных воздействий неразумной деятельности человека.

Ноолого-гуманитарная форма рефлексии является противоположной по своим функциям и задачам гуманитарно-ноологической и преследует цели отбора и культивирования тех качеств и способностей человека, которые могут повысить уровень негэнтропии в экосистеме и в дальнейшем ее преобразовать в компонент ноосферы. В связи с тем, что «природный комплекс планеты развивается как система, а особенности системного развития не позволяют раскрыться большинству внутренних возможностей составляющих ее элементов... преобразующая деятельность человека раскрывает в наличной природе те возможности, которые она не способна реализовать».²⁰

Одним из направлений приложения ноолого-гуманитарной рефлексии должна стать экспертиза всей системы артефактов культуры в целях выявления тех из них, которые способны нанести ущерб целостности природного комплекса. Прежде всего объектом такой экспертизы должны стать социокультурные факторы, отрицательно воздействующие на состояние генофонда не только флоры и фауны, но и самого человека. Не менее важным направлением экспертизы должно стать систематическое оценивание состояния экологической культуры человека.

Ноолого-социетальная форма рефлексии опирается на известную в марксизме идею о взаимообусловленности природы и социума. Если социетально-

¹⁸ «За рубежом», 1967, № 35.

¹⁹ Маркс К. Энгельс Ф. Соч., Изд. 2, т. 1, с. 551.

²⁰ Вьюницкий В.И. Природа, общество, технология и экологические проблемы. - Философские науки, 1977, № 3, с. 58.

ноологическая рефлексия рассматривает природу в качестве носителя полезных свойств, способствующих развитию общества, то ноолого-социетальная рефлексия пытается в самом обществе выявить определенные потенции, позволяющие целенаправленно воздействовать на процессы космогенеза. «Постепенно все больше компонентов биосферы, - считает И. В. Рогожин, - теряют «естественную» определенность и приобретают социальную. Социальная форма движения детерминирует их структуру, функцию и целостность. В процессе формирования ноосферы биосфера как бы «уходит в основание» и все полнее выполняет функцию «носителя высшего качества». На место прежней биосферы - саморазвивающейся, с преобладающей естественной детерминацией, - придет функциональная, с преобладающей социально-исторической детерминацией».²¹

Ноолого-социетальная рефлексия призвана осуществлять экспертизу принимаемых в обществе проектов, связанных с так называемым природопользованием, на предмет их соответствия общей тенденции развития и природы и общества в единый социоприродный комплекс.

Ноологические формы рефлексии пока находятся на этапе своего исторического становления и, естественно, не выполняют еще в полном объеме тех функций, о которых шла речь. Однако за космоцентризмом будущее, потому что он позволяет вобрать в себя все ценное, содержащееся и в социоцентризме и в антропоцентризме, и при этом преодолеть свойственные им финалистские тенденции. К. Маркс писал, что в исторической перспективе «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет **одна наука... человек** есть непосредственный предмет естествознания... **А природа** есть непосредственный предмет науки о человеке».²²

Итак, мы рассмотрели систему рефлексивных форм, применяющихся или, точнее, должных применяться в обществознании при систематизированном воспроизведении ею своего объекта. Эти формы научной рефлексии являются не альтернативными, а взаимодополняющими друг друга. К сожалению, человечество не научилось еще их применять в комплексе, обязательно какая-то из этих форм доминирует, подминая под себя все остальное. Мы живем в эпоху тотального диктата социоцентристской тенденции в обществознании. Даже этика, чья гуманистическая направленность должна быть «само собой разумеющейся вещью», все еще придерживается в своих исследованиях чужеродного социетального принципа: «морально все, что полезно обществу». Гуманитарная форма рефлексии пока удел журналистики, а не фундаментальных научных изысканий. Ноологическая рефлексия в современной науке представлена лишь низшей своей формой - экологической рефлексией. Итак, явный разрыв между сущим и должным в состоянии рефлексивной структуры обществознания. И тем не менее мы осознанно пошли на анализ ее должного состояния, чтобы выявить существенные отличия гносеологического идеала гуманитарной формы рефлексии от всех иных идеализированных моделей, имеющих в теоретическом сознании.

Если гносеологическим идеалом социетальной формы рефлексии выступает построение идеальной модели социума, а ноологической формы рефлексии - концептуальное воспроизведение целостности природного универсума, то гносеологическим идеалом гуманитарной формы рефлексии является теоретическое воспроизведение универсальной целостности человека. Наука с трех основных позиций осуществляет наблюдение за универсумом, разрабатывая три основные

²¹ Рогожин И. В. Развитие ноосферы как естественно-исторический процесс (философский анализ). Автореферат кандидатской диссертации. - М., 1981, с. 9.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т. 42, с. 124-125.

картины мира, генерализация которых в единый целостный образ осуществляется в рамках диалектической рефлексии. Это как бы различные проекции одного и того же объекта. Каждая рефлексивная форма выполняет только ей одной присущую функцию, вне которой всеобщая картина мира будет не только неполной, но и искаженной.

В понятие «гносеологический идеал» входит не только указание основного объекта, который он замещает, но и способ, каким это замещение осуществляется. В него входит указание на специфику процедуры, посредством которой рефлексия восходит по ступенькам относительных истин к истине абсолютной, то есть к полному и исчерпывающему знанию об объекте. Для того, чтобы выявить специфику процедур исследования объекта, соответствующую гуманитарной форме рефлексии, необходимо осуществить методологический анализ используемых в них знаков и значений. Формы рефлексии разнятся не только своими ракурсами в передаче объекта, но и ареалами значений, качественно различающимися между собой.

Интересную модель семиотической системы, целостно программирующую совокупную человеческую деятельность, предложил в свое время В. Б. Ольшанский. Значения, связанные со знаками, циркулирующими в данном обществе в условном «идеальном» случае, считает он, подразделяются на три основные группы: дескриптивные, прескриптивные и эвалюативные. Каждую из этих групп он определяет следующим образом.

Дескриптивные (описательные) значения - это такие суждения, которые раскрывают закономерности объективного мира. Они образуют основной каркас понятий конкретных наук.

Прескриптивные (предписательные) значения в своей совокупности составляют социальные нормы. Это своеобразные правила и модели поведения, вырабатываемые в общностях и призванные регулировать совместную деятельность людей.

Эвалюативные значения - это эталонная система, называемая ценностями, с которыми человек соотносит, а, следовательно, и определяет все другие значения. «Знания», «ценности» и «нормы», считает В. Б. Ольшанский, это лишь полюса абстрактного континуума. Фактически же большинство значений содержат и описание, и оценку, и предписания и располагаются внутри этого трехмерного пространства.²³

Эта модель позволяет дифференцировать рефлексивные формы общественного сознания по основанию используемых ими групп значений. Единственно, с чем мы не можем согласиться, это с утверждением, что любое значение трехмерно. Трехмерным является только «ценность», «нормы» же двухмерны, а «знания»²⁴ - одномерны.

Итак, нами сохраняется трехкомпонентная структура семиотической системы, но при этом принципиально по-иному рассматривается проблема внутренней структуры различных значений и их генетической и функциональной взаимосвязи.

Ценности - это такая подсистема значений, которая целостно «программирует» процесс присвоения человеком своих родовых сущностных сил. Ценности синкретически связаны с продуктивной деятельностью человека, с процессами опредмечивания и распредмечивания, с генезисом и развитием инноваций и личностных новообразований (способности). Посредством ценностей фиксируются, хранятся и передаются из поколения в поколение наиболее существенные для

²³Ольшанский В. Б. О некоторых механизмах взаимосвязи общества и личности. Кандидатская диссертация. - М., 1968, с. 166, 170.

²⁴Здесь и далее под «значением» будет пониматься дискурсивная форма знания.

жизнедеятельности человека императивы и, прежде всего, нравственные.

По своей внутренней структуре ценность - трехуровневое значение. Модель ее образно можно представить русской матрешкой, состоящей из трех полых фигур, находящихся одна в другой. Внешняя, доступная эмпирическому наблюдению оболочка - эвалюативная. Под ее непроницаемым покровом скрывается вторая оболочка - прескриптивная, внутри которой содержится дескриптивное «ядро».

Нормы. Нормативная подсистема в основном призвана целостно программировать и регулировать систему связей и отношений, образующих собой социум. Нормы призваны поддерживать «нормаль» во взаимоотношениях безличных агентов социума, исполнителей ролевого репертуара. Они служат средством «привязывания» человеческого фактора к «социальной колеснице». Игание индивидами социальных ролей оказывается эффективным лишь при наличии детализированной и всеобъемлющей нормативной системы («социальная технология»).

По своей внутренней структуре норма - двухуровневое значение. Это та же ценность, но утратившая свою внешнюю эвалюативную оболочку и обнажившаяся до прескриптивного уровня, ставшего эмпирически наблюдаемым. Норма - продукт распада ценности, связанный с процессом отчуждения от человека некоторой совокупности его сущностных сил «в пользу» социального универсума. Норма состоит из внешнего прескриптивного слоя и внутреннего дескриптивного ядра.

Знания - это одноуровневые, одностепенные значения. Они - конечный продукт разложения и дифференциации ценностей и норм. Дескриптивные значения являются инвариантами закономерностей природного универсума.

Предлагаемый нами способ декомпозиции семиотической системы позволяет, на наш взгляд, прояснить, во-первых, проблему соотношения культуры и науки и, во-вторых, определить знаковую обусловленность различных форм рефлексии, что может способствовать преодолению крайностей тенденций сциентизма и антисциентизма, существующих в социальном познании.

В представленной нами динамической модели семиотической системы культура и наука связаны между собой и генетически и функционально. Науку и культуру строго отграничить друг от друга, как это пытались сделать позитивисты, невозможно. У них есть общий «базис», и они различаются между собой лишь своими «надстройками».

Эвалюативные и прескриптивные значения своими «чистыми» формами составляют **систему культуры**, а дескриптивные значения своими «чистыми» и «грязными» формами входят в **систему науки**. Но культура включает не только ценности и нормы, но и содержащиеся в них неявные знания («дескриптивные ядра значений»). В науку входят не только «чистые» дескриптивные значения, но и те из них, которые неявно содержатся в ценностях и нормах. Наука оказывается как бы погруженной своим основанием в культуру, обретая в ее глубинах свою наивысшую степень продуктивности. Как справедливо пишет Д.М. Гвишиани: «...наука - это компонент обширной системы культуры. Невозможно понять строение научного знания, характер его функционирования и развития, если не учитывать его включенности в широкий культурный контекст. Научная картина мира, теория, научно-исследовательские программы, принимаемые наукой объяснительные модели - все это уходит корнями в самые глубокие пласты духовной и материальной культуры, в ее ценности, характерные для определенной стадии общественного развития».²⁵ Наука не только функционально, но и генетически связана с культурой, так как не только является порождением ее, но и развивает-

²⁵ Гвишиани Д. М. Философия, культура и научно-технический прогресс. - Вопросы философии, 1983. № 7, с. 63.

ся за счет отчуждения от нее в свою «пользу» ее продуктивных свойств. В этой связи трудно согласиться с М. К. Мамардашвили, который различает науку и культуру тем, что якобы первая является продуктивной, а вторая - репродуктивной. Он пишет, что в корпус науки допустимо лишь то, что впервые и однажды происходит. Но это не культура! Ибо культуре этот признак не применим. Культура по определению, есть то, что кодируется, транслируется или воспроизводится. Наука - продуктивна, культура - репродуктивна».²⁶ М.К. Мамардашвили сужает культуру до нормативной системы и расширяет науку, включая в нее ценности, так как именно они придают деятельности продуктивность. Да, в культуре имеется нормативная структура, но в основном она ценностная, как и наука, в основном «знаниева». Парадокс, но еще не так давно ценности активно изгонялись из науки, сейчас же активно их в нее включают.

Сциентизм длительное время пытался безуспешно втянуть в систему научного знания всю совокупность семиотического пространства. Но так как не все группы значений можно было свести к описательным понятиям, сциентизм, в своем крайнем воплощении в форме логического позитивизма, вынужден был сформулировать запрет на использование в научных исследованиях ценностных и нормативных суждений как псевдонаучных. Антисциентистская тенденция пытается осуществить противоположную процедуру - втянуть в аксиологическое ядро культуры всю совокупность значений семиотического пространства, из норм и знаний генерализировать ценности.

Более плодотворно, видимо, рассматривать культуру и науку в качестве двух полюсов семантического континуума, между которыми располагаются их смешанные, диффузные формы. Принципиально же культуру и науку можно различать лишь по специфическим функциям, которые они выполняют по отношению к человеческому универсуму. Культура в основном призвана оптимизировать процессы, связанные с присвоением человеком своей более универсальной целостности, наука же исследует механизмы инволюции, свертывания естественного в морфологические структуры социума и человека. Попытка заменить человеческие ценности и нормы научными дефинициями просто утопична, так как, полностью утратив связь с человеческими интересами и потребностями, «научные суждения» утрачивают и свою побудительную, регулятивную функцию. Как писал К. Маркс, «истина, которая понятна сама собой, потеряла ... свою соль, весь смысл и всякую **ценность**. Она сделалась безвкусной, как застоявшаяся вода».²⁷

Определить «научный статус» различных групп значений - важная методологическая и науковедческая проблема. Согласно принципам, заложенным нами в модель семиотической системы, ценности составляют основу гуманитарной формы рефлексии, являющейся важнейшим способом функционирования культуры. Знания (дескриптивные значения) - органические предпосылки естественнонаучной формы рефлексии, принадлежащей системе науки. Нормы - промежуточная семиотическая подсистема, так как одновременно принадлежит и культуре и науке, составляя основу для социетальной формы рефлексии. На первый взгляд, может показаться, что мы слишком жестко закрепили отдельные группы значений за теми или иными формами рефлексий. На самом деле между ними существуют не только функциональные, но и сложные генетические и латентные связи, о чем далее пойдет речь.

В систему культуры входят не только ценности и нормы, но и содержащиеся в них знания («дескриптивные ядра»), которые принято называть «неявными

²⁶ Мамардашвили М. К. Наука и культура. - Методологические проблемы историко-научных исследований. - М.: Наука. 1982, с. 42.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т. 2, с. 88

знаниями». Именно они служат основанием для гуманитарной формы рефлексии. Неопозитивизм, столкнувшись с необходимостью учитывать в модели познания ценностные и нормативные значения, вынужден был определенным образом смягчить свои жесткие эпистемологические установки. Еще в 50-е годы М. Поляни пытался обосновать тезис о наличии в любом знании элемента понимания, который он впоследствии назвал «скрытым, неявным знанием». По мнению автора, оно определяется практикой и не может быть представлено эксплицитно. Понятие «неявного знания» у М. Поляни связано с «личностным знанием», представляющим собой единство субъективной и объективной сторон. Однако субъективное им понималось как имманентная активность субъекта, проявляемая в виде скрытых, неявных внутренних сил, а объективное ограничено межличностным, эксплицитно выраженным знанием, имеющим жесткую формализованную структуру.²⁸

Вопрос о «неявном знании» должен рассматриваться и разрешаться не в рамках гносеологии, а в пределах эпистемологии, то есть в контексте культуры, а не чистой науки. Существует несколько форм познания, и одна из них - ценностное переживание объекта, культурологический тип рефлексии, основанный на ценностях, а не на дескриптивных суждениях. М. Шелер справедливо заметил, что «всякому **интеллектуальному постижению** так-бытия предмета предшествует **эмоциональное переживание ценности**, отнесенной к этому предмету».²⁹

Гуманитарная рефлексия оперирует не только ценностями, но и ценностными формами норм и знаний («неявные нормы», «неявные знания»), содержащихся в их структурах. И это справедливо не только по отношению к древнему мифу, но и к любой современной универсалистской картине мира. В. И. Ленин особо подчеркивал, что в научном исследовании всегда существовала «связь **зачатков** научного мышления и фантазии а ля религии, мифологии. А теперь! То же, та же связь, но пропорция науки и мифологии иная».³⁰

Если в систему культуры входят не только ценности и нормы, но и имплицитно содержащиеся в них «неявные знания», то в систему науки включены не только «чистые знания», но и ценностные и нормативные его формы, что требует учитывать в гносеологии контекст культуры, а в эпистемологии - науки.

Контекст культуры, ценностный инвариант в науке исследует в своей работе «Слова и вещи» М. Фуко. Он вводит в научный оборот понятие эпистемы. Эпистемы - это «основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменов, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практики». Эти коды - сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться».³¹

Вторжение исторических категорий (ценностно-нормативных в своей основе) в схему науки принимает еще более радикальные формы в принципе несоизмеримости П. Фейерабенда. В соответствии с этими принципами научные термины и понятия имеют определенный смысл лишь в строго историческом контексте. Это связано с тем, что в разные исторические эпохи один и тот же научный термин имеет совершенно различный смысл и значение, так как принадлежит несоизмеримым социокультурным структурам значений. Несоизмеримы термины, которые употребляются в различных парадигмах, даже если они идентичны по

²⁸ Моторина Л. Е. Концепция «неявного знания» М. Поляни. - *Философские науки*, 1980, № 6.

²⁹ Шелер М. Положение человека в Космосе. - В сб.: *Проблема человека западной философии*. - М.: Прогресс, 1988, с. 31-95.

³⁰ Левин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 225.

³¹ Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977, с. 37.

своей знаковой форме. Еще задолго до П. Фейерабенда Л.С. Выготский, имея в виду по сути дела тот же самый принцип несоизмеримости, писал: «Системы Птоломея и Коперника тоже опирались в конце концов на одни и те же факты. Оказывается, что факты, добытые при помощи различных познавательных принципов, суть именно разные факты».³²

Неудача, постигшая логических позитивистов с построением вечного здания науки на фундаменте чистой логики, освобожденного от ценностей, заставила искать основания для создания системы научного знания за пределами «чистых знаний». Так, Фуко в основу анализа знания ставит понятие эпистемы как своеобразного «гносеологического поля». Структура этого поля отражает, по его мнению, структуру конкретных наук. Более того, эпистемы и «эпистемологическое поле» науки историчны.

Один из создателей дескриптивного анализа в современной археологии французский ученый Жан-Клод Гарден пошел еще дальше. Он считает, что научное построение возможно на континууме, крайними пределами которого является магия и алхимия. При этом он утверждает, что магия - это такой тип построения знания, при котором достигается определенный результат по необъяснимым, иллюзорным или плохо сформулированным причинам, а алхимия - это построение знания, в котором, наоборот, ожидаемые результаты не достигаются, хотя способ их получения тщательно продумывается. «Развитие научной мысли в течение столетий, - пишет он, - можно схематически представить как диалектическое движение, поток, русло которого ограничено двумя пределами: относительной эффективностью одних, на наш взгляд, плохо оформленных («магических») построений, и рациональностью других, основанных на научной эксплицитности, но непродуктивных («алхимических») процедур. Между тем время от времени появляются научные построения, которые дают повод верить, что им присуще счастливое сочетание обоих достоинств».³³

Не сумев найти единые для всех наук принципы построения, неопозитивизм выдвинул следующую идею: в системе человеческого знания существуют и такие структуры, которые оформляются по несколько иным логическим принципам и нормам, разработка их не менее важна, чем выявление аксиоматики, лежащей в основе точных наук. Причем, те науки, которым близки принципы построения физического знания, были обозначены в качестве «узкой или сильной версии» науки, а остальные - «широкой или слабой версии».³⁴ Такой подход, по крайней мере, основывается на признании того, что в системе человеческого знания существуют различные типы «методологической организации», и нацеливает ученых на развертывание исследований в области логики структурирования системы общественного знания.

Идею двух типов методологической организации знания (применительно к психологии) еще в 20-е годы выдвинул Л.С. Выготский. «Есть два типа научных систем по отношению к методологическому хребту, поддерживающему их, - писал он. - Методология всегда подобна костяку, скелету в организме животного. Простейшие животные, как улитка и черепаха, носят свой скелет снаружи, и их, как устриц, можно отделить от костяка, они остаются малодифференцированной мякотью; высшие животные носят скелет внутри и делают его внутренней опорой, костью каждого своего движения. Надо и в психологии различать низшие и выс-

³² Выготский Л. С. Собр. соч. в 6-ти томах, т. 1, с. 352

³³ Гарден Ж. - Теоретическая археология. - М.: Прогресс, 1983, с. 257.

³⁴ Более подробно по этому вопросу см.: Ракитов А. И. Историческое познание. - М., 1982.

шие типы методологической организации».³⁵ «Узкая или сильная версия» науки основывается на низшем типе методологической организации, и ей полностью соответствуют известные принципы операционализма и верификации, разработанные логическим позитивизмом, так как они вполне применимы для построения системы знания, основанного на дескриптивных значениях. «Широкая или слабая версия» науки относится к высшему типу методологической организации, подчиняющейся совершенно иным, а именно ценностно-нормативным принципам построения системы знания.

Гуманитарная форма рефлексии опирается на высший тип методологической организации. В науке о человеке «методологический хребет» находится внутри, так как гуманитарное знание в основном исходит из ценностей, а не чистых знаний. Если пользоваться терминологией Жан-Клод Гардена, гуманитарная рефлексия относится к «магическому типу», то есть плохо оформленной, но весьма эффективной рефлексии, особые успехи сделавшей в сфере искусства и литературы. В связи с тем, что она опирается и на «неявные знания», принадлежит не только культуре, но и науке, вернее ее «широкой или слабой версии» Низшим типом методологической организации обладают так называемые точные науки, в основном, оперирующие дескриптивными значениями. Наиболее применима эта характеристика к естественнонаучной форме рефлексии, относящейся к «алхимическому типу», то есть рационально оформленной, но непродуктивной.³⁶ Эта форма рефлексии является способом существования той системы знания, которую называют «узкой или сильной версией». Срединное место на континууме, ограниченном с одной стороны гуманитарным, а с другой - ноологическими типами рефлексий, занимает социетальная форма рефлексии, основывающаяся на нормативной форме знания. И не случайно в социологии всегда остро противоборствовали две противоположные тенденции, одна из которых была связана с заимствованием методики и техники исследования у точных наук, с неизбежностью приводившая к эмпиризму, а вторая - с попыткой включить в ее исследовательский арсенал диалектический метод постижения социальной реальности. Фактически сложились две формы социетальной рефлексии, одна из них уходит своими корнями в культуру, другая - в науку.

Чем проще тип организации научного знания, тем он оказывается лучше оснащенным в методологическом отношении. Не случайно в рамках методологии и логики научного исследования накоплен довольно большой опыт по изучению типа организации научного знания, к какому принадлежат точные науки. Методология и логика социального познания находятся лишь в стадии своего становления. Вопросы же, связанные с изучением эпистемологических структур, лежащих в основании гуманитарной формы рефлексии, еще ждут своей фундаментальной проработки.

Гуманитарная форма рефлексии одновременно принадлежит и культуре и науке. Она представляет собой высшую форму естественнонаучной рефлексии о человеке, так как оперирует **знаниями** в ценностной форме («неявные знания»). В то же время она выступает в качестве специфического культурологического типа

³⁵ Выготский Л. С. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 1, с. 352

³⁶ Говоря об особенностях системы точных наук, академик Б. В. Раушенбах отмечает: «Их сильная сторона в том, что они очень глубоко проникают в соответствующие предметные области; их слабая сторона заключается в том, что они в конце концов основываются на моделях. Естествоиспытатель изначально представляет себе какую-то модель, которую можно математически или экспериментально изучить, но модели эти не обязательно соответствуют всей реальности» (Точные науки и науки о человеке. — Вопросы философии, 1989, № 4, с. 110).

рефлексии, так как осуществляет **ценностное постижение** своего объекта. Сциентистские процедуры в ней применимы лишь постольку, поскольку они способствуют обнаружению, фиксированию и интерпретации неявных знаний, имплицитно содержащихся в ценностях.

В связи с тем, что система наук о человеке еще не генерализована в человекознание, как это давно уже произошло с науками о природе, которые интегрированы в естествознание, наукой, для которой гуманитарная форма рефлексии является наиболее естественной оказывается этика. Этика как практическая философия, в центре которой должен стоять человек, обязана неустанно заниматься строительством «ценностного реактора», способного удерживать и фиксировать в наличных исторических координатах плазму «человеческого духа». Именно в нем должны храниться смыслы человеческого существования. К сожалению, в последние десятилетия практическая философия неудержимо вырождалась в «философию практикующую», предлагающую бюрократизированному социуму эталоны нравственной адаптации индивидов под его псевдоценности. Этике еще предстоит возродиться в качестве гуманистической, окончательно распрощаться со своим социетальным прошлым, серьезно подорвавшим ее высокий нравственный статус в общественном мнении.

Основным типом теоретизирования в этике должно стать понимание, основанное на интенциональных свойствах познающего разума. Необходимо окончательно освободить этическое исследование от методологических установок логического позитивизма. Культурологический, гуманистический тип рефлексии в этике должен стать доминирующим.³⁷ Не нормативная, а гуманистическая этика должна стать парадигмальной в комплексе исследований внутреннего мира человека. Существенное место в познавательной деятельности этики должно занять ценностное переживание процессов, происходящих в «объекте» (при этом мы осознаем всю некорректность термина «объект» по отношению к интенциональным познавательным механизмам «субъекта»).

Несмотря на то, что культурологические рефлексивные структуры еще очень слабо изучены, именно в них, на наш взгляд, объективирован гносеологический идеал современной этики. Этика должна осуществить прорыв в сферу собственных исследовательских средств, преодолеть сложившуюся в ней форму натуралистического постижения объекта. И это требование относится не только к этике фундаментальной, но и прикладной, которая должна существенно отличаться по своим исследовательским процедурам от прикладной социологии; к сожалению, она во многом продолжает ее копировать.

Предназначение же этики совершенно иное. Если социология призвана презентировать социальное в человеческом, то этика - человеческое в социальном. Отсюда между ними не может не быть конструктивной оппозиции на уровне соотношения их гносеологических идеалов. Социология в основном смотрит на человека как на средство, фактор развития социальных структур и готова в любой момент им «пожертвовать» во имя достижения великих социальных целей, например повышения уровня эффективности общественного производства. Этика же должна, напротив, смотреть на социум не иначе как на вполне конкретный, инструментальный фактор целостного развития человека, должна находиться в конструктивной оппозиции к наличной социальности, способствовать слому тех ее структур, которые отчуждают от человека его суверенные сущностные силы. Этика не может не быть гуманистической, как и социология не может не быть

³⁷ См.: Федоров Ю. М. Культурологический тип научной рефлексии в этике. - Самоглотский практикум. Тюмень, 1987, с. 33-34; Его же. Гуманистическая альтернатива в этике. - Самоглотский практикум -2. Москва-Тюмень, 1988, с. 54-55.

социетальной. И та и другая науки объективно необходимы человеку, так как обе взаимодополняют одна другую: вне социальной природы нет человека, вне человеческой природы нет социума. Такова дихотомия гносеологических идеалов этики и социологии. При этом они не только противостоят, но и активно взаимодействуют. Существует предметная сфера паритетного приложения усилий этики и социологии - «социология морали». В предложенной нами терминологии социальные формы морали со стороны социологии исследует социетально-гуманитарная рефлексия, а со стороны этики - гуманитарно-социетальная рефлексия.

В структурном плане этика представляет собой иерархизированную систему знаний о морали, состоящую из определенной совокупности парадигм различного уровня общности. Низшим ярусом иерархии этических парадигм является социетальный, в который входят парадигмы долга и блага, отражающие специфику нравственных отношений в системе «человек-общество». Этот объект является общим и для этики и для социологии. Более того, в рамках решения исследовательских задач, касающихся этого объекта, социология по отношению к этике выступает в качестве некоей метатеории, из которой этика заимствует определенные приемы и методы социального познания, присущие социетальной форме рефлексии. Данная сфера нравственных отношений, собственно говоря, может и не изучаться этикой, так как с этим вполне справляется социология. Социология не может не изучать социально-нравственные отношения, ибо в противном случае ее могут заподозрить в сплошной апологетике наличного социума. В качестве объекта исследований человек ей необходим, чтобы максимально этицизировать свою основную социетальную проблематику. Этика также не в состоянии окончательно распрощаться с этим объектом, так как порой пытается быть «полезной» социуму, выполняя его заказы по «внедрению» в безличные социальные структуры высших нравственных ценностей. Отсюда с неизбежностью появление прикладной этики, устанавливающей тесные методологические связи с прикладной социологией. Первая пытается эмпирически измерить потенциал человеческого в наличном социуме, вторая - потенциал социального в историческом типе человека.

Высшим ярусом парадигм этического знания выступают гуманистические формы, отражающие специфику нравственных отношений человека к другому человеку и к самому себе. В него входят парадигмы добра и свободы. Они исследуют собственно этический «объект», лежащий за пределами социетальной формы рефлексии. В рамках этого «объекта» уже этика становится метатеорией социологии, высшей гуманистической формой знания о человеке, его аксиологией.

Перестройка системы отношений в нашем обществе невозможна без революционного переноса акцента в дихотомии «человек-общество» с общества на человека, так как «развитие происходит как раз на экзотерической стороне»³⁸ то есть связано с процессом раскрытия всех заложенных в человеке способностей. Подобного же рода перенос в системе общественно-научного познания должен состоять в создании «режима наибольшего благоприятствования» для развития гуманитарной формы рефлексии.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2, т. 1, с.225

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ В ГУМАНИТАРНОЙ РЕФЛЕКСИИ СИТУАЦИИ НОВОГО ОСВОЕНИЯ

Далеко не случайно в последнее время на страницах философских и научных работ появляются слова «человеческое измерение», «гуманитарная рефлексия», «гуманитарная экспертиза и консультирование» и т. п. Эти слова связаны с тем новым, что происходит в нашем обществе вследствие высветления социальных структур (а если говорить шире, с началом проявления гигантского глобального духовного импульса, с началом поворота от эгоистического, агрессивно - расчленяющего мышления к мышлению нового качества, к идеалу целостного человека, к сотрудничеству и содружеству между людьми, структурами, государствами, к гуманизму подлинному, а не декларируемому, к более зрелым межчеловеческим отношениям). И окружающая нас реальность, и общественная мысль нового времени свидетельствуют о том, что развитие общеземной ситуации в существенных своих моментах определяется противоборством двух тенденций: тенденции к эгоизации, эгоцентрической конфронтации, самозамыканию, а значит, обезчеловечиванию (то, что Н. Ф. Федоров определил в свое время словами «небратство» и «неродственность») и тенденции противоположной, ориентированной на свет, духовную эволюцию, выход за самосотворенные пределы к любви, творчеству и внутренней свободе, т. е. тенденции к очеловечиванию.

Успех гуманитарной рефлексии, на наш взгляд, зависит, прежде всего, от осознания двух этих тенденций и их детерминирующего влияния на процессы жизни и деятельности людей, с одной стороны, и на осмысление этих процессов - с другой. Поэтому попытаемся хотя бы кратко охарактеризовать названные тенденции. Первая - связана с неравенством и неравноправием, базирующимся на эго обусловленных установках. Сущность эгоизации, на наш взгляд, хорошо раскрыл русский мыслитель-мистик Даниил Андреев в своей работе «Роза мира». Правда, сделал он это несколько в непривычной форме для нашего «просвещенного века». Он пишет о том, что, в отличие от Бога, который отдает себя, люциферическое начало вбирает в себя все окружающее. Каждая демоническая монада стремится стать владыкой Вселенной, все поглотить своим единственным, абсолютным Я. Гуманистическая же тенденция исходит из принципа равенства субъектов вне зависимости от их специфических признаков (в политическом языке этот принцип выражен в понятии «плюрализм», в эпистемологических исследованиях возникают соответствующие понятия, скажем, «принцип неограниченной пролиферации» (П. Фейерабенд и др.).

Сущность равенства религиозный человек может определить как «равенство всех перед Богом», но могут быть и более сложные интерпретации, ориентированные на достижение более гармоничных взаимоотношений человека и мира, которые предполагают не путь вампирического разбухания эго, а путь мягкого, плавного включения себя в различные структуры реальности, для чего необходимо, чтобы человек не только брал, но и отдавал, делал не только вдох, но и выдох.

Далее необходимо подчеркнуть, что гуманистическая тенденция - это вектор миролюбия и миротворчества, урегулирования различных конфликтов и конфронтаций на основе взаимопонимания, сочувствия, терпимости и т.д. Следствием же эгоистической разграниченности субъектов в дискретном, жестко дифференцированном мире, следствием их самозамыкания в неких искусственных пределах, призванных обеспечить безграничное вампирическое разбухание эго,

является стремление доминировать во что бы то ни стало, агрессивная алчность, заставляющая субъекта тратить все свои силы то на оборону, то на наступление. В таких условиях субъект и мыслит и действует функционально, ситуативно-локально, переставая видеть более широкое пространство каузальных детерминаций и в конечном итоге заботиться о будущем. «Оборонно-наступательное мышление» с особой силой проявляется в недемократическом, тоталитарном обществе, стремящемся к беспросветной гомогенности, с ожесточением давящем непривычно-инновационные структуры, ограждающие себя от любого инакомыслия. Так, отечественный опыт продемонстрировал борьбу государства со всем, что имело хотя бы иллюзию самостоятельности и суверенитета, продемонстрировал даже борьбу государства и экономики, торжество своеобразного «антиэкономического способа мышления», явившегося следствием сталинского административно-командного подхода, способа мышления, особенно парадоксального в условиях общества, декларирующего первичность экономики.

Третий момент, разводящий тенденции гуманистическую и негуманистическую - антисхоластическая направленность любого гуманизма, борьба против диктата буквы над жизнью. Эгоизация тесно связана со схоластическими подходами к миру и человеку, так как она в конечном итоге ведет к неглубине субъекта, привязанности к внешним формам, отождествлению себя с внешними формами; эгоистически обособленному субъекту недоступны глубины его существа и глубины окружающего мира. Эгоизация - это вектор, ведущий к превращению в сознании живого процесса в некую статичную единицу, к акценту на бытии, а не на становлении. Если рассмотреть в качестве эгоцентрически ориентированного субъекта науку, стремящуюся к самозамыканию, то для такой науки всегда существует опасность потери опережающего ритма, опасность отрыва от практики, так как для науки, ориентированной подобным образом, факты выступают лишь в качестве единичных аспектов, вырванных из беспредельного пространства всеобщих взаимосвязей. Наука в этом случае все дальше удаляется от действительного мира и, по существу, начинает соотноситься с миром реакции, иначе говоря, жить, по выражению Говинды, «более в прошлом, чем в настоящем». Известно, что никогда ни одна теория не согласовывалась полностью со всеми известными в своей области фактами, но для науки, ориентированной на доминирование в познании, не признающей гносеологически равными партнерами познание художественное и другие виды познания, стремящейся постоянно проводить демаркацию между собой и другими, такое несогласование приобретает характер подлинно трагического перекося.

Следующий момент, принципиально важный, как нам кажется, в понимании гуманизма, гуманистического мышления: истинный гуманизм предполагает глобальный, всемировой, всечеловеческий взгляд на окружающие явления и процессы. В этом отношении гуманистический подход противостоит эгоизму классовому, эгоизму государственному, эгоизму национальному и т. д. и т. п. Если раньше всемирность была чем-то желательным, но не жизненно необходимым, то в настоящее время всемирность стала острейшей политической, экологической, экономической и какой угодно еще потребностью. Диалектика целого человечества и его частей никогда не была столь драматичной, никогда еще эгоизация, самозамыкание не были так опасны. Эгоистическое мышление, способное видеть объединение мира лишь как приведение его к некоему общему знаменателю, связывание мира общей доктриной, введение какого-нибудь мирового правительства и проч., видит лишь крайность анархизма, т.е. распада целого на самодостаточные единицы, самодостаточные структуры, или же другую крайность - крайность утрамбовывания всего социального многообразия в некую серую однородную массу. Гуманистическая тенденция ориентирована на гармонию целого и его частей,

на подъем людей над непосредственностью своего бытия ко всеобщности, к выходу за самосотворенные пределы через любовь и сотворчество.

Гуманистическая тенденция, в какой бы форме она ни проявлялась, всегда ориентирована на красоту, гармонию, здоровье. Тенденция противоположная обычно связана с безобразным дисгармоничным, больным, так как обратной стороной эгоистического нарциссизма неминуемо становится страдание, тяжелое невротическое состояние, связанное с утратой цели и желанием смерти. Раздельность, агрессивное разграничение себя и мира - это, безусловно, болезненное состояние, в котором пребывает самозамыкающийся человек; даже внутри его начинают конфликтовать «сознательное» и «бессознательное», «рациональное» и «иррациональное» и т. д.

Разумеется, это лишь самая общая характеристика двух названных тенденций: гуманистической и антигуманной, но уже они позволяют определить ряд основных принципов гуманитарной рефлексии как познавательной деятельности, тесно связанной с мышлением нового качества, жизненно-необходимым для трансформации шизофренической цивилизации, не способной контролировать имеющиеся в ее распоряжении силы. Гуманитарная рефлексия исходит из первичности человека, а не государства, экономики, власти той или иной «системы»; высшими ценностями для нее являются счастье, здоровье, возможность полноценной жизни и творческой работы конкретных людей. Гуманитарная рефлексия, по своей сути, мышление надведомственное, надминистерское, надклановое, вплетенное в такое движение жизни, которое идет не к само-замыканию, дроблению, разграничению, размежеванию, а к интеграции, расширению границ, сознания и осознанного действия, так как человек выше границ, выше всех разделений и разграничений. Конечно, речь идет не об экономическом, служебном, клановом человеке, а о человеке в подлинном смысле этого слова.

Развитие гуманитарной рефлексии неотделимо от развития человеческой свободы: свободы мысли, информации, коммуникации и реального выбора. Перспективы гуманитарной рефлексии связаны с теми переменами, которые сейчас происходят в нашем обществе: демократизацией, разбюрократизацией, ослаблением информационной дискриминации, растабуированием многих моментов, определяемых стоящими над человеком политическими структурами, децентрализацией различных общественных образований, выходом науки из жесткого подчинения партии и Академии наук.

Необходимость развития гуманитарной рефлексии связана с тем, что в любой деятельности человека, как со всей очевидностью показала историческая практика, существуют такие пределы, преступая которые, он вызывает в себе деструкцию человеческой сущности, определенного рода патологические сдвиги, что вызывает необходимость постоянно отслеживать эти пределы. Идеал гуманитарной рефлексии - этизация бытия, этизация любой человеческой деятельности, и в силу этого основной функцией гуманитарной экспертизы является экспертиза различных видов человеческой деятельности. Гуманитарная рефлексия, раскрывая человеческое содержание многих (даже ставших привычными) явлений, неизбежно связана с ломкой стереотипов, трансформацией укоренившихся идей. Гуманитарная рефлексия - это познание демократичное, которое не является привилегией того или иного клана «специалистов», в силу своей специфики оно рассчитано на усилие широких слоев населения. За десятилетия развития общественных наук в нашей стране вышли тысячи работ о всевозможных «системах», «структурах», где на «птичьем языке» пережевывалось несколько банальных мыслей, но вышли лишь единицы работ, посвященных таким простым, но в то же время подлинно человеческим понятиям, как «любовь», «дружба», «творчество», «свобода», (если это не очередной коллаж на тему об осознанной необходи-

мости). Гуманитарная рефлексия - познание, стремящееся говорить о простых и важных человеческих вещах нормальным человеческим языком. Гуманитарная рефлексия не может не быть последовательно экологической, то есть она стремится рассматривать свой объект во всем многообразии его взаимодействия и взаимопереплетения с различными структурами реальности, и поэтому ей противопоказана односторонняя рациональность одномерного мышления. Очевидно, что гуманитарная рефлексия предъявляет особые требования к субъекту познания, который видится в идеале не как человек, полностью отождествивший себя с той или иной теорией (человек-теория), а как человек, способный выйти за рамки той или иной доктрины, понять представителей иной науки, другой традиции, другого вида деятельности и т. п. Гуманитарная рефлексия предполагает установление определенной дистанции между субъектом познания и государством, властью, а соответственно, и наукой, слившейся с государством. Разумеется, субъект гуманитарной экспертизы не может иметь мироощущения раба или человека-винтика.

Каковы же объекты первостепенного внимания гуманитарной экспертизы? Очевидно, это наиболее жесткие, тоталитарные структуры (тюрьмы, лагеря, армия и проч.), сфера наибольшего страдания человека (вымирающие малые народы, дома престарелых и пр.), сферы социальной апатии. Кроме того, как нам кажется, объектами первостепенного значения для гуманитарной экспертизы должны быть различные ситуации освоения. Поясним эту мысль.

Уже сам глагол «освоение» имеет противоречивые смысловые оттенки: с одной стороны, человек овладевает чем-либо, а с другой - вынужден изменяться для того, чтобы овладеть. «Освоение» как понятие философское тесно связано с понятием «деятельность», которая есть «...самоопределение внутреннего во внешнее и внешнего во внутреннее» (Гегель). Слово «освоение» произошло от «свой» и, действительно, на самом общем уровне специфика ситуаций освоения связана с взаимодействием, взаимопереходом «своего» и «чужого». Человек, субъект, до освоения чего-либо ощущает себя как некая целостность, но, осваивая тот или иной объект, он обнаруживает в себе нечто не свойственное ему ранее, нечто незнакомое, чужое. Субъект как бы теряет свою автономность, что может быть воспринято по-разному и может вызвать различные реакции у субъектов с различными смысложизненными представлениями, установками и приоритетами. Важно подчеркнуть, что ситуации освоения являются реальным механизмом переустройства человека, который может быть использован как для добрых, так и для злых целей. Действительно, все то, что осуществляется сейчас здоровыми силами общества - разбюрокрачивание социальной жизни, поворот от коммунального существования с его коммунальным сознанием к более человеческому, ломка довлеющей над людьми патриархально-авторитарной политической культуры, очеловечивание социализма, - невозможно без нового воспитания людей. Если прежнее воспитание было схоластическим, талмудическим, широко использующим идеологический шаманизм, нацеленным на манипулирование сознанием раба-эгоиста, и не могло быть иным, так как в обществе существовало отчуждение целей и средств всех видов освоения от человека, то нынешнее воспитание должно строиться прежде всего как самовоспитание человека, который, осваивая те или иные области реальности (экспертируя хозяйственные и другие проекты, активно участвуя в политической жизни, социальном творчестве), расширяет свое сознание, выходит из эгоистических рамок к беспредельности текучих, взаимопереплетающихся форм жизни, осознает свою неабсолютность, основанность на бесконечном множестве отношений и свою ответственность перед существующим. Но и практика манипулирования сознанием, приспособляясь к новым условиям, не может не становиться более тонкой и делать ставку уже не на грубые

рычаги управления толпой (страх, ложь, секс и др.), а на такие социальные процессы, где человек будет выступать все в большей степени как освоитель, но в ходе этого освоения тем не менее тонко программироваться, так как его «свое» будет неожиданно видоизменяться непонятным для него (но понятным для кого-то другого) «чужим».

Многообразие ситуаций освоения, их типология, анализ - это, как нам кажется, тема для самостоятельного, весьма актуального исследования. Здесь же придется ограничиться указанием на три исторически последовательные стадии освоения человеком окружающего мира. На первой, которую условно можно было бы назвать «стадией невинности», «чужое» выступает в качестве источника безграничного потребления, а «свое» - как сфера полного своеволия, волюнтаризма, безграничных, каких угодно изменений. Далее происходит историческое осознание некоторых пределов в человеческих действиях, осознание того, что любая среда не безгранична как источник потребления, а сам ты можешь в процессе освоения вызвать в себе необратимые деградиционные изменения. Так наступает «стадия разумного освоения» (она, по всей видимости, является сейчас мировоззренчески-определяющей), когда стараются более бережно относиться и к «своему» и к «чужому», становящемуся «своим», отслеживать и контролировать некоторые наиболее опасные участки деятельности, проводить разного рода компенсаторные и восстановительные мероприятия. На следующей стадии, как нам кажется, должно произойти осознание того, что и «свое» не совсем «свое» и «чужое» не совсем «чужое», т. е. субъект должен будет осознать себя одним из органов развивающегося, постоянно трансформирующегося мирового организма. Это и есть подлинная гуманизация освоения, так как такое понимание предполагает нравственное отношение ко всему сущему - к себе, к другим, к миру вообще. Естественно, человек на этой стадии не утрачивает своей неповторимости, а значит, укорененности в бытии. Просто его неабсолютность не становится уже источником эгоизации, а есть способ постижения всего мира в бесконечном множестве трансформаций и соответствующим образом его освоения.

От стадии к стадии эти способы меняются. На первых - субъект может позволить себе в меньшей степени заботиться о самоизменении, а «чужое» присваивается в наиболее грубых формах, когда акцент делается на более простых элементах процесса труда - предмете и средстве труда. На следующей стадии, очевидно, начнется освоение более тонких свойств окружающего мира, и тогда упор будет сделан на изменение целесообразной деятельности, т. е. самого человека, на развитие его природных сил и способностей. Возможно, что в будущем человек вообще обойдется без специальных приборов, механизмов и инструментов в своей освоительной деятельности, научившись регулировать собственные силы и способности, развивая себя как универсальное космическое существо.

Отметив исторически меняющееся в освоении человеком окружающего мира, не менее важно отметить и неизменное, характерное для освоения вообще или, иначе говоря, освоения чего бы то ни было, когда бы это ни было. Обращает на себя внимание такой специфический момент во взаимодействии человека и окружающего мира, человека и природы, когда в общество включаются качественно новые свойства. Действительно, неравнозначны те свойства, которые человек открывает в явлениях окружающего мира, в предметах природы, а значит, неравнозначны и те свойства, которые человек одновременно открывает в себе самом. Об этом в свое время писал Энгельс, сопоставляя добывание огня трением и изобретение паровой машины. И в первом и во втором случае происходит освоение новых форм природы, но, подчеркивая значение второго освоения для развития общества, Энгельс обращает внимание на непосредственный характер взаимодействия человека и природы в первом случае, специально употребляя

термин «впервые»: «...Добывание огня трением превосходит паровую машину по своему всемирно-историческому освободительному действию. Ведь добывание огня трением впервые доставило человеку господство над определенной силой природы».¹

Такой специфический момент в освоении человеком окружающего мира, когда осваиваются качественно новые объекты (сюда же можно отнести освоение объектов «традиционных», но не в стандартных для субъекта условиях) - это момент наиболее интенсивного, наиболее бурного взаимоперехода «своего» и «чужого». Подобную ситуацию можно условно назвать ситуацией нового освоения. Новое освоение природы - это освоение и атомной энергии, и космического пространства, и нефтяных и газовых месторождений Западной Сибири. Разумеется, последнее по своей общественной значимости не сравнимо с освоением огня, началом использования полезных свойств металлов, покорением силы воды и ветра, но в то же время связано с переломным моментом в развитии производительных сил, суть которого заключается в вовлечении в производство традиционных природных элементов в условиях необычных как в техническом, так и в социальном отношении.

Общественная потребность в развитии производительных сил в районах нового промышленного освоения особенно велика, а средства производства и люди наиболее «уязвимы» в этих условиях. В начальный момент освоения люди по существу оказываются в ситуации первого знакомства с природой, которая открывается им в новом качестве. В этот момент выявляется относительное несовершенство техники и технологии, относительная ограниченность научного знания, затруднен процесс социальной и биологической адаптации и т. д. Противоречие между производительными силами и осваиваемыми элементами природы вызывает высокую активность общества, в результате которой противоречие снимается, и производительные силы претерпевают определенные качественные изменения. Динамично развивающиеся отношения общества и природы сменяются относительно устойчивым состоянием.

Механизм разрешения противоречия между обществом и природой в процессе нового освоения природы становится понятен при рассмотрении взаимодействия трех элементов процесса труда, которые традиционно выделяют в марксистском анализе: целесообразная деятельность, средства труда и предмет труда. Эти элементы могут выступать не только как структурные, но и как функциональные моменты труда. Различие между ними М. М. Шолохов формулирует следующим образом. «В структурном определении носителем процесса является сам человек (понятно, в совокупности его общественных отношений) и только человек, в функциональном же плане в роли носителя может выступать любой момент процесса.² Это положение означает, что оптимальность функционирования системы трудовой деятельности определяется соразмерностью, пропорциональностью участвующих в нем моментов. Но пропорциональность постоянно нарушается, так как каждый момент изменяется и его изменение не может быть соразмерным с изменением других моментов, поскольку изменение того или иного момента обнаруживается как результат уже происшедшего движения. В период нового освоения природы отстающими моментами оказываются целесообразная деятельность и средства труда. Это вызывает возникновение новой субординации и координации функций элементов системы. Функционирование системы направляется на изменение состояния этих моментов, на приведение их в соответствие с

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 116-117.

² Шолохов М. М. К методологии исследования системы «человек - природа». Ростов-на-Дону, 1978, с. 42.

предметом труда, который начинает выполнять функцию носителя процесса. Сказанное ранее позволяет нам сделать вывод о том, что ситуация нового освоения представляет интерес для гуманитарной рефлексии. Давление природы, среды, давление «чужого» на субъект освоения неминуемо приводят к возникновению определенной нестабильности, всплеску энтропии, связанному с движением по пути проб и ошибок, на который обречен в этой ситуации субъект. Он начинает существовать как бы в другом времени, все процессы значительно убыстряются, актуализируются скрытые до этого момента латентные структуры. Новое освоение с неизбежностью несет противостояние разного рода конфликтующих структур, вызывающее состояние социального дискомфорта, в условиях которого происходит переоценка ряда ценностей, переориентация внутри имеющегося «своего». Новое освоение всегда связано с внутренней борьбой совокупного субъекта, с его напряженной саморегуляцией, успех которой зависит от того, в каких отношениях находятся между собой субъекты внутри совокупного субъекта, каково их мировоззрение, жизненные установки, ориентации, насколько они эгоизированы и насколько они способны к сотрудничеству, каково их отношение к объекту освоения. Нужно также учитывать, что в условиях нового освоения объективно существует множество укладов, структур, как бы посторонних общему направлению освоения, которые хотят сохранять свою традиционность и болезненно воспринимают вынужденные изменения. Новое освоение - это всегда процесс драматичный, так как в любом новом освоении погибают нереализованные прекрасные возможности; даже если субъект использует данный ему шанс на благо, а не во зло и поднимается в процессе нового освоения на ступень выше, а не деградирует, то все равно возможность оказывается всегда богаче, содержательнее, чем действительность. Обычно новое освоение, да и не только его, анализируют с точки зрения «достигнутых успехов». Гораздо плодотворнее анализ с точки зрения нереализованных возможностей, который, как думается, не будет повергать субъекта с развитым сознанием в пучину пессимизма.

Особый интерес, который представляет новое освоение для гуманитарной рефлексии, связан еще и с тем, что видятся два пути гуманизации социальной действительности: первый - это путь гуманитарного просветительства, противодействие злу, эгоизму, пороку во всех сферах человеческой жизнедеятельности, поддержка всех добрых начинаний, человеколюбия, милосердия и т. д.; второй путь связан с вычлениением из социального бытия процессов, мощно изменяющих человека, попытка «введения их в человеческое измерение», попытка их одухотворенности, наполнения новым содержанием. Второй путь гораздо труднее и ответственнее, вряд ли его можно реализовать в ближайшее время.

Гуманитарная рефлексия ситуации нового освоения ставит проблему нахождения подходящих эпистемологических средств, и здесь, по нашему мнению, следует обратить внимание на такой вид познавательной, мыслительной деятельности, как здравый смысл, который представляет собой своего рода практическую мудрость, во многом отличную от специализированного научного мышления. Прежде всего, следует указать на соответствие здравого смысла целям и задачам гуманитарной рефлексии. Гадамер, например, рассматривая подъем человеческой личности из непосредственности своего бытия ко всеобщему, большое внимание уделяет здравому смыслу как некоему живому постижению явлений жизни, которое выводит за самоограниченность к общему благу, и с которой он тесно связывает нравственную способность суждения.³

³ См.: Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988, с. 72-77.

Здравый смысл, как нам кажется, соответствует гуманистическому принципу равенства субъектов познания, теорий, научных школ, противоположному принципу гносеологического эгоцентризма. Здравый смысл, нацеленный прежде всего на решение субъектом той или иной конкретной задачи, допускает в поле своего зрения все традиции, научные направления, которые могут быть полезны, проявляет достаточное «теоретическое упорство» (Фейерабенд), т. е. готовность пользоваться любой теорией, любой имеющейся гипотезой.

Здравый смысл соответствует и гуманистическому принципу урегулирования конфликтов разного рода, противоположному «борьбе за правое дело», которую ведут научные и идеологические доктрины, претендующие на абсолютную истину. Говоря о коммуникационном аспекте здравого смысла, Д. Кемпбелл отмечает, что даже авторы специальных работ вынуждены обращаться к здравому смыслу, в противном же случае их работы были бы набором математических символов и чисто научных терминов, которые не поняли бы другие ученые.⁴ Здравый смысл как мудрость практическая потенциально направлен и на преодоление конфликта более общего порядка - конфликта между научной теорией и практикой, очень остро и болезненно проявившегося в последнее время. То же самое можно сказать о науке и религии, которые, даже будучи поставлены социальными условиями по разные стороны баррикады, обнаруживают взаимодополняющие и взаимообуславливающие черты. Нам кажется, что далеко не случайно здравый смысл в последнее время становится все более популярным словом в политическом языке и широко входит в лексикон телекомментаторов, составив конкуренцию пресловутым «людям доброй воли».

Здравый смысл является выражением гуманистической антисхоластичности, так как он не стремится знать «все об объекте», а стремится сделать «все для субъекта». В свое время Гегель обращал внимание на то, что здравый смысл отражает дух эпохи, т. е. это, прежде всего, познание конкретных людей, живущих в конкретное время и в конкретном месте. «Приземленность» здравого смысла, говорящего на естественном языке, его тесная связь с жизнедеятельностью людей не позволяют ему заблудиться в схоластических дебрях и утратить связь с живой реальностью. Здравый смысл несет в себе вектор всемирности, всечеловечности, выводящий за эгоистические барьеры. И, наконец, в здравом смысле ярко проявляется гуманистическая ориентация на здоровье, красоту, гармонию. Не случайно он называется именно здоровым. Пребывание в самости, разграничение себя и мира - это болезнь и человека. Больного этой болезнью Лао-цзы уподобил затхлому пруду, который есть питательная среда для смерти и разложения; для того чтобы стать текущей рекой, человеку необходимо формирование способности выхода за самосотворенные пределы. И здесь не оценимую услугу может оказать здравый смысл, который, как считал основоположник шотландской школы здравого смысла Томас Рид, есть особая интуитивная способность ума, т. е., иначе говоря, способность выхода за пределы пар противоположностей, за пределы слов и терминов, которые существуют в различных науках и помогают анализировать объекты реальности, но в то же самое время таят в себе опасность отрыва от действительности, опасность диктата термина, абстрактного понятия над реальностью.

Таким образом, мы указали на соответствие здравого смысла целям и задачам гуманитарной рефлексии. Но следует также отметить большие эпистемологические возможности здравого смысла в гуманитарной рефлексии именно ситуации нового освоения. В этой ситуации обнаруживается наибольшее отставание

⁴ См.: Кемпбелл Д. Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях. - М.: Прогресс, 1980, с. 245-246.

науки от практики, которая начинает изменяться очень быстрыми темпами, и появляется масса непонятого, непредсказуемого. Здесь и обнаруживает свое преимущество практическая мудрость здравого смысла с его лозунгом «все для субъекта», с его способностью интуитивного прорыва. В условиях процесса нового освоения, проявляющего противостояние структур разного уровня, может принести пользу миротворческий, конвенционалистический потенциал здравого смысла. Ситуация нового освоения, как было показано ранее, связана с саморегуляцией субъектов, изменением и корректировкой их жизненных установок и ориентаций. Это момент определенной нестабильности, когда субъект теряет инерционность, как бы открывается для внешних воздействий. Когда новое освоение проходит, субъект становится иным, и это его изменение зависит от того, каким способом проходила саморегуляция, определялась ли ее стратегия какой-либо ущербной идеологической доктриной, какими-нибудь статичными, «данными на все века» сомнительными концепциями, или же она основывалась на живом, непосредственном постижении реальности, вплетенном в практическую деятельность. К сказанному следует добавить, что в условиях нового освоения очень важна гуманистическая ориентация здравого смысла на красоту и здоровье. Реальность районов нового освоения очень часто демонстрирует натиск бесчеловечного начала, давящего все живое. Человек нуждается в красоте, а его окружает бетонно-металлическое безобразие, безобразие бесчисленных нефтегазопромысловых аббревиатур, безобразие убогого жилья и т. п. Человек хочет удобства во всем, а его окружает среда, где игнорированы анатомо-психо-физиологические факторы. Человеку нужно функциональное совершенство во всех окружающих его вещах, а они ненадежны, сложны, недолговечны и т.п. Человек хочет, чтобы его действия приносили пользу, но ему приходится жить в условиях хищнического удовлетворения сиюминутных потребностей и полного игнорирования потребностей фундаментальных. Если специализированное научное знание часто идет на службу безобразному и бесчеловечному, то, может быть, преградой на пути развития бесчеловечного станет здравый смысл?

Разумеется, говоря о возможностях здравого смысла, нельзя забывать и о его слабых сторонах. Для Канта здравый смысл был лишь суждением толпы, и, действительно, перед здравым смыслом всегда стоит опасность тривиальности, опасность стать просто-напросто обыденным сознанием и утратить мудрость. Думается, что демонтаж административной системы, демократизация всех сторон социального бытия создают условия для развития и совершенствования здравого смысла. Уже сейчас происходит вторжение простых людей в те сферы жизни, которые до этого были отданы на откуп специалистам или охранялись идеологическим табу. Если в условиях тоталитарного диктата здравый смысл вырождается в житейскую хитрость, в некое чувство, которым руководствуется благонамеренный гражданин для того, чтобы не попасть под топор, то в условиях демократизации здравый смысл может проявить свой созидательный потенциал. Совершенствование здравого смысла может способствовать, по нашему мнению, формированию нового сознания, мышления нового качества, мышления целостного человека, ушедшего из мира застывших догм и неизменных предметов и ставшего частью космического целого.

СОЦИАЛИЗМ И МОРАЛЬНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ (этико-социологический этюд)

Истоки. Прежде всего должна быть уяснена природа морального отчуждения, понято, каким образом оно может возникать и существовать в социалистическом мире. Наше обществоведение еще не располагает целостной и развернутой концепцией генезиса социализма - с первых его шагов до нынешнего дня. История его морали и нравов общества пока, увы, подлинная «терра инкогнита», и она терпеливо дожидается часа серьезного и, конечно, незашоренного догматизмом исследования. В достославные времена этика упорно сторонилась рискованных сюжетов о моральном отчуждении не «у них», а у нас». Оставим, впрочем, замешкавшуюся с покаянием этику и попытаемся лучше предложить - пусть только в первом приближении - ответы на уже поставленные вопросы. Мораль является конечной инстанцией общественной жизни и через ее, казалось бы, самые «вечные», абсолютно непререкаемые предписания и оценки просвечивают более широкие социальные процессы. В антагонистическом обществе, особенно на некоторых фазах его развития, складываются такие исторические обстоятельства, когда неизбежная для любого общества взаимосвязь между интересами всех людей или значительных общностей и интересами саморазвития отдельных личностей оказывается утраченной, становится невнятной, расплывчатой, почти неуловимой. Тогда-то предписания и оценки начинают восприниматься многими людьми, чуть ли не целыми множествами людей, в качестве созданных не ими, а некими иными силами. Они предстают как чуждые, в лучшем случае как безразличные; извне навязываемые требования, лишённые духа творчества ограничители деятельности их «естественных» влечений и свобод. Поведение людей оказывается «под прищотом» правил, норм и оценок функционально-ролевой системы, под прессом ожившего социального итога их собственной деятельности. Ситуация загоняет человека в угол: если он желает быть честным и порядочным, то следует жертвовать собственными потребностями, интересами, запросами и устремлениями в пользу процветания «целого». Отчужденная мораль чем-то смахивает на злополучного троянского коня, хитроумным способом проникшего в сокровенные и утаенные «подвальные» этажи сознания человека, и уже оттуда она повелевает его поведением. Разве после этого покажется странным, что ее уподобляют пуритански настроенной желчной и сварливой наставнице, некоему потустороннему «бессонно сатаноидному» (по А. Платонову) началу?

Социалистический мир в числе своих первоочередных задач в духовно-практической сфере ставит преодоление всех форм морального отчуждения. Случилось, однако, так, что снять ярмо отчуждения ему пока не удалось: конкретный рисунок исторических событий в нашей и других странах, вставших на неизведанный и тернистый путь социалистических преобразований, сложился в таком виде, что оставил историку нравов достаточно места для нелегких последующих раздумий. Принятие и усвоение названного ранее ценностного синтеза различными слоями и группами общества (как, впрочем, и сам процесс синтезирования) были куда более трудными, растянутыми, неоднозначными, чем представлялось на заре нового мира. Сложным делом оказалось вытеснение и «перековка» мещанских, авторитарно-патриархальных, пригородно-слободских нравов. Обычно историки извинительно просят принять во внимание дезорганизацию общественной жизни, вызванную лихолетием гражданской войны и хозяйственной разрухи. На состояние общественной нравственности, духовного здоровья страны повлияли противоречия форсированной индустриализации и урбанизации, варварские, чуть ли

не катастрофические по последствиям, методы коллективизации, ставшей насильственной экспроприацией крестьянства. Вместе с трудовым энтузиазмом, пробужденным причащением к великому, справедливому делу миллионов людей, с ускоренным сломом отживающих обычаев, ослаблением - но только с какой-то одной стороны - норм социальной приниженности и инертности одновременно произошло усиление позиций «темной массы», «черни», различных деклассированных, морально неустойчивых элементов, не компенсируемое никакой политической преданностью или производственными успехами.

Но одно дело - затяжной характер освобождения от тенет отчуждения, противоречивость его хода и результатов, что может получить вполне рациональное объяснение, и совсем иное - приостановка этого процесса, изменение его фарватера, реанимация ряда форм отчуждения. Укрепление основанного на формальном обобществлении средств производства, огосударствлении общественной жизни и демонтаже народовластия социализма насаждало упрощенные черно-белые схемы представлений о добре и зле, солидарности и справедливости, свободе и достоинстве человека, о целях и методах воспитания молодых поколений. Под густой дымовой завесой социальной мифологии относительно обострения классовой борьбы резко противопоставлялись общечеловеческие и классовые начала и морали, шло намеренное посягательство на устои народной нравственности, на демократические ценности, быстрое растранивание всего лучшего в «моральном наследстве». Насаждался консерватизм в нравственных отношениях, социальная инфантильность с ее поразительно высоким уровнем доверчивости масс, приспособленчество в его крайних формах. Можно говорить и о целой серии деформаций в моральном сознании народа, подавлении и своекорыстном использовании пробужденного Великой революцией энтузиазма, духа свободы, демократизма и невиданного роста человеческого достоинства. Все это, как правило, прикрывалось культом «законов истории» и ее избранников, шумной и льстивой демагогией в адрес «маленького винтика» истории, «терпеливого солдата революции», «песчинки грандиозной социальной бури».

Личности, многовековым и трудным историческим восхождением уже вполне приуроченной к свободному выбору жизненных идеалов, ценностей, социальных позиций, а своим участием в тяготах и испытаниях освободительного движения и социалистического строительства подтвердившей «мандат» на такой выбор, на право самой определять свою судьбу, вот такой личности исподволь навязываются представления и нормы куцей соглашательской «морали». В ней остаются лишь руины от свободного выбора в пользу коллективистской солидарности и верности общественному долгу, так как за коллективность незаметно выдается просто отказ от ответственности и подавление личностных начал, подмена действий, побуждаемых интересами, действиями, продиктованными дисциплинарным усердием и фанатичной преданностью вождям. «Общественный долг» оборачивается слепым подчинением разномастным и разноранговым источникам авторитарного давления, каноническим мнениям. Несчастно-счастливая Софья Петровна из одноименной повести Л. Чуковской является одной из воплощений ложного морального сознания, чья искренность - вне подозрений, как и не смущаемая ничем вера в собственную правоту, приверженность высшим принципам коммунистической морали. Наивность, благодарная и глупая, ложь, вынужденная и добровольная, сплелись в один немислимый запутанный клубок. Кроме всего прочего не будет большим преувеличением сказать, что тогда же в массовых масштабах наблюдался процесс реставрации некоторых отнюдь не периферийных свойств сословно-феодальной морали и патриархально-общинных нравов.

Вот на такой основе разворачивалась тенденция к повторному отчуждению морали, усиленная затем политической апатией и лицемерием, нарастающим

трудовым абсентеизмом значительных слоев населения и загрязнением нравов в «сонно-застойные» годы. Говоря о подобном восстановлении отчуждения, мы просто прибегаем к иному обозначению предкризисного состояния общественной нравственности.

Жизненные идеалы. От истоков отчужденного морального сознания перейдем к его описанию. Не представляет большого труда обнаружить, сколь мало мировоззренческие формы этого сознания в нашем обществе схожи с продуктами теоретического мировоззрения, научно-организованного познания социальной действительности. Они лишены - и это в порядке вещей - четко продуманных оснований. Зато недостаточная пригнанность составляющих частей и шаткость используемых понятий дают о себе знать при первом же с ними ознакомлении. Возможно, тот, кто отважится предпринять исследовательскую операцию по изучению данных форм, отыщет в них некое центральное ядро, сравнительно хорошо интегрированную структуру, сливающую убеждения со стереотипами мироощущений, социальные верования с «логикой чувств». Пока приходится повиниться в намерении прибегнуть к вольным пируэтам предположений, доверяясь лишь дисциплинированному воображению, и мы затруднились бы предложить читателю полученные на основе строго выверенных методик факты - тайны мировоззрений, увы, все еще недостаточно распознаны и разгаданы.

Но, продвигаясь дальше в направлении к рассекречиванию этих тайн, рискуем утверждать, что основное содержание практического мировоззрения людей результируется в их жизненных идеалах (возможны и другие обозначающие выражения). Такие идеалы складываются на основе обобщения людьми не каких-то обособленных, фрагментированных сторон их жизнедеятельности, а всего их индивидуального и группового опыта. Это - своеобразные «отзвуки» всей социальной критики, «слепки» с повседневных отношений людей. С некоторой приближенностью они выражают их коренные потребности и интересы. Как и положено идеалам, они предписывают лишь «образ личности», но не «ее образ действий». Указывают не на то, как следует этой личности поступать в тех или иных конкретных ситуациях, а какой ей надлежит быть в данную эпоху. Жизненные идеалы содержат стержневую направленность всех ценностных ориентаций личности, дают обоснование стратегическим программам жизнедеятельности (стратегемам), моделям возвышенного и низменного, должного и запретного. Эти идеалы оснащают ориентирами нравственные искания личности, позволяют справляться с такими «предельными» («терминальными») характеристиками человеческого бытия, как смысл жизни, призвание, смерть и бессмертие, страдание, искупление и т.п.

Более конкретное ознакомление с жизненными идеалами отчужденного сознания обязывает присоединить к их определению еще одно прилагательное - «традиционные». Если популярному американскому социологу Алвину Тоффлеру еще совсем недавно чудился «шок от столкновения с будущим» (футурошок от вхождения в постиндустриальную цивилизацию), то нас способен поразить «шок от столкновения с прошлым» (перфектошок). Прибегая к более скромной лексике, можно утверждать, что на широкой основе воспроизводятся типы мировоззрений, и мировосприятий, сложившихся и отшлифованных не столько в сравнительно краткой для нашей страны истории капиталистического общества, сколько в долгой истории «традиционных обществ». Их феноменологические лики представлены пестрым спектром давно известных в истории культуры идеалов - гедонизма, квиетизма, стоицизма, анархизма, аскетизма и др. Ни в коем случае нельзя ставить вопрос о буквальном совпадении древних и нынешних идеалов - прегрешения модернизации не имеют прощения! Однако существуют отнюдь не случайные и вовсе не поверхностные аналогии, а внутреннее единство, преемственное родство в содержании многих современных мировоззренческих форм с хорошо зна-

комыми еще с древности типами идеалов личности. Родство не в обозначающих словах, а в самой сущности восстанавливаемой традиции.

Подобное восстановление происходит отчасти стихийно. Продленное бытие данных идеалов объясняется прежде всего известной общностью в содержании жизнедеятельности людей на разных этапах существования общества, базисными и надстроечными «обломками» прошлого, а не только инерциальной силой идеалов как таковых. Но вместе с тем, думается, воспроизводство идеалов нельзя полностью объяснить стихийными факторами. Силы, которые оказались заинтересованными в повторном отчуждении, были готовы прибегнуть и к использованию традиционных идеалов. Вслух эти духовные традиции могли бичеваться в качестве «пережитков». При случае на них даже удобно было возложить значительную часть бремени ответственности за «несовершенства» идеологически прославляемого режима. Но во многом настроения и поведение, стимулируемые данными идеалами, подозрительно удачно пригнаны к порядкам, утверждаемым этим же режимом. Они могут проникать в официально исповедуемые идеалы, да так, что соучаствуют в их едва заметном - на первый взгляд - преобразовании в желаемом направлении. Привлекают они простотой, самодостаточностью, едва ли не заложенностью в социальные гены, возможностью предлагать с их помощью более или менее приемлемые ответы на любые - самые замысловатые - вопросы. Не на эти идеалы, конечно, делается основная ставка. Но и их совращающей возможностью не пренебрегают. Пробуждая в исторической памяти людей старые порядки, они служат дополнительным фактором легитимации новых порядков, показателем их устойчивости в противовес подвижности и конфликтности, экзистенциональности современных идеалов. Несмотря на свой «почтенный» возраст, они привлекают ореолом апробированности, иллюзией, будто рекомендуемые ими жизненные принципы, погасив все неудачи проб и ошибок, уже стали неподвластными течению времени, духу перемен. Кажется, что выключившись из графика исторического процесса и неизбежной смены мировоззрений, они вытекают чуть ли не из «природы» человека, естественным образом связаны с его высшими потребностями, запечатлеваются в многократно снятой форме оптимальные способы «вхождения» в цивилизованный социум, дают образцы взаимоотношений отдельного индивида с ним. Тем более, что данные идеалы, и в самом деле не привязаны жестоко к исторически сменяющимся обстоятельствам, прямо не выводятся из наличных форм социальных отношений. Воплощая мудрость выживания в обществе неравноправия, они способны сравнительно легко переключиваться из эпохи в эпоху.

Чтобы обрести путеводную нить и очертить проблемные поля при разборе многообразных проявлений морального отчуждения в традиционных идеалах, необходимо выбрать какие-то упорядочивающие начала. Представим некую осевую линию отношение человека к предметному миру вещей, к формам потребительской деятельности, которые затрагивают различные социальные ценности, охватывают широкий диапазон общения, а не одни только вещи. Позиции, помещенные над этой осевой линией, обозначим как выражение отклонений от идеалов, ценностей и норм общественной нравственности в сторону потребительской «морали», тогда как позиции, симметрично располагаемые под данной линией, условно назовем антипотребительскими. Можно применить и другие, близкие предложенной, системы обозначений. Важны не наименования, а важно получить в результате «рабочую» схему, чтобы приступить к аналитическому описанию.

Синдром довольности. В своих близких и отдаленных последствиях повторное отчуждение прежде всего оказалось нацеленным на устранение из общественной нравственности свойства критичности по отношению ко всем гласным аспектам социальной практики и на привитие взамен свойства апологетического

отношения к ней. Не то чтоб совсем при этом надлежало не замечать зла и не реагировать на него в соответствии с такой квалификацией: нравственность, отказавшаяся от критики словом и критики делом наличных нравов, была бы чем угодно, но только не нравственностью. Предстояло не «харакири» нравственности, но нечто похожее на него - усмотреть зло в том и там, в чем и где его не было и в помине. Отсюда моральная глухота к стремительно усиливающейся дегуманизации отношений между людьми, которая привела к дефициту сострадания и милосердия, к вытравлению добросердечия и благодеяния, к поразительной готовности на скорую руку оправдывать санкционированную «авторитетами» ложь, жестокость, насилие, обесценивание человеческой жизни. Надо было далее strenozить резвость и пригладить ершистость стихийно возникающей и вполне суверенной критики. Надлежало внедрить правила строго дозированной критики, не смеющей преступить обозначенных для нее границ. «Дозволенной» признавалась критика «пока еще не устраненных некоторых просчетов и отдельных недостатков» в действиях тех или иных лиц и учреждений, не переходящая в «сгущенное изображение теневых сторон действительности». Все же социальная организация не только с ее признанными достижениями, которые порождали опьяняющее ощущение счастья, первопродчества, но и с ее действительными пороками, деформированными ценностями, атмосферой большого и малого, отраслевого и территориального вождизма, беспрекословного «единомыслия» должна была уберечь свою привлекательность и непогрешимость, сохранить респектабельность и моральную «святость». Критический потенциал морали провозглашался качеством аморальным, чуть ли не клеветническим, подрывным, непатриотическим. Он подлежал суровому преследованию со стороны репрессивной машины и «общественного» мнения, жестко контролируемого вульгаризированной идеологией. Безгласная гласность такого мнения взывала к низменным чувствам, предвзвешивала рассудкам разного рода, укореняла всеобщий страх, возвращала неприязнь к различным (но всякий раз другим) группам населения, подозрительность по отношению к «врагам», число которых тем временем множилось, становилось неопределенным и поэтому угрожающе большим.

Довольность «тем, что есть», а еще больше «тем, что будет», гипотетически обольстительным, хотя и расплывчатым будущим, расценивалась как сертификат, удостоверяющий общую благонамеренность и политическую лояльность. Она обеспечивалась подчиненностью общественной нравственности, иллюзорной логичности идеологических догматов и соответствующему руководству. Видное место среди таких догматов занимала идея о безусловном приоритете политики - даже ее сиюминутных запросов - над моралью.

Синдром довольности наиболее полно воплотился в так называемой «потребительской морали». Ее идейно-психологическим стержнем является гедонический идеал. Рост социальной апатии, безынициативности, ослабление трудовой и общественной дисциплины и тому подобные, чуждые социализму, явления оказались у нас неразрывно связанными с ростом установок на «потребление ради потребления», с отталкивающими излишествами в потреблении, с задержками и перекосами в нравственном развитии личности. В сознании потребительски ориентированной личности нормы и правила социалистической морали причудливым образом вступают в отнюдь не мирное сосуществование с гедоническими пристрастиями к наслаждениям, к развлекательной «версии жизни». А еще чаще - с погружением в болото мещанских забот. Все это на практике оказывается неотделимо от раздражающего роста осложнений в сфере потребления, снижения моральной ответственности, «постылого» отношения к гражданским обязанностям, приспособленчества, ослабления аллергии по отношению ко всем видам зла, чрезмерного увлечения условно-престижным потреблением, возвращением ком-

плексов зависти к тем, кто преуспел в этом занятии, или комплексов «морального превосходства» над теми, кто безнадежно застрял лишь у подножия сияющих вершин успеха.

Если синдром довольности полагает аморальным нарушением разве что только некоторых, очень скромных и запретительных, сдерживающих норм, если сводит общественную нравственность лишь к исполнению предписаний службистского кодекса в его ведомственной интерпретации, то кого может удивить, что рост влияния потребительской «морали» оказывается синхронным росту цинизма и опустошенности, социальной дезорганизации, измельчанию характеров и протитуированию убеждений (не тех или иных, а как таковых), значит, и синхронным росту преступности, коррупции, попранию элементарных нравственных норм. Но призвание синдрома довольности заключается в верноподданничестве силам порядка, и, значит, потребительская «мораль» в унии с «моралью» технократическо-бюрократической не может не кичиться благими намерениями исполнить роль этакого оплота общественной нравственности. Между тем она оказывается «у разбитого корыта», не будучи способна достаточно четко отличить даже общепризнанную аморальность поведения от поведения как будто вполне порядочного, социализированного. Гедонический идеал обязывает демонстрировать символическую (социологи пишут в таких случаях «масочную») приверженность к ценностям, про себя отрицаемым, и исподтишка следовать тем ценностям, которые столь же энергично порицаются во всеуслышание. Иначе говоря, отчуждение добирается до самых глубин сознания личности, усиливая эклектизм поведения, его внутреннюю конфликтность. И ни литургический язык жрецов-псалмопевцев названной моральной унии, ни «фелицитологические» программы не в силах помочь обрести столь желаемого душевного равновесия в рамках сохранения верности идеалу и «здравому смыслу». Упрямая преданность им способна лишь обострить коллизии между возникшим осознанием иррациональности целей собственной жизнедеятельности и стремлением хоть как-то ее рационализировать.

«Антипотребительский синдром». Мотивы, которые побуждают рядовых сторонников позиции официальной до вольности к самокритичному пересмотру собственных привязанностей, трудно привести к одному знаменателю. Прежде всего, сеет сомнения относительно устойчивости «материальной базы» идеала непосредственный жизненный опыт - растут потребительские осложнения в ходе реализации основных упований, все чаще посещают приступы беспокойства и тайно гложут дурные предчувствия. Не следует, понятно, упрощать ситуацию. Экстенсивная экономика застоя усложняет деятельность, направленную на удержание потребительского стандарта определенной высоты, делает более изнурительной и безрадостной не только конкурентные схватки на этом поприще, но и даже простую адаптацию к ухудшающейся жизненной обстановке.

Эрозию довольности стимулирует печальное состояние общественной нравственности, опасное сгущение в ряде регионов и срезов социальной жизни криминогенной атмосферы, обусловленной трагически глубокой деформацией социализма (крайний пример тому - «феодалный социализм» бандократов типа А. Адылова), нарастание разнопорядковых явлений, частично или полностью несовместимых с ценностями гуманистической морали социализма. В тылах довольности закипает раздражение, усиливается ощущение собственной неподлинности. Снижается эффективность обычно применяемых для блокировки и рассеивания сомнений средств - скоростные косметические меры по упорядочению дел в обществе, так называемая «пропаганда успехов». В движение приходят демоны социального брожения и, как принято говорить в подобных случаях, «зреют гроздь гнева». Каковы, однако, те позитивные идеалы, которые созревшая «критика общества» готова признать за свои? В первом эшелоне идет квиетизм, мировоззре-

ние социальной пассивности.

Квиетист нашего времени отвергает дух торгашества, карьеризма, ориентацию на «карнавальную образ жизни и клянет он идола и символы потребительства, осуждает взращивание комплексов зависти и превосходства на этой почве, закулисные сговоры с технократическо-бюрократической «моралью». Впрочем, борьба со злом, полагает квиетист, не имеет перспектив, и она поэтому совершенно его не вдохновляет. Он стремится обрести блаженное безразличие ко всему, что происходит в обществе, которое ни при каких условиях не способно сбросить с себя бремя отчуждения. Ясен вывод мудрости земной: лишь тот достоин «тихого счастья» душевного покоя и абсолютной безмятежности, кто разорвал все эти связи с обществом, прекратил ассимиляцию социальности, сумел стать человеком со стертыми социальными качествами, выключился из любых социально-одобренных действий, кто без сожалений обрел равнодушие ко всем моральным проблемам и понял, что требования общественной нравственности являются лишь хорошо замаскированными посягательствами на исконную свободу «естественного» человека. Но как обрести созерцательно-нейтральное отношение к добру и злу? Путем погашения желаний, минимизации жизненных проявлений, ухода в «затаенное» существование, «выпадения» из социальной организации.

Но квиетизм не обязательно навязывает курс на низкую адаптивность и затворническое существование. Напротив, чтобы полнее реализовать обществофобические предписания идеала, предпочтительнее следовать им в условиях потаенности, внешне прикрываясь почтением по отношению к нормам общественной нравственности, даже к правилам и кодексам потребительской «морали». Лишь имитируя участие в общественной жизни, фиктивно исполняя и семейные, служебные, дружеские, соседские обязанности, квиетист не должен погружаться в заботы этого показного существования, настойчиво преодолевая в себе «болезнь активности». Перед ним распростерто множество образцов «бездеятельной деятельности». Художественная литература, публицистика последних десятилетий во множестве обрисовали облики эскапистского существования. Многие из них внешне вполне пристойны и в нравственном смысле подчас привлекательны так как сходение с эскалатора карьерного продвижения, отказ от профессии, разрыв с трудовым коллективом, а в ряде случаев даже с семьей, с заботами о близких, шаги в сторону отшельничества, самозаточение, самозамуровывание мотивируются поиском «естественной жизни», незамутненных отношений с природой и людьми, необходимостью преодолеть привычные стереотипы поведения и мировосприятия, зависимость от ряда навязчивых благ цивилизации. Нравственное «кви про кво» усиливает и деятельность различных, как их называют, «придонных» слоев общества (бичи, бомжи и т.д.), черпающих пополнения практически из всех социальных групп. Они демонстрируют мучительные хитросплетения человеческих трагедий с привязанностями к бродячему и разгульному образу жизни. Дает о себе знать также смена заката репутации хиппианского образа жизни на ее восход - некоторые социологи здраво полагают, что здесь мы имеем дело с циклическим процессом, синусоидой взлетов и падений популярности. Непринужденные «тусовки» с применением наркотиков, элементов йоги, поиски религиозной экстравагантности, романтика путешествий, непротивленчество, свободная любовь оказываются способами закрепления и развития этой современной «этики недеяния».

Можно понять эту этику не в качестве бегства из действительности, а как временное отступление, отказ от безнравственного «ангажемента», как «духовную гигиену несоучастия» (по словам Е. Евтушенко). Совсем еще недавно надо было иметь мужество, чтобы смолчать, не высказывая фанатизма, не аплодировать спекулятивным идеям и призывам, не поддерживая «бутафоризацию» демокра-

тии, тем более сталинские чистки. Но те, кто ориентируется и сейчас на эту безмятежную этику в момент небывалого напряжения и противоборства страстей, когда молчание и недеяние приобретают иногда даже зловещий смысл, сами являются недвусмысленный выбор. Но не против «паршивого» общества вообще, как им мерещится, а вполне конкретно - против сил демократического обновления, поборников подлинной гуманизации человеческих отношений, насыщения их доброжелательством и любовью.

Стоический идеал, просвечивающий в этой позиции, обрекает, конечно, следующего ему на постоянную мобилизацию воли на напряжение, самодисциплину и, скажем напрямик, на героическую решимость. Имейте мужество признать, убеждает он своих последователей, что нельзя верить ни в какие «законы истории», подстраховывающие борьбу и моральную чистоту, безнравственно исповедовать такие законы. Нельзя доверять никаким политическим утопиям и заклинаниям любых идеологий. Перспектива, антисудьба должны быть выстроены внутренним усилием, вытекать из несокрушимой доброй воли человека и воплощаться в исполнении долга.

Но каково же содержание этой несокрушимой и неискушенной доброй воли и, долга, не окажутся ли они всего лишь абстрактными призывами? С точки зрения идеала содержание воли и долга подсказывает моральная интуиция, и обретается оно в ходе выполнения долга, а не выявляется заранее, не предшествует социальному действию. Только следование долгу - при самых тяжелых и обескураживающих как будто обстоятельствах - позволяет обрести достоинство и утвердить величие человеческого духа. В них и заключено счастье, подлинная, ничем не омраченная довольность. У закованного в броню изоляционизма стойка ничего нельзя отнять, чего-то его лишит, пытаясь тем самым ввергнуть в состояние страха и несчастья. Он чувствует себя независимым ни от общественного, ни от индивидуального произвола, готов повстречаться с самым затейливым и непредсказуемым зигзагом судьбы. Он готов к поражению, несмотря на свое осознаваемое превосходство над любым противником, но и готов к победе, которая равным счетом ничего не может изменить. Почти как по Б. Пастернаку: «Но поражения от победы ты сам не должен отличать».

Счастье стойка подкреплено презрением к жизненным благам, что не предполагает намеренного отказа от них: стоик отнюдь не аскет! Личным примером он пытается убедить в верности тезиса о том, что счастье без остатка заключено в добродетели, что выработанное самим человеком новое отношение к страданиям, страху, способно придать смысл бесстрашному противостоянию судьбе, сохраняя философское спокойствие и в ежовско-бериевском застенке, и в обстановке разгула потребительства, ловли счастья «на лету», и во враждебном окружении техносферы и всемогущих организаций, и в застойной атмосфере экономического «отката», подрыва нравственных устоев, и в культурных резервациях различных анархо-гедонических групп, шаек «фанатов», хиппианских стай.

Исторический опыт, выношенный и выстраданный нами, свидетельствует против прекраснотушной идеи о всемогущности нравственных принципов как таковых, их несокрушимости, способности служить верными гарантами против моральной смуты, вторжения inferнальных начал. Благородные принципы, моральная стойкость сами нуждаются в убережении, верных ориентирах и социальной защите. Это замечательно показано в антиутопиях Е. Замятина, О. Хаксли, Дж.Оруэлла. И все же мы обязаны раскованнее, смелее, чем прежде, вникнуть в мотивизацию стоицизма, без колебаний восхититься благородными моментами в ней. Очень важно уметь обнаружить точки соприкосновения с ним в общем противоборстве с политическим аморализмом, обыденным цинизмом, капитулянством и соглашательством за утверждение демократических и гуманистических принципов обществен-

ной нравственности.

Спустимся с «поднебесья» антипотребительского синдрома в его «преисподню». Здесь располагается оснащенный надеждами, деятельный и прямолинейный, сращенный анархо-аскетический жизненный идеал. Мироззрение пролетариата вообще-то не приемлет аскетизма. Вместе с тем, нельзя не учитывать того, что проповедь аскетических добродетелей, во-первых, находила отзвук в среде отсталых слоев трудящихся, по тем или иным причинам неспособных в данный момент встать на путь открытой борьбы с социальным злом - в этом случае аскетизм служил иллюзорным утешителем. Во-вторых, аскетизм мог быть и средством раскачки социальной активности масс.

Связанный с «наивным демократизмом» революционный аскетизм сыграл в целом позитивную роль в освободительном движении. В значительной мере он был присущ и образу жизни революционеров как вынужденный момент (не более!) их подпольной деятельности.

Но в послереволюционное время с аскетизмом происходит существенная трансформация. Революционный аскетизм стал угасать и вытесняться, условно говоря, советским гедонизмом. Началось с постепенного нравственного перерождения части руководящих кадров. Часть чиновнических «верхов» стремилась извлечь личные выгоды из своего положения, обрести какие-то материальные и общественные привилегии. Тем временем стала складываться и система их подкупа.

Этот гедонический «поворот» тщательно прикрывался демонстрируемой приверженностью к былому аскетизму. Официально исповедуемый восторженный или угрюмый, радикальный или сдержанный аскетизм в качестве жизненного идеала становился лицемерным во все возрастающей степени, так как в годы «брежневизации» гедонический «вираж» оказывался еще более крутым, приобретающая беззастенчивый характер, вовлекая новые и новые слои руководящих кадров, соблазняя заодно и не очень руководящих лиц, главным образом из числа тех, кто связал свою судьбу с различными дельцами из «теневой экономики», кто жаждал вкусить от «прелестей» паразитического образа жизни. Испытывая нужду в идеологическом оправдании, верхушечный гедонизм усиливал моральное и психологическое осуждение своей противоположности - потребительских устремлений «низов». Обрекая множество людей на лишения, он выдавал вынужденный аскетизм масс за особенно чтимую добродетель. Она включалась в представления значительной части людей о социальной справедливости, подкрепляла их веру в то, что бедность является залогом непорочности, моральной незапятнанности, условием укрепления дисциплины и трудовой морали. Такие представления, чуть-чуть припудренные и с многочисленным эскортом из различных оговорок и ограничений, проникали в казенную идеологию, науку и практическую политику, которые держали личные интересы масс «под подозрением», охотно проповедовали жертвенность и уравниловку.

Поскольку поощрялась бюрократическая «романтика» всеобщего равенства, поспешим заметить, что аскетизму во многом оказался созвучным революционный романтизм. Он стремился к ускорению, а в экстренных случаях, чтобы не «разводить канитель», даже принудительно (ведь до всеобщего счастья, казалось, рукой было подать!) сокрушить нормы и ценности старого общества. Новые жизненные идеалы и правила нередко собирались «внедрить» методом «взрыва» старого быта, семьи, школы на кремнистых дорогах форсированной «пролетаризации» населения, слома давних форм межличностного общения. Поборники нетерпеливого романтизма, зачарованные различными социальными миражами (наряду с вполне реальными достижениями революции на разных ее участках), искренно верили, будто стоит только захотеть, как вмиг представления о социали-

стических ценностях окажутся воплощенными в практику, благородная идея «посрамит» недостаточно возвышенные интересы человека земного, чье подлинное «бытие» возьмет верх над его пока еще суетным «житьем». Но исторический опыт (наш, китайский и других стран) засвидетельствовал любопытное явление: когда поспешно, и притом ретиво, обрушивались на некоторые элементы старой морали, то это сопровождалось укоренением ряда других ее элементов, ничуть не менее зловредных и удивительно живучих! Проектерские представления о новых ценностях жизни были - и этого не следует забывать - во многом упрощенными, связанными с аскетизмом общинного существования, эгалитаристскими упованиями, аллергическим неприятием мира культуры.

Однако позицию аскетизма в первое послеоктябрьское десятилетие усиливала не только романтическая, но и анархическая линия. Известно по Шекспиру, когда не только мир срывается с вековых орбит, на революционной волне почти всегда всплывают и к движению прилипают деклассированная, люмпенская публика, различные карьеристы, авантюристы и просто психически неустойчивые люди. В их среде чаще всего и рождаются злобные нападки на основополагающие нормы человеческой культуры и порядочности, преданность которым лихо квалифицировалась как проявление буржуазности. Анархистское своеволие, вспоенное на распущенности, демагогическом отрицании общественной дисциплины, преподносилось в качестве неоспоримого доказательства борьбы с этой заклятой буржуазностью. Если аскетические настроения содержали заряд настоящей нравственной чистоты, то при соединении с анархистствующим нигилизмом этот заряд разряжался в ценностное «Ничто».

В дальнейшем все эти элементы, к сожалению, не удавалось оттеснить на окраины политической и нравственной жизни общества. Более того, сложился зловещий блок данных элементов с силами, влекущими страну на путь создания административно-командной системы. Этой сверхцентрализованной и воздвигнутой на вполне рациональных - хотя бы внешне - началах, обожествляющей «порядок» системе как будто бы должен быть противопоставлен всякий анархизм, любая запредельная управлению социальная энергия. Однако существовала и платформа для их сближения - общая предрасположенность к «левизне». Проницательные наблюдатели давно рассекретили тайну взаимоотношения зла избыточного порядка со злом избыточного беспорядка. Анархо-аскетизм привлекал данную систему духом цезаристского избранничества, позволяющего легко преступить любые моральные запреты («предрассудки человечности»), инструментальным отношением к людям («ради их же будущего счастья»), готовностью рассматривать их как «топливо» для ненасытной мегамашины по миропереустройству, привлекая иезуитским оправданием самых варварских, бесчеловечных средств, установкой на расправу с отступничеством в собственных рядах по незнающим пощады законам круговой поруки. У таких «союзников» неизбежно расширяется зона соприкосновения с преступностью, поскольку негодующая совесть если и была первотолчком к бунтарству, к «левизне», то в последующем эволюция бунтарства протекает без подобных толчков: стимулами служат не «проклятые вопросы» человеческого бытия, зов совести, сострадание или милосердие, а все более укореняющийся моральный релятивизм, злобная расчетливость, как иногда пишут, «пакт с дьяволом», всепоглощающая ненависть, которую даже с натяжкой не назовешь святой.

От паразитического союза казенно-дисциплинарной «морали» с иррациональной бурсаческой «моралью» нельзя отделить те опустошения в общественной нравственности, особенно в политической этике, которые произошли в эпоху сталинизма, отделить от установившейся удушливой атмосферы подозрительности, нетерпимости, страха, от попраiania нравственных устоев, преступлений на

почве злоупотребления властью.

С этим моралистическим кентавром мы продолжаем сталкиваться и в более поздние времена, в изначальную и нынешнюю пору обновления социализма. Сакрализованная технократическо-бюрократическая «мораль» блокируется, как было показано ранее, с потребительской «моралью», но она и не прерывает давних связей с анархо-аскетизмом. Можно предположить, что таким связям потворствуют анархические по существу результаты ведения «планового хозяйства» в долгие годы «мертвого сезона» застоя и аскетические тенденции в распределительно-потребительской деятельности этих же лет.

Слово о будущем прошлого. «Трудно предсказывать, особенно будущее», - иронизируют прогнозисты. Наше прошлое наконец-то становится все более предсказуемым», - в той же тональности вторят им историки. Ну а что способна сказать о судьбе традиционных жизненных идеалов и умонастроений «обмирщенная», то есть обращенная, наконец, к практике наша этика?

По существу, видимо, еще не очень много. Избегая прямого ответа, можно сослаться на убыстренный бег времени, которое все расставит по своим местам. Пока же ясно одно: судьба этих идеалов может быть правильно понята лишь как составная часть широкой проблемы «морального наследства», актуальность постановки которой более чем своевременна. В индустриально и тем более постиндустриально развитых обществах - о чем охотно говорят и пишут повсеместно - пришел конец всякому постоянству. В них все легко как бы эфемеризовалось, а поэтому прошлое в этих обществах сильно обесценивается. Американский исследователь Дж. Фулз предложил для обозначения ситуации особый термин - хроноцентризм. Он должен был засвидетельствовать торжество представлений о полном отрыве настоящего со всем прошлым. Вроде бы сбылось поэтическое пророчество: «прервалась дней связующая нить». И вот к прошлому начинают относиться так, будто имеют дело лишь с собранием занимательных сюжетов, с источником, пополняющим фразеологический фонд, нужный для инкрустирования «современной» политики, культуры, быта. В таком суждении, надо признать, есть рациональный смысл, при переходе от застойных форм социальной жизни к динамическим моделям развития удельный вес культурных значений современности - в общей сумме таких значений - неизбежно повышается за счет оттеснения традиционных значений.

Невольно возникает вопрос: не хроноцентристские ли верования использовались при «проталкивании» в массовое сознание тех традиционных жизненных идеалов, которые, столь удачно применялись для манипулирования этим сознанием? И хотя социальные условия, позволяющие делать это, наконец-то стали изменяться в лучшую сторону, а те силы, которые были заинтересованы в том же самом, осязательным образом слабеют, все же и условия еще «имеют место», и силы отнюдь «не дремлют». Необычайно возросший и практически всеобщий ныне интерес к прошлому далеко выходящий за в общем-то сравнительно узкие пределы мемориальной задачи заполнения «белых пятен» истории и в пику односторонней версии о хроноцентризме, стремление вместить тысячелетия в бегущий по волнам сегодняшней день в определенной ситуации могут оказаться каналом проникновения традиционных жизненных идеалов в универсум ценностей нашего общества.

И вновь сам собой напрашивается очередной вопрос: не станет ли легче прикрывать такое просачивание почтенными ссылками на утверждаемую у нас сейчас потребность в духовном разнообразии? Подобного рода ссылки, конечно, не могут служить основанием для стремления возвратиться от мировоззренческого разнообразия к старому, но уже раскрошившемуся монополизму (что не снимает, как иногда считают, вопроса об определяющей роли марксистско-ленинской

идеологии в социалистическом мире), для пожелания под любым предлогом уклониться от, принципа полифонии духовной жизни и ставки на ценностную «полемику». И все-таки опасностью затеряться в плюралистических дебрях, думается, не следует пренебрегать.

Заключение. Рожденные в лоне нравственной культуры прошлого идеала, наверное, не следовало бы воспринимать исключительно в мрачном свете, проносить над ними излишне спрямленные идеологические приговоры, пророчить им скорый закат, поскольку они якобы посылают нам свет давно погасших звезд. Вместо высокомерных оценок и догматических уравнений не мешало бы задуматься над тем, не помогают ли эти идеалы - несмотря на пульсирующие в них индивидуалистические мотивы и каждый, естественно, по-своему - пусть хоть в чем-то преодолению негативных последствий засилья у нас казарменного коллективизма и подмены свободного долженствования административным рвением.

Антисоциалистическая, антиперестроечная направленность традиционных жизненных идеалов в рамках синдромов довольности и несчастья не является запрограммированной, неотвратимой. Раз так, то почему, спрашивается, и к ним нельзя применить вольтеров принцип толерантности, не делая при этом уступок мещанству и нигилизму? Вполне возможен мировоззренческий и нормативный «диалог» с ними, с моделями поведения, инспирированными этими идеалами, что, понятно, потребует перехода от желчных нападок и суровых обвинений к уважительному и внимательному «вслушиванию» в доводы участников такого, не совсем обычного, но зато исключительно интересного и раскованного «диалога».

Результатом «диалога» и сотрудничества вполне может оказаться возникновение каких-то новых осевых поведенческих линий ориентированных смещенными - преобразованными в процессе диалога в традиционные и социалистические - идеалами. Несмотря на неизбежную шаткость таких двусосных идеалов, они уже не будут «обкрадывать» рекретируемую личность в такой деятельности, в какой социальная эффективность, моральность и гуманность соединяются и осуществляются уже отнюдь не воображаемым образом. Развитие этой личности не только создаст субъективное ощущение разрядки обильности различных негативных настроений или же самодовольства, ощущения приобретения нового духовного пространства для ее возрождения, но и по своим реальным последствиям подобное развитие станет дополнительным фактором общественного совершенствования.

Теперь, собственно, об отчуждении. Нетрудно понять, что нельзя вот так просто «торпедировать» его «в ночь со среды на четверг». Его преодоление не может происходить согласно некоему идеологическому рескрипту, по какому-то утвержденному в высоких инстанциях графику. Действительное снятие отчуждения возможно только в русле общего нравственного очищения нашего общества, приостановки падения нравов, укрепления нравственного кодекса свободы, восстановления традиций противостояния отчуждению, столь печальным образом оборванных (в лучшем случае оттесненных на обочину духовной жизни общества) полвека тому назад, в «роковые тридцатые».

Непременной предпосылкой восстановления этих традиций служит реальное изменение положения человека в обновляемом обществе. Причем, снятие чар морального отчуждения - не предварительное условие всеобщего преодоления отчуждения, как впрочем, оно не может быть и его только простым автоматическим следствием. Усилия, направленные на преодоление отчуждения человека от продуктов его труда, от собственности и управления ею, от власти, способны институализировать перестройку, но данный процесс нуждается в моральной поддержке, а она в свой черед оказывается возможной лишь в ходе реализации данных усилий. Многие полагают (и не без оснований), что происшедший у нас на

глазах буквально взрыв духовной активности позволил больше продвинуться при снятии отчуждения в области нравственных отношений между людьми, нежели в других сферах. Как бы там ни было, но закрепить такой прорыв можно только радикальными переменами в экономике и политике, в культуре и образовании.

Столь же ясно, что подобные перемены наталкиваются на сопротивление инерциальных сил общества. Возвращенные на отчуждении монстры не собираются отказываться от всего, чем располагали. Они не намерены «планово» отступить на задний план общественной сцены, а потому вряд ли стушуются и ограничатся корректным обменом колкостями с раскрепощаемым сознанием народа. И все же сопротивление переменам нельзя объяснить одной только «злой волей» тех или иных антиперестроечных героев, сравнительно немногочисленных, хотя и влиятельных «новых недовольных» (как их метко окрестил драматург А. Гельман), неисправимых консерваторов, тех, кто прикидывается «пуристами от социализма», кто только подлаживается к меняющимся условиям. Исходится приходится из укорененного существования застойных общественных отношений; отсталой социально-экономической, технологической и политико-правовой инфраструктуры, а также из факта возникновения зон повышенной социальной напряженности, вызванной трудностями переделки хозяйственного механизма, обновления политической системы, затяжными перестроечными паузами. И только в той мере, в какой перемены и сами способы перемен пойдут в направлении превращения человека в настоящего хозяина производства и общественной жизни, в подлинного субъекта истории, свободно развивающего в себе необходимые для всего этого качества. Ускорение и основательность этого процесса зависят от поддержки со стороны тех сил и лиц, которые не плетутся за обстоятельствами, не смирились с отчуждением, не приспособились к нему. Вовлекаясь в сопротивление, они не считают себя обреченными на вынужденное безмолвие и навязываемое бездействие, на духовное самооскопление. Сумев сберечь веру в социалистические идеалы и ценности, избегнув нравственной эрозии, они мыслят, чувствуют и поступают так, чтобы приблизить желанный час Преодоления.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНТРОВЕРЗЫ ОСВОЕНИЯ

Любая научная дисциплина с неизбежностью проходит в своем развитии одну примечательную фазу, когда развивающим ее специалистам начинает казаться, что если мир не будет переустроен в соответствии с приоритетом этой науки, то он либо погибнет, либо будет обречен на стагнацию. Претензии на универсализм неоднократно возникали в философии, математике, антропологии, социологии, статистике, однако современность удивительна тем, что, кажется, претензии на универсальность своего методического аппарата и приоритетность собственного взгляда на мир выдвигаются едва ли не всеми науками сразу.¹ Это может, рассматриваться и как проявление интеграции наук, и как следствие субъективного устремления ученых перейти от частных к целому, от фрагментов к картине мира, от локального к глобальному. Но логика такого объяснения может быть и инвертирована, и тогда вместо экстенсивных тенденций глобального синтеза можно увидеть потребность в углублении в предмет, в системности, в желании знать все об одном. Реализация этой потребности, по всей видимости, и рождает проблемно-ориентированные исследования, к числу которых я склонен относить и исследования всего комплекса проблем, связанных с освоением Севера.

Несмотря на мощно проявляющуюся сегодня тенденцию к интеграции знания, порожденную, быть может, как раз наличной его специализацией, мы продолжаем населять мир, где господствует разделение труда, усложненное социальной, этнической, расовой, конфессиональной и т. д. дифференциацией человечества. Именно в силу этих обстоятельств современная ситуация освоения характеризуется следующей диспозицией: Север населяют одни, осваивают другие, а первых и вторых изучают третьи. Существуют еще и четвертые, которые, используя выработанные третьими когнитивные модели и ментальные структуры и стратегии, словом все то, что в совокупности мы привыкли обозначать словом «идеология», пытаются управлять и первыми, и вторыми, и третьими. В анализе этой диспозиции я ограничусь изложением некоторых проблем, возникающих при взаимодействии первых (коренного населения) и третьих (ученых), но затрону также отдельные проблемы, связанные с вездесущим присутствием четвертых (любая персонифицированная власть - профессиональные управленцы, «центр», доминирующая группа и даже те же ученые, но в иной роли).

Ученые - освоение - коренное население. Ответ на вопрос, зачем вообще необходима рефлексия ситуации освоения (и, соответственно, присутствие в ней ученых), растворен в атмосфере сегодняшнего дня: утрата веры в технократическую утопию, разочарование во всемогущем научно-техническом прогрессе вызвали к жизни потребность в точном прогнозе, калькуляции риска, связанного с любой акцией технологического развития. Не случайно главной задачей науки в современных условиях и ее основным достижением считается «доведение до практиков понимания сложности социетальной ситуации, в которой осуществляется техническая политика.» Однако в обозначенной теме раздела я акцентирую не связку «ученые - ситуация освоения», но взаимодействие «ученые - коренное население» в ситуации освоения, иными словами, меня будет интересовать не столько

¹Приведу лишь одну иллюстрацию исторического характера: «Предмет, подлежащий исследованию статистики, есть общество, его строение, склад и все жизненные отправления. Словом - все, что совершается в обществе во всей его совокупности...» (Янсон Ю. Э. Теория статистики. - Спб., 1891).

«техническая политика», сколько «сложность социетальной ситуации», в которой она осуществляется.

Взаимодействие между коллективами исследователей и группами коренного населения может анализироваться с различных точек зрения, но его социальная природа обуславливает необходимость рассмотрения этого взаимодействия как коммуникации. Каковы цели коммуникации между названными группами, какими ценностями обмениваются ее участники, что мешает ее нормальному осуществлению - вот те вопросы, которым будет посвящено дальнейшее изложение.

Сама возможность «неискаженной коммуникации» (термин Ю. Хабермаса) предполагает наличие общего языка, общности картины мира и консенсуса относительно способов экспликации языковых смыслов, обеспечивающего единство интерпретации. Между тем даже неискушенный наблюдатель вправе заключить, что коммуникация в сложившейся ситуации невозможна из-за отсутствия всех трех компонентов, ее обеспечивающих. И действительно, одна из сложнейших задач, с которой сталкивается специалист в полевых условиях (этнограф, социолог, психолог), - преодоление коммуникативного барьера. Проблема эта многомерна, и я пока остановлюсь лишь на одной из ее сторон, зафиксировав наличие первого противоречия, которое выражается в **асимметрии взаимодействия** ученых и коренного населения. Наиболее четко эта асимметрия выявляется при анализе субъект-объектных отношений в сфере этого взаимодействия, а суть противоречия может быть сформулирована следующим образом: в изучении коренного населения преобладает естественно-научный подход с его **манипулятивным** отношением к объекту. Рецидивы этого подхода отмечаются не только в науках антропобиологического цикла (генетике, медицинской географии, социальной гигиене и т. п.), но и в социальных и гуманитарных - этнографии, демографии, социологии, лингвистике.

Стоит лишь посмотреть, какие вопросы задают и пытаются решить исследователи и каким образом концептуализируются «ответы», чтобы убедиться в верности этого тезиса. Представители всех перечисленных дисциплин фиксируют неблагодарность: демографы пишут об угрозе депопуляции и необходимости мер по повышению рождаемости и снижению преждевременной смертности;² этнографы сообщают о не благоприятных тенденциях этнического развития (нарушении нормального процесса социализации детей и подростков, механизмов культурного и языкового воспроизводства);³ социологи констатируют распространение люмпенизации, наличие безработицы в национальных поселках;⁴ гигиенисты информируют о недостаточной благоустроенности населенных пунктов, скученности, слабости материально-технической базы и кадрового обеспечения медицинских учреждений;⁵ лингвисты – о слабом владении родным языком и полной его утрате.⁶ Тревога специалистов о судьбе коренных народов Севера

² Пика А. И. Демографическая политика в районах проживания народов Севера: проблемы и перспективы. - Региональные проблемы социально-демографического развития, - М., 1987, с. 43-54; Пика А. П., Прохоров Б. В. Большие проблемы малых народов. - Коммунист, 1988, № 16, с. 76-83.

³ Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2000 г. - М., 1988.

⁴ Донской Ф. С. Пути завершения перевода кочевого населения Севера Тюменской обл. на оседлый образ жизни. - Региональные программы социально-демографического развития. - М., 1987, с. 71 - 85.

⁵ Материалы окрздравотдела Ханты-Мансийского окрисполкома, любезно предоставленные зав. отделом окружкома КПСС В. Н. Красилей.

⁶ Зеймаль Е. В. Народности и их языки при социализме. - Коммунист, 1988, № 15, с. 64-72.

обоснованна и вызывает уважение, но беда в том, что, во-первых, все перечисленные проблемы существуют как бы изолировано, хотя, вероятнее всего, имеют общий корень; во-вторых, отсутствие единой концептуализации блокирует создание единой социальной технологии; в-третьих, здесь отождествляются представления специалистов о благе народов с интересами этих народов, тождественность которых, вообще говоря, неочевидна.

«Манипулятивная психология» прочно укоренилась в социальных науках, где она приносит плоды типа ресурсного подхода к человеку, «человеческого фактора» и т. п. В демографии эта парадигма устойчиво воспроизводится в такой области научно-практической деятельности, как демографическая политика. Поскольку большинство словарей определяют политику как «сферу отношений между классами, связанную с их борьбой за власть в государстве»,⁷ реализуемую «как мирными, так и насильственными средствами»,⁸ постольку уже сам термин вызывает возражения. Его семантические компоненты «власти», «насилия», «экономического интереса» проявляются при рефлексии субъект-объектных отношений в сфере демографической политики, порождая апорию следующего вида. Если субъектом управления является само население (что этически приемлемо, поскольку оно является и объектом этой политики), то процесс управления может рассматриваться как **самоорганизация**, что делает излишним выделение институализированной сферы демографической политики. Если же субъектом управления не является население, то такое управление интерпретируется как манипуляция, осуществляемая какой-то одной социальной группой в своих интересах, что делает демографическую политику неприемлемой уже по этическим основаниям.

Весьма сходная ситуация фиксируется и при анализе субъект-объектных отношений при взаимодействии ученых и коренного населения. Ее анализ, проведенный известным специалистом по языковой политике Т. Скутнабб-Кангас в отношении миноритетов, позволил противопоставить две стратегии, сопряженность и контрарность которых редко осознается: социальные технологии (манипулятивно-кибернетическая парадигма) и **самоопределение** (парадигма самоорганизации)⁹. Рассматривая описание исследовательских проектов и программ, объектами которых являлись миноритеты, Т. Скутнабб-Кангас задает следующие вопросы.

«Кто нуждается в информации о данной группе и для каких целей? Кто и с кем вступает в контакт в ходе исследования? В какой степени представители исследуемой группы сами вовлечены в проект в качестве исследователей, активных деятелей, в качестве лиц, принимающих решения, что и как должно исследовать, какие вопросы следует задавать, или, по меньшей мере, в качестве получателей собранной информации? Кому сообщаются результаты исследования? Что извлекает из такого исследования само исследуемое сообщество? Кому служит исследование?»

Отвечая на эти вопросы, Т. Скутнабб-Кангас приходит к выводам, что 1) ученые, сами принадлежащие миноритетным сообществам, ставят иные вопросы и исследуют иные проблемы, чем представители доминирующего большинства; их концептуализация проблем и предлагаемые способы решения также резко отличаются от выработанных специалистами из доминирующей общности; 2) существует такое явление, как исследовательский империализм, выражающееся в том, что львиная доля исследований выполняется учеными доминирующего сообщества, экспертами из «центра» (и терминах оппозиции «центр-периферия»), и в

⁷ Краткий словарь по социологии. - М., 1988, с. 236 - 237.

⁸ Философский энциклопедический словарь. - М., 1983, с. 507.

⁹ Я выражаю признательность Т. Скутнабб-Кангас за любезно предоставленную возможность ознакомиться с рукописью ее работы.

том, что исследование служит целям воспроизводства властных отношений в иерархий «доминирующая общность - миноритет».

К сходному заключению приходит другой исследователь «традиционных обществ» - Р. Колэн, утверждающий, что «антропологический анализ призван объяснить социокультурные явления изнутри общества, функционирующего в соответствии с логикой, отличающейся от принятой в «науке» иностранного аналитика». С его точки зрения, «реабилитация эндогенной социальной логики является условием, позволяющим лучше понять пути эндогенного развития с помощью более полного использования системы коммуникации, действующей в двух направлениях, а не в одном».

Здесь мы снова возвращаемся к теме асимметрии взаимодействия ученых и коренного населения, проблеме «неискаженной коммуникации» и понимания. Сложность выработки способов построения такой коммуникации связана для меня лично с невозможностью выхода за рамки того типа рациональности, который питает всю мировую и европейскую науку¹⁰.

Некоторую надежду вселяет лишь такая особенность европейского сознания, как самоотрансцендирование,¹¹ позволяющая наметить несколько стратегий преодоления ограниченности «научного знания». Наиболее доступной из них, поскольку опирается на сложившуюся герменевтическую традицию, является критика глубинных оснований европейской рациональности и критика научной мифологии как попытки рационализировать сложившуюся в данном обществе систему властных отношений. В этом смысле одним из эффективных механизмов критики господствующей научной парадигмы является обращение к теме относительности знания, делимитации знания и незнания. Европейская парадигма принятия решения на основе рационального выбора игнорирует мотив границы знания; замкнутость рационального универсума, в рамках которого осуществляется выбор и принятие решений, оказывается иллюзорной при раскрытии бездны непознанного, существующей здесь и сейчас и превращающей знание в квазизнание.

Само осмысление места коренных народов Севера в ситуации промышленного освоения стереотипизировано и осложнено богатой мифологией, не ограниченной, впрочем, сферой своего распространения лишь этой ситуацией, но оказывающей существенное влияние на концептуализацию многих проблемных ситуаций и воспроизводство иерархии доминирования в районах освоения.

К этой мифологии относятся миф об иерархичности культур, миф об иерархичности профессий и сфер приложения труда, миф о «естественной ассимиляции», миф о вреде бытового кочевания и др. Вообще, перечисленные мифы в реальных контекстах нередко могут быть выделены лишь аналитически, оказываясь тесно переплетенными. Так, миф об иерархичности культур, в соответствии с которым они ранжируются на примитивные (первобытные, низкие, архаичные, традиционные) и развитые (высокие, современные, динамичные), взаимодействуя с мифом о естественной ассимиляции, порождает концепцию так называемой культурной ассимиляции. В этой модели предлагается «подтягивание» культуры коренных народов до уровня современной цивилизации и, следовательно, имплицитно утверждается, что данные народы находятся на более низкой ступени развития, чем пришельцы. Как и во всяком современном мифе, здесь налицо, по меткому выражению Р. Барта, «момент надувательства»,¹² поскольку осуществляется

¹⁰ Я склонен вслед за А.И.Ракитовым ставить знак равенства между генезисом европейской науки и науки вообще, то есть считать науку «продуктом европейской цивилизации» (Ракитов А.И. Философские проблемы науки. – М., 1977, с.7)

¹¹ Ж.- П. Сартр характеризует эту особенность так: «Человек - не сумма того, что в нем есть, а совокупность того, чего в нем еще нет, но чем он может стать».

¹² Барт Р. Избранные работы: Эмиотика. Поэтика. — М., 1989 с. 91.

подмена культуры в целом (включая духовную и экологическую) уровнем технологической культуры.

Миф об иерархичности видов труда нередко используется в концепциях помощи «неразвитым» народам, вопреки тому, что презумпция превосходства промышленного труда над непромышленным, традиционным является анахронизмом, поскольку отражает иерархию профессиональных статусов эпохи развивающегося капитализма, когда труд фабрично-заводской ценился выше крестьянского или ремесленного. Сегодня эта иерархия является принципиально иной: производство продуктов питания, одежды, ручной труд ценятся все выше. В этом отношении оленеводство, рыболовство и охота становятся более «современными отраслями, чем, например, нефтедобыча. Опыт Гренландии показывает, что развитие традиционных промыслов при экологически сбалансированной эксплуатации природных ресурсов позволяет не только сохранять и развивать культуру коренного населения, но и получать большие прибыли, не нанося ущерба природе.¹³

Миф об иерархичности видов труда тесно связан с концепцией структурной ассимиляции, нередко рассматриваемой как «безусловно прогрессивное явление». Структурная ассимиляция или стирание различий между социопрофессиональными структурами контактирующих этносов интерпретируется как «огромное социальное завоевание», «профессиональное самоутверждение» коренных народов.¹⁴ Уместно отметить параллелизм классификационных обобщений в сфере культуры (отсталые, примитивные и развитые) и в сфере социопрофессиональной структуры, где традиционные занятия коренного населения рассматриваются как «примитивные виды труда»,¹⁵ а набор рабочих мест, создаваемых промышленным освоением, как возможность труда «высококвалифицированного».¹⁶ Европоцентризм и патерналистское отношение к культуре миноритетов в таких классификациях обнажаются с особой очевидностью.

Тем не менее установка на структурную ассимиляцию и интеграцию народов Севера сохраняется донныне в среде специалистов, имеющих самое непосредственное отношение к формированию программ управления «социально-экономическим развитием народностей Севера»,¹⁷ вопреки отказу международной общественности, включая СССР, от интеграционистского подхода к индигенному населению.¹⁸

Феномен устойчивости этого мифа находит некоторое объяснение в его тесной связи с мифом о так называемом характере естественной ассимиляции. Дело в том, что в существующих моделях процесса ассимиляции структурная составляющая рассматривается наряду с прочими - языковой ассимиляцией, аккультурацией, экономической абсорбцией, метисацией, и таким образом тезис о прогрессивном характере естественной ассимиляции, укоренившейся в массовом и научном сознании, поддерживает миф о прогрессивности и желательности асси-

¹³ Богоявленский Д. Д. Демографическая ситуация у народов зарубежного Севера. - Региональные проблемы социально-демографического развития. - М., 1987, с. 127.

¹⁴ Бойко В. И. Социальное развитие народов Нижнего Амура. - Новосибирск, 1977, с. 60.

¹⁵ Бойко В. И., Попков Ю. В. Развитие отношения к труду у народностей Севера при социализме. - Новосибирск, 1987, с. 90.

¹⁶ Там же, с. 88.

¹⁷ Социальные проблемы труда у народностей Севера. - Новосибирск, 1986, с. 31—32, 49, 67; Бойко В. И. Социально-экономическое развитие народностей Севера. — Новосибирск, 1988, с. 73-75 122, 124.

¹⁸ «Конвенция о коренных и ведущих племенной образ жизни народов независимых стран» № 107 пересмотрена в июне 1989 г. с позиций отказа от интеграционистской политики правительств и патернализма, нашедших отражение в тексте 1957 г.

миляции структурной. Тезис этот заслуживает более подробного обсуждения, поскольку тесно связан с оценкой этнодемографической ситуации у народов Севера, так как некоторые ученые видят основную причину снижения численности у отдельных коренных народов в ассимиляционных процессах. Интерпретация этих процессов как прогрессивных, «ликвидирующих отсталость» и «способствующих отмиранию архаических пережитков» позволяет рассматривать растворение немногочисленного народа в среде ассимилирующей общности, утрату родного языка, смену самосознания не как угрозу вымирания, но как нормальный процесс интернационализации, ведущей к «становлению социальной однородности общества».

Как известно, тезис о прогрессивном характере естественной ассимиляции обычно сопровождается ссылкой на работу В. И. Ленина 1913 г. «Критические замечания по национальному вопросу». Манера цитирования в подтверждении тезиса об ассимиляции заставляет говорить об игнорировании обычных норм экспликации понятий, контекстуального и исторического подходов. Между тем в своем анализе статьи Р. Люксембург «Национальный вопрос и автономия» Ленин выступает против всякого рода начетничества, призывая к «учету конкретных особенностей, отличающих эту страну от других в пределах одной и той же исторической эпохи».¹⁹

Характер примеров, приведенных в ленинской статье, позволяет предполагать, что современное понятие «ассимиляция» имеет гораздо более узкий объем, чем в начале века. В последнем речь идет о стирании различий, уподоблении, что, как известно, может достигаться и в результате качественно иных этнических процессов, обозначаемых сегодня терминами «консолидация», «межэтническая интеграция».²⁰ Вызывает возражения и попытки обоснования прогрессивности ассимиляции для любых времен и ситуаций, поскольку Ленин разбирает тезис об «ассимиляторстве» конкретно, в приложении к «вопросам, касающимся пролетариата»,²¹ за рамками которых его использование зачастую «освящает» ассимиляцию, опирающуюся на привилегии.

Именно суждение о неравенстве взаимодействующих этносов (привилегиях, доминировании, различиях в статусах) является источником неудовлетворенности в объяснительной силе современной теории ассимиляции. В соответствии с этой теорией измерение одной из сторон ассимиляционного процесса – аккультурации – осуществляется как оценка этапа движения коренного населения (или любой этнической группы, имеющей статус миноритета) от «примитивного», «отсталого» образа жизни к «цивилизованному». Такой взгляд во многом снимает трудности интерпретации негативных явлений в среде коренного населения (алкоголизации, люмпенизации, социальной пассивности), объявляя их плодами «неразвитости-аборигенных культур», неспособностью индигенной культуры обслуживать потребности личности. Это противоречит фактам, обнаруживаемым в исследованиях взаимодействия миноритетов с доминирующими этносами. В частности, данные этих исследований свидетельствуют о том, что все перечисленные негативные явления не есть следствия «стартовых условий» индигенных культур, но являются результатом контакта с доминирующей общностью и проявлением особого процесса, названного специалистами социокультурной депривацией или виктимизацией.

¹⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. - Т. 25, с. 263—264.

²⁰ Например, процессы, описанные Лениным в его примере со штатом Нью-Йорк, обозначаются сегодня термином «межэтническая интеграция».

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. - Т. 24, с. 131.

В современных исследованиях виктимизации выявлен комплекс индикаторов, позволяющих определять ее интенсивность и сферу распространения. К таким индикаторам обычно относят: 1) высокий уровень детской смертности; 2) высокая смертность взрослых от несчастных случаев и отравлений, включая суицид и насильственные смерти; 3) распространенность инфекционных респираторных заболеваний; 4) алкоголизм; 5) большое число разводов, неполных семей, внебрачных рождений, аборт, детей с врожденными пороками развития, случаев отказа родителей от воспитания детей; 6) скученность, низкое качество жилья; 7) социальная пассивность, чувство зависимости; 8) высокий уровень преступности, включая подростковую; 9) наличие безработицы.

Вплоть до последнего времени из-за запретов на публикацию соответствующих показателей по народам Севера собрать сколько-нибудь полную информацию представлялось невозможным. Снятие этих запретов позволяет сегодня привести факты, недвусмысленно свидетельствующие о виктимизации коренного населения. Известно, например, что за десятилетие между переписями 1970 и 1979 гг. темпы прироста численности у этих народов резко упали, а у семи из них численность сократилась. В этот же период снижается брачность, растет число неполных семей, аборт. Ведущими причинами смертности становятся травмы и отравления; самоубийства, насильственные смерти и смерти от несчастных случаев, связанных с употреблением алкоголя, в отдельных национальных поселках составляют более половины всех смертей. Обеспеченность жилплощадью в поселках Обского Севера колеблется от 1,5 до 6,5 кв.м на человека; в Ямало-Ненецком округе почти повсеместно отсутствует водопровод и канализация (лишь в Пуровском районе ими обеспечены 45% населения); нет горячего водоснабжения. По данным социологического исследования коренного населения Тюменского Севера на 1 января 1986 г, общественно-полезным трудом не были заняты 1280 чел. трудоспособного возраста; из них более 70% мужчин и около 70% женщин не работали из-за отсутствия рабочих мест в оленеводстве.²² Материалы окружного суда Ненецкого округа свидетельствуют о неуклонном росте алкоголизма среди коренного населения: если в 1970 г. доля осужденных по статье 62 УК с направлением на принудительное лечение от алкоголизма в общей структуре правонарушений не превышала 20%. то в 1981 г. она достигла 50%.²³ С распространением алкоголизма исследователи связывают и иждивенческие ориентации в определенных группах коренного населения, рост потребительства и социальной пассивности.

Отказ от модели ассимиляции и принятие концепции виктимизации заставляют искать причины в механизмах взаимодействия меньшинств и доминирующих групп, а не считать их имманентно присущими «отсталым народам». В соответствии с этой концепцией «отсталость» порождается и воспроизводится в результате весьма несовершенных форм освоения северных территорий, отчуждения земель, отвлечения львиной доли местных ресурсов в «метрополию». Анализируя ресурсную базу развития этносов, советские этнографы отмечают, что в многонациональных обществах возникают два типа проблем: а) борьба за ресурсы, особо важные для конкретных этносов, но становящиеся дефицитными для данного уровня экономического развития; б) противоречия между этносами, которые вызваны коренными различиями в иерархии потребностей в процессе освоения

²² Донской Ф. С. Пути завершения перевода кочевого населения Севера Тюменской области на оседлый образ жизни. - Региональные проблемы социально-демографического развития. - М., 1987, с. 71-85.

²³ Здравосмылова О. М., Козлов В. Б. О методах изучения образа жизни коренных народностей Севера. - Там же, с. 117.

гаммы ресурсов, расположенных на конкретной, территории.²⁴ В соответствии с таким представлением экстенсивная ресурсная политика в СССР служит питательной почвой для возникновения межнациональных конфликтов и воспроизводит устаревшую структуру занятости.²⁵

Из изложенного ясно, что научная картина мира, вернее тот ее фрагмент, который включает знания о миноритетах, искажена наличием многочисленных мифов, существенно затрудняющих процесс социальной коммуникации. Очевидным представляется, что для разрушения наличного коммуникативного барьера необходимо не только демифологизировать это знание, но и устранить причины воспроизводства мифов.

Однако для этого требуется понимание их механизмов, условий воспроизводства. Поскольку значение демистификации научной мысли самоочевидно, эта задача привлекла представителей различных научных школ и философских традиций, так что к настоящему времени в герменевтике, теории дискурса, социологии конфликта и других дисциплинах накопилось немало ценных наблюдений относительно мифологизации сознания современного человека. Одно из ключевых наблюдений этого рода удалось сделать французскому семиологу Ролану Барту, который в заключение к своей серии литературно-критических эссе сумел рассмотреть в сознании современников и аналитизм европейца, и холизм мышления аборигена: «Наши неудачные попытки преодолеть неустойчивость восприятия реальности, несомненно, свидетельствуют о той степени отчужденности, в какой мы пребываем в настоящее время. Мы беспрестанно мечемся между предметом и его демистификацией, не будучи в состоянии передать его во всей его целостности, ибо, если мы вникаем в предмет, то освобождаем его, но тут же и разрушаем; если же мы сохраняем всю его весомость, мы проявляем к нему должное уважение, но он остается по-прежнему мистифицированным. Мне кажется, что в течение какого-то времени мы вынуждены будем всегда слишком много говорить о реальности. Дело в том, что идеологизация и ее противоположность, вероятно, представляют собой все те же магические типы поведения, вызванные слепым страхом, замороженностью перед лицом разорванного социального мира. И, тем не менее, мы должны добиваться примирения реальности и человека, описания и объяснения, предмета и знания о нем.»²⁶

Довольно неожиданный и, с моей точки зрения, заслуживающий внимания «ключ» к современной мифологии содержит социология конфликта. Из эмпирических данных этой дисциплины известно, что конфликт с другой группой ведет к росту сплоченности внутри данной группы, личной вовлеченности в дела группы и росту конформизма. В этой атмосфере и возникает феномен группового мышления - идеальная почва для мифотворчества. С ростом конформности, чувства принадлежности к группе, групповое мышление проявляется в вытеснении мышления критического; происходит снижение эффективности в осмыслении реальности, изменяется мораль. С точки зрения одного из исследователей группового мышления, оно приводит к «иррациональным и дегуманизирующим действиям» против лиц, не принадлежащих группе («чужаков», «оппонентов»), а также питает сверхоптимизм, недостаток бдительности по отношению к собственному поведению и достижениям, лозунговое мышление по поводу нравственности оппонентов и т. д. Для нашей темы важно, что деструктивный конфликт обладает

²⁴ Перепелкин Л. С., Шкаратан О. И. Экономический суверенитет республик и пути развития народов (теоретическая дискуссия вокруг вопросов практической жизни). - Сов. этнография, 1989, №4, с. 40.

²⁵ Там же, с. 40-41.

²⁶ Барт Р. Цит. соч., с. 130.

собственной инерцией и быстро утрачивает зависимость от исходных причин, когда его самобытие переходит в инобытие, трансцендирует «повседневную рациональность», важно, что конфликт может «тлеть» и «вспыхивать». Особенности фазы «тления» позволяют интерпретировать миф как свидетельство когда-то имевшего место конфликта, его «след».

«Археология конфликта» для мифов иерархичности культур и профессий приводит в первом случае к менталитету колонизатора, а во втором - к менталитету буржуа эпохи первоначального накопления. Сложнее провести «раскопки» в отношении мифов прогрессивности ассимиляции и вреде бытового кочевания. В отличие от первых двух, имеющих интернациональный характер, эти, по всей видимости, отечественного производства. Думается, я не слишком погрешу против истины, если предположу, что истоком ассимиляционного мифа является межпартийная борьба 1910-х гг., а миф о вреде кочевания коренится, вероятнее всего, в старом, эпохи «первого освоения», конфликте между «оседлостью» пришедшей администрации и кочевым образом жизни коренных насельников края.

Однако высказать предложения в ответ на вопрос, «как», еще не значит ответить на вопрос «почему». Почему возникают мифы, каковы их функции, какие роли они выполняют в социальном взаимодействии, и в частности в ситуации этнического конфликта? Тенденция к эскалации конфликта рождается при взаимодействии трех факторов: роста социальной конкурентности, искажения восприятия и возрастания личной приверженности группе. Анализ проявлений второго фактора позволяет высказать некоторые соображения по поводу функциональной роли мифов в социальном конфликте. Наблюдение об искажении социальной перцепции весьма точно отражает процессы мифотворчества и мифопотребления, обслуживающие механизм конфронтации. С одной стороны, рост приверженности, конформизма порождает квазирациональность группового мышления, с другой - законы конкуренции и конфронтации при исчерпании рациональных методов диктуют обращение к магии и ритуалу - формам коллективного действия, в которых миф издревле играл существенную роль. В этом случае процесс коммуникации между конфликтующими сторонами начинает нарушаться, информация становится обедненной и ненадежной; конкуренты начинают обращать внимание на различия, а не на сходства; прием угроз осуществляется с большей готовностью, чем примиряющих жестов. Растущая групповая солидарность усиливает враждебность. Ошибки противника, основанные на слабой информированности, либо случайные промахи воспринимаются как сознательные и злонамеренные и осуждаются как безнравственные. В результате обычные нормы поведения и морали замещаются системой новых, число табуированных форм поведения растет. Появляется множество тем, которые не принято обсуждать, лиц, закрытых для критики. Нарушения табу в этих случаях воспринимаются как измена, нанесение вреда общему делу и т. п. Иррациональность происходящего способствует развитию конфликта по спирали.

Существенной деталью этой картины является нарушение процесса нормальной коммуникации. Не здесь ли кроются механизмы коммуникативного барьера, существующего и устойчиво воспроизводящегося между учеными и коренным населением, между пришлым населением в целом и индигенными народами? Социально-конкурентная ситуация (пружина конфликта) очевидна: индустриальное освоение Севера, осуществляемое пришельцами, отнимает у традиционного хозяйства до 3/4 угодий.²⁷

²⁷ Оборотова Е. В. Народы Севера в современном мире. - Сов. этнография, 1988, № 5, с. 148.

Важно отметить также роли мифов в ситуациях межэтнического контакта и конфликта, дедуцируемые из описанной ранее картины:

- дискриминантная роль: вера в тот или иной миф упорядочивает социум, разделяя его на «своих» и «чужих»; попытки рационального анализа мифа обычно табуируются, «неверящие» классифицируются как враги;
- прозелитическая роль: своей квазирациональностью миф в особенности научный) вербует новых сторонников, убеждает их, мобилизует на коллективные действия;
- мистифицирующая роль: миф искажает факты, тем самым отстраняя «неудобную» реальность, разрушая рациональные аргументы оппонентов. Думается, что описанные здесь функции мифа ответственны за феномен его устойчивости и лежат в основе трудностей, с которыми сталкиваются все попытки демистификации сознания.

До сих пор изложенные соображения касались лишь одного «вектора» взаимодействия социальных групп в ситуации освоения «ученые - коренные народы», при этом само взаимодействие было описано именно как вектор, направленный от «ученых» к «коренному населению». Комплементарный ему вектор от населения к ученым, предполагающий анализ восприятия коренным населением ученых, их взглядов и поведения, я, по известным причинам, описывать не берусь, оставляя эту тему для индигенного исследователя. Но коль скоро ранее был представлен эскиз мифопроизводства в терминах теории конфликта, а особенностью тезауруса этой теории является его «наскозь-пронизанность» мотивом власти, возникает соблазн перенести этот подход на анализ другого взаимодействия, имманентного ситуации освоения, а именно - взаимодействия ученых и субъектов власти, управленцев.

Ученые - освоение - управленцы. Взаимодействие этих социальных групп обычно анализируется по линиям «наука - практика», «внедрение научных рекомендаций», «выполнение социального заказа», «охота за ведьмами» и т. п. Их конкретизация в отношении ситуации промышленного освоения Севера очевидна из проходящих сегодня дискуссий на самых высоких этажах управления о тактике и стратегии освоения запасов нефти и газа на тюменском Севере. Думается, что контент-анализ этих дискуссий смог бы выявить интересные повороты в истории поправок ученых к ведомственной стратегии освоения. Однако я попытаюсь подойти к этой теме с иных позиций, обозначенных в начале статьи, а именно - с позиций социокогнитивного анализа идеологии и средств идеологического производства. Иначе говоря, сделаю попытку если не ответить, то хотя бы поставить вопрос о так называемой «символьной элите», формирующей «стратегию стратегий» и определяющей допустимые и общественно признанные способы рационализации.

В качестве исходного момента анализа взаимодействия ученых и управленцев, занятых решением теоретических и практических задач, связанных с освоением Севера, необходимо отметить, что обе группы включены в **доминирующую общность** (сюда входят и другие группы, участвующие в освоении, но их роли в данном изложении обсуждаться не будут).

Принадлежность к одной общности и взаимодействие предполагают наличие консенсуса относительно хотя бы самых общих позиций в программах освоения. Здесь нет необходимости рассматривать всю «цепочку» взаимодействия управленцев и ученых в истории освоения от выявления роли энергетических ресурсов в системах жизнеобеспечения до геологических прогнозов относительно наличия и объема запасов углеводородов на сибирском Севере. Важно учесть, что коль скоро эта цепочка осуществилась, есть основание утверждать наличие консенсуса между этими группами. Таким образом, взаимоотношения ученых и

управленцев качественно отличаются от рассмотренных ранее отношений между коренным населением и учеными: если в первом случае речь идет о фрагментах единой функциональной системы, то во втором - взаимодействуют две «замкнутые» целостные системы. Их замкнутость выдвигает как самостоятельную проблему - язык общения, поскольку межсистемные «каналы связи» по причине этой замкнутости оказываются обедненными. Напротив, интрасистемность взаимодействий управленцев и ученых предполагает их богатство и многоуровневость, при наличии которых проблемы понимания теряют «тотальный» характер, концентрируясь на отдельных уровнях дискурса. Попытаюсь хотя бы в назывном порядке выделить эти уровни и обозначить некоторые из локализованных в них проблем.

В частности, можно утверждать, что такие проблемы возникают при взаимодействии «форм экономической и административной рациональности»²⁸ и рациональности научной, конфликты между которыми порождают известные негативные установки у взаимодействующих групп - антисциентизм у управленцев и отрицательно окрашенный образ «аппаратчика» в восприятии ученых.

На другом уровне взаимодействия препятствующие нормальному его протеканию конфликты могут концептуализироваться как проблемы сосуществования языков различных наук и научных школ, конфликты между различными группами ученых, в которых непосредственно или через посредство «идиологем» и «мифологем» (как продуктов доминирующих научных школ, используемых в практике управления) участвуют и управленцы. В частности, к противоречиям и конфликтам этого уровня можно отнести такие, как «конъюнктурная наука» - «свободная наука», ряд конкретных конфликтных ситуаций в решении проблем освоения Севера между экономистами и экологами, этнографами и этносоциологами, а также между представителями различных школ в этнографии и демографии.

Наконец, еще на одном уровне наличные конфликты между управленцами и учеными концептуализируются по известной схеме, предлагаемой теориями власти дискурса и дискурса власти. Попытаюсь в сжатом виде представить контуры этой концептуализации на основе работ цитируемых авторов. При данном анализе на первый план выступают так называемые элитные группы (политические, экономические, социальные, культурные и интеллектуальные) и их интересы - воспроизводство господства и защита сфер влияния, субсидирование научных программ и т.п. «Символьная элита»,²⁹ контролируя средства производства идеологии (образование, средства массовой информации, научная литература), разрабатывает ментальные стратегии и модели интерпретации социального опыта, тиражирует их и «навязывает» (посредством контроля над дискурсивной практикой) другим элитам и всему населению. Все последующие события (например, различные стратегии и тактики освоения, процедуры принятия решений) осуществляются уже в пространстве выработанных стратегом, в «доверительном интервале» рациональности определенного типа. Это и есть власть дискурса.

Одним из конкретных примеров контрдискурса - дискурса власти - при разборе отношений ученых и управленцев может служить феномен «ангажированной науки», в рамках которой научная рациональность вытесняется рациональностью административной, что порождает искаженную коммуникацию и угрожает «подрывом общественно координированной деятельности».

Общая стратегия снятия и разрешения перечисленных конфликтов хорошо известна и институализирована в различных формах диалога между учеными и управленцами. Используемый здесь аппарат теории коммуникативного действия делает, однако, приоритетной одну из этих форм, позволяющую обратиться к

²⁸ Термин Ю. Хабермаса.

²⁹ Я использую здесь этот термин в понимании Т. ван Дейка.

широкому потенциалу «нереализованных возможностей» общественного развития, всему спектру «отпавших вариантов» и «непроигранных сценариев», мимо которых мы прошли в силу ли слепого случая, по воле судьбы либо благодаря стечению обстоятельств. Этой формой является, на мой взгляд, игровая имитация различных сценариев развития событий, к которой столь удачно пришли организаторы «Самотлорского практикума», впервые попытавшиеся использовать инструментарий проблемно-деловых игр в осмыслении, разрешении и снятии многочисленных контроверз освоения. Пространство игры оказалось способным вмещать не только «многоязычие» всех взаимодействующих в освоении групп, но и создало уникальную возможность выработки метаязыка - инструмента разрушения всех наличных коммуникативных барьеров, эсперанто надежды.

РАЗДЕЛ 3
ТЕХНОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ
ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

**«Понимающая этика»: концепция гуманитарной
экспертизы и консультирования**

Посмотрите, вот он без страховки идет.
Чуть правее наклон - упадет, пропадет.
Чуть левее наклон - все равно не спасти,
Но, должно быть, ему очень нужно пройти
Четыре четверти пути...

В. ВЫСОЦКИЙ. Канатоходец.

Вибрация повредила не только фрески.
Появились и трещины в стенах храма, -
взволнованно сказал Сандро. - Если так
будет продолжаться, храм рухнет. Между
прочим, он стоит на сваях... Мы просим не-
медленно приостановить дальнейшие лабо-
раторные опыты в церкви и по возможности
ускорить строительство нового здания для
научно-исследовательского учреждения.
- Значит, вы против науки и прогресса?
- с наигранным удивлением спросил Ара-
видзе.
- Мы против такой науки, которая разрушает
памятники искусства...

**Н.ДЖАНЕЛИДЗЕ. Т. АБУЛАДЗЕ,
Р. КВЕСЕЛАВА.
Покаяние. Киносценарий.**

Я долго удерживал себя, чтобы сберечь эти строки в качестве эпитафии к будущей книге. И все же нет лучшего способа образно представить мотивы моей статьи, очевидную рискованность ключевой идеи и изобретенного для ее реализации метода, в том числе рискованность, о которой предупреждает первый эпитафия. Разумеется, канатоходец здесь - не циркач (и даже не метафора профессии менеджера, политика или ученого). Это образ человека, свободно выбравшего свой жизненный путь и надеющегося, что компетентность и Госпожа Удача оправдают его надежду, увеличат шанс всегда рискованного «замысла жизни» и конкретного поступка (Он не вышел ни званием, ни ростом. /Не за славу, не за плату/ На свой, обычный манер. /Он по жизни шагал над помостом по канату/. По канату, натянутому как нерв...). Канатоходцу удалось пройти лишь три четверти пути, он все же упал и разбился. И может показаться, что песня его о неразумном риске. Да, о риске как моральном феномене, атрибуте нравственной жизни, атрибуте всякой инновационной деятельности, любого творческого поиска, предприимчивости; и давайте постараемся не упустить более существенное: риск - не самоцель. И в песне Высоцкого - тоже. (И сегодня другой без страховки идет. /Тонкий шнур под ногами./ Вправо - влево наклон - и его не спасти. /Но зачем-то ему тоже нужно пройти./ Четыре четверти пути.). Видимо, самое важное здесь - это то, что «четыре четверти» для героя Высоцкого - долг, избранный им самим; с этим долгом он шагает по жизни, которая ведь и, правда, оказывается «канатом, натянутым как нерв».

Рискну предложить ответ на вопрос «Свобода... Храм или Лаборатория?» - «Лаборатория в Храме Свободы». Дерзость такого ответа, риск отпугнуть читателя, априори настроить его против автора значительно возрастают, если трудный вопрос XIX века: «Природа - храм или мастерская? (лаборатория?!)» - ввести в контекст века XX. Действительно, еще можно решиться на экологическую дискуссию, но как после «Покаяния» соотносить Лабораторию и Храм?! Смягчает ли негативную реакцию уточнение: речь идет о лаборатории свободы, лаборатории, испытывающей различные «дороги к Храму»? Дерзость двоякая: во-первых, «занятость» символики в культурном контексте нашей эпохи, а во-вторых, в изобретении и применении нетрадиционного, может быть, альтернативного метода «практической философии». А если точнее, то в инициировании новой функции «практической философии», для которой и разрабатывается этот метод.

Тем не менее оправданность (или неоправданность риска, содержащегося в положительном ответе, обнаружится лишь на финише исследования. Поэтому в предисловии постараюсь минимизировать объяснения - оправдания, сосредоточиться на целях и задачах исследования, выражающих надежду автора на возможность и необходимость познания-понимания таинства морального выбора, проникновения в загадку переплетения аксиологических и праксиологических моментов морального решения, поступка, линии поведения в целом. Храм свободы - это и есть образ ситуации морального выбора. Лаборатория же - адекватный таинству выбора метод игрового моделирования процесса поиска достойного решения; метод, в котором научная любознательность обогащена гуманистическими заботами современного общества, мотивирована нравственными исканиями становящейся демократии. Именно в такой лаборатории ученый получает возможность диалога с моральным субъектом, диалога, в котором происходит гуманитарное консультирование альтернативных вариантов свободного выбора.

Может быть, было бы легче отказаться от сложных и спорных образов метафор и не вспоминать ни тургеневского Базарова, ни фильм Т. Абуладзе?! Ведь и без этого очевидно, что подлинно моральный выбор, культура свободного решения - это еще предстоящее нашему обществу социальное изобретение, это еще только начало осознания нового перепутья, ситуации нового освоения? Можно, без акцентирования парадоксальности, отказавшись от малейших проявлений алармизма, размеренной интонацией мотивировать обращение к задачам формирования культуры свободного выбора констатацией того факта, что перестройка — ситуация выбора, выбора, который предъявлен всему обществу, любой социальной группе, каждому индивиду. Вполне допустимо было бы в той же уравновешенной («академической»?) манере подчеркнуть, что реабилитация выбора - это шанс, который предоставлен нам историей. Гуманистическая реализация возможности свободного выбора подразумевает способность достойно вынести бремя ответственности, пережить счастье самореализации как доверие, которое становящееся гражданское общество предоставляет личности в качестве средства искоренения культа безличности (но в надежде, что этот культ не вернется уже в виде «бесовства»). На той же интонации можно было бы квалифицировать нравственную жизнь человека как непрерывное творчество в его обретениях и утратах, как неизбежный риск и ответственность и за смысложизненные измерения морального выбора, и за воплощение их в конкретных поступках, каждый из которых ставит перед субъектом выбора вечную проблему: «оправдывает ли цель средства?», «допустимо ли зло во имя добра?». Рациональная рефлексия и борение чувств, необходимость инициативы и компетентности в оценках и решениях, потребность посоветоваться с другим человеком и нравственным опытом человечества, проверить себя на строгих критериях верности идеалу, испытать свою нравственную надежность... Все это удивительно соответствует тому потенциалу иг-

ровой деятельности, с которым человеческое общество связало свою жизнь еще на первых стадиях развития и получает интенсивное ускорение в современной ситуации.

Современный исследователь - гуманитарий, тем более если он работает в духе такой ветви «практической философии», как прикладная этика, не может обойтись без обостренной рефлексии об отношениях развиваемой им теории с ее предметом, о специфике гуманитарного познания, об искусстве диалога теории с практикой, о «нормах-рамках» и «нормах-стимулах», в попытке представителя «практической философии» повлиять на ситуации нравственной жизни, воздействовать на интимные процессы самоопределения человека.

Поставив диагноз современной ситуации нравственной жизни как ситуации реабилитируемого выбора, содержащей шанс преодоления морального отчуждения, сформулировав проблему мировоззренческой и социально-технологической готовности общества и личности не упустить этот шанс в напряженных нравственно-конфликтных ситуациях переходного периода, когда особенно трудно принимать ответственные решения, соотносить цели и средства, современной гуманитарной этики должен изобрести метод гуманизации морального выбора, метод культивирования процесса освоения эмансипирующейся ситуации выбора.

Именно поэтому я намеренно заостряю проблему выбора Лаборатории, сталкиваю «Лабораторию» и «Храм», стремясь показать те опасности, которые я выбрал. Да, в позитивном ответе на вопрос «Свобода... Храм или Лаборатория?» заложен целый пакет опасностей вырождения гуманистического подхода в scientisticкий, обогащенный рационализмом, манипуляторством опасностей, гораздо более зловещих, чем в базаровском видении природы как мастерской. Опасности эти могут из возможности стать действительностью не по причине злого намерения, но как цена искушения объяснить процесс морального выбора только как рациональный феномен, исключив эмоциональные, интуитивные («иррациональные») составляющие этого процесса; опасность содержится и в незаметном переходе грани, отделяющей возможность и необходимость управленческого подхода к моральным процессам, в управленческий экстремизм; опасность заложена и в соблазне увидеть в науке универсальный ключ ко всем моральным проблемам, не поддающимся немедленному и положительному разрешению.

Тем самым у входа в Лабораторию морального выбора собственный выбор совершает и исследователь; это не случайно, ибо теория и практика морального выбора находятся в...

Возможно, и пришел час, которого ждали многие исследователи-гуманитарии. Предъявлен реальный и конкретный запрос на приложение потенциала этики к практике обновления нашего общества. И «заказ» есть, и «внедрение» гарантируется. Готовы ли мы действовать именно в режиме наибольшего благоприятства? Успеем ли за временем, за темпами перестройки, предъявляющей все новые и новые запросы к нашему профессионализму?

Вопрос о **современности** этического знания, предназначением своим призванного ставить и решать **вечные** проблемы, возникает в ситуациях их предельного обострения, в переломных, пограничных ситуациях жизни общества. Постановка такого вопроса дополнительно стимулируется открытием новых проблем, вызванных инновациями в человеческой деятельности, актуализируется формирование новых условий для развития морального творчества, «запросом» на новый потенциал взаимодействия этики, морали и воспитания.

Современность этики характеризуется **своевременностью** выдвижения вопросов, **конструктивностью** найденных подходов, **эвристичностью** познавательных средств и, в конечном счете, **адекватностью** «ответов», предлагаемых теоретическим знанием для решения актуальных социально нравственных про-

блем.

Один из конкретных показателей современности этики, ее реального участия в нравственном обеспечении перестройки - готовность удовлетворить общественную потребность в гуманитарной экспертизе и консультировании практики принятия важнейших решений. Общее требование к науке - шире внедрять практику экспертизы технических, экономических, социальных проектов, развивать консультативные начала в деятельности исследовательских коллективов - имеет, на мой взгляд, непосредственное отношение к этическому знанию.

Гуманитарная (социально-нравственная) экспертиза и консультирование (ГЭК) - особый **вид** практического приложения комплекса научного знания о морали и воспитании, организованного вокруг этического «ядра» - прикладной этики. Это специфические **цели, способы, формы и результаты** применения этико-прикладного знания к ситуациям морального выбора, к проблемам, встающим перед субъектом морального выбора.

Это - научно-практическая (прикладная) деятельность ученого, предоставляющая ему возможность **личного участия** в нравственном обновлении общества, способ реализации профессионального призвания и гражданской активности как собственного «Личного Дела».

ГЭК - профессиональная деятельность ученого. Но профессионализм здесь - умение активировать и развивать гуманитарную рефлексию обыденного морального сознания, организовать, стимулировать моральное творчество на уровне здравого смысла того субъекта нравственного поиска, для которого и через которого совершается ГЭК. Отсюда - особое отношение науки и практики, особый вид теоретизирования и специфичный процесс принятия решения.

Характеристика «гуманитарная» (социально-нравственная) в отношении экспертно-консультативной функции науки выражает ориентацию этой функции на ситуации морального выбора, на нравственное содержание целеустремленной деятельности человека, фиксирует стремление включить процесс принятия моральных решений в контекст общечеловеческого опыта через потенциал современной парадигмы человекознания, всей гуманитарной культуры общества.

ГЭК **направлены** на развитие культуры современного этического мышления как ценностного основания решений, содержащихся в программах, проектах, акциях официальных организаций и самостоятельных объединений, которые в условиях перестройки становятся соавторами общественно значимых процессов выбора.

Непосредственным предметом экспертизы и консультирования является, так или иначе, фиксируемый процесс подготовки и принятия решений, контроль за альтернативными социальными технологиями, последствия которых прямо связаны с «человеческим фактором». **Задачи** ГЭК: вскрыть все поле реальных вариантов выбора, выявив ценностные основания, цели-смыслы каждого из них; предъявить прецеденты решений в аналогичных (если они есть) ситуациях; предложить алгоритм поиска; стимулировать моральную рефлексию субъекта, принимающего решение; выработать в диалоге с ним гуманистическую направленность выбора в его аксиологических и праксиологических аспектах.

Участники диалога - субъект ГЭК и субъект морального выбора - образуют целевой междисциплинарный научно-практический коллектив, формой деятельности которого является игровая **команда**. Игровая деятельность выступает здесь как средство решения нетривиальных проблем теории и практики, так и способ формирования, сплочения структур гуманитарного сообщества, предоставляя ему форум, лабораторию, канал «встречного движения» науки и жизни.

Наконец, **эффeкт** деятельности экспертов и консультантов обусловлен результатами предварительных этико-прикладных исследований и разработок, ко-

торые предлагаются «заказчику» не в виде «готовых к употреблению», «упакованных» выводов, инструкций, рекомендаций, а воплощенными в **метод решения** уникальных ситуаций морального выбора.

ГЭК, в этическом истолковании, ставит и заказчика в ситуацию морального выбора, стремительно сталкивая ценности Свободы и ценности справедливости. Именно это испытание - суть метода ГЭК как «воспитания выбором». Такой метод - надо отдавать себе отчет - имеет не технологическую, а, в конечном счете, мировоззренческую атрибуцию. Если речь идет об индивидуальном выборе, то мировоззрение выступает как система экзистенциалов, слитых с мироощущением, когда «картина мира» и «жизненный замысел» переплетены неразрывно. С этим не может не считаться консультант. Если же речь идет о совокупном субъекте выбора (коллектив, организация, ассоциация, общность и т.д.), мировоззренческие его основания выступают в виде базисной системы ценностей, в форме группового идеала. Суть метода - активирование в сознании заказчика моральной рефлексии о скрытом за любыми конкретными нравственными (и иными) конфликтами базисном конфликте идеалов, ценностей - идеала свободы и идеала справедливости, в обосновании такого выбора, в «просеивании» через эту сетку конкретики, фактуры любой ситуации.

Выражая позицию прикладного исследования, концепция ГЭК обеспечивает приложение этики к практике посредством синтеза гуманитарного знания. Нетрадиционный для этики как философской науки способ «выхода» в практику (экспертиза и консультирование вполне естественны для психологии, социологии, теории управления и т. п.) и нетрадиционная форма организации научной работы представляются целесообразным решением в условиях жесткой альтернативы выбора этикой путей своего развития: либо тупик самодостаточности, либо междисциплинарная кооперация и новые способы связи с практикой— даже если это нарушает веками наработанный стереотип этического знания. Версия об этике как системообразующем элементе человекознания реализуется концепцией ГЭК через:

а) развитие проникающих направлений приложения (этико-управленческое, этико-политическое, этико-педагогическое, этико-экологическое и т. п.); б) конструирование игр посредством встраивания этической доминанты в различные виды игрового моделирования (игры - дидактические, инновационные, управленческие, организационно-деятельностные и т.д., разумеется, наряду с конструированием собственно этических игр); в) наконец, через совместную деятельность в целевом коллективе (соконсультирование), деятельность междисциплинарную и научно-практическую.

Концепцией ГЭК программируется эффект кросс-подхода, встречи двух идей диалогического отношения этики и морали, с одной стороны, игрового моделирования как этической «Лаборатории в Храме», дающего и способ организации диалога, собственно его язык - с другой. «Искрящий контакт» такой встречи создает эвристическую ситуацию для формирования и развития этического знания умения, «умения уметь» - **фронезиса**. Трудно уловимые признаки этой неаксиматической науки об искусстве морального выбора не даны в отдельности ни в теории, ни в практике. Место и способ их созидания - процесс взаимодействия нравственных исканий человека и нравственной мудрости человечества. Именно такой процесс активируется и интенсифицируется посредством ГЭК. Не «обогащение» тем, что уже найдено другими, и в этом смысле - чужим «богатством», не лечение «больного», не «пастырское наставление», но стремление посредством игровой методологии минимизировать неизбежность «одиночества в решении», став соавтором исторического опыта нравственной жизни. Не анонимная теория, адресованная столь же анонимному ее потребителю, а персонифицированная деятель-

ность ученого в отношении уникальных моральных ситуаций - здесь возникает возможность преодолеть барьеры, которые субъект нравственности старается воздвигнуть против казенно-бюрократической морали, перед «этикой без морали».

Игровая деятельность как многофункциональное средство организации и стимулирования диалога этики и морали является системообразующим элементом инструментария концепции ГЭК, ее исследовательских и прикладных проявлений. Этико-прикладная модификация игрового моделирования - этические деловые игры - не навязывает морали некий чуждый ей «организационный прием», «инородное средство». Концепция ГЭК «обнаруживает» игровой феномен в самой нравственной жизни и стремится культивировать естественный потенциал: а) этического (теоретического) поиска; б) исканий в сфере морали; в) воспитания, возвращая этот потенциал каждому из этих трех элементов системы духовно-практического производства человека как социально-нравственного существа.

Способность воспроизводить все другие виды человеческой деятельности (благодаря «двуплановости»: «условное» и «серьезное» одновременно) и ориентация на культуру «умение уметь» как два сущностных признака игрового подхода в любом его проявлении, а также эффект от взаимодействия специфических признаков именно этической модификации игрового моделирования «обрекают» метод этических деловых игр на моральную **инновационность** и **интенсификацию** процессов воспитания выбором. Гуманистическое назначение таких игр, как метода, по сути своей исключаящего сциентистскую опасность перерождения прикладного знания - решать за человека, лишает его самостоятельности в выборе, ответственности в действиях - выражается, прежде всего, в снятии всяческих масок с отчужденных форм псевдообщественной морали, в стимулировании нравственных исканий, в воздействии на формирование качеств действительно новой - не опекаемой, свободной, ответственной - личности.

Не поддаваясь пока соблазну поставить в один ряд определения «человек-разумный», «человек-моральный», «человек-играющий», концепция ГЭК все-таки решается на гипотезу о том, что метод этических деловых игр не просто является способом организации, инструментом, но и непосредственным воплощением диалога этики и морали, диалога, который ведет «понимающая этика»: в своей герменевтической ориентации она стремится аккумулировать ценности и методы педагогики сотрудничества, гуманистически ориентированной теории и практики управленческих решений, психологического консультирования, собственно этической традиции (моралистики, например). Этические деловые игры - современная версия майевтики, «диалогистики» - ориентированы на инициирование в процессе теоретического поиска способности порождать прикладные результаты. Поэтому «заказчик» и не обращается к ученому-консультанту, как пациент к врачу или как ученик к наставнику, но познает сам себя с помощью предложенного консультантом поискового алгоритма творческого решения. Метод этических деловых игр нельзя поэтому использовать как элементарное «вспомогательное средство». Не является он и некоей универсальной отмычкой, претендующей на сциентистскую «методократию». Важно осознанно противопоставить инструменталистскому эксплуатированию потенциала игрового моделирования, трактовке игры как «формы» отношению к ней как **способу существования** этико-прикладного знания в целом, экспертно-консультативной функции его - особенно. Концепция ГЭК не только не отрывается с помощью этой формы от содержания, но, благодаря методу этических деловых игр, ведет «содержание», организует его обновление, способствует развитию этического творчества.

Установка на диалогичность отношения этики и морали, ученого и лица, принимающего решение, не означает утраты самостоятельности, конкретной от-

ветственности каждой из сторон. «Понимающая этика» не должна выродиться в этику «прислуживающую», ангажированность «социальным заказом» не допускает утраты научной принципиальности. Субъект ГЭК обязан быть критичным в отношении к «заказу». Таково веление профессиональной этики ученого, независимо от того, исходит ли «заказ» от наиболее реального на сегодняшний день субъекта принятия решения - управленческого корпуса, начинающего делить ответственность за решения с демократическими институциями в условиях переходного периода, или же от наиболее вероятного в правовом государстве «заказчика» - самоуправленческих структур общественной жизни. В позиции «заказчика» субъект ГЭК видит отражение всего многообразия нравственной жизни современного общества, например, за апелляциями управленцев к «человеческому фактору» ученый-консультант обнаруживает (должен обнаружить) широкий спектр «болевых точек», внутренних противоречий современной ситуации (между нравами и моральной идеологией, консерватизмом и авангардизмом в духовных идеалах, тенденциями традиционализма и инноваторства в нравственных исканиях, ориентациями на индивидуальную свободу и социальную справедливость и т. п.). Его особая забота - суметь диагностировать извращенные представления о действительной роли морали и воспитания: морализаторство как подмену социальной и экономической политики средствами воспитательного воздействия, использование морали как инструмента манипуляции человеком, формирования «удобной», «послушной» личности, когда не «мораль (и воспитание) для человека, а человек для морали (и воспитания). Таким образом, ориентация доктрины ГЭК на «социальный заказ» требует разработки профилактических средств против бюрократизации уже самого назначения ГЭК, в ином случае игровой подход выродится в «бюрократические игры», в «заигрывание» с демократией, наукой, в имитацию перестройки. Здесь ученому равно необходимо противостояние двум «соблазнам»: исчерпать свои стремления влиять на практику принятия решений сотрудничеством лишь с «аппаратной» структурой управленческой деятельности, с одной стороны, поддаться патерналистским притязаниям, сциентистскому экстремизму - с другой. ГЭК - особая культура взаимодействия теории и практики, характеризующаяся признаками «встречного движения».

Уже сама квалификация перестройки как ситуация выбора содержит в себе проект ее нравственного обеспечения. Конкретный показатель заказа на такое обеспечение - развитая потребность в гуманитарной экспертизе и консультировании ситуаций выбора, уровень «научемкости» практических решений. При этом перестройка - не просто ситуация, апеллирующая к «моральному фактору», но и время возвращения нашего общества к заинтересованному отношению к теории, стало быть, и к этической теории. Перестройка - феномен взаимной потребности науки и практики в гуманистическом обновлении нашего общества.

Диполь экспертизы и консультирования как одна из современных практических функций этики дает возможность инициативного ответа на неотложный вызов практики, выраженный в гуманистических общественных ожиданиях, в документах государства, в деятельности конкретных социальных институтов, прогрессивных общественных начинаниях. Таким ответом представители этического сообщества пытаются разрешить и собственную неудовлетворенность прежними предложениями этической теории практике, ограниченными потенциалом нормативной этики (у кого сегодня не поднимется рука, чтобы «бросить камень» в теоретиков морали и воспитания?!), а также преодолеть не востребованность инновационного потенциала «практической философии». Не поддаваясь искушению поиска алиби или смиренного признания неизбежности отставания теории от публицистики и художественной литературы, ответить диагнозом перепутья, на который вышла наша этика, перепутья, требующего новых ориентиров на придорожных указате-

лях. Ответить новым видением ситуации в отношениях теории с практикой: развитие практических функций этики требует сегодня инициирования, выращивания «заказов» от практики. Такой вывод представляется способом разрешения проблемой ситуации.

В отношениях этической мысли с практикой перестройки просматривается критическая ситуация, которая не может не породить алармистских настроений. Сформулировав вопрос о роли этики (и всего гуманитарного комплекса знаний о морали и воспитании) в общей для современной культуры задаче - готовить личность и общество к ситуациям нового типа, к ответственности за гуманистическую реализацию возможностей свободного развития личности, предприняв попытку определения круга задач этики:

а) в ситуационном анализе «болевых точек» и «точек роста» нравственной жизни и воспитательной деятельности; б) в выдвижении и обосновании идей, проектов, программ по преодолению первых и развитию вторых, этическое сообщество сталкивается с набором альтернатив, констатируемых и прогнозируемых в зависимости от результатов диагностики ситуаций и лежащей в основе оценки состояния нравственной жизни парадигмы практического предназначения этики. На полюсах этого набора - «философская» этика и этика «прикладная», между полюсами - различные модели гносеологического идеала практической философии - варианты ответов на вопрос о возможности трактовать этическое знание как систему типов теоретизирования, соответствующую системе социальных задач этики, ее социокультурных предназначений.

Познавательная ситуация, в которую вовлечена современная этика, исключает возможность уклонения от выбора, пассивной позиции. Это определено настоятельными и нередко рассогласованными, а то и противоречивыми запросами практики, с одной стороны; активными вызовами от ситуации в самом современном научном знании в целом, социально-гуманитарном - особенно - с другой. Это знание переживает острый конфликт своей неорганичности, пессимизма от разорванности на сциентистские и антисциентистские эталоны теоретизирования (отсюда и постоянное воспроизведение альтернатив интуитивного-дискурсивного, объяснения-понимания, рационального-иррационального и т. п.), перехода в своих упованиях то на одну, то на другую из «двух культур», не доверяя ни одной из них до конца, и поэтому с неизбежностью обнаруживая себя все вновь и вновь в очередном отсеке лабиринта.

В то же время инновационные стремления в развитии этики наталкиваются и на препятствия психологического порядка, требуя для собственно теоретического поиска предварительного преодоления фобий, ложных имиджей, дурных стереотипов, выдвигаемых против нововведений в практические функции этики. Некоторые из этих психологических препятствий видны уже в эскизном описании имиджа этики, каким он сегодня существует в общественном сознании. Так, массовый моральный субъект объявляет себя «читателем-непочитателем» морализаторских публикаций; в глазах ЛПР представитель этического сообщества выглядит лицом, роль которого исчерпывается получением срочного и беспрекословного «заказа на исполнение»; в восприятии многих деятелей культуры этика вообще недееспособна. В то же время в глазах друг друга этики воспринимаются то как «уклонисты» (когда они, например, уходят в историю этики или в «чистую» методологию), то как «сикофанты» (когда они, например, занимаются прикладными исследованиями в сфере управленческой деятельности). Трудно сказать, что хуже: неадекватные претензии и ожидания «со стороны» или восприятие исследователями разных направлений друг друга в стиле конструирования «мальчиков для битья» и демонстраций идеологических пугал. Хуже того и другого лишь просто равнодушие, разочарование в этике, недоверие ей.

В такого рода атмосфере естественно вопрошание-саморефлексия этического сообщества: «что может и чего не может этика?» Допускаю и целесообразность более острого вопроса: «может ли этика спасти мир?». Разумеется, без самоиронии такой вопрос не эвристичен. Однако, несмотря на самые требовательные вызовы (или, напротив, «незапросы», недоверие) практики, а, возможно, и благодаря им, этика не должна ограничиться формулой-рамкой. На фоне различных вариантов ответа на подобное ограничительное вопрошание не должен потеряться целезадающий вопрос: «что может и что должна этика?» (кстати, такая переформулировка позволит выявить и то, «чего не хочет и почему не хочет этика?»)

Экспансии «параэтики» (внеэтического знания о морали и воспитании, публицистического, художественного, обыденного понимания нравственной жизни и воспитательной деятельности), вольно или невольно вытесняющей (если можно вытеснить то, чего нет, речь идет, скорее, о пустом «святом месте») научную теорию, необходимо противопоставить (с установкой на взаимодополнительность, а не конфронтацию) инициирование скрытого в практической философии инновационного потенциала. В этом смысле можно сказать, что наступает «звездный час» прикладной этики - именно на ее древе вырастает концепция ГЭК.

Заявив о том, что этическая наука и этическое сообщество сегодня оказались на перепутье, подчеркнув отсутствие однозначных указателей с подсказкой выбора пути, мне хотелось бы еще раз поставить вопрос именно о новом выборе. Недостаточно принять оценку альтернативы «сциентизма - антисциентизма» как неадекватную реальную полю выбора. Мало и отклонить альтернативу «морализаторство - манипуляторство». Надлежит пойти дальше, предпринять поиск новых способов практического приложения науки о морали и воспитании, усиливающих традиционные для этики возможности влияния на нравственную жизнь.

Диагноз «этика на распутье» возникает не в любой познавательной и социокультурной ситуации; он следует из трактовки ситуации как проблемной, в противном случае этика может и не заметить перекрестка, не узнать его, пройти мимо. Так, например, сегодня этическое знание находится в пике своей критической функции в отношении морали и воспитательной практики. Но что дальше?

Представим себе невозможное - объединение усилий этики и параэтики, индивидуального и коллективного обыденного морального сознания в решении задачи диагностики и, вполне вероятно, пробуждения общественного сознания. Что может предложить этика, разрушив ложную и наивную уверенность, фиктивные моральные знания и убеждения? Безжалостно дискредитировав инструменты фиктивного воздействия на мораль, надежность которых до поры до времени не вызывала ничьих сомнений, не имея возможности сразу предложить взамен столь же прочную и субъективно удовлетворяющую, что может предложить этика, чтобы помочь моральному субъекту войти в ситуацию свободы? Может ли она предложить концепцию воспитания выбором, если не вырастит в своей структуре новых функций?

В поисках этикой нового выбора, достойного места в общей для всей культуры задаче: готовить личность к социальному новаторству и моральному творчеству; в поисках, стимулируемых поразительно высоким авторитетом «параэтики», концепция ГЭК выражает позицию прикладной этики как новой ветви «древа» практической философии. Не повторяя здесь рассуждений и выводов, которым посвящены специальные публикации по прикладной этике, акцентируем значимость современной интерпретации этики как практической философии. Речь идет о том назначении этой квалификации, которая не позволяет этическому познанию ограничить свою исследовательскую потребность внутренними целями науки, точнее, требует от исследователя обнаружить за этими внутренними целями конечную цель всей системы этического знания - соавторство с моралью в мировоз-

зренческих исканиях, соавторство, развивающее традиционный потенциал нормативной этики до уровня и формы знания, непосредственно транслирующего свои результаты в практику в процессе «встречного движения» этики и морали.

«Исходить»? Естественный «исход» был бы вполне закономерен для традиционных структур этики. Но очевиден, органичен ли такой исход для знания прикладной ориентации, с неизбежностью «зараженного» социально - технологическими притязаниями и соответствующими им гносеологическими поисками?

Гносеологический идеал, эталон теоретизирования в сфере этико - прикладного знания в целом, в рамках концепции ГЭК в том числе, формируется в процессе анализа гносеологической ситуации посредством освоения внутриэтического потенциала, предпосылок, содержащихся в социально-технологическом знании, в исследованиях специфики теоретизирования в сфере воспитательной деятельности. Опираясь на результаты такого анализа, этико-прикладное знание, развивающее концепцию ГЭК, стремится в ситуации перепутья к гносеологическому идеалу, характеризующемуся следующими чертами. Во-первых, это знание, осваивающее особую универсальную сферу человеческой деятельности, каковой являются и мораль и воспитание. Во-вторых, это знание, ценностный компонент которого находится в эпицентре теории. В-третьих, это теория с особым сочетанием абстрактно-всеобщих и конкретно-всеобщих понятий. Это, в-четвертых, знание по преимуществу так называемого слаботеоретизированного типа. В целом данное знание организовано специфическим синтезом, который преодолевает традиционные противоречия в отношениях теорий воспитания и воспитательной практики. Оно оптимизирует роль здравого смысла в этих отношениях, обеспечивает взаимопроникание «алгебры» и «гармонии» в воспитании, его аксиологических и праксиологических аспектов.

Эти черты, разумеется, нуждаются в конкретизации. Но это будущая задача. Здесь же, подчеркнем еще раз, не ограничиваясь критикой эталона научности, характерного для естествознания, осваивая опыт современного социально-гуманитарного знания в создании собственного эталона научности, опираясь на образцы теоретизирования в тех версиях этики, которые трактовали ее как практическую философию, непосредственно ориентированную на заботы нравственной жизни, **эта позиция среди** многих смыслов понятия «диалог» и многих типов «диалогичности» акцентирует взаимоотношения зрелой системы морали и развитой системы этического знания, взаимоотношения, «замыкающиеся» через мировоззренческую рефлексия, взаимоотношения специфического типа теоретизирования в этике и специфической потребности морального субъекта стремиться к мудрости выбора.

Диалогическая версия эталона теоретизирования в этико-прикладном знании выступает против трактовки отношений этики и морали в категориях «пастыря» и «паствы» (не исключая при этом и ситуаций «глухоты» и «слепоты» морального субъекта, не забывая о возможности обоих видов сциентизма - стихийного и сознательного, преодолевая крайности высокомерия этики как «верхнего этажа» морали и потери этикой статуса теории при забвении дистанции между моралью и наукой, исследующей ее). Позиция диалога этики и морали направлена и против тех версий предназначения этического знания, которые из аксиомы моральной суверенности субъекта выводят «уклонистское» отношение к запросам личности в адрес «практической философии». Эталон диалогичности обеспечивает возможность непосредственного приложения результатов этических исследований к ожиданиям морального субъекта, ожиданиям, обращенным к этике не из-за намерения освободиться от личного риска в выборе и потому «делегировать» ответственность, но в надежде опереться на теоретически отрефлектированный нравственный опыт человечества. Концепция ГЭК разделяет и конкретизирует пози-

цию, согласно которой этика не может подменить свой предмет, но может и должна способствовать росту нравственной культуры. Эталон диалогичности - ориентир для современной этики, осознавшей ситуацию выбора своего пути, возможность нового выбора, новых пределов практичности. Эталон диалогичности - активизация не востребуемых энергетических ресурсов этики, инициирование новой энергии этического знания в его практическом приложении.

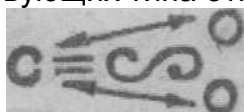
В то же время концепции ГЭК совсем еще рано успокаивать себя, считая, что в ней уже содержатся все необходимые ответы на скепсис или прямую критику, связывающую этико-прикладные исследования и разработки с опасностью scientизма, манипуляторства и пр. И даже ранее предпринятые попытки обстоятельной критики бюрократической системы воспитания, например, проведенные именно в **рамках** исследования управленческого потенциала прикладной этики, не смогли снять различных «фобий» - может быть потому, что более высокая точность такой критики и ее конструктивность ослаблялись внутренним комплексом неполноценности сторонников прикладной этики? Что же, надо взять на самих себя дополнительный труд демонтажа управленческих извращений в сфере морали и воспитания, заботу по дезавуированию бюрократической системы «связи» теории и практики. Но самое главное средство преодоления комплекса - позитивное развитие концепции и положительные результаты ее внедрения.

В. Н. Сагатовский

Гуманитарная экспертиза: ценностное основание

Чтобы дать понятие ценностного основания гуманитарной экспертизы и показать его роль в ее осуществлении, надо четко представлять специфику именно **гуманитарного** подхода, выявить эту специфику на категориальном уровне. В противном случае, эпитет «гуманитарный» будет понят в достаточно расхожем (особенно среди «деловых людей») смысле: как беспредметно-эмоциональный. Попробуем поставить эту проблему так, чтобы она могла быть интерпретирована и на более конкретном, операциональном уровне. Произвести любую экспертизу любого явления значит рассмотреть его по отношению к какому-либо другому явлению, т. е. оценить его свойства и качества с точки зрения шкалы, задаваемой явлением - эталоном: допустим, на экономичность, эффективность, экологичность и т. д. С чем же мы сопоставляем оцениваемое явление (систему мероприятий, проект и т. д.) в случае гуманитарной экспертизы? И какой характер приобретает в этом случае шкала и процедура экспертных оценок? Эти вопросы поставлены на уровне концепции прикладного исследования. Но содержательные ответы на них требуют того, чтобы начинать их с уровня философско-категориального.

Основные типы человеческих отношений к явлениям любой природы представить можно с помощью следующей категориальной схемы (см. рисунок), где С — субъект, О — объект, — обозначение такого уровня бытия, где различие на С и О теряет смысл ($C = O$), стрелки обозначают, соответственно, три соответствующих типа отношений.



($C=O$)

Определим употребляемые в этой схеме понятия. Под субъектом (С) понимается любое явление, выступающее в том отношении, в котором его проявления есть следствие его внутренней информационной программы. Объект (О) — любое явление, выступающее в том отношении, в котором его проявления есть следст-

вие каких-либо внешних воздействий. Субъектно-объектные (С—О) отношения - это отношения, которые объективно (по характеру действий) и субъективно (по характеру оценки) строятся на рассмотрении респондента (стороны взаимодействия) как объекта. Субъектно-субъектные (С—С) отношения, соответственно, строятся на рассмотрении респондента как субъекта. Нетрудно видеть, что в этом смысле и к человеку (и другим уровням социума) и к природе можно относиться и как к объекту собственного воздействия, и как к субъекту, с внутренними тенденциями которого вынужденно или добровольно считаются.

С-О-С ($C \leftrightarrow \frac{C}{O}$) отношения существуют и отражаются

в сознании на двух уровнях: **конечном и бесконечном**.

На конечном уровне стороны и способы взаимодействия предстают как конечные системы, т.е. их компоненты, свойства и отношения полностью задаются определенным типом взаимодействия (коррелятом) и могут быть измерены по их числу, энергетическим, пространственным, временным и информационным характеристикам. С точки зрения исследователя-сциентиста, отождествляющего науку с естественно-научными моделями, другого варианта просто не существует. Вся информация на конечном уровне может быть представлена конечным множеством дискурсивных высказываний. Бесконечность здесь присутствует только как потенциальная (задумаемся сразу же: много ли даст такой уровень **гуманитарной** экспертизе?).

На конечном уровне существовать - значит быть элементом множества. На уровне бесконечности существование носит **не функциональный** (определяемый отношением к чему-либо другому), но **самодостаточный** характер, любое явление на этом уровне выступает как **непредикативная** (не характеризующаяся через свойства и отношения) субстанция: X есть. В констатации такого уровня нет никакой мистики. Мы сталкиваемся с ним в любой метафоре, при попытках «абсолютно точно» (безостаточно) перевести произведение искусства с одного языка на другой, однозначно истолковать традиции и архетипы другой культуры, исчерпывающе охарактеризовать человека с помощью системы показателей и т. д. Во всех подобных случаях остается столь раздражающий структуралистов в теории и бюрократов на практике «нерастворимый остаток», некая «неподрасчетная» (термин М. Хайдеггера) целостность. В таком остатке бесконечность живет актуально и не исчерпывается сколь угодно большим множеством дискурсивных высказываний. Она высвечивается в сознании иными способами: эстетическим образом, инсайдом, медитацией, религиозным переживанием. Позитивизм считает все вопросы, связанные с этим уровнем, псевдопроблемами, и потому он в принципе антигуманитарен.

Поскольку на уровне бесконечности разделение на С и О (как и любые другие предикативные расчленения) теряет смысл, мы можем выделить три основных типа отношений субъекта (личности, группы, общества) к предмету экспертизы: 1) субъектно-объектное или любое (массово-энергетическое или информационное) **преобразование** объекта; 2) субъектно-субъектное или **общение** в философском смысле этого слова; 3) отношение к уровню бесконечности или, употребляя термин Г. С. Батищева¹, глубинное общение.

С нашей точки зрения, естественнонаучная, технико-экономическая, чисто социологическая экспертизы имеют прежде всего дело с первым отношением, а гуманитарная - со вторым и с третьим.²

¹ См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения. - в сб.: Диалектика общения. - М., 1987.

² Как будет показано далее, имеется определенная зона, где оба типа экспертиз взаимодействуют и происходит постепенное нарастание гуманитарности.

В самом деле, понятие гуманитарности имеет два оттенка. Первый, который прежде всего имеет в виду, подразумевает под гуманитарностью человечность, способность увидеть в другом субъекта, «лицо», а не просто функционально-значимую вещь. Оценка рабочей силы с точки зрения квалификационных навыков и расчет минимума средств, обеспечивающих ее функционирование, требуют С—О экспертизы. Но ограничение такого рода экспертизой при принятии решений, касающихся людей, а не роботов, ведет к колоссальным издержкам. Разве преимущества коллективизации сельского хозяйства не были обоснованы технико-экономически? Но обосновывались ли они культурологически и психологически? Разве не пытались «рационально» доказать, что коренным народностям Сибир¹ в укрупненных поселках легче перейти к «современному» образу жизни? Кажется, жизнь достаточно показала, что человека нельзя рассчитать, как «железку», что принимаемые решения должны пройти экспертизу, учитывающую его особенности как субъекта. В этом смысле гуманитарная экспертиза - это С—С экспертиза.

Второй оттенок связан с тем, что гуманитарность - это не просто человеческое отношение к человеку, но и особое отношение к миру: способность видеть в явлениях мира не только средства и предметы обработки (С—О отношение), не только возможных партнеров по общению (С—С отношение), но и, выходя за пределы конечного функционального взаимодействия, воспринимать их через диалектику соотношенности их самодостаточности и самооценности, их целостности с другими целостностями.³

Можно хорошо знать полезные свойства вещей и с пониманием относиться к людям, как участникам совместной жизни. И все же, как отмечал еще Н.Бердяев, если у нас не будет хватать времени, чтобы соприкоснуться с вечностью, подлинная культура вырождается в чисто технократическую цивилизацию. Как Антей набирался сил, прикасаясь к Матери-Земле, так и целостный человек получает ничем не заменимую «подпитку», «благодать»⁴, ощущая себя сопричастным уровню вечности и бесконечности культуры и природы. Как сделать, чтобы человек избежал участи беспамятного манкурта, - это тоже забота гуманитарной экспертизы; она должна что-то уметь сказать и о создании условий для глубинного общения.

Ясно, что, при таком понимании гуманитарной экспертизы, она должна располагать своими особыми средствами проникновения в свой предмет и его оценки. Здесь не просто появляется еще один элемент общего класса в качестве предмета оценки, который, может быть, с некоторыми нюансами, но в принципе берется теми же средствами, что применяются в С—О экспертизе. Вся суть предыдущих рассуждений и состояла в том, чтобы показать, что это не так. В принципе меняется предмет: субъект **не есть** вид объекта, бесконечное **не есть** неограниченно продолженное конечное, целостность **не есть** нечто, стоящее в одном категориальном ряду со структурно-функциональной системой. Стало быть, должен в принципе измениться и метод обращения с этими новыми предметами.

Прежде всего произойдет смещение акцента с одних элементов структуры деятельности⁵, по отношению к которым проводится экспертиза определенного

³ Целостность, в отличие от системы, функции которой определяются ее структурой, включает в себя нечто сверх-структурно-функциональное, тот «нерастворимый» субстанциальный «остаток», о котором шла речь ранее. Природа целостности достаточно глубоко была проработана в русской философии. См., например, Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. - Соч., т.П, СПб, 1900.

⁴ См.: Хоружий С.С. Карсавин и де Местр. - Вопросы философии, 1989, № 3.

⁵ Представления автора о структуре деятельности изложены в следующих работах: Сагатовский В. Н. Структуры деятельности. - В сб.: Закономерности научного познания. - Томск, 1928.; Он же. Обоснование методологического подхода. - В кн.: Нравственное и эстетическое формирование личности, - Томск, 1984.

явления, на другие. С—О экспертиза сначала оценивает средства по отношению к цели, гуманитарная экспертиза - средства и цели по отношению к **ценностям, жизненным смыслам**. Различие между средствами, целями и ценностями, если говорить предельно кратко и операционально, заключается в том, что средства отвечают на вопрос «как делать?», цели - «**что** делать?», ценности - «**во имя чего** осуществляется деятельность?» На определенном этапе развития и уровне целостности субъекта (личности, группы, общества) ценности оказываются последними основаниями внутренней регуляции его деятельности, в рамках которой фактически не подвергаются рефлексии, выступают как своего рода **аксиологические аксиомы**⁶. Тем самым, ценности или жизненные смыслы - наиболее устойчивое ядро внутреннего мира личности или культуры определенного типа. Цели и средства характеризуют технологию реализации ценностей и цивилизацию, ценности - аксиологию и культуру⁷.

Понятно, что в С—С отношениях средства коммуникации выполняют технологическую функцию (как, скажем, умение смешивать краски для художника), а суть взаимопонимания состоит в проникновении в мир ценностей друг друга. Гуманитарная экспертиза при оценке, допустим, альтернативных вариантов (например: Ханты Мансийский национальный округ - край освоения нефтяных богатств или край сохранения условий для традиционного образа жизни коренных народов?) должна прежде всего соотнести предлагаемые цели и средства с теми ценностями, которые стоят за разными вариантами: иначе будет монолог, диктат, а не диалог и взаимопонимание (или размежевание, констатация невозможности принятия «аксиологических аксиом» оппонента).

Глубинное общение - та животворная почва, тот вечный источник, который питает ценности, коррелирует связь новых жизненных смыслов с объективной диалектикой вселенной. Именно засорение этого источника в технократической суете позволяет возобладать ценностям, ведущим мир к экологической катастрофе, вандализации культуры, деградации человека. Гуманитарная экспертиза здесь должна оценить, насколько условия оцениваемого явления (проекта, реальной ситуации, перспектив развития и т.д.) способствуют сохранению и созданию ценностей, поддерживающих, а не разрушающих органическую соразмерность человека и мира, укорененность человека в мире природы и культуры.

Итак, ориентация на мир ценностей, жизненных смыслов - вот сущностное ядро гуманитарной экспертизы. Это изменение ориентации обуславливает и изменение процедуры. Сциентистски настроенный социолог, редуцирующий все к С—О, функциональному аспекту, естественно, вершиной научности считает **измерение**. Качественный подход для него это то, что надо бесповоротно превзойти. Измерение ценностей? Простите, но это нонсенс. И не потому, что нельзя придумать соответствующей процедуры (хотя, как показывает опыт, и это нелегко). Измерить ценность - это то же, что без остатка свести «нерастворимый остаток» (суть!) целостности к структурам и функциям или метафору представить по аналогии с принципиальной схемой технического устройства... В гуманитарной экспертизе напротив, все «точные» (в количественном смысле этого слова)⁸ процедуры имеют подсобное, технологическое значение по отношению к основному аксиологическому звену - **качественной оценке с позиций** определенной системы (то, что отдельные моменты здесь могут быть представлены с помощью шкалирова-

⁶ См.: Сагатовский В. Н. Ценность и смысл. - Философские науки, 1987, №10.

⁷ См.: Сагатовский В. Н. Культура и диалектика общественного развития. — В сб.: Диалектика культуры. - Куйбышев, 1982.

⁸ О допустимости качественной трактовки точности см.: Сагатовский В. Н. Точность как гносеологическое понятие. - Философские науки, 1974, № 1.

ния, не меняет принципиальной сути дела). Так, если определенный способ освоения территории будет признан соответствующим или не соответствующим принятой системе ценностей, то именно в этом основная задача гуманитарной Экспертизы. Разумеется, она должна идти рука об руку с технико-экономической экспертизой, которая осуществит выбор оптимальных средств. Речь идет не о противопоставлении или каком-то ранжировании этих двух типов экспертиз: они оба необходимы и дополняют друг друга. Проблема в том, что брать за «точку отсчета»: наличные средства при «само собой разумеющихся» ценностях (типа Прогресса, «догнать и перегнать» и т.п.) - технократический подход или же сами, ценности, под которые осуществляется подбор средств (или честно признается утопичность программы, если эти средства не могут быть получены путем, противоречащим базовым ценностям; вспомните спор конца 20-х годов о путях индустриализации) - гуманитарный подход. При технократическом подходе все решает сочетание «воли к власти» администратора и или идеолога с технико-экономическими возможностями, рассчитываемыми прагматиками. Гуманитарная экспертиза требует института типа Академии Горя и Радости, когда-то описанной И. Ефремовым.

Система ценностей (базовых ориентиров общественно го и индивидуально-го сознания, отвечающих на вопрос «во имя чего?» и тем самым выполняющих функцию аксиоматической - в рамках данного типа сознания - основы выбора направления и способа деятельности), с которой соотносится предмет гуманитарной экспертизы, есть ее **ценностное основание**.

Разумеется, в зависимости от сферы деятельности, в которой производится экспертиза, можно выявить множество различных ценностных оснований и предметов экспертной оценки. Однако, во-первых, в любом случае в **аксиологической матрице** как основе оценки, должны быть представлены оба эти компонента с учетом их специфики: система ценностей и модель предмета оценки. Во-вторых, видимо, можно и нужно выделить **инвариантную** матрицу, которая, независимо от вида деятельности (скажем, от проблем охраны природы до организации межнациональных отношений), будет содержать в себе **ключевые ценности** человеческой деятельности в целом и классификатор основных предметов гуманитарной экспертизы (декомпозируя и синтезируя его компоненты, можно получить сколь угодно конкретные предметы оценки).

Ключевые ценности - это «аксиологические ядра», ориентиры **сущностных сил** человека, т. е. тех интегральных качеств, которые необходимы и достаточны для выявления специфики человеческой целостности⁹. Вопрос об их системе не имеет общепринятого решения, и те варианты, которые были предложены в свое время нами¹⁰, также нуждаются в серьезной доработке. Здесь мы представим рабочую версию **инвариантного уровня ценностного основания гуманитарной экспертизы**.

Для понимания этого варианта его необходимо, хотя бы на уровне общих контуров, поместить в тот целостный контекст, из которого он «вынут»: дать предельно краткую характеристику структуры разрабатываемой нами системы инвариантных (базовых, ключевых, фундаментальных) человеческих ценностей. Эта система включает 3 основных уровня: непосредственных результатов,

⁹См. :Сагатовский В.Н. Сущностные силы человека. - В сб.: Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. - Симферополь, 1987.

¹⁰См.: Сагатовский В. Н. Системный подход к классификации ценностей. - В сб.: Научные исследования и человеческие потребности (Материалы московской встречи экспертов по проекту ЮНЕСКО) - М., 1979, Он же. Социалистический образ жизни и активная жизненная позиция. - В кн.: Нравственная жизнь человека.- М., 1982.

опосредованности и глубинного общения. На первом из них выделяются в качестве основных аспектов жизнедеятельности С—О преобразование и С—С общение с соответствующими им ключевыми ценностями **богатства и признания**. На втором уровне рассматривается та система универсальных аспектов жизнедеятельности и соответствующих ценностей, которая **обеспечивает** достижение непосредственных результатов (богатства и признания).

Специфика социальной формы движения материи заключается не просто в наличии преобразования и общения, но в том, что они носят **опосредованный** характер, и это опосредование обеспечивается с помощью **искусственных** средств - посредников (средств преобразования - техники в широком смысле этого слова и средств общения - информационных посредников, регулирующих общение). В свою очередь, специфика искусственных средств - посредников заключается в том, что они создаются людьми по программам и проектам, также созданным ими, не заданным от природы. Таким образом, имеет место двойное опосредование: **реальное и идеальное**, средствами реализации и средствами **программирования**, искусственным в **исполнении** и искусственным в **замысле**. Если выделить самое главное, то реальное и идеальное опосредования ориентируются на ценность **обладания непосредственными** результатами богатства и признания (что толку, если эти результаты в принципе где-то есть, но мне не гарантированы возможности, обеспечивающие обладание ими?).

В С—О аспекте преобразования реальное обладание богатством обеспечивается определенными отношениями **собственности** (кто и как владеет, распоряжается и пользуется средствами и результатами преобразования), а идеальное обладание - **познанием** объекта (знание - сила!), ориентированным на получение **истины**. В С—С аспекте общения реальное обладание признанием обеспечивается определенным аналогом собственности на средства и результаты преобразования - гарантией доступа к средствам и результатам общения (что и как обеспечивает этот доступ), а идеальное обладание - **пониманием** другого субъекта, ориентированным на взаимопроникновение в **правду** друг друга. Собственность и знания гарантируют определенный **статус** в системе С—О отношений, доступ к средствам и результатам общения и понимание - статус в системе С—С отношений.

Преобразование и общение, их реальное и идеальное опосредование организуются в единую целостность человеческой жизнедеятельности (или имеет место деградация и распад целостности) на третьем уровне глубинного общения. Его аспекты и ценности объединяют С—О и С—С аспекты на основе, где имеется выход на уровень бесконечного, такой уровень, где противоположность С и О теряет смысл. Фундаментальными ценностями, так сказать, последними опознавательными категориальными вехами на этом пути являются ценности **свободы** (самовыражения неповторимости, уникальности, монадности субъекта, его экзистенции) и **сопричастности** (потребности в освящении своей деятельности приобщением к универсуму, высшей целостности, трансценденции), взятые в их напряженном взаимодействии.

¹¹Далее они декомпозируются на системы универсальных характеристик преобразования, ориентированного на богатство, и общения, ориентированного на признание. Нас будет интересовать только вторая система. Относительно С—О аспекта ограничимся лишь одним замечанием. Под **богатством** мы понимаем такой результат преобразования объектов любой природы, который обуславливает статус, положение данного субъекта по отношению к миру объектов. Конкретно-исторические формы и идеалы богатства отнюдь не сводятся к его буржуазной разновидности - вещного богатства (см.: Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., т.46, ч. 1, с. 476).

Синтез всех этих ценностей в итоге – и в теории, и на практике - дает общее представление и ценностную ориентацию на определенное место человека в мире (от «Быть или не быть?» Гамлета до «Иметь или быть?» Э. Фромма), наиболее репрезентативно выражающую аксиологическую суть той или иной культуры (ориентация на нирвану в древнеиндийской культуре, меру во всем - в античной, фаустовскую власть над миром - в западно-европейской, на «хлеба и зрелищ» - «в массовой культуре» всех времен и народов и т. д.).

Культуры разного типа наполняют выделенные ключевые ценности, жизненные смыслы разным - вплоть до взаимоисключения - содержанием, но структурно в основе любой культуры лежит именно такого рода исходная аксиологическая матрица.

Далее перед нами стоят две задачи: 1) раскрыть содержание тех ценностей, которые непосредственно входят в ценностное основание гуманитарной экспертизы (ценности С—С общения, его обеспечения и глубинного общения); 2) конкретизировать, декомпозировать эти базовые ценности, чтобы получить систему, поддающуюся операционализации на прикладном уровне.

Под признанием мы понимаем такой результат общения¹² субъектов любого уровня и природы, который обуславливает статус, положение данного субъекта по отношению к миру субъектов.

Признание может иметь очень разный характер (в зависимости от **форм** общения) и достигаться разными средствами (в зависимости от уровней общения). Например, в межнациональных отношениях можно добиваться признания идентификации с определенной национально-культурной общностью, признания права на взаимное приобщение к ценностям национальных культур, вступивших в диалог, признания права на независимость. Разные формы общения ориентированы на достижение разных результатов, любой из которых далее может быть получен разными средствами, на разных уровнях общения: применением власти, апелляцией к выгоде, на основе нравственности и т. д. (говоря языком современной публицистики - силой, рублем или совестью). Мы выделяем три основных формы и пять уровней общения.

Основой для выделения **форм** общения служат возможные результаты диалога, намеченные М. Бахтиным. Общение может быть ориентировано (как показано в приведенном выше примере), во-первых, на слияние общающихся в новую общность, синтез культур (**взаимоидентификация**); во-вторых, на приобщение к ценностям друг друга с сохранением самостоятельности; в-третьих, на обоюдное, достижение **самостоятельности и самоидентификации** (в идеальном случае, это, говоря словами Бахтина, «размежевание, но без драк на меже»).

Основой для выделения **уровней** общения служит градация способа реализации ценностных ориентаций форм общения в зависимости от соотношения степени субъектно-объектности (общение с тенденцией превращения в преобразование, в «обработку людей людьми») и субъектно-объектности (общение с тенденцией его превращения в самооценку). М. С. Каган, по сути дела, сводит общение только к его высшей форме, считая в полемике с нами, что другие его уровни - это ступени становления общения. Не будем спорить о словах. Видимо, здесь имеет место тот же случай, когда, произнося слова «нравственность», «кра-

¹² Еще раз подчеркнем, что общение не сводится для нас ни к психологической форме межличностного общения, ни, тем более, к обмену информацией. Для нас это философская категория, которая относится к любым уровням С—С отношений (между личностями, группами, обществами) и суть которой заключается в проникновении во внутренние миры, жизненные смыслы участников общения. См.: Каган М. С., Мир общения. - М., 1988.

сота», «культура», имеют в виду эпитет «подлинные» (а еще точнее: то, что говорящему представляется подлинным). Увы, если быть реалистом, то можно и нужно не только мечтать о нравственности, эстетике и культуре «нового человека», но исследовать их во всех реальных общностях (включая мафию или рэкетиров). То же самое справедливо и относительно общения. «Роскошь человеческого общения» - это прекрасно, но и поединок субъектов, когда один из них, проникая во внутренний мир другого, стремится превратить его в объект (как, например, в «Слепящей тьме» А. Кестлера), - тоже общение.

В предлагаемой нами классификации уровней общения первым (нижним, наиболее приближенным к С—О отношениям) является уровень **рефлексивных** игр, ключевой ценностью которого выступает **власть**. На этом уровне один субъект стремится превратить другого в объект своих манипуляций, воздействуя на него принуждением (любого рода: информационным, физическим, психологическим и т. д.), но на основе понимания его как субъекта. Различие между С—С и С—О принуждением можно проиллюстрировать известным эпизодом из «Двенадцати стульев», когда Остап Бендер, потеряв надежду победить любителей шахмат из Васюков искусством шахматиста (рефлексивной игрой), сбросил фигуры с доски и спровоцировал драку.

Осознание равенства сил и - или стремление к более безопасным и конструктивным отношениям приводит к переходу на второй уровень общения - уровень **взаимного использования**, где ключевая ценность - **выгода**. Вспоминая современные реалии, надо сказать, что рубль и рынок как регуляторы, конечно, лучше силы и администрирования, но когда в них видят естественную вершину развития человеческих отношений (реализм прагматиков), то хочется сказать: оба хуже.

Ненадежность чисто утилитарного подхода порождает потребность в каких-то более четких гарантиях, чем соображения выгоды. Третий уровень общения - уровень **договорных** отношений, где ключевая ценность - гарантированные **права**. Конечно, если эффективная рыночная экономика развивается в правовом государстве с солидными демократическими традициями - это очень хорошо, и все же далеко от идеалов - как общечеловеческих, так и нашей отечественной культуры. На всех этих трех уровнях признание партнера субъектом - **вынужденное**. А подлинную мораль, как теперь уже окончательно рассудила история, на идеях «разумного эгоизма» построить невозможно.

На последующих уровнях общения регулятивная сила принципиально меняет свой характер: осуществляется переход от вынужденности, от «осознания необходимости» к **добровольности** признания другого субъектом. Говоря психологически, исчезает подспудная мысль: «а лучше бы ему быть объектом - легче управлять». Четвертый уровень - это уровень **морального** общения, ориентированного на высшую ценность **долга**. Здесь впервые признается нечто более высокое, чем интересы одного субъекта¹³ (на предшествующих уровнях речь шла лишь о том, что иногда выгодно и разумно эти интересы подчинять каким-то общим правилам). Этим более высоким признается та **общая деятельность**, в контексте которой осуществляется общение; верность политическим идеалам, творческим замыслам, религиозной вере и т. д. Долг перед другим субъектом на уровне морального общения есть пока еще функция, следствие долга перед тем

¹³ Этот субъект может быть отдельным человеком, и тогда подразумевается примат личных интересов. Но он может оказаться, допустим, ведомством, и тогда будет иметься в виду примат местных интересов. Абсолютный примат общественных интересов (субъектом является общество) не выводит нас из круга утилитаристской регуляции: хорошо то, что полезно субъекту деятельности.

Делом, полномочным представителем которого он выступает.

На пятом уровне - уровне нравственного общения, где высшая ценность - **добро** (понимаемое как мера добровольного, внутренне детерминированного принятия субъектами общения жизненных смыслов друг друга), идея субъектно-субъектности, наконец, торжествует полностью. Высшей ценностью теперь оказываются не интересы одного из субъектов или общего дела, но именно интересы, внутренние миры **каждого** как **самоценность**.

Откуда появляются эти «несамозванные» Абсолюты двух последних уровней - Долг и Добро? Власть, Выгода и Права вполне логично выводятся из установки на то, что превыше всего интересы одного из Субъектов, а другой, если не превращается в объект, то только потому, что «так разумнее».¹⁴ Достаточно ли одной дискурсивной логики, чтобы возникли Долг и Добро? К этому вопросу мы еще вернемся, когда перейдем к рассмотрению ценностей глубинного общения. А пока представим в виде матрицы структуру общения и его ключевых ценностей, объединив в ней его формы и уровни (см. таблицу).

уровни общения / Формы общения	Рефлексивные игры (власть)	Взаимное использование (выгода)	Договор (право)	Мораль (долг)	Нравствен- ность (добро)
Общение в целом (признание)	власти	Признание на основе выгоды	гарантиро- ванных прав	долга	добра
Объединение в новую целостность (взаимо- идентификация)	Силой власти	Из соображе- ний выгоды	посредст- вом право- вого догово- ра	Во имя долга	Из побуждений добра (до- бровольно и бронелатель- но)
Взаимное обога- щение при сохра- нении своих цело- стностей (приоб- щение)	— • —	— • —	— • —	— • —	— • —
Обособление (са- моидентификация)	— • —	— • —	— • —	— • —	— • —

Эта матрица может служить в ходе гуманитарной экспертизы для постановки следующих вопросов.

1. Как соотносятся типы общения и их ценности в предмете экспертизы (если исследуются непосредственно субъекты и С—С отношения) или как воздействуют и могут воздействовать на характер общения человеческих отношений те или иные объекты (если с этой точки зрения исследуются любые функционирующие, развивающиеся и вновь создаваемые объекты)?

2. Какой тип общения является предпочтительным (рекомендуемым экспертом) в оцениваемой ситуации?¹⁵ Какие условия необходимы для реализации оптимального типа С—С отношений?

¹⁴ Вспомним блестящую критику такого подхода в «Записках из подполья» Ф. Достоевского, где показывается, что, может быть, самая главная «выгода» - это своевольное хотение, возможность поступать вопреки пользе и разуму. На большее парадоксализм индивидуализма не способен. (См.: Достоевский Ф. Записки из подполья) Собр. соч. в 12-ти томах. - М., 1982, т. 2, с. 414—418).

¹⁵ Сказать, что лучше всего уровень нравственного общения, значит ничего не сказать. В реальных ситуациях необходимы в той или иной мере, с той или иной интенцией все формы и уровни. Проблема и состоит в определении этой меры и интенции.

Поскольку такие вопросы можно ставить и на основе других компонентов ценностного основания гуманитарной экспертизы (которые будут рассмотрены далее), дадим необходимые методологические пояснения к характеру реализации двух последних вопросов.

Желательно, чтобы эксперт, сообщая свою позицию относительно оптимального типа С—С отношений, отразил ее основания. Для этого необходимо соотнести систему ценностей (по рассматриваемому вопросу) эксперта с системами ценностей основных субъектов (допустим, различных групп населения) предмета экспертизы, социального заказчика и реального (или возможного) оппонента, представителя альтернативной позиции. Такая процедура придаст необходимую точность качественной оценке. Она, на наш взгляд, является выходом из тупиковой ситуации: либо «измерять» ценности, либо остаться на уровне «а мне так кажется».

При оценке условий, необходимых для реализации рекомендуемого типа С—С отношений, выделяются два вида: те, которые могут быть оценены в рамках самой гуманитарной экспертизы, и те, которые требуют перехода к С—О экспертизе (техничко-экономической, экологической и др.). Одно дело, допустим, определить желательный морально-психологический климат, традиции, отношение к возрождению и развитию тех или иных культурных архетипов и т. д. - это задача гуманитарной экспертизы; другое - когда требуется оценить необходимые ассигнования, технико-экономические и природные возможности развития определенных инфраструктур и т. п., - здесь требуется переход к С—О экспертизе. Важнейшая задача гуманитарной экспертизы, как нам представляется, состоит в том, чтобы не **С—С отношения приравнивались к существующему уровню и типу С—О отношений, но, напротив, С—О тактика строилась бы под С—С стратегию.**

Образно говоря, требования Академии Горя и Радости должны быть противопоставлены «остаточному принципу»: вещи должны создаваться под логику человеческих отношений, а не человеческие отношения уродоваться отношениями товарно-вещевыми. Рублю и силе - технологию; совести - определяющую стратегию. А если действительно нет реальных возможностей для следования высоким гуманитарным рекомендациям? Тогда гуманитарная экспертиза должна предотвратить соблазн очковтирательства (типа всеобщего среднего образования, уровня нашего диплома, претензий сформировать «нового человека» чисто идеологическими средствами и прочим «починов»), четко очертив границы того, что - исходя из высших гуманитарных ценностей - необходимо, и при каких условиях это возможно. Не рекомендации гуманитарной экспертизы должны довольствоваться крохами возможностей со стола С—О экспертизы, но последняя обоснованно отвечать на вопросы первой, а обе вместе - искать пути решения этих вопросов.

Перейдем теперь к рассмотрению ценностей уровня опосредованности, обеспечивающего достижение признания в общении своими реальными и идеальными средствами. Жизнь любого общества невозможна без производства богатства и наличия в нем - в той или иной форме и мере - взаимного признания между его членами. Но далеко не все члены общества (группы и личности) получают богатство и признание в удовлетворяющей их или даже минимально приемлемой степени. Поэтому и возникает проблема обладания богатством и признанием. Поскольку и то и другое производится опосредованно - с помощью средств преобразования и общения, постольку и обладание распространяется как на результат, так и на средства преобразования и общения. Поскольку эти средства и результаты производятся и функционируют по идеальным проектам, постольку встает проблема обладания идеальными посредниками как условием производства реальных посредников и результатов. В сфере С—О отношений гарантию об-

ладания богатством дает собственность на средства и результаты преобразования и знания, позволяющие осуществлять преобразование. Аналоги в сфере С—С отношений гораздо менее исследованы. Если для аналога познания существует и термин - **понимание**, и более или менее разработанная в герменевтической литературе теория этого феномена, то для аналога собственности нам пришлось предложить свое (не очень нас пока удовлетворяющее) терминологическое обозначение - **доступ** к средствам и результатам общения.

Результат общения, как уже было показано, - это признание в той или иной форме, на том или ином уровне. Но что такое средства общения? Ответ на этот вопрос требует специального анализа. Здесь мы ограничимся примерами, демонстрирующими реальность и реальную значимость названного явления. С—С отношения опосредованы нормами, искусственно созданными (не природными) в жизни общества и выраженными в искусственно же созданных знаковых средствах¹⁶. К их числу можно отнести традиции, обычаи, нормы морали и права, мимическое выражение своего отношения к происходящему, этикет и т. д. В конечном счете через них выражается и реализуется внутренний мир, жизненные смыслы, ключевые ценности объектов общения. Очевидно, что признание в культуре определенного типа прямо зависит от степени владения этими средствами. Но поскольку собственность на них невозможна, постольку степень обладания ими выражается и регулируется так или иначе организованным в данном обществе **доступом** к этим средствам.

Характер такого доступа определяется доминирующим уровнем общения. Так, при доминировании **властного** уровня общения доступ носит эзотерический характер, ревниво охраняется господствующими субъектами. В обществе с преобладанием ценностных ориентаций на **выгоду и права** средства общения становятся предметом коммерческих манипуляций (мода, реклама и т. п.) и «ролевого распределения» и реализуют стремление овладеть теми средствами, которые позволяют признать друг в друге исполнителей соответствующих социальных ролей, и затем выгодно манипулировать пониманием «ролевых масок». Видимо, только на нравственном уровне общения субъекты внутренне заинтересованы в абсолютно открытом и максимально глубоком доступе к средствам общения, позволяющим принять внутренние миры друг друга.

Создание и применение средств и результатов общения на идеальном уровне опосредования предполагают понимание. Если истина - ключевая ценность познания - есть адекватное **отражение** объекта, то **правда** - ключевая ценность понимания - есть **выражение** жизненных смыслов субъектов и адекватное **воображение** их друг другом. Истина берется посредством моделирования, правда - силой сопереживания, вчувствования, эмпатии. Понятно, что с возрастанием субъектно-субъектности на уровнях общения возрастает и разрешающая сила понимания.

Гуманитарная экспертиза должна оценить в своем предмете характер и уровень доступа к средствам и результатам общения, понимания, положительные и отрицательные условия существующего положения и перехода к тому уровню, который предлагают эксперты. Нельзя, например, серьезно говорить о возрастании политического, морального или межнационального единства общества, не имея ясной картины того, насколько разные его группы имеют доступ к соответствующим средствам общения и способны к пониманию друг друга. Только при таком условии «диалог культур» не останется благим пожеланием.

¹⁶ Разумеется, и то, и другое - и нормы, и знаковые средства - имеют свое природное, естественное основание, но мы здесь акцентируем внимание именно на их социальной специфике.

В истории человечества непонимание друг друга довлело над взаимным пониманием, а общение на уровне власти, выгоды и правового договора явно преобладало над моральным и нравственным уровнем (в поступках на уровне подлинной морали и нравственности люди всегда были склонны видеть **подвиг**). Долгое время такое положение дел заботило больше утопистов и моралистов. Сейчас его изменение - **достижение целостности на основе понимания** - стало условием выживания человечества. «...Для целого человечества, стиснутого в единый ком, такое взаимное непонимание грозит близкой и бурной гибелью. При шести, четырех, даже при двух шкалах (речь идет о разных шкалах оценки одних и тех же событий - В. С.) не может быть единого мира, единого человечества: нас разорвет эта разница ритма, разница колебаний»¹⁷. И тут мы снова возвращаемся к уже поставленному вопросу: а что же способно придать подлинную целостность совместной деятельности разных людей в мире, тенденции которого порой столь разнятся от их интересов?

В принципе основы ответа были заложены в нашей отечественной философии: в отношениях между людьми - **соборность**, в отношениях с миром - **всеединство** (идеи И. Киреевского, А. Хомякова, Вл. Соловьева). Теперь, прорвав плену многих иллюзий и преступлений, мы прозрели: «...человек, объявивший себя центром бытия, не сумел создать уравновешенной духовной системы»¹⁸. Подлинная целостность невозможна без выхода на **бесконечность** природы, культуры и самих себя, без **глубинного общения** - с непредикативным, «неподсчитанным» уровнем бытия.

Все человеческие проявления имеют двойную детерминацию: от человека (его потребности, возможности, ценностные ориентации) и от мира (его тенденции развития, его требования и возможности). Логически возможны и фактически (и в теории, и на практике) неоднократно реализовывались две крайности: человек для мира (Бога, объективных законов истории и т. д.) и мир для человека (антропоцентризм; абстрактный социологизм: природа лишь объект для общества; потребительский гедонизм; экзистенциализм без выхода на трансценденцию и т. д.). Истина в том, чтобы искать и находить **оптимальное взаимодействие в развивающихся отношениях человека и мира**.

А для этого надо преодолеть ограниченности нашей биологической и социально-ролевой природы, которая аксиоматично толкает на позицию «мои потребности - цель, остальное - средства», или на ее покаянное отрицание (победившие меня Природа, Бог, Прогресс - цель, а я, ничтожный - средство). **Преодолеть функционалистский подход и придти** к признанию самоценности не - Я чисто логическим путем **невозможно**: требуется смена (или дополнение)¹⁹ аксиологических аксиом.

Чтобы состоялся диалог человека с миром, его ценности, утверждающие его бытие в мире, должны быть обобщены и подняты на высший уровень. Резюме человеческой индивидуальности не просто в стремлении к власти, выгоде, правовым гарантиям безопасности (это слишком частный уровень), но в ценностной ориентации на **свободу**. Без этой ценности нет открытости человеческого развития, без того, что Маркс назвал заранее не заданным масштабом: «Ты сам свой высший суд». Гуманитарная экспертиза не может обойти вниманием характер и уровень ценностной ориентации на свободу самовыражения, саморазвития,

¹⁷ Солженицын А. Нобелевская лекция. - Новый мир. 1989, № 7, - с. 139.

¹⁸ Там же, с. 136.

¹⁹ Дополнение в смысле боровского принципа дополнительности. Мы всегда будем жить в двух мирах (конечного и бесконечного), где действуют разные принципы (относительного и абсолютного) и разные ценностные установки.

самодетельности и условия реализации этого высшего жизненного смысла.

Но абсолютная свобода без «почтительности к бытию» (М. Хайдеггер) ведет к трагедии и для человека, и для мира. Окончательный теоретический тупик в развитии концепции абсолютной свободы был получен в философии Ж.П. Сартра и в более эмоционально-художественной форме - в концепции «абсурдного человека» А. Камю. Мир чужд и враждебен человеку с его абсолютной свободой. Даже результаты его творчества, объективируясь, отчуждаются и противостоят человеку. Выход один: постоянное бегство от самого себя, «перманентная революция», и тут от утонченного теоретика до преступника, от Сартра до Пол Пота - один шаг.

Свобода творчества и самовыражения должна быть уравновешена не внешним принуждением и страхом, не **внутренней ответственностью**²⁰. Откуда же возьмется эта бескорыстная ответственность, если основная ценностная аксиома буржуазного (товарно-вещевого) образа жизни (из рамок которого не удалось выскочить ни одной попытке строительства социализма)²¹ - примат «священных» потребностей субъектов, Я над не - Я - остается непоколебимой? Если всякая уступка общему, универсуму воспринимается индивидуалистом как **рабство**?

Только из «бессубъектного» (в смысле бескорыстного) восприятия, во-первых, внутренних тенденций жизни другого и, во-вторых, тех связей, тех объективных ритмов и структур, которые не противопоставляют и разъединяют (объективная основа зла и безответственности, недолжного поведения), но объединяют в высшем единстве (объективная основа добра и долга) нельзя логически доказать, что другие паритетны «я», а то, что всех объединяет - в этом смысле выше объединяемого (способность пожертвовать собой ради высшего единства и «лес рубят - щепки летят» - явления совершенно разные, и только завзятый индивидуалист их - не преднамеренно ли?! - путает). Если человек не «услышит» эти новые аксиомы, переход на моральный и нравственный уровень общения невозможен.

Слышит же он их в глубинном общении, где его свобода встречается с другой высшей ценностью - потребностью в сопричастности (не униженному подчинению!) миру. Эта сопричастность имеет в своей основе переживания, которые не могут быть до конца (и притом в самой своей существенной части) выражены в дискурсивной форме, ибо глубинное общение потому и глубоко, что открывает нам источник непредикативной основы мира в его актуальной бесконечности. Ориентация на сопричастность проявляется в двух направлениях, о которых только что шла речь: бескорыстно сопережить внутреннему миру другого; ощутить благоговение (вспомним «благоговение перед жизнью» А. Швейцера) перед высшим единством становящейся целостности мира, дающим возможность сотворчества всех его участников; первое рождает дух соборности, второе - всеединства²².

История, однако, показывает, как легко (трагически легко!) идеалы соборности и всеединства могли быть перетолкованы в духе тоталитаризма²³. Поэтому и

²⁰ Бахтин М. М. К философии поступка. Философские и социологические проблемы науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., 1986.

²¹ Внутреннее родство якобы противоположностей - либеральных концепций Запада и нашей «командной системы» прекрасно показано в статье И. Шафаревича «Две дороги - к одному обрыву» (Новый мир, 1989, № 7).

²² Совсем не обязательно, как будет показано ниже, трактовать единство по Вл. Соловьеву - как христианского Бога.

²³ Возьмите, например, идею Карсавина о народе как «симфонической личности» и связанное с этим движением евразийства, до конца 20-х годов пытавшееся оправдать становление сталинизма в нашей стране (см.: Хоружий С. С. Карсавин и де Местр. Вопросы философии, 1989, №3). Еще более парадоксальной выглядит попытка Н. Бердяева - апологета творческой свободы - увидеть в том, что происходило в России в 20-е - 30-е годы, выражение национального духа (см.: Гальцева Р. Николай Александрович Бердяев. - Литературная газета. 2 августа 1989).

встает - ни теоретически, ни практически пока не решенная - задача органического (хотя и постоянно противоречивого) синтеза двух тенденций: свободы, открытого самовыражения и саморазвития неповторимой индивидуальности (отдельного человека, социальной группы, нации, человечества) и сопричастности к универсуму, целому. Человек и Мир должны слышать друг друга, но для этого человек должен научиться говорить на языке мира. Только тогда свобода не вырождается в капризное своеволие, и ее внутренним ядром будет идея добра, а не воля к власти²⁴, а человек займет свое место в мире не как самозванный «хозяин», но как ответственная часть становящегося целого - ноосферы.

Эту степень нашей близости (точнее, отдаленности) по отношению к ноосфере тоже должна диагностировать гуманитарная экспертиза. Здесь она сталкивается с тремя областями духовной жизни, в которых совершается глубинное общение с миром и синтез ценностных ориентиров, жизненных смыслов человеческого бытия. Такими областями являются **эстетическое, религиозное и философское** освоение действительности.

Их соотношение требует сейчас радикального переосмысления, специального глубокого анализа.²⁵ Здесь мы ограничимся краткой характеристикой их вклада в осуществление глубинного общения.

Ключевыми ценностями религиозной, эстетической и философской сфер духовной жизни являются соответственно **красота, святое и мудрость**. Даже относительно такой трактовки красоты в нашей литературе нет единого мнения; религия до сих пор связывалась с верой в сверхъестественное; о ключевой ценности философии, насколько нам известно, вопрос в нашей литературе вообще не ставился. Поэтому мы сначала изложим свою позицию, а потом дадим необходимые пояснения.

То общее, что объединяет философию, религию и искусство²⁶, заключается в том, что они имеют дело с предельными основаниями человеческого бытия, живут «на границе» конечного и бесконечного и служат «каналом связи» между этими уровнями бытия. Отсюда вытекает общая для них функция синтеза, придания целостности человеческой жизнедеятельности, привнесения абсолютного в мир относительного. Но выполняют они эту функцию каждая по-своему, взаимно дополняя друг друга.

Самым непосредственным образом бесконечность и вечность бытия представлены в религиозном отношении к действительности. Наша позиция здесь достаточно не традиционна, но мы попытаемся кратко сформулировать основные аргументы в ее пользу. Во-первых, представление об объекте религиозного отношения как о сверхъестественных духах, Боге - креационистской личности, Боге - пантеистическом Едином, Боге - идее и т. д. - все это частные случаи и несовершенные попытки рефлексии религиозного чувства (сюда же следует отнести и все варианты богостроительства, начиная с Фейербаха). Ведь предмет философии и искусства до сих пор не получил однозначной трактовки и часто представляется достаточно нелепо, но на этом основании, если и были попытки объявить искусство и философию преходящими иллюзиями (позитивистское отношение к ним),

²⁴ См.: Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. - М., 1982.

²⁵ В предпринятом нами метафилософском исследовании (см.,: Сагатовский В. Н. Философия как деятельность Деп. в ИНИОН СССР 13 мая 1988 г., №33876 в какой-то мере рассматривался вопрос о соотношении философии и искусства. В вопросе о месте религии еще предстоит отнестись к утраченным традициям мировой и отечественной культуры в духе нового мышления (уважение к инакомыслию, готовность к диалогу).

²⁶ Эстетическое освоение не сводится к искусству, так же как, допустим, познание - к науке, а философствование - к философии как науке. Но в данном контексте различие между искусством и иными формами эстетического освоения не существенно.

в настоящее время их беспочвенность очевидна. Не то же ли произойдет и с религией?

Во-вторых, религия очень часто служила реакции. Но разве этот упрек не заслуживают определенные формы и типы институализации философии и искусства? Разве мы не были свидетелями и участниками идеологизации этих сфер духовной жизни, от которой они только начали приходить в себя? Известно, что институты часто не выражают суть той формы, которую они организуют. Не надо путать религию и церковь так же, как официальный творческий союз далеко не всегда объединяет подлинных творцов и выражает именно их ориентации. Конечно, верующий или деятель церкви, или политик может использовать религию в целях, не имеющих отношения к религиозному чувству. Но разве не то же самое на каждом шагу происходит с искусством и философией!

В-третьих, причины возникновения религии видят в слабости человека, в стремлении спрятаться в мир иллюзий. Но разве ханжа не то же самое проделывает с моралью, а сноб - с искусством? И разве не имели место именно такие трактовки причин их возникновения - как иллюзорных способов уйти от реальной жизненной борьбы (вспомним хотя бы ницшевскую критику морали?)

Общий вывод состоит в том, что за религиозным чувством надо искать какую-то более устойчивую реальность, чем частные и неудачные формы его воплощения и исторического становления (сумели же постпозитивисты, хотя и не всегда удачно, проделать это относительно философии. С нашей точки зрения, **суть** религиозного чувства - в **благоговении** и получении благодати от непосредственного глубинного общения (переживания) тех связей (симметрии, ритмов), которые делают мир целостным, а человека - укорененным в этом мире, не брошенным в него. Нужно ли для этого представлять старца с бородой или предвечный дух? Чувствовать целостность в становящемся, к которой ты **сопричастен** — вот все, что требуется. Переживание это **несказанно**, из него не могут следовать никакие поучения, дискурсивно выраженные откровения, рецепты (типичная «ошибка» всех пророков и взыскующих их откровений). Но оно позволяет в каждом явлении видеть сопричастное мировой целостности, а не функциональную вещь - товар «разового пользования». Может ли гуманитарная экспертиза пройти мимо состояния и уровня развития религиозного отношения к миру? Культура и личность, обладающие таким отношением к миру (в котором, кроме полезного, есть **святое**), подобны Антею, прикасающемуся к Матери-Земле. Утратившие его очень скоро пожинают совсем не те плоды, на которые громогласно рассчитывали.

Итак, религиозное отношение, пожалуй, самое личное (несказанное) и в то же время самое общее, непосредственно направленное на переживание сопричастности монады к универсуму, на формирование «почтительности к бытию». Оно одновременно и эмоционально, и предельно абстрактно. Искусство делает решительный шаг в сторону конкретности и многообразия и пытается уловить соответствие мер свободы индивидуальности и целостности мира, **красоту**, являющуюся в **символах**. Под символом мы понимаем любое явление, эмоционально образное значение которого в принципе позволяет бесконечные интерпретации.²⁷ Красота именно потому может «спасти мир» (точнее, участвовать в его спасении), что ее образы позволяют преодолеть однозначно-утилитарную картину мира и увидеть то его бесконечное разнообразие и самоценность, которое открывается только в бескорыстном диалоге эстетического отношения к миру. Способность воспринимать и творить красоту означает способность чувствовать своего рода «ценностный резонанс» всего сущего. Эта способность увы, так же легко дегради-

²⁷ См.: Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф - М., 1981.

рует к снобизму и развлекательности (особенно если к этому есть коммерческие резоны), как религиозное отношение - к суеверию. Держать руку на пульсе эстетического здоровья общества и личности - одна из важнейших (и сложнейших, так как тут уж явно нет «системы показателей») и открывается простор для субъективизма) задач эстетической экспертизы.

Итак, мы живем в мире, где нельзя пренебречь ценностями власти, выгоды, гарантированных прав и, в то же время, смертельно опасно (в эпоху глобальных проблем!) утратить мораль и нравственность, способность поступать в соответствии с ценностями **долга и добра**, которые инициируются переживаниями ценностей **святости и красоты**. Без этих – бескорыстных - ценностей нам будет недоступно взаимное признание не только на основе взаимного функционального использования, но и на основе доступа к **правде** друг друга, позволяющего понять каждого как самоценность.

Мы воспроизвели в определенной связи те ценности, которые входят в ценностное основание гуманитарной экспертизы. Не достает еще одной ценности, которая позволяет в реальных контекстах жизни находить оптимальную связь и соотношение ключевых ценностных ориентаций. Такой ценностью является **мудрость**, а философия, как известно, - любовь к мудрости. Философия в достижении высшей целостности выполняет функцию **рефлексии**. Она как бы смотрит на все переплетения жизни издали, с такой позиции, где они хорошо видны в своем взаимодействии, в тенденциях развития («лицом к лицу лица не увидать»). Философия с необходимостью включает в себя **научный уровень** рефлексии, но не сводится к нему. Для мудрости столь же необходим талант непосредственного видения целого, как для восприятия святости и красоты. Она не выше и не ниже, иерархия тут не работает - скорее подойдет бахтинский образ полифонии, полифонического диалога и сотворчества. Гуманитарная экспертиза должна также быть и философской - по предмету оценки и по направленности. Нельзя дать целостной оценки субъекта и С—С отношений, не квалифицировав уровень философского самосознания частной рефлексии, умения соотносить все части в рамках целого - и в концепциях, и в поступках - в данной культуре. Но для этого и сам эксперт должен не просто владеть процедурами и методиками, но и способностью философского взгляда на мир. Академия Горя и Радости не может быть лишена мудрости.

М. Г. Ганопольский

Нравственное освоение социальных организаций как задача проектирования

Интерес к проблеме взаимодействия морали и социальных организаций за последние полтора десятка лет пережил несколько взлетов и падений.

В начале 80-х годов казалось, что вслед за социологией организаций¹ должна обрести право на существование и этика организаций. Предпринимались попытки конституирования существующей области знания. Попытки эти не были беспочвенны, они опирались на активизировавшиеся к тому времени прикладные этические исследования², в русле которых изучалось влияние управленческих и технологических структур на нравственный микроклимат соответствующих социальных групп.³

¹ См.: Пригожин А. И. Социология организаций. - М., 1980.

² См.: Ганжин В. Т. Управленческий этос и проблемы этоники. - Роль профессиональной этики в управлении нравственным воспитанием. - Владимир, 1980, с. 115-123.

³ См.: Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования. - Новосибирск, 1980; Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. - Томск, 1981.

Отношение к этим исследованиям с сегодняшних позиций двойственное. С одной стороны, на них лежит явная печать доперестроечного времени. Руководствуясь гуманистическими мотивами, исследователи пытались теоретически разграничить производственно-социальную и нравственно-воспитательную стороны деятельности коллектива и спроектировать достаточно автономную организационную основу нравственных процессов. Предполагалось, что это будет способствовать утверждению самооценности нравственной жизни, послужит гарантией против прямого и полного ее подчинения хозяйственной деятельности предприятия. Конечно, такой подход был во многом утопичен. С другой стороны, нельзя отрицать, что при этом этическая наука вплотную столкнулась с реальностью через массовые эмпирические исследования, а сотрудничество научных работников и производственных коллективов (хотя оно зачастую бюрократически опосредовалось) было взаимно полезным; опыт его, надеемся, не пропал даром.

Говоря об этом опыте в прошедшем времени, пытаюсь дать ему определенную оценку, нельзя умолчать и о том, что прикладные этические исследования встречали некоторое сопротивление как в среде этического сообщества, так и со стороны идеологических работников. Впрочем, не сопротивление явилось причиной снижения активности этих исследований, а затем и постепенной трансформации их проблематики. Стало ясно, что «теория малых дел» в форме совершенствования локальных организационных структур не способна принести положительный эффект в ситуации, когда возникла необходимость коренной реконструкции всей социально-политической системы.

Прошло некоторое время, и этическая проблематика, связанная с «управлением», «организацией», «проектированием», оказалась как бы дважды скомпрометированной: во-первых, она не смогла решить поставленных перед собой задач; во-вторых, сами их постановки звучали теперь застойно-бюрократически.

В этих условиях возврат к упомянутым вопросам может показаться несвоевременным и весьма спорным.

Тем не менее, попытаемся высказать аргументы в пользу обращения к проблеме взаимодействия морали и социальных организаций на новом уровне ее понимания.

Прежде всего, это новые тенденции в общественной жизни, где процесс демократизации порождает новые формы сплочения и организованности. Затем это новая ситуация в научном знании, когда под влиянием синергетики происходит переосмысление всей организационной проблематики, и это не может не затрагивать и этическую науку.

И наконец, это кардинальные изменения структур профессиональной и трудовой морали, происходящие под влиянием дальнейшей технологизации и профессионализации общественного производства.

Остановимся подробнее на последних двух обстоятельствах.

В свете новой ситуации в системе научного знания организованность видится сквозь призму принципов самоорганизации и мыслится не только как момент эволюции живого, но и шире - как атрибут природной и социальной реальности. В этом ключе по-новому прочитываются забытые и полузабытые работы представителей русского космизма, «Тектология» А. А. Богданова, философское наследие В.И. Вернадского. Результатом подобного переосмысления можно считать и широкое распространение метода аналогий в случаях, когда речь идет об организационных структурах различной природы.⁴

⁴ См. например: Ефимов А. Элитные группы, их возникновение и развитие. - Знание - сила, 1988, № 1; Моисеев Н. Н. Теория организации и практика перестройки. - Там же; Лотман Ю. Клио на распутье. - Наше наследие, 1988, № 5.

Подобный подход постепенно проникает и в этическую литературу. Здесь можно обнаружить два аспекта рассмотрения организационной проблематики. Первый относится преимущественно к работам, исследующим динамику становления морали в рамках определенного исторического типа или же процесс его исторического развития в целом. Такой подход ближе всего к пониманию морали как особой формы социальной организации, как самоорганизующейся системы. Второй аспект связан с моральным феноменом локальных социальных организаций, как правило, иерархически упорядоченных. Сюда же можно отнести и упомянутые нами прикладные этические исследования, посвященные управлению нравственными процессами. Указанный подход помогает точнее описать и новую ситуацию в трудовой и профессиональной морали.

Так, представители большинства профессий по отношению к объекту своей деятельности выступают не от собственного лица и даже не от ассоциации профессионалов, каковой когда-то была профессиональная группа, а как представители иерархически организованных систем.

Это означает, что обманывая покупателя, продавец не кладет эти деньги полностью в свой карман. Точно так же чаевые не оседают полностью в кармане таксиста или официанта. Эти деньги распределяются по каналам организации, поднимаются по ярусам иерархии, выходят за пределы этих систем, становясь средством подкупа и обеспечения организационной стабильности.

Это означает, что в конечном счете учит не учитель, а система образования; лечит не врач, а система здравоохранения. Эффективность обучения и лечения зависит не только от усилий и уровня квалификации отдельных представителей этих систем, но и от степени совершенства технологии, уровня организации. Квалификация является производной от уровня организации, а не наоборот. Осознать это в полной мере нам мешает лишь то, что работают эти системы плохо, со сбоями, они по сути дела дегуманизированы, а Учитель и Врач, к которым мы зачастую апеллируем, это и есть люди, сопротивляющиеся такой дегуманизации и дисквалификации.

Тем самым некорректно ставить вопрос о честности отдельного продавца или официанта, о гуманности врача или учителя безотносительно к нравственной оценке системного качества организаций, поскольку реальная возможность морального выбора выводится за их пределы. Внутри же организаций она подавляется неписанным законом либо инструкцией, подкрепленными всевозможными санкциями: от подкупа до различных репрессивных мер.

Проникая в массовое сознание, эти моменты продуцируют ностальгию по доорганизованному обществу. Тревога по поводу дегуманизации образования, здравоохранения, культуры ищет выход в дискредитации их организационных основ и подчас находит его там, неявно подменяя организованность бюрократизацией, а бюрократизацию - этатизмом.

Не будем подробно анализировать возможные последствия этой неявной, а точнее наивной, подмены. Для нас очевидно, что обозначенные явления требуют специфических методов преодоления и происходит это может на адекватной организационной основе, т. е. организации эффективно может противостоять только организация. Поэтому нельзя отрывать гуманитарные задачи от задач организационных, а для достижения гуманных целей необходима соответствующая перестройка оргструктуры множества социальных институтов и даже создание новых альтернативных организаций. Собственно, подтверждение этого тезиса можно наблюдать и в современной общественной жизни, когда стремление к обновлению в ряде общественных организаций различного уровня сочетается с возникновением новых движений, фронтов, фондов, неформальных общественных объединений и т. п.

Каковы же перспективы этической науки в исследовании данных процессов и в способности оказывать на них определенное воздействие? Ограничатся ли они и в этом случае аксиологической критикой и нормативным комментарием? Эти вопросы, будучи поставлены метаэтически, могут возратить нас к отшумевшей полемике о статусе прикладной этики, о путях непосредственного воздействия этического знания на свой предмет через прикладные исследования. Но возможен и конструктивный ответ на эти вопросы. Он связан с идеей этического, а в более широком контексте - гуманитарного оргпроектирования.

Поскольку эта идея еще недостаточно отражена в литературе, то требует некоторого объяснения; обратимся к истории вопроса.

В середине 70-х годов в философской, социологической литературе усилилось внимание к социальным, методологическим и гносеологическим аспектам проектирования как особого рода творческой деятельности.⁵ По мнению исследователей, «общество одновременно пришло к необходимости сознательного проектирования всех существенных для него объектов: больших систем в технике, в экологии и в традиционно гуманитарных феноменах.»⁶ Смелее стали говорить о проектировании социальной технологии и просто о социальном проектировании.⁷

Мысль о необходимости этического проектирования была выдвинута вначале как методологическая посылка,⁸ а затем обоснована на опыте прикладных этических исследований.⁹

То, что объектом этического проектирования с самого начала была организационная основа нравственно-воспитательного процесса в коллективе, не кажется сейчас случайным совпадением, как, впрочем, не казалось и тогда. Ведь существовал определенный опыт оргпроектирования, он питался данными управленческой науки, общенаучной методологией системотехники, компенсирующей неразвитость прикладных возможностей общественности. Сейчас очевидны, по крайней мере, более заметны тупики и ограничения сформулированной тогда позиции. Столь же очевидна необходимость вернуться к проблеме взаимодействия морали и организационных структур в производственной, социальной, культурной сфере и рассматривать их сквозь призму проектирования.

Конечно, на новом уровне понимания, который мы ранее пытались обосновать, невозможно просто вернуться в исходную точку и дорешать прежние задачи. Требуется новое видение и новые подходы.

Одним из них может стать представление о гуманизации организационных структур как о процессе их морального освоения.

Для такого подхода в этическом знании есть достаточно аргументированные предпосылки: с одной стороны, это сущностная характеристика морали как особого способа освоения мира,¹⁰ с другой - это осознание конфликта морали и организации под углом зрения организационного отчуждения. Хотя такая позиция не выражена прямо, но она «вторым планом» присутствует в ряде публикаций,

⁵ См.: например: Капланов М. Р. Философские и социальные аспекты проектирования техники. — Вопросы философии 1978, № 5. с. 141 - 152.

⁶ Системное проектирование АСУ хозяйством области. - М., 1977 с. 6.

⁷ См.: Стефанов Н. Общественные науки и социальная технология. - М., 1976; Антонюк Г. А. Социальное проектирование. - Минск 1978.

⁸ См.: Сагатовский В. Н. Значение фундаментальных исследований для этического проектирования. - Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования. - Новосибирск 1980, с. 99—113.

⁹ См., например: Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. - Томск, 1981, с. 173—189; Теория и практика управления нравственным воспитанием в трудовом коллективе. - Новосибирск, 1982, с. 42—53.

¹⁰ См.: Марксистская этика. - М., 1986.

исследующих моральный феномен в рамках локальных социальных организаций. Общим для этих работ является то, что в каждом случае изучаемая социальная ячейка как бы распадается на две составляющих:

- этос и техноструктуру;¹¹
- общность и организацию;¹²
- субъективно-личностное и объективированное внеличностное.¹³

Отсюда и освоение как преодоление отчуждения, как деятельное, творческое преобразование организационной структуры на основе гуманистических принципов.

Следует сказать и о целом ряде предпосылок, которые можно почерпнуть не только в теории, но и в истории морали. В первую очередь это относится к профессиональной морали, особенностям ее становления и развития. Иногда профессиональная мораль рассматривается как периферийная зона по отношению к тем сферам регуляции, которые традиционно воспринимались как средоточие нравственности (дружба, любовь, семья и др.). И хотя для такого взгляда есть определенные основания, при нем не учитывается роль профессионализации и ее нравственного освоения как момента самоизменения морали. Между тем профессиональные кодексы морали были не только демонстрацией добрых намерений, они сделали проницаемыми для общественного мнения границы профессии, способствовали адекватному пониманию человеческого смысла профессиональной деятельности как вне группы, так и среди самих ее представителей. Тем самым обособляющийся при профессионализации вид деятельности как бы заново «пропитывался» гуманистическими мотивами, вовлекался в орбиту нравственной регуляции, осваивался ею.

Профессиональные группы были, пожалуй, исторически первым типом социальной организации, выступавшей в качестве «морального лица». Требовалась определенная перестройка отношений внутри группы с тем, чтобы «нравственный облик» профессии обрел привлекательные, заслуживающие доверия черты. Как свидетельствует исторический опыт создания профессиональных кодексов морали, их нормы были результатом «особо тщательной продуманной разработки», «создавались под более сильным воздействием заинтересованных организаций и теоретической мысли, чем нормы нравственности в целом. В них к тому же содержится больший элемент рационального обоснования».¹⁴ Полному процедуру создания профессиональных кодексов с определенной долей условности можно считать прообразом этического проектирования, подсказкой при попытке гуманизировать современные организации.

Итак, мы пытались показать, что процесс гуманизации организаций есть процесс их нравственного освоения. Имеются предпосылки воздействия на него со стороны этического знания. «Начальной работой прикладной науки»¹⁵ по овеществлению знания здесь выступает этическое оргпроектирование. В то же время опыт проектирования, в том числе и проектный инструментарий, остались за рам-

¹¹См.: Ганжин В. Т. Нравственность и организация. - Профессиональная этика: Производственные и непроизводственные аспекты. - Владимир, 1982, с. 49-53.

¹² См.: Согомонов Ю. В. и др. Регуляция этоса субъекта управления воспитанием. - Управление нравственным воспитанием в трудовом коллективе. - Тюмень, 1982, с. 157-160.

¹³ См.: Федоров Ю. М. Проектирование структуры морально-психологического климата формирующегося коллектива. - Теория и практика управления нравственным воспитанием в трудовом коллективе. - Новосибирск. 1982, с. 68-84.

¹⁴ Марксистская этика. - М., 1986. с. 282.

¹⁵ Это выражение принадлежит Т. Котарбинскому.

ками рассмотрения. В какой-то мере они описаны в указанных публикациях, но восполнить этот пробел нам бы хотелось конспективным воссозданием нравственной ситуации, в контексте которой проходила апробация метода и с которой мы более всего связываем его перспективы. Речь идет о ситуации, сложившейся в районе нового промышленного освоения - Западно-Сибирской нефтегазовой провинции.

Дело в том, что процесс промышленного освоения территории и процесс человеческого освоения организационной структуры промышленности (формирование трудовых коллективов и создание стационарных поселений) шли здесь хотя и параллельно, но со значительным сдвигом во времени, притом чрезвычайно динамично.

Геологи, нефтяники, газодобытчики, строители традиционно ориентированы в профессиональном отношении на мобильную, но достаточно устойчивую производственную и поселенческую структуру. Пока она развивалась фрагментарно и преобладал радиальный способ привязки этих фрагментов к инстанциям управления, к базовым точкам культуры, рекреации и проч., говорить о новом качестве системы в социальном и нравственном аспекте можно было только с позиций центра по отношению к периферии.

В дальнейшем интеграция региона в производственном и социальном плане привела к переплавке стартового опыта, сделала ядром нравственной жизни самобытные ориентации устремления, оценки. На основе концентрических социальных связей стало складываться «мы - сознание» региона как общности - особое состояние исторически конкретной ментальности на этапе перехода «общности в себе» в «общность для себя».

К настоящему времени своеобразие нравственной ситуации в регионе не в стилевых оттенках поведения людей, а в самобытном качестве их нравственной жизни, воспроизводящейся на своей собственной основе. Эта ситуация динамично развивается, приближаясь в каких-то своих пластах к квазинормальному уровню, характерному для регионов с традиционной структурой общественных отношений, но говорить о ее стабилизации, «выходе на режим» еще рано. В качестве дестабилизирующего фактора зачастую называют нетрадиционные методы труда, и в частности межрегиональный вахтово-экспедиционный метод (МР ВЭМ), широко применяемый в регионе на разных этапах освоения. Для него характерны значительная удаленность мест приложения труда от постоянного места жительства работников, длительные периоды экспедиций и межэкспедиционного отдыха (до полумесяца), чередование 12-часовых вахт с таким же по продолжительности отдыхом в непосредственной близости от производственных объектов. Понятно, что в таком режиме оказываются оторванными и во времени и в пространстве сложившиеся в иных условиях сферы нравственной регуляции. Ослабевает их связь, они уже не в той степени поддерживают друг друга, как при оседлой жизни с привычным ритмом трудовой деятельности. Некоторые нравственные нормы оказываются изъятыми из порождающих и воспроизводящих социальных ситуаций, жизнь вахтовиков зачастую протекает в противофазе относительно социально-временной динамики как по месту жительства, так и по месту приложения труда.

Отсюда видно, что традиция как хранитель и транслятор нравственного опыта «работает» здесь в экстремальном режиме, испытывается на излом. Нетрадиционность метода приводит к нетрадиционным механизмам нравственного выбора. Тем не менее, рассматривать этот метод как дестабилизирующий безотносительно к масштабам его применения было бы неверно. То, что на примере МР ВЭМ предстает в концентрированном виде, так или иначе повсеместно присутствует в судьбах людей, связавших свою жизнь с регионом, порождает опре-

деленную дивергенцию их характеров: усиление сильного и ослабление слабого, вымывание среднего устойчивого слоя обывателей. При этом закрепляется столь уродующее души людей и разлагающе воздействующее на всю нравственную атмосферу «постоянство временной жизни».

Тем более неверно представлять МР ВЭМ и другие применяемые в регионе нетрадиционные методы как явление, сугубо отрицательное, не имеющее долговременной перспективы. Данное явление, как и освоение региона в целом, вызвано к жизни особенностями экстенсивного социально-экономического развития страны и не имеет тенденции к самосвертыванию. Необходимость развивать производство на необжитых, труднодоступных территориях; возникающие и не исчезающие сами собой противоречия между темпами и масштабами освоения и социальными ограничениями; неравномерное распределение трудовых ресурсов на территории страны и их сохраняющийся структурный дефицит - все это заставляет пересматривать не только экономические методики и социальные прогнозы, но и научное видение целого ряда гуманитарных проблем. Большинство из них, как мы пытались показать, возникает при явном или неявном конфликте субкультур разной степени мобильности (преимущественно оседлой и преимущественно мигрирующей). Нетрадиционные методы труда при их надлежащей организации могут сыграть здесь позитивную роль, становясь не только каналами перераспределения ресурсов, но и способами взаимодействия субкультур.

Тем самым задается поле приложения этического проектирования: развить пути соприкосновения социокультурных механизмов, аккумулирующих нравственный опыт, и организационной структуры трудового процесса. При этом хотелось бы подчеркнуть, что вряд ли этическое проектирование способно решать глобальные и даже региональные задачи в полном объеме, в рамках одной замкнутой модели. Выдвигать такую цель - это плодить еще одну утопию.

Вопрос о круге решаемых задач - это, в конечном счете, вопрос о методе проектирования. Тот небольшой опыт проектирования, который можно осмыслить с современных позиций как положительный, выдвинул в качестве основного локального метода деловую этическую игру, а в качестве комплексного - метод практикума. Хотя практикум достаточно условное название для комплекса мероприятий, включающего экспертные опросы, социологические исследования, проблемные семинары специалистов и, конечно, деловые этические игры, оно к настоящему времени устоялось. Более того, в связи с трансформацией проблематики ft методологии прикладных этических исследований, о которой мы говорили в самом начале, практикум стал мыслиться как ядро гуманитарной экспертизы и консультирования (ГЭК). Не хотелось бы сейчас сопоставлять концепции ГЭК и этического оргпроектирования и обосновывать их взаимную включенность, а также инвариантность применяемых методов. Дело в том, что тенденция социального проектирования и перспективы экспертизы как сложившихся социальных организмов, так и социальных проектов «выходят» на деловую игру по вполне естественной колее. И интуиция проектанта, и опыт проектирования технических объектов подсказывают, что «необходима особая процедура вхождения в контакт с самим объектом, погружения в конкретную ситуацию его бытия».¹⁶ Деловая игра выступает здесь восприимчивой и детской игрой, и театральным действием, и военных маневров. Она обеспечивает контакт, содержательное наполнение и обогащение творческого замысла. Но еще одно обстоятельство делает ее незаменимой. Утопичность многих социальных проектов состоит в том, что они призваны реализовать некие абстрактные блага, то есть созданы для людей, якобы для их же пользы, но без их непосредственного участия.

¹⁶ Розин В. М. Что такое социальное проектирование? - Философские науки, 1989, № 10, с. 26.

Поэтому «необходимость превращения социального проектирования в механизм социальной инициативы»¹⁷ осознается исследователями как некий проектный этос, нравственная парадигма, удерживающая от утопии. Деловая игра проектного или открытого типа здесь подходящий, своевременно сформировавшийся механизм. Что же касается этических игр, то для них эта нравственная парадигма — стержень всей структуры. Этическая игра не может быть игрой безнравственной, в ней, по сути дела, в концентрированном виде должно происходить нравственное освоение тех или иных социальных проектов или уже сложившихся организационных форм. В этом смысле игра соотносится с реальностью не как искусственность с естественностью, а как процесс, обладающий своим, сгущенным по отношению к реальному, социальным и нравственным временем.

А. Ю. Согомонов

Выживание малых народов: методика поиска справедливого политического решения

Демократические преобразования, происходящие в нашем обществе, неизбежно затрагивают и сферу национальных отношений. Упорно замалчиваемая в период застоя тема эта сейчас стала чуть ли не самой актуальной. Поток набатных статей, теле- и радиопередач создает подчас ложный образ того, что именно перестройка породила весь этот гордиев узел межнациональных противоречий, в то время как он порожден всей предшествующей многолетней практикой времен застойных. Сорвав с темы вуаль неприкосновенности и нарушив присущий ей ореол безоблачности и беспочвенного социального оптимизма, общественное мнение страны, вкуче с научными кругами и носителями власти, приступили (для нашей истории, можно сказать, впервые) к реальному диалогу, цель которого определить гуманистическую справедливость в межнациональных отношениях.

Однако далеко не везде развитие межнациональных конфликтов идет по одной, как бы сверху спущенной, парадигме. Большая часть подобных «болевых точек» представляет собой зоны традиционного, уходящего вглубь истории, противостояния больших наций - равных друг другу соперников, взаимные притязания которых нуждаются в корректном снятии и деликатном отношении. Иная ситуация складывается на севере Тюменской области. Здесь реальная практика интенсивного промышленного освоения делает проблематичным само этническое выживание коренных народов со свойственным им патриархально-традиционным общественным укладом и типом сознания. Быть или не быть этим народам - вот, пожалуй, в чем суть этой проблемы на сегодняшний день. Как найти такое решение, чтобы оно было наиболее гуманным и справедливым? Как найти такое решение, чтобы оно наиболее эффективно способствовало выживанию коренных этносов и при этом не пренебрегало интересами остального, численно, чаще всего, многократно превышающего, местного многонационального населения? Список этих вопросов можно было бы продолжить, но суть их ясна: поиск справедливого решения не может идти старой, натоптанной тропинкой, когда ответственное решение либо не принималось вообще, хоть и создавалось при этом ощущение мучительного творческого поиска, либо следовало всем хорошо известной модели: «Мы тут посоветовались»... - после чего, как правило, следовал очередной неверный или попросту опрометчивый шаг. В результате политические решения, пытавшиеся минимизировать негативные последствия в области национальной

¹⁷ См.: Там же, с. 27.

политики, либо запаздывали, либо вызывали неудовлетворенность у населения, а нередко и вовсе способствовали эскалации социальной напряженности в сфере национальных отношений.

Во имя решения проблем этнического выживания, убережения и развития коренных народностей Тюменского Севера в условиях промышленного освоения территории по инициативе Ханты-Мансийского окружкома КПСС и Института проблем освоения Севера СО АН СССР (Тюмень) был проведен массовый опрос общественного мнения населения области на тему: «Судьбы народов Севера». Ему предшествовал в марте 1989 г. пилотажный научно-политический практикум, анализ мнений и предложений которого был положен в основу анкеты предложенной для обсуждения населению. Сам же опрос в свою очередь задумывался как пилотажный для проведения в июне 1989 г. в Ханты-Мансийске Второго «Самотлорского практикума», цель которого - гуманитарная экспертиза и выработка модели консультирования субъекта политического решения.

Социологические материалы в данной связи призваны выполнить тройственную задачу. Во-первых, консультирование лиц, принимающих решение. Эта функция — самоочевидна. Во-вторых, консультация для гуманитариев-исследователей (своего рода экспертиза экспертизы), что, впрочем, не столь очевидно. Наконец, в третьих, консультация населения (феномен обратной связи), то есть собственно объекта изучения общественного мнения, поскольку важно не только будирование «усыпленного» и «умиротворенного» массового сознания, но гласного ознакомления его с общественными настроениями, ожиданиями, суждениями.

Опрос общественного мнения населения Тюменской области проводился в марте-апреле 1989 г. Для придания опросу максимально-массового характера было принято решение основную часть анкет распространить через местные газеты. Стремясь при этом минимизировать случайный характер выборки, около 10 % анкет распространялись индивидуально. Всего было получено около 3 тыс. анкет. Многие из них были подписаны группой лиц (к примеру, так называемые «семейные» анкеты, при заполнении которых принимали участие все взрослые, а подчас и не только взрослые, члены одной семьи). Встречались и анкеты, подписанные рабочими коллективами. Самая значительная анкета была подписана 43 людьми, работающими на одном предприятии. Таким образом, всего в опросе приняли участие около 5 тыс. человек. Прежде чем приступить к анализу полученных результатов, представляется целесообразным сделать ряд замечаний предварительного характера.

Начнем с самого, пожалуй, существенного. Судя по тем откликам, которые получили все газеты, опубликовавшие анкету, опрос удался. Обычно такого рода газетные опросы не набирают и десятой части полученного нами анкетного массива. Подобная заинтересованность может свидетельствовать, на наш взгляд, прежде всего об актуальности самой темы. Действительно, критическое положение, в котором находятся сейчас коренные народы Тюменского Севера, осознается не только учеными и специалистами-практиками, но и, как видим, всем населением области. Одна из анкет читателя «Тюменской правды» была надписана сверху: «Совершенно справедливо и своевременно!» Эти слова можно было бы поставить в эпиграф всего исследования. Люди в большинстве своем не только понимают всю катастрофичность сложившейся ситуации, но и хотят конкретных действий - шагов, направленных на исправления нынешнего положения дел. Для этого им явно не хватало краткой газетной анкеты. Добрая пятая часть всех полученных нами анкет была дополнена соображениями респондентов по этому вопросу, что также представляется нам фактом неординарным для подобных опросов.

Безусловно, в опросе приняли участие в первую очередь наиболее полити-

чески активные жители области. Многие из анкет были подписаны, несмотря на то, что этого не требовалось. В одной из анкет мы натолкнулись на гневное замечание респондента по поводу анонимности ответов. «К чему анонимность, - пишет он, - такие вопросы надо решать гласно!» Стремление людей не только заполнить анкету, но и поставить под ней свою личную подпись свидетельствует, как нам кажется, не только о «повзрослевшем» политическом сознании населения Тюменской области в годы перестройки, но и формирующейся потребности людей все больше участвовать в общенародных референдумах, лично влиять на ход внутривнутриполитического развития страны, консультировать субъекта политического решения.

Прежде чем описывать основные результаты массового опроса, попытаемся воссоздать вкратце портрет участника опроса. Этот этап исследования вдвойне необходим, поскольку опрос общественного мнения проводился не на основании математически обоснованной выборки и велся не через одну газету. С другой стороны, в процессе статистической обработки удалось обнаружить, что никакие существенные корреляции между ответами респондентов и их социально-демографическими признаками (половозрастные образовательные, профессиональные, национальные, зависящие от времени проживания в Тюменской области) установить невозможно. Разница столь невелика, что она, скорее, отражает некоторые смещения в выборке, чем принципиальные отличия в позициях людей. И, напротив, сразу бросаются в глаза существенные отличия в коллективных позициях - аудитории газет - и их групповом портрете. Поэтому анализируя результаты, мы в первую очередь будем акцентировать наше внимание на отличиях между газетными аудиториями, а не разнице в индивидуальных ответах.

Анкета распространялась через десять областных и окружных газет. Текст анкеты везде печатался без каких-либо изменений. Две областные газеты - «Тюменская правда» (от 01. 04. 89) и «Тюменский комсомолец» (от 08. 04. 89) - дали чуть меньше трети всего массива анкет - 29%. Крупнейшие издания Ханты-Мансийского автономного округа - «Ленинская правда» (от 04. 04. 89), «Ленинское знамя» (от 05. 04. 89) и «За победу коммунизма» (от 04. 04. 89) - дали чуть меньше половины массива - 47%. Остальные окружные газеты (среди них: «Когалымский рабочий», «Знамя», «За коммунизм» и прочие) набрали небольшой процент анкет - все вместе около 15%.

Для того, чтобы минимизировать смещения в выборке, часть анкет распространялась индивидуально. В технике формализованного интервью - анкетирования опрашивались партийные и советские работники, национальная интеллигенция Ханты-Мансийского автономного округа, вахтовики, управленцы и ученые области - всего 3% общего массива. Наконец, для большей представительности молодого населения области был предпринят дополнительный опрос среди школьников-старшеклассников Нижневартовска - 6% всего массива анкет. Всего в статистической обработке были отобраны 2555 анкет, из них 157 - коллективный опрос школьников, подсчет которых велся самостоятельно. Таким образом, за 100% была принята сумма анкет - 2398.

Рассмотрим теперь основные отличительные черты участников опроса как в целом по всему исследованию, так и с упором на четыре читательские аудитории газет «Тюменская правда», «Тюменский комсомолец», «Ленинская правда» (Ханты-Мансийск) и «Ленинское знамя» (Нижневартовск). Вопреки всем ожиданиям (традиционно на газетные опросы в первую очередь откликались женщины и пенсионеры), на анкету ответило мужчин больше, чем женщин (60% и 40% соответственно). В демографической структуре Тюменской области мужчин больше, чем женщин, хотя и не настолько.

Ощутимыми оказались отличия и в возрастной структуре участников опро-

са. Судя по всему массиву анкет, можно считать, что выборка достаточно верна для людей в возрасте от 25 до 54 лет. Некоторые смещения допустимы для людей моложе 25 лет и старше 55.

Любопытна одна закономерность в распределении возрастов среди участников опроса. Возрастная пирамида в аудиториях областных газет более приземистая, чем в аудиториях окружных газет. Это может свидетельствовать о том, что участие в опросе в окружных газетах в первую очередь приняли люди в так называемом «рабочем» возрасте (от 30 до 50 лет). Областные же газеты более репрезентативны в представлении всех возрастных страт, возможно, лишь с некоторым смещением для населения моложе 25 лет.

Чрезвычайно важным для нашего исследования критерием является фактор продолжительности жизни респондентов в Тюменской области, известной особенно повышенной мобильностью населения. Как и предполагалось, в опросе приняли участие в первую очередь уроженцы и то население, которое прожило в области большую часть своей жизни (свыше 20 лет). В общей массе опрошенных критерий продолжительности жизни на индивидуальном уровне вновь, как и случае с половозрастной структурой, не оказал сколько-нибудь существенного влияния на оценки и суждения респондентов. Неизмеримо важнее оказалось для интерпретации полученных данных то отличие, которое существует между газетными аудиториями, рассмотренными сквозь призму критерия продолжительности жизни опрошенных в области.

Нами условно были приняты следующие параметры продолжительности жизни респондента в области: до 2-х лет; от 3 до 5 лет; от 5 до 10 лет; от 10 до 20 лет; свыше 20 лет.

Заметный сдвиг в сторону людей, проживших более 20 лет в Тюменской области не удивителен и, более того, видимо, соответствует общей демографической ситуации. Тем не менее распределение по разным газетным аудиториям крайне неодинаково. Это расхождение происходит прежде всего из-за существенно иной демографической структуры сравнительно молодого Нижневартовска. Равная картина, представляется, должна наблюдаться и в Сургуте. Иными словами, в рамках опроса столкнулись фактически две демографические структуры: старые (традиционные) Тюменские центры и относительно молодые урбанистические образования, возникшие прежде всего в связи с нефтяным освоением Севера. Оценивая приблизительно весь массив анкет, можно предположить следующую пропорцию между двумя структурами - 2:3 в пользу старых центров области. И если в общей массе половозрастные отличия газетными аудиториями не имеют принципиального значения, то, как будет показано далее, содержательные оценки респондентов находятся в определенной зависимости от этих двух демографических пирамид.

Значительное преобладание в корпусе респондентов людей, работающих в производственной сфере - статистически оправдано. Следующая за ней сфера учреждений науки, культуры, образования и здравоохранения представляет людей в первую очередь с высшим образованием и, как правило, работающих учителями, воспитателями в детсадах, врачами, медсестрами. Гораздо реже встречаются другие профессии из этого ряда. Значительное отставание работников колхозов, совхозов, лесного и рыболовецкого хозяйств вызвано случайным характером нашей выборки и свидетельствует о существенных смещениях.

По профессиональному признаку газетные аудитории дают нам уже три типа пирамид. Первый - «Тюменская правда» и «Ленинская правда» с двукратным превышением людей из производственной сферы над сферой непродуцированной. Второй - «Ленинское знамя» - где это превышение более чем трехкратное (среди них существенный процент работников нефтегазовой промышленно-

сти). Наконец, третий тип - «Тюменский комсомолец» - дающий наибольшее смещение в выборке, где паритетно представлены лица производственной и непромышленной сфер. Для некоторого сокращения подобных смещений нами были предприняты самостоятельные опросы среди партийных и государственных работников, учащихся и вахтовиков-нефтяников. В результате по опросу мы имеем лишь некоторые смещения в сфере сельского хозяйства, а также среди работников торгового, коммунального и бытового обслуживания. Исключая сильно деформированную профессиональную структуру, содержащуюся в аудитории «Тюменского комсомольца», мы наблюдаем вновь сосуществование двух пирамид, вызванных к жизни наличием в области двух типов урбанистических центров – традиционных и молодых, развившихся фактически за последнюю четверть века в годы экстенсивного промышленного (нефтегазового) освоения Тюменского Севера.

Более однородным предстает корпус респондентов, рассматриваемый с точки зрения образовательных цензов. В целом по опросу можно считать, что все образовательные страты представлены достаточно равномерно.

И вновь мы обращаемся к идее пирамид, анализируя национальный состав корпуса респондентов. В целом по опросу пропорциональное соотношение русских и нерусских приблизительно соответствует действительности. Явно больше в опросе приняло участие представителей коренных народностей. Но это и не удивительно, поскольку опрос был посвящен судьбе самих народов Севера.

Представленность коренных национальностей дана с некоторым смещением, в целом же по опросу русские (72%) и другие национальности (19%) даны без особых смещений. Существеннее другое. Областные газеты дают в общем один тип пирамиды, который, видимо, соответствует действительности. Ханты - Мансийская «Ленинская правда» имеет другой абрис пирамиды, в котором явно коренные народности представлены неизмеримо выше, чем в других газетных аудиториях. Нижневартовская газета «Ленинское знамя» дает наибольший процент нерусских, что, впрочем, и естественно для молодого урбанистического образования (предположительно близкая национальная структура должна быть и в Сургутской газете «За победу коммунизма»). Иными словами, мы вновь имеем две пирамиды: одна для традиционных центров (представленная в данном случае двумя модификациями: а) традиционные сибирские центры, б) зона традиционного совместного обитания русских и коренных народов Севера), другая - для молодых урбанистических образований (Сургут, Нижневартовск).

Подведем итог. Анализируя корпус респондентов, принявших участие в нашем опросе, можно прийти к следующим выводам.

1. Несмотря на некоторые смещения, вызванные случайным характером выборки, население области представлено в опросе в целом достаточно репрезентативно. В общих чертах коллективный портрет респондента можно обрисовать следующим образом. В опросе приняли участие муж чины и женщины (в пропорции 6:4) преимущественно так называемого «рабочего возраста». С точки зрения времени их проживания в Тюменской области, каждые шесть человек из десяти прожили в области более 20 лет. Также каждые шесть из десяти работают в производственной сфере, а восемь из десяти имеют высшее или среднее специальное образование. Подавляющее число респондентов русские по национальности, а каждый десятый из опрошенных принадлежит к коренным народностям Тюменского Севера.

2. При кажущейся однородности коллективного портрета, в нем фактически сосуществуют две парадигмы (или пирамиды, как мы ранее писали). Первая парадигма репрезентирует традиционные центры Западной Сибири и представлена двумя подтипами: а) среднесибирский центр (это аудитория газет «Тюменская

правда» и «Тюменский комсомолец»; б) западносибирский центр традиционного сосуществования некогда пришлого и коренного сибирского населения (аудитория Ханты-Мансийской «Ленинской правды»). Вторая парадигма репрезентирует молодые урбанистические образования Западной Сибири (аудитория газет «Ленинское знамя» Нижневартовска и предположительно Сургутской «За победу коммунизма») с характерными для них меньшей продолжительностью проживания в области, большим процентом людей «рабочего» возраста и людей со средним специальным образованием.

РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Весь опрос о судьбе коренных народов Тюменского Севера был сведен к выяснению мнения респондентов по четырем позициям:

- актуализация в массовом сознании населения области проблемной ситуации;
- актуализация в сознании населения причин, приведших к нынешнему тяжелому положению коренных народов;
- определение характера социальной технологии, призванной изменить существующее положение дел в лучшую сторону;
- определение господствующей в массовом сознании модели социальной технологии.

При решении первой исследовательской задачи опрашиваемым для альтернативного выбора предлагалось высказать свою осведомленность и погруженность в проблему коренных народов Тюменского Севера. Насколько единодушным оказалось мнение населения по этому вопросу, видно из табл. 1.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли вы, что коренные народы Тюменского Севера сейчас находятся в тяжелом положении и что наше государство должно оказать им необходимую помощь?» (в % к общему числу опрошенных)

Группы	Да, считаю	Нет, не считаю	Читал и слышал об этом, но сам этого не замечаю	Затрудняюсь ответить
В целом по опросу	92	2	5	1
«Тюменская правда»	92	2	4	2
«Тюменский комсомолец»	90	1	8	1
«Ленинская правда»	84	7	6	3
«Ленинское знамя»	91	2	7	-
«За победу коммунизма»	98	1	1	-
Старшеклассники	66	3	20	11

Кроме самого факта удивительного единодушия респондентов по этому вопросу (исключая опрос школьников, коэффициент расхождения по позиции «да, считаю» самый минимальный - 1,1), следует обратить внимание на следующие три обстоятельства. Во-первых, сразу бросается в глаза наивысший процент (98%), который дает Сургутская газета «За победу коммунизма» по первой позиции (первая парадигма), и, соответственно, наименьший процент Ханты - Мансийской «Ленинской правды» (вторая парадигма - тип «б» - зона традиционного совместного проживания коренных народов и коренных сибиряков). Она же дала и

наибольший процент «нетерпимости» - 7% по второй позиции - это во-вторых. Наконец, более всех непогруженными в ситуацию оказались читатели «Тюменского комсомольца» и старшеклассники, что, вероятнее всего, объясняется возрастными особенностями этих аудиторий, так же, впрочем, как и 11 % воздержавшихся от ответа школьников Нижневартовска.

Тесно примыкает к первому вопросу - второй. На этот раз перед нами стояла задача определения ранга актуализированных в сознании населения области причин, приведших к нынешнему тяжелому положению коренных народов Тюменского Севера. Для решения задачи респондентам предлагались возможные ответы на этот вопрос, которые фактически сводились к трем основным группам, в которых сознательно переплетались причины и их следствия:

1) экстенсивное освоение Севера, вызвавшее отчуждение коренных народов Севера;

2) смена модели традиционного образа жизни коренных народов;

3) и как следствие - их отставание по уровню жизни, здравоохранению, культуре и т. п.

После статистической обработки образовался следующий ранг актуализированных в сознании людей причин.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «В чем, по вашему, основные причины, приведшие к нынешнему тяжелому положению коренных народов Севера?» (в целом по опросу в % к общему числу опрошенных).

№ п/п	Причины	%
1.	Разрушение природы Крайнего Севера современной промышленностью и транспортом	85
2.	Повсеместные разработки нефти и газа	66
3.	Экстенсивное освоение Севера со стороны центральных министерств и ведомств	65
4.	Сокращение территорий, пригодных для оленеводства	65
5.	Низкий уровень здравоохранения и медицины	58
6.	Распространение пьянства и алкоголизма среди коренного населения	49
7.	Неконтролируемый приток населения в Тюменскую область из других районов страны	43
8.	Всевозможные запреты на охоту и рыболовство	40
9.	Культурное отставание коренных народов Севера в сравнении с остальным населением области	36
10.	Отказ населения от традиционных промыслов и занятий, падение их престижности	33
11.	Переход коренных народов Севера от кочевого к оседлому образу жизни	16
12.	Указаны другие причины	2

Поскольку опрашиваемые не были ограничены числом выборов, то поэтому общая сумма ответов значительно превысила 100%.

Выстроенный ранг, на наш взгляд, чрезвычайно показателен. Из него явствует в первую очередь; что судьба коренных народов Севера в массовом сознании людей оказывается неразрывно связанной со всем комплексом экологических проблем. В этом смысле не удивительно абсолютное лидерство «разрушение

природы Крайнего Севера» (85%). В свою очередь этот факт можно рассматривать и как показатель «взросления» экологического сознания населения Тюменской области.

Примечательно также, что важнейшей социально-экономической причине - смене модели традиционного образа жизни - респондентами было уделено наименьшее внимание (16%), что, возможно, происходит от не вполне проясненного смысла формулировки.

Прежде чем мы перейдем к анализу групповых различий, отметим еще одну, на наш взгляд, важную закономерность в структуре ранга причин. Вся верхушка списка связана с экстенсивным освоением Севера и разрушением природы. Возглавляет список - общая формулировка - «разрушение природы». Следующие в ранге три причины как бы конкретизируют эту общую формулировку. С другой группой причин наблюдается обратная картина. Так, на 5-е и 6-е место вышли причины, конкретизирующие более общую, вышедшую на 9-е место - «культурное отставание». Также и «падение престижности традиционных промыслов и занятий» опережает в ранге общую причину - «переход от кочевого к оседлому образу жизни». Этот факт, как нам представляется, можно было бы интерпретировать следующим образом. Все опрошенные предпочитают конкретизированные формулировки более общим. Исключение сделано лишь экологической проблеме, степень насущности которой столь велика, что родовое определение проблемы намного опережает ее конкретизированные составные.

Отметим еще одно примечательное обстоятельство. Лишь 6 человек из 2398 выразили затруднение в ответе на этот вопрос, что, безусловно, свидетельствует об актуальности всех выделенных в списке проблем. Дополнить список причин предпочли всего 2% опрошенных, что также свидетельствует в пользу репрезентативности списка, предложенного для оценки населению. Коэффициент расхождения в этих вопросах едва превышает единицу. Исключение составляет лишь проблема «неконтролируемого притока населения в область». Примечательно, что именно эта проблема, что, впрочем, вполне естественно, оказывается более актуальной для традиционных центров, а менее - для молодых урбанистических образований. Пирамида, образованная в результате опроса школьников, в действительности мало чем отличается по абрису от остальных, зато существенно более приземистая, это вызвано тем, что старшекласники фактически отдали предпочтение циклу культурных причин.

После того, как вопрос о причинах тяжелого положения коренных народов был решен, мы обратились к опрашиваемым с вопросом о характере социальной технологии, разрешающей данную ситуацию. Фактически респондентам была предложена игровая ситуация, а сам вопрос поэтому носил альтернативный характер. При этом мы понимали, что все три предложенные на выбор позиции в принципе не исключают, а даже, скорее, взаимодополняют друг друга. Но мы искусственно «загоняли» респондентов в ситуацию «буриданова» выбора, чтобы более четко определить господствующие среди населения области предпочтения в отношении характера социальной технологии. Такая посылка несколько затрудняла положение респондентов; не случайно, видимо, 5% всех опрошенных высказали затруднение при ответе на этот вопрос. Многие все же не выдерживали искушения и отмечали не одну позицию. И все же абсолютное большинство ответивших достойно вышли из ситуации. В результате мы получили следующий ранг политических (с точки зрения социальной технологии) предпочтений (табл. 3).

Распределение ответов на вопрос: «Как вы думаете, каким образом нужно искать выход из сложившейся ситуации?» (в % к общему числу опрошенных) – в целом по опросу

№ п/п	Варианты ответов	%
1.	В первую очередь необходимо принимать во внимание пожелания самих коренных народов Севера	74
2.	Путем проведения референдума среди всего населения области, округа	13
3.	Следовать рекомендациям ученых и специалистов	8
4.	Воздержались от ответа	5

Абсолютный приоритет в пользу пожеланий самих коренных народов Севера чрезвычайно показателен (три четверти голосов в масштабах массового опроса - цифра довольно внушительная). В ряде анкет, комментируя этот пункт, респонденты на полях приписывали: «Мы виноваты перед ними!» Тем самым, предоставляя им право выбора, большинство опрошенного населения как бы снимает с себя комплекс «виновности». И вообще, нам представляется, что наделение правом свободного выбора дальнейшего пути развития собственно субъекта политического развития - черта существенная для настоящего момента перестройки нашего общества.

Примечательна также и квота недоверия, высказанная населением, рекомендациям ученых и специалистов, «замаравших» себя в глазах населения нескончаемым потоком предшествующих ошибок и промахов. При этом любопытно, что из 8% отдавших свои голоса рекомендациям ученых и специалистов большинство - люди старшего возраста с низким образовательным статусом и, что довольно часто, по национальности ханты или манси.

Отметим еще одну немаловажную, на наш взгляд, деталь. Достаточно часто (особенно это касается газетных аудиторий окружных изданий) респонденты во второй позиции - «путем проведения референдума среди всего населения области, округа» - вычеркивали область и оставляли право референдума лишь за населением Ханты-Мансийского автономного округа.

В приведенных выше средних по всему опросу цифрах не видны все групповые отличия. Коэффициент расхождения по главной позиции вопроса - «пожелания самих коренных народов» - в общем довольно невелик - 1,3. Столь же единодушными оказались и респонденты в отношении недоверия ученым и специалистам - коэффициент составил лишь 1,5. Практически вдвое (2,8) выше он по позиции - «референдум среди всего населения».

И здесь вновь отчетливо видны отличия между аудиториями первой и второй парадигм. Выделим их особо.

- Молодые урбанистические образования дают, как правило, более высокий процент единодушия (Нижевартовская газета «Ленинское знамя» и Сургутская «За победу коммунизма»). К ним же тесно примыкает группа старшеклассников, показавшая еще большее единодушие, по крайней мере, что касается первой позиции («пожелания самим коренным народам»). Старшеклассники же выразили наибольшую квоту недоверия рекомендациям специалистов и ученых (4%), что в среднем в 1,5 - 2 раза меньше, чем по другим группам. Большая причастность молодых центров к процессам экстенсивного освоения Севера и отчуждения человека, как его следствия, видимо, способствует большему развитию комплекса «ви-

новности» именно в этих аудиториях.

- Традиционные центры, несмотря на значительное единодушие, в сравнении с молодыми центрами более умеренны в оценках. Тип «б» - зоны традиционного совместного проживания (в нашем случае представленный аудиторией Ханты-Мансийской газеты «Ленинская правда»)- существенно выбивается из общей картины. Консервативный ригоризм этой аудитории развит сильнее. Лишь 63% предпочли предоставить самим коренным народам право выбора, а 22% (что, между прочим, более чем в 10 раз выше, чем в среде школьников) пожелали путь общенародного референдума. Отметим, что столкновение этих двух тенденций проявит себя и при решении вопроса о моделях социальной технологии.

Но вначале остановимся на показателях, которые мы получили в целом по опросу. Выяснение господствующей в сознании населения области модели социальной технологии так же, как и вопроса о ее характере, предполагалось осуществить через альтернативный вопрос, существенно (искусственно) ограничивающий свободу выбора ответа ” респондентов. И вновь многие из них, не овладев в полной мере игровой ситуацией анкеты, поспешили отметить не одну позицию из числа предложенных в ответе. При статистической обработке анкет были забракованы те, в которых невозможно было точно определить реальную позицию автора (они дали наибольший процент брака). Благодаря многочисленным пометкам респондентов на полях, в большинстве случаев удалось все-таки определить таковую позицию. После длительного процесса «расшифровки» и статобработки анкет был получен следующий ранг (табл. 4).

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: «Каким путем, на ваш взгляд, должна быть оказана помощь коренным народам Севера?» - в целом по опросу (в % к общему числу опрошенных)

№ п/п	Модели технологии	%
1.	Создание зон с правом преимущественного проживания коренных народов Севера с запретом на промышленные разработки и добычу полезных ископаемых без согласия со стороны коренного населения	70
2.	Установление равенства прав и возможностей для всего населения области, свободной конкуренции в развитии народов	15
3.	Расширение социальных привилегий для коренных народов Севера	8
4.	Не существует способов, которые могут изменить сложившуюся ситуацию в лучшую сторону	2
5.	Воздержались от ответа	5

Первое, что бросается в глаза, - повторение общенационального консенсуса. Уже из общего (по опросу) ранга можно сделать ряд любопытных выводов:

1) процент, так сказать, «социальных пессимистов» - это та часть корпуса респондентов, которые не видят каких-либо путей для выхода из сложившегося положения - сравнительно не велик (всего 2%). Но несмотря на свою величину, этот процент сам по себе очень показателен. Надо, видимо, помнить, что эти люди (а их по опросу было около полусотни) специально ответили на анкету и отослали ее на адрес редакции, чтобы подчеркнуть свою пессимистическую позицию. Уровень их социально-политической активности в этом смысле гораздо выше, чем у других людей, стремящихся высказать свои позитивные соображения по теме опроса;

2) 5% воздержавшихся, видимо, следует трактовать следующим образом: а) сложность выбора одной позиции; б) желание участвовать в опросе, но отсутствие в сознании этой части корпуса опрошенных строго определенной модели социальной технологии;

3) выход на третье место модели «социальных привилегий» примечателен, поскольку эта модель в принципе не противоречит модели «особых зон». Думается, что эти две модели можно приплюсовать друг к другу (тогда мы получим 78% единогласия), но об этом хотелось бы поговорить несколько позднее.

Переходя к анализу межгрупповых отличий по вопросу о моделях социальной технологии, отметим сразу, что коэффициент расхождений по этому вопросу получился приблизительно тот же, что и по вопросу о характере социальной технологии. Расхождения в ответах по моделям «зоны» и «социальных привилегий» не превысили одного порядка (1,3 и 1,8 соответственно). Зато отличия по модели «равенства и конкуренции» составили 3,6.

Остановимся на комментарии полученных данных подробнее. Но прежде всего - о самих моделях социальной технологии, предложенных для оценок респондентам. Альтернативный характер вопроса предполагает как нечто само собой разумеющееся и альтернативный характер самих моделей. Альтернатива была заложена в противоположности категорий «равенство - конкуренция» и «протекционизм». Для первой группы была представлена модель «установление равенства прав и возможностей». Протекционизм же в национальной политике был заложен нами двумя модификациями: а) выраженной в категориях застойного периода - «расширение социальных привилегий», б) сформулированной наиболее приемлемо для нашего времени, с основным упором на самоопределение малых народов - «особые (заповедные) зоны». Наконец, еще одна возможность - нейтральная - для альтернативного выбора была заложена в позиции «не существует способов, которые могут изменить сложившуюся ситуацию в лучшую сторону». Эта альтернативность выбора ответа учитывалась нами в первую очередь, несмотря на то, как уже сказано ранее, что далеко не всегда опрашиваемые придерживались эту альтернативность, отмечая не одну позицию одновременно. Примечательно, что чаще люди подчеркивали одновременно модели «привилегии» и «зоны», что вполне объяснимо их сущностной близостью.

Но вернемся вновь к результатам. 1-я парадигма (молодые урбанистические образования) дала наивысший процент тех, кто видит выход из сложившейся ситуации в создании «особых зон» и, соответственно, наименьший процент предпочитающих модель «равенства и конкуренции». Примечательно, что в аудитории «Ленинского знамени» не нашлось ни одного респондента, настроенного пессимистично и отметившего позицию «не существует способов».

Аудитории 2-й парадигмы более умеренны в выборе модели «зоны». В них стабилен процент «социальных пессимистов» (от 2 до 3%). Значительнее также и процент выступающих за уравнение прав и возможностей и свободную конкуренцию в развитии народов.

Существенно выделяется тип «б» в рамках 3-й парадигмы, представленный, как уже не раз отмечалось, аудиторией Ханты-Мансийской «Ленинской правды». Зафиксированный на предшествующем вопросе анкеты ригоризм публики проявил себя при выборе модели социальной технологии гораздо больше. Если раньше он давал о себе знать в тех случаях, когда респонденты не желали предоставлять коренным народам Севера права в выборе пути развития, то сейчас они колеблются между выбором моделей «зоны» и «равенство - конкуренция». То приблизительное пропорциональное соотношение, которое установилось между сторонниками этих моделей, можно, с определенной долей условности, распространить на всю аудиторию газеты «Ленинская правда», представляющей зону

традиционного совместного проживания. 2:1 - и есть, по-видимому, соотношение умеренно-либеральных настроений и ригоризма (с явной примесью нетерпимости местного русского населения к коренным народностям).

Главным результатом опроса оказалось сравнение мнения взрослого населения области по вопросу о модели социальной технологии с коллективным мнением старшеклассников. Мнение школьников фактически зеркально противоположно общественному мнению населения области. Если исключить каждого пятого, выразившего затруднения при ответе на вопрос, то подавляющее большинство выступило за модель «равенство - конкуренция» (55%), и всего 14% - за протекционистскую модель «зона». Примечательно при этом, что и процент «социальных пессимистов» среди школьников оказался примерно втрое выше, чем в целом по опросу, а сторонников «старой» протекционистской модели («расширение привилегий») - вдвое меньше. Из всего этого, как нам представляется, следует один чрезвычайно важный вывод: взрослое население области продолжает мыслить в категориях протекционизма, подрастающее поколение мыслит по-новому, в категориях национального «самоопределения» на правах равенства и свободной конкуренции. Не следует забывать здесь о дидактическом прессинге школы, с характерным ей декларированием справедливости абстрактных принципов добра, свободы и т. п.

Прежде чем формулировать основные выводы по всему опросу, остановимся еще на одном немаловажном вопросе - пометках респондентов на полях.

Как уже выше отмечалось неоднократно, мало кто из опрошенных прислал в редакции своих газет чистые анкеты только лишь с аккуратно обведенными кружочками ответов. С разной степенью насыщенности анкеты содержат те или иные замечания респондентов. Все эти пометки условно можно сгруппировать следующим образом:

- общие замечания, выражающие поддержку или неодобрение анкете. Это записи типа: «Совершенно справедливо и своевременное» или «Слишком поздно спохватились». Все они отражают те тенденции мыслительно-интеллектуального процесса, о котором велась речь выше;

- замечания относительно методики проведения опроса. Так, к примеру, в преамбуле к анкете содержится совершенно традиционная для анкет подобного рода фраза о том, что анонимность ответов гарантируется. Не один респондент с некоторой долей гнева и возмущения отмечал рядом: «Отчего же анонимно? Такие вопросы надо решать гласно! К этой же категории пометок можно отнести и стремление некоторых из опрошенных внести свои поправки в содержание анкет, вернее, не столько в содержание, сколько в расстановку вопросов и ответов. К примеру, многим показался излишним список из одиннадцати причин, приведших к нынешнему тяжелому положению коренные народы Севера. Причины либо переставлялись местами, либо стрелочками отмечалось, что из чего вытекает и т. д. Все эти замечания лишней раз свидетельствуют об актуальном характере поднятой в анкете темы и рационально-продуманном отношении населения к теме;

- содержательные замечания, выражающие несогласие респондентов с той или иной формулировкой анкеты. Наиболее типичными замечаниями этого типа можно считать пометки в четвертом вопросе анкеты, где речь ведется о моделях социальной технологии. Те из респондентов, которые одобрили модель установление «равенства», не приняли, как выяснилось, заключительную часть формулировки - «свободная конкуренция в развитии народов». Поэтому иногда эта часть формулировки вычеркивалась. То же самое наблюдаем и с моделью «зона», где само слово «зона» у многих вызывало ассоциацию с «резервацией». В результате наблюдается следующая картина: отмечая на полях свое несогласие с созданием «резервации», респондент тем самым мотивировал свой, в данном случае вынуж-

денный, выбор модели «расширение социальных привилегий», о чем многие из них пространство расписывали на полях анкет. Однако в целом по опросу ни слово «конкуренция», ни слово «зона» не вызвали особых затруднений;

- дополнения. Три вопроса анкеты, дабы не ограничивать свободу мыслительного творчества респондентов, предполагали возможность дополнений. Остановимся на этом пункте подробнее.

Менее всего содержательных дополнений было сделано в вопросе о причинах, приведших к нынешнему тяжелому положению коренные народы Севера. В общей сложности они составляют около 2% всех ответов. Все эти дополнения можно сгруппировать следующим образом:

а) притеснение или безразличие к судьбам коренных народов Севера со стороны партийно-правительственной бюрократии (в целом по всему опросу около 1%, но особенно часто эта тема звучала в аудитории «Тюменской правды» - приблизительно 4% всех опрошенных);

б) безответственное отношение к делу со стороны местной и областной партийной власти. Эта мысль, тесно примыкая к предшествующей, звучала не так, чтобы уж очень часто. И вновь выделяется в этом смысле аудитория «Тюменской правды»;

в) рост преступности среди коренного населения Севера в годы освоения Тюменского Севера. Как причина эта формулировка, безусловно, имеет право на существование, хотя и тесно примыкает к третьей группе выделенных нами причин. Сторонников этой мысли, однако, оказалось немного;

г) насильственный отрыв детей коренных народов Севера от родителей и обучение их в интернатах; насаждение коренным народам не характерного для них образа жизни. Этот пункт, как выяснилось, достаточно высоко актуализирован в сознании населения. Естественно, что среди тех, кто сделал эту приписку в анкете, - большинство людей из системы образования (воспитатели, учителя и др.). Это дополнение, пожалуй, единственное в группе причин, которое красной нитью прошло через все газетные аудитории вне зависимости от их внутренних отличий. Насильственное нарушение преемственности поколений - драматически сказывающееся на судьбах народов - многими расценивается чуть ли не главной причиной нынешнего кризиса.

Много дополнений было сделано в вопросе о характере социальной технологии. Однако чаще всего они были эмоциональными всплесками, а не содержательными конструкциями. И все же многие замечания стоили того, чтобы вести их учет. Отметим самые интересные из их числа:

а) самую большую популярность имела следующая мысль: вести постоянные опросы через газеты (или другими путями) по мере разрешения тех или иных проблем Тюменского Севера; изучить опыт других стран (в первую очередь Аляски). Примечательно, что это предложение прежде всего прозвучало в аудиториях «Тюменской правды» и «Тюменского комсомольца», где, как было показано выше, наблюдаются смещения в образовательном цензе в сторону высшего образования;

б) гораздо реже дополнения по этому вопросу носили пессимистический характер, по типу «слишком поздно»;

в) наконец, достаточно популярной была следующая мысль, присутствующая практически в аудиториях всех газет. Логика ее такова: прежде чем решать вопрос частный (о судьбе коренных народов Севера), необходимо решить вопрос о статусе всего округа. И далее предлагалось: преобразовать автономные округа в области, а собственно Тюменскую область - в край. Это суждение, как правило, перекликалось с выбором респондентами модели «зона».

Большой разброс мнений наблюдался в дополнениях по вопросу о моделях

социальной технологии. Все они могут быть сгруппированы следующим образом:

а) модель невмешательства - «пусть все останется как есть» - вот ее лозунг. Одна из анкет содержала, на наш взгляд, наиболее показательный ответ по этой позиции - «Читайте Дарвина», - призвал нас пессимистически настроенный респондент, по-видимому, полагающий, что в развитии народов должны действовать неумолимые законы борьбы за выживание и естественный отбор;

б) экологическая модель - необходимо восстановить - природу области в первую очередь, тогда судьба коренных народов решится сама собой. Довольно популярная мысль. Для этого предлагается прекратить все нефтеразработки в округе;

в) компенсаторная модель - выход из положения можно найти в том, чтобы через перераспределение территориальных средств выплатить компенсацию коренным народам за все предшествующие годы экстенсивного освоения Тюменского Севера. В представлении этих «беспочвенных» оптимистов простым перераспределением средств можно коренным образом улучшить сложившуюся ситуацию;

г) наконец, модель самоопределения - лишь полная автономия всему округу может способствовать позитивным сдвигам. Чаще эта мысль звучала в анкетах тех респондентов, которые в модели «зона» спотыкались на слове «зона», по-видимому, вызывавшем у них ассоциации с резервацией. В одной из анкет прозвучала любопытная конкретизация этой мысли: прогрессивное развитие народов возможно лишь при наличии у них своих лидеров. «Вернуть шаманов» - вот, что требует автор анкеты.

Повторим вновь, но уже в концентрированном виде, те основные выводы, которые были сделаны ранее при анализе отдельных вопросов нашего исследования.

1. Корпус респондентов, принявших участие в опросе, лишь с незначительными смещениями репрезентирует население области. Наибольшие смещения зафиксированы в анкетах «Тюменского комсомольца».

2. Устойчивых закономерностей в распределении ответов на вопросы в зависимости от половозрастных, национальных, профессиональных отличий, а также от продолжительности проживания в Тюменской области установить не удалось.

3. Гораздо более существенными для целей нашего исследования оказались групповые отличия между газетными аудиториями крупнейших изданий области. В их число были включены: «Тюменская правда», «Тюменский комсомолец», «Ленинская правда» (Ханты-Мансийск), «Ленинское знамя» (Нижневартовск), «За победу коммунизма» (Сургут). Все эти издания фактически представляют две западносибирские урбанистические парадигмы:

а) старого традиционного типа (причем особый подтип - «Ленинская правда» - зона традиционного совместного проживания);

б) сравнительно молодые урбанистические единицы. Обе парадигмы имеют отличные друг от друга объективные социально-демографические характеристики, существенно влияющие на групповые оценки респондентов.

4. Отдельную группу составляет коллективный опрос школьников - старшекласников: она примыкает к парадигме молодых урбанистических единиц, но фактически репрезентирует молодое поколение области.

5. Население области сравнительно единодушно по оценке катастрофичности нынешней ситуации с коренными народами Севера и по поводу причин, вызвавших это положение. Групповые отличия заключаются в том, что традиционные центры (парадигма 2) более умеренны в оценках, чем центры парадигмы 1.

6. Судьба коренных народов населением области в первую очередь связы-

вается с экологической ситуацией в области, что свидетельствует, в том числе, и о «повзрослевшем» экологическом сознании населения.

7. Оценка населением характера социальной технологии - предоставление самим народам права выбора пути развития - связана с комплексом «виновности» у преобладающего пришлого (да и коренного в том числе) населения перед малочисленными коренными этносами. Большой удельный вес политического ригоризма и нетерпимости по вопросу проявила аудитория, представляющая зону традиционного совместного проживания, т. е. аудитория газеты «Ленинская правда».

8. В выборе собственно модели социальной технологии вновь проявилось единодушие во мнении населения. Аудитории первой парадигмы (молодые центры) дали более высокие оценки, чем традиционные центры. В очередной раз аудитория «Ленинской правды» проявила присущий ей нравственно-политический ригоризм.

9. Мнение подрастающего поколения области практически зеркально противоположно мнению взрослого населения. Если в целом по опросу модель «особой зоны» оказалась наиболее предпочтительной населению, то для школьников такой моделью стала модель «установление равенства прав и возможностей, свободной конкуренции в развитии народов», что, кроме всего прочего, безусловно, свидетельствует о двух возрастных интеллектуальных волнах в умонастроениях населения области в нашем случае, по-видимому, зависящих и от зрелости и богатства жизненного опыта опрошенных. Взрослое население мыслит в категориях «протекционизма», в то время как подрастающее поколение пока склонно судить в категориях «свобода», «равенство», «конкуренция», что, возможно, отражает не столько глубокую отрефлексированность позиций, сколько вызвано к жизни школьными учебниками и всей системой воспитания с присущим им декларированием абстрактных, «прописных» истин справедливости.

Нам представляется, что продолжение опросов подобного рода поможет не только выяснить реальную совокупность мнений населения области по ключевым моментам социального, экономического, политического и культурного развития, но и выяснить портрет населения громадного западносибирского региона.

А. И. Пригожин

Методологические проблемы анализа массовых конфликтов

Теория конфликтов и практическая конфликтология до сих пор в нашей стране имели дело почти только с межличностными и межгрупповыми конфликтами. Столкнувшись теперь с каскадом массовых конфликтов, мы вынуждены во многом начинать сначала.

1. Сущность массовых конфликтов

Если верно утверждение, что общество развивается через интеграцию, нуждается в ней (будь она административная или коммерческая, коммуникационная), то верно и то, что это ведет к усилению взаимозависимости внутри общества всех его элементов, частей, подсистем. Отсюда возрастает уязвимость его к нарушениям равновесия в любой точке, поскольку каждое такое смещение вызывает серию вторичных, производных сдвигов вплоть до глобального дисбаланса. Это означает, что системы, высокоинтегрированные на однородной основе, то есть с жестким охватом единой структурой, гораздо более чувствительны к потрясениям, чем системы диверсифицированные, плюралистичные, с сильной децентрализа-

цией.

Подобная проблема ощутима уже в процессе осуществления нововведений, что специально рассматривается в инноватике, хотя тут речь идет об управляемом развитии, о планомерных изменениях. Она же обнаруживается и в неравномерности развития взаимосвязанных процессов и компонент социальной системы, когда эта неравномерность не может быть разрешена позитивно (скажем, через «подтягивание» менее развитых до более развитых).

Тем более сильна названная проблема в случаях несовместимости взаимосвязанного, то есть антагонизма предполагающих и обуславливающих одна другую сторон. Тут линия взаимной зависимости, на которой строится целое, становится линией противоречий, взаимного отталкивания. Такова системная природа конфликта. Его социальная суть - в состязании за обладание одной и той же ценностью с применением средств обоюдного давления (физических, политических, психологических, экономических и т. п.).

Конфликтность - естественное состояние общества. Сама демократия есть конфликт, но конфликт регулируемый, выявляемый еще на ранних стадиях его созревания, разрешаемый посредством специального механизма социального обмена. Так называемые позиционные конфликты специально вводятся в правовые отношения (прокурор - адвокат в суде), организационные (госприемка - цех), в разнообразные формы контроля, в политику (разделение трех властей). Конструктивная роль позиционного конфликта проявляется нередко в отношениях конструктор-технолог, технолог-механик на заводе. Взгляды на роль массовых конфликтов в обществе распределяются в довольно широком континууме — от «фактор общественного развития» до «социальное бедствие». Причем признаки обоих полюсов могут обнаруживаться едва ли не в каждом из конфликтов.

Серьезную опасность сегодня представляют массовые конфликты, которые не имеют адекватных механизмов выявления и разрешения. Причины их обострения сводятся главным образом к двум:

- интеграция нашего общества поддерживалась, а во многом и создавалась посредством насилия, а когда последнее ослабло, связи и нормы стали разрушаться с выделением огромной социальной энергии;

- истероидное состояние массового сознания, перегретого нервным бытом и разочарованием в идеалах, за которые была заплачена колоссальная цена. Это обстоятельство пока мало учитывается системой управления.

Конфликт перерастает в кризис, когда не удается устранить его основу, например, когда погашение в одном месте вызывает возбуждение в другом (дать забастовщикам требуемое можно только изъяв его у других, подтолкнув их таким образом к конфликту).

Динамика массового конфликта представляет собой самосовершающийся процесс вследствие состязательности между участниками как по цели, так и по возмездности. Иначе говоря, на каждое действие противостоящей стороны следует ответное действие с относительным усилением средств достижения и меры возмездия. Здесь источник самоэскалации конфликтов.

Для массовых конфликтов особое значение имеет фактор референтности, сплоченности конфликтующих макрогрупп. Во-первых, начиная с индивидуального уровня, происходит вовлечение в конфликт референтных групп, представленных конфликтантами. Во-вторых, референтные группы начинают контролировать поведение своих членов, возводя мотивы конфликтов в надындивидуальные ценности (нации, класса, партии и т. д.). Отчужденные таким образом ценности получают самостоятельное существование и довлеют затем над волей и поведением индивидов и локальных групп, превращая конфликт в самоцель.

Массовые конфликты возникают по основным линиям социальной дифференциа-

ции: межколлективные, этнические, экономические границы между социальными группами.* Однако тут надо иметь в виду, что структурные образования в обществе складываются не только по объективным признакам, но и в виде так называемых групп сознания, объединяющих людей по убеждениям, ценностным ориентациям, настроениям и т. д. Переплетение объективных и субъективных структурообразующих факторов затрудняет прогнозирование конфликтных групп, делает рамки последних неопределенными, а состав их - довольно разнообразным.

1. Типология массовых конфликтов

Эмпирическая типология массовых конфликтов может быть построена из таких очевидных пар, как например: вертикальные (группы населения и аппарат власти управления) и горизонтальные (между разными коллективами, профессиями, поколениями и т. п.); локальные и общесоциальные, мирные и насильственные и проч. Сюда же следует отнести ряд таких известных видов массовых конфликтов, как национальные, религиозные, политические, трудовые и т. д.

Идентификация массовых конфликтов даже по эмпирическим признакам затруднена способностью их к замещению одним другим. Так, есть основания считать, что в сознании какой-то части армянского населения Нагорного Карабаха управленческо-политическая несостоятельность руководства из Баку трансформировалась в межнациональные каналы как наиболее близкие и доступные. Вертикальный по своей сути конфликт перелился в горизонтальный конфликт, в руководящем ядре страны тяготея к общесоциальному (как и забастовки).

Что же касается их аналитической типологии (то есть группировки их по признакам, которые эмпирически не даны, а могут быть выявлены лишь посредством специальной диагностики), то здесь наибольший интерес сегодня представляют, например, такие виды: рациональные (когда поведение конфликтантов диктуется рассчитанными ходами с учетом шансов на выигрыш) и «слепые» (когда инерция самоэскалации конфликта приводит к потере первоначальной цели его, а доминирование над противником выходит на первый план). Иначе говоря, их можно соотнести следующим образом: конфликт «за что-то» и конфликт «против кого-то». По своему воздействию на более широкую социальную систему можно выделить конструктивные и деструктивные конфликты. Кроме того, аналитическая типология позволяет распределять массовые конфликты по степени их «созревания» («начало», «пик», «угасание»).

Бесспорно, что правильная идентификация каждого массового конфликта дает возможность определения адекватных мер реагирования на него, управления им (схема 1).

Схема 1

Типология массовых конфликтов

Эмпирические признаки	Аналитические признаки						
Вертикальные	рациональные	конструктивные	слепые	зарождающиеся	зрелые	угасающие	деструктивные
Горизонтальные							
Локальные							
Общесоциальные							
Мирные							
Насильственные							
Национальные							
Политические							
Трудовые							

* См.: Кандель П. Е. Югославская общественная мысль между «Конфликтологией» и «Кризисоведением». В кн.: «Зарубежные исследования конфликта в системе социалистических общественных отношений». - М.:ИЭММСС АН СССР, 1989, с. 20-78.

Конфликтогенная повседневность требует по возможности точных методов оценки подобных феноменов для более надежной ориентации в их совокупности. Более того, сама по себе оценка, особенно основанная на количественных данных, уже имеет эффект социальной терапии, поскольку сильно подкрепляет осознание опасности, повышает готовность к конструктивным воздействиям.

Из способов количественной оценки тут могут сработать, например, опросы экспертов по методу Дельфи или же обращение к видимым последствиям конфликтов. Но наибольшая потребность - в измерительных методах применительно к уже происходящим процессам. Разумеется, прогнозные оценки были бы не менее ценны, когда бы они обладали сколько-нибудь приемлемой подтверждаемостью. Но до этого им далеко.

В последнее время больше других стал распространяться метод прогноза конфликтов по измерению степени и параметров неудовлетворенности (условиями труда, быта, отношениями и т. д.). Подобная методика разработана социологами Нижнекамска и применяется в химической промышленности главным образом для предупреждения руководителей о возможных точках социального взрыва. Методологически это означает использование способа самоотрицающего прогноза. Еще один прогнозный подход может строиться на выявлении неблагоприятных, точнее, крайних условий жизни, объективно ставящих людей перед необходимостью сопротивления. Но как и в первом, так и во втором случаях не получается прямых зависимостей между результатами замеров и реальными конфликтами. Ибо, например, экологические бедствия в Ханты-Мансийском округе и в Каракалпакии многократно превосходят неблагополучие в сланцевых районах северо-востока Эстонии, однако в последнем случае массовый конфликт возник, а в первых - нет. Примерно то же с замерами неудовлетворенности.

Тем не менее неудовлетворенность - универсальный показатель конфликтности. К тому же он методически неплохо измеряем. Поэтому в оценке конфликтов обращение к нему естественно.

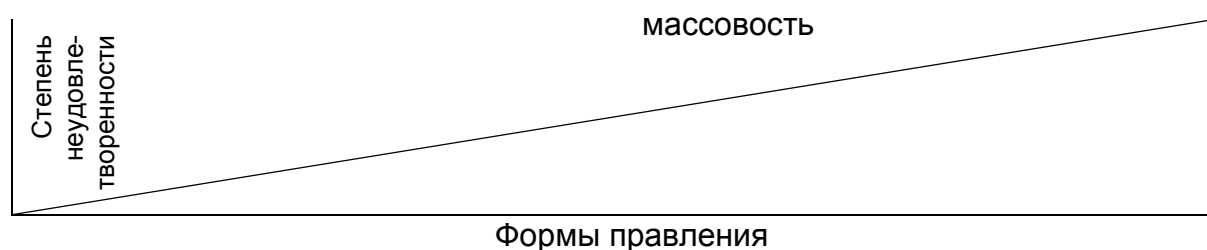
Правда, сам этот показатель имеет оценочную силу только в сочетании с другими признаками конфликта. К ним, на мой взгляд, следует отнести прежде всего формы проявления неудовлетворенности, потому что, если самое высокое недовольство ограничивается разговорами между его носителями в узком кругу сослуживцев, соседей и т. п., опасность возникновения конфликта еще не велика. Другое дело, если поведенчески неудовлетворенность проявляется в уличных шествиях, забастовках и т. д.

Третьим из особо значимых параметров здесь, бесспорно, следует назвать массовость охвата, то есть реальное количество людей, вовлеченных в конфликт.

Думаю, все три названные параметры оценки образуют комплекс, который может дать схему измеряемой оценки массовых конфликтов для сравнения их между собой, а также и для структуризации их совокупности по важности, остроте, очередности решения и проч. (схема 2).

Схема 2

Схема оценки массового конфликта



Приведенные на схеме три линии, исходящие из общей точки, могут градуироваться по-разному. Скажем, на вертикали откладываются «градусы» неудовлетворенности, выражаемые в цифрах или степенях (слабая, повышенная, высокая, сильная, острая, крайняя). Горизонталь охватывает: обсуждение в неспециальных группах (сослуживцы, соседи, родня), обсуждение на специальных мероприятиях (собрания и т. п.), организационное оформление движений, акции протеста, неповиновения и иные виды дезорганизации, наконец - насилие как крайняя форма конфликтности. Деления на диагонали означают определенные количества участников конфликта по нарастающей. Все конкретные градации на перечисленных линиях можно модифицировать в зависимости от содержания каждого конфликта.

На схеме 2 пунктирной и точечной линиями обозначены характеристики двух условных конфликтов с противоположными значениями на всех трех линиях.

Тут возникает вопрос: как соотносятся эти линии между собой? Вероятно, можно утверждать, что наиболее управляемой из них следует считать горизонтальную. К тому же она и наиболее значима с точки зрения социальной опасности (если сопоставлять крайние деления). Поэтому конфликт, изображенный точечной линией, опаснее, чем тот, который охарактеризован пунктирной, хотя сами горизонтальные деления зависят от состояний вертикали и диагонали.

Таким образом, острота конфликта, опасность его для общества есть результирующая от трех предложенных составляющих. Разумеется, ими не исчерпывается набор признаков, значимых для оценки конфликтов.

2. Методы разрешения массовых конфликтов

Существуют, как известно, два основных способа разрешения конфликтов: односторонний (подавление одной стороны - другой), компромисс (каждая сторона уступает другой до такого варианта, который оказывается приемлемым для конфликтантов). Но оба способа сохраняют остатки конфликтов: первый - с одной стороны, второй (хотя и в меньшей степени) - с обеих.

Поэтому наиболее эффективным является третий, интегративный способ разрешения конфликтов, когда вырабатывается новый вариант, не совпадающий ни с одним из первоначальных, но при этом каждая сторона может считать его своим. Этот способ самый трудный, но зато он в состоянии исчерпать конфликт.

В современной практике разрешения массовых конфликтов широко распространен прием редукции его на межличностный уровень, где он оказывается более разрешимым. Технология такой редукции предусматривает формирование небольших контрактных групп примерно с равным участием конфликтантов с обеих сторон. В группе социальные психологи предлагают мысленно пролонгировать конфликтную ситуацию на неопределенно долгое будущее с тем, чтобы сопоставить возможные потери с поставленными целями, взаиморефлексию и саморефлексию сторон, условный «обмен ролями», ряд упражнений из аппарата так называемого социально-психологического тренинга и т. д. Этим удастся ввести позитивные сантименты в общение участников группы, вызвать желание сотрудничать, заново рассмотреть причины и цели конфликта.

Но тут возникает вопрос: как с межличностного уровня вернуться на массовый? Ведь участники группы, возвращаясь в свои среды, попадают под все тот же контроль референтности. Расчет на эффект радиации согласительного начала, выработанного в группе, гасится прежней средой, воспринимающей новое видение конфликта как измену своему этносу, коллективу, классу и т. п.

Подобный эффект отторжения проявляется и в том случае, если группа состоит из лидеров конфликта. Пример шахтерских забастовок показал, что они быстро сметаются, когда, разобравшись с реальными возможностями, призывают

умерить требования. За несколько дней там местами сменилось не одно «поколение» лидеров.

Еще один социально-психологический прием в сведении сторон - обращение к периферии конфликта, к тем социальным категориям, которые меньше втянуты в него эмоционально и деятельностно.

В любом случае предварительно необходимо провести позиционный анализ среды с тем, чтобы выявить структуру конфликтных отношений и подбирать затем группы с учетом этой структуризации.

Другой подход к технологии разрешения конфликта - рационализация его и, прежде всего, посредством правовых механизмов (процедуры формулирования требований, арбитраж, суд).

Однако рациональные методы срабатывают главным образом в средах, окультуренных в правовом отношении, а также при уравновешенном массовом сознании. В этом - слабость недавнего закона о трудовых конфликтах, что делает его слабореализуемым в нынешней обстановке.

Можно назвать и политические методы: смена власти, приход естественных лидеров взамен формальных и т. д.

Важно начать разрабатывать социальные технологии разрешения массовых конфликтов.

Следует отметить возможность использования еще одного варианта обнаружения, предотвращения и разрешения массовых конфликтов.

Понятно, что исследование общественного мнения весьма информативно с точки зрения оценки социальной напряженности. Такие исследования весьма ценны и для выработки некоторых политических, управленческих решений.

Решения, затрагивающие массовые интересы, нередко экспертам представляются целесообразными и срочными, а среди населения весьма непопулярны. Есть и такие задачи, решение которых не имеет однозначности и среди самих экспертов.

В такой ситуации демократическая власть должна опереться на общественное мнение, предоставив ему принять ответственность за решение.

Зафиксируем ряд проблем, требующих решения в исследовании общественного мнения: оно не есть сумма индивидуальных суждений, было бы корректнее видеть в нем продукты группового взаимодействия, обмена мнениями, позициями; оно меняется под воздействием опроса. Одновременно отметим необходимость создания каналов включения общественного мнения в процессы выработки радикальных решений на уровне общества в целом или его регионов. Будучи, во-первых, ценнейшим фактором повышения эффективности таких решений (их обоснованности и реализуемости), общественное мнение, во-вторых, станет в упомянутых процессах важнейшим фактором их демократизации.

Преодоление перечисленных проблем могло бы быть достигнуто посредством введения в социально-политическую практику такой социальной технологии, которую я предлагаю назвать структуризованным форумом. Эта социальная технология предназначена для решений, затрагивающих прямо массовые интересы.

Суть ее в том, что по той же структуре выборки, по которой проводился и массовый опрос, свести воедино лиц, принадлежащих к самым разным опросным группам, с целью предложить им в ходе более или менее длительного обсуждения дать свой вариант решения проблемы, ставшей предметом исследования общественного мнения.

Такое решение не может считаться окончательным, но оно должно быть учтено законодателем или ведомством, приступившим к созданию проекта какого-то изменения.

Подготовке и проведение структуризованного форума ставит следующие

вопросы.

Прежде всего - о составе участников. Должны они подбираться случайной выборкой из соответствующих опросных групп либо их следует выбирать из числа наиболее компетентных и активных членов этих групп? Если принять второй вариант, то можно рассчитывать на более содержательный результат, а потому - и на более сильное влияние на принятие окончательного решения. Зато у «случайного» варианта (скажем, третий респондент) было бы больше ответственности, так сказать, «народности» в самом облике и статусе. Нужны эксперименты.

В любом случае группам участников целесообразно начать взаимодействие по структуре опросной выборки. Это даст возможность отразить позиции разных категорий населения, взятых как бы в отдельности. Затем возможны разные формы межгрупповых дискуссий с целью обмена позициями, выработки совместного мнения или, возможно, нескольких, а также и возникновение новых, опросом не предусмотренных групп.

Тут возникает еще одна линия. Если опросные группы образуются на основе объективных признаков социальной стратификации (пол, возраст, профессия, регион и др.) - ведь, составляются они до начала опроса, - то в рамках структуризованного форума вполне можно найти место и группам сознания, которые либо выявились в ходе опроса, либо возникли в работе самого структуризованного форума. Эти группы сознания - сквозные. В них попадают люди, которые могут различаться между собой по всем объективным признакам, но разделяют одинаковые взгляды, убеждения. Как и социально активный элемент общества, они объединяют субъектов, объективно принадлежащих разным социально - демографическим, образовательным, профессиональным и прочим категориям. Их границы не совпадают. В отличие от последних, группы сознания трудно уловимы, тем более трудно их представить самостоятельной контактной группой, дать им таким образом возможность выразить собственную позицию по конкретному поводу. Это получится только в сочетании массового опроса и структуризованного форума. Но если смысл демократического процесса - представить непредставленных, то эта задача здесь будет решаться.

В «полевых» условиях, в массовых опросах группы сознания невозможно предусмотреть, и исследователь может получить на них «выход» только поиндивидуально, застаёт их в диффузном, неконтактном состоянии. Как особое социальное образование они проявляются лишь в обработке опросных материалов, в ЭВМ и на столе исследователя.

На переходных этапах роль такого типа социальной стратификации резко усиливается.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
РАЗДЕЛ 1. Смысловое пространство и время освоения мира человеком	
КАРАЧЕНЦЕВА Т. С. Время освоения мира (история одного странствия).....	5
ЛУЧАНКИН А. И. Пространство человеческого освоения мира: шесть этюдов к философии «чужого».....	15
ДЕВЯТКОВ А. П. Топология городской культуры (опыт освоения)	27
РАЗДЕЛ 2. Социогуманитарное знание и освоение: основания и формы гуманитарной рефлексии	
ФЕДОРОВ Ю. М. Гуманитарная рефлексия в структуре рефлексивных форм обществознания.....	35
БОГОМЯКОВ В. Г. Здравый смысл: эпистемологические возможности в гуманитарной рефлексии ситуации нового освоения.....	52
СОГОМОНОВ Ю. В. Социализм и моральное отчуждение (этико-социологический этюд)	61
СОКОЛОВСКИЙ С. В. Мировоззренческие и этнополитические контroversы освоения.....	74
РАЗДЕЛ 3. Технология гуманитарной экспертизы: проблемы и решения	
БАКШТАНОВСКИЙ В. И. «Понимающая этика»: концепция гуманитарной экспертизы и консультирования.....	87
САГАТОВСКИЙ В. Н. Гуманитарная экспертиза: ценностное основание.....	97
ГАНОПОЛЬСКИЙ М. Г. Нравственное освоение социальных организаций как задача проектирования.....	112
СОГОМОНОВ А. Ю. Выживание малых народов: методика поиска справедливого политического решения.....	119
ПРИГОЖИН А. И. Методологические проблемы анализа массовых конфликтов.....	133