

На правах рукописи

Агапов Олег Дмитриевич

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ЛИЧНОСТНАЯ ФОРМА ТВОРЕНИЯ БЫТИЯ

Специальность 09.00.11 – социальная философия

**Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук**

Казань – 2011

Работа выполнена на кафедре философии Института экономики, управления и права (г. Казань)

Научный консультант:	доктор философских наук, профессор Садыков Марат Борисович
----------------------	---

Официальные оппоненты: **доктор философских наук, профессор
Шатунова Татьяна Михайловна**

**доктор философских наук, профессор
Гасилин Владимир Николаевич**

**доктор философских наук, профессор
Аванесов Сергей Сергеевич**

Ведущая организация: Новгородский государственный
университет им. Ярослава Мудрого

Защита состоялась **19 мая 2011 года** в 14 часов на заседании диссертационного совета Д. 212.081.16 при Казанском государственном университете имени В.И. Ульянова-Ленина по адресу: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18, корпус 2, ауд. 215.

**С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке
Казанского (Приволжского) федерального университета.**

Автореферат разослан 8 апреля 2011 года.

**Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук,
доцент**

Г.К. Гизатова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Философские, научные, религиозные исследования XIX – XX вв. полны констатаций о переживаемом человеческим родом состоянии кризиса. Понятие «кризис» применяется для характеристики социальных отношений, носящих глобальный или локальный масштаб, касающийся кризиса познавательных концептов науки, философии, религии, искусства, всей цивилизации. Этимология понятия «кризис» восходит к греческому и толкуется с одной стороны как «суд», а с другой - как «открывшаяся возможность». Иначе, кризис, как подчеркивает В.Н. Порус – это «рубеж, с которого два пути: к гибели или к жизни».¹ Кризис - это *состояние*, имеющее системный характер. Попадание одной области человеческого бытия в «разряд» кризисного ставит под сомнение все остальные. Пересмотр оснований начинает захватывать весь *телос* культуры, что остро ставит проблему *предстояния* человека / человеческого рода перед предшествующими и последующими поколениями, перед самим собой, перед Богом. В условиях глобализирующегося мира вопрос ответственности «здесь – сейчас» живущего поколения перед человеческим родом как целым. Кризис - это пространство **междумирья**, где тенденции прошлого еще не исчерпались, а альтернативы будущего недостаточно полно проявились.

Предметом исследования, где различные философские школы и направления начинают *кооперироваться* без потери собственной идентичности, без изменения категориальных структур все чаще выступает **современность**. Методологическим критерием, дающим возможность *совместного* осмысления действительности, является принцип **участного мышления**, воспринимающего все богатство бытия как неотчужденное. Такой режим мышления является шагом к участному (ответственному) бытию и возможен в рамках религиозного, философского и научного познания. В последнее время прецедент исследований, где осуществляется такой *полипарадигмальный* и *полидискурсный* подход, растет, а опыт С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева показывает, что постижение проблем социального бытия, где сочетается религиозно–философская концептуальность и научная обоснованность вполне возможен. Безусловно, что уровень и формы осмысления различаются, отличны и предвосхищаемые пути преодоления сложных социально-политических, экономических, экологических и иных коллизий, но общее в них **одно** – признание ответственности человека, ситуации его «не алиби» в бытии. Следовательно, восприятие кризиса бытия человеческого рода становится герменевтическим «полем» схождения различных форм осмысления мира, что делает возможным диалог и совместную деятельность различных субъектов социальных отношений, непосредственно заинтересованных в преодолении ситуации отсроченного «конца времен». Диалог, выяснение позиций актуализирует проблему понимания и истолкования, поскольку именно интерпретация, как показал А.И. Ахиезер, представляет собой форму мышления, направленную на включение осмысляемого в культуру личности, делая возможным формирование качественно новых смыслов бытия, социокультурного творчества и созидания в нем. Интерпретация яв-

¹ Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре / В.Н. Порус // Вопросы философии. – 2005. - №11. - С.24 – 37.

ляется живым содержанием решения *медиационных задач*, стоящих перед обществом. Интерпретация всегда противостоит экстраполяции как форме осмысления. Логика экстраполяции носит *инверсионный* характер, т.е. мгновенно переносит уже имеющееся в культуре на новый объект, пытаясь тем самым компенсировать отсутствие, недостаточность новых представлений.²

Современность, таким образом, разворачивается перед нами как область *непонимания*, сфера отчужденного человеческого роду сущего, способного в любой момент разорваться от множества противоречий. Каждая из проблем современности предстает как исторически конкретная пограничная ситуация, которую мы можем разрешить либо инверсионно, либо медиативно, следуя желанию от - объяснения или сообразно логике социального творчества. Исходя из вышесказанного, ближайшая и неотложная задача человеческого рода состоит в преображении современности, в превращении ее из сферы непонимания в круг понимания, в умопостигаемое целое, где человек явит себя не только как марионетка множества стихий сущего, но как подлинный пастух бытия, способный воспринимать его зов, понимать и действовать сообразно с ним.

Степень разработанности проблемы. Выявление и изучение сущности, структуры, форм и типов, возможностей интерпретации - один из самых разрабатываемых вопросов в истории философии со времен античности, где герменевтика рассматривалась как теория и практика, дающая человеку понимание явлений природы и общества. Представители различных философских школ, течений и направлений и сегодня пытаются выявить сущность и значение, границы и функциональные возможности интерпретации в различных аспектах: 1) как процесс мышления;³ 2) как метод научного познания;⁴ 3) как универсальный способ познания мира;⁵ 4) как экзистенциальный модус присутствия человека в бытии;⁶ 5) как метод конструирования социальной реальности.⁷

В целом, позитивно оценивая большой историко-философский и теоретико-методологический «задел» по заявленной теме исследования, необходимо отдавать отчет в наличии множества проблемных полей и лакун в понимании феномена интерпретации. Поэтому необходимо не только фиксировать многообразие подходов, оценивающих место и роль интерпретации в различных областях социальной реальности, но и выявлять условия, конституирующие ситуацию восприятия интерпретации как проблемы.

Наиболее общим моментом, задающим контуры мышления целой эпохи, являются, безусловно, *типы рациональности*, а средним звеном, определяющим специфику восприятия любого феномена, выступают *теоретико-методологические подходы*. Кроме больших парадигмальных уровней, необходимо также иметь в виду авторские концепции создателей крупнейших философских систем, чьи взгляды невозможно редуцировать до одного метода или

² Ахиезер А.И. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т.2. / А.И. Ахиезер. - Новосибирск, 1998. - С. 210 – 212.

³ Данная точка зрения отличает, в первую очередь, феноменологию (Э. Гуссерль, М. Мерло – Понти) и аналитическую философию (Л. Витгенштейн);

⁴ Такова позиция позитивистов и сциентистов;

⁵ Этого взгляда последовательно придерживается герменевтика после М. Хайдеггера и Г. Гадамера ();

⁶ Убеждение всех мыслителей экзистенциально-феноменологического направления (П. Рикер, Э. Левинас)

⁷ Сущность воззрения постмодернистской социальной теории (Т. Луман, П. Бергер, Э. Гидденс, Н. Луман, П. Штомпка, Ю. Л. Качанов)

идеи. В истории философии В.С. Библер выделяет три понимания разума, три типа постижения человеком феномена понимания (сознания).⁸ Исторически первичен «разум эйдетический» (античность). Далее «рождаются» - «разум причащающийся» (средние века) и «разум познающий» (Новое время). Каждый из «разумов» создал свое отношение к процессам понимания и интерпретации. К примеру, для античного разума понять нечто означало включить его в космос, превратить в эстетически значимое бытие, а для средневекового ума понять предмет означало указать на его причастность к всеобщему творцу (Богу), «причастить их сверхсущему». В рамках становления новоевропейского разума логика понимания *заменяется* пафосом познания. Исходя из интенций каждого исторически сложившегося разума, складывалась вполне определенная практика достижения понимания. Так, в античности – это герменевтика, в средневековье – экзегетика, в новое время – логика интерпретации уступает место логике объяснения. Таким образом, на основе характеристики исторических форм рациональности следует выделить три сложившихся *подступа* к интерпретации – эстетический, экстатический и теоретический. Развитие указанных способов разума к нач. XIX в. сложилось в два подхода: гносеологический и онтологический. Коренное отличие между ними состоит в понимании интерпретации (шире - сознания). Складывание гносеологической традиции тесно связано с творчеством Аристотеля («Об истолковании»), схоластов, всей линии новоевропейской рациональности (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс, Б. Спиноза, Д. Локк, Д. Юм, И. Кант, Г. Гегель), и далее, в XIX – XX вв. позитивистов (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль), неопозитивистов (М. Шлик, Ф. Франк, А. Уайтхед), постпозитивистов (К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Ст. Тулмин, Х. Ленк). Логико-методологическую позицию в отношении интерпретации занимает сегодня аналитическая философия (Л. Витгенштейн, О. Куайн, Дж. Остин, Р. Рорти, Д. Даммит, Д. Дэвидсон). В целом, для всех представителей гносеологического подхода интерпретация - это процесс обнаружения смысла и значения, процесс отражения и репрезентации в сознании субъекта определенных связей и отношений природной и социальной действительности.

В онтологическом подходе интерпретация рассматривается как форма присутствия человека / человеческого рода в бытии, раскрывающая себя в экзистенции. Онтологическое звучание процесс интерпретации имеет у Ав. Августина, И. Златоуста, Гр. Паламы, Н. Кузанского, Б. Паскаля, В.С. Соловьева, М. Хайдеггера, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, В. Лосского, П. Рикера, Э. Левинаса, В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, С.С. Хоружего.

Далее, реконструируя историко-философский контекст изучения интерпретации, важно учитывать, какое место и роль ей отводится в марксизме, философии жизни, феноменологии, герменевтике, психоанализе, позитивизме, экзистенциализме, аналитической философии, структурализме/ постструктурализме. Знание о способе введения темы является указанием на ракурс и пределы понимания интерпретации в границах этого дискурса. Темы *жизни* (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон, Г. Зиммель), *языка* (В. Гумбольдт, М.Хайдеггер, Л. Витгенштейн, О. Розеншток - Хюсси), *труда* (К. Маркс, С.Н.

⁸ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в XIX век / В.С. Библер. – М., 1991. - С. 4.

Булгаков), *веры* (С. Кьеркегор, А. С. Хомяков, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) принципиально невысказанные для картезианской традиции доминируют в современной философии.

Водоразделом между классической и неклассической философией является труд «Феноменология духа» Г.Ф. В. Гегеля, где он соединил идею новоевропейского трансцендентального субъекта с субъектом истории. Вся философия отныне превращается в философию духа (права, истории, культуры, сознания, труда). Пытаясь выявить истоки наук о духе, М. Хайдеггер писал, что период с «1780-1840 гг. – это эпоха, высвободившая творческие силы, Кант, Гердер, Гумбольдт, Гегель ввели в область человеческого сознания историю. Историческое знание становится принципом совокупного созерцания всего человеческого».⁹

Интерпретация и понимание, как предмет *достойный* исследования в рамках философии, «вышли» на первый план в конце XIX в. в связи с обсуждением проблематики, поднятой В. Дильтеем о специфике гуманитарного и социального познания. Феномен понимания и метод интерпретации, в отличие от метода объяснения, стал для В. Дильтея и представителей Баденской школы неокантианства главным моментом доказательства специфики наук об обществе и человеке. Однако, в дальнейшем, на первый план вышла проблема интерпретации, а не понимания. На наш взгляд, подобное «выдвижение» интерпретации / интерпретационной деятельности связано с тем, что для социально-гуманитарного познания стало сверхактуальным изучение «механизма» функционирования социальных институтов, динамики процессов коммуникации, трансляции социокультурного опыта. Немецкие социологи Т. Лукман и П. Бергер предложили рассматривать интерпретацию как основной процесс социальной коммуникации. Их идея получила развитие в социальной теории Э. Гидденса, П. Бурдьё, П. Рикера, Н. Лумана. На большое значение интерпретационных процессов и практик в рамках научного сообщества указывают Ю. Хабермас, Х. Ленк, П. Фейерабенд. Постмодернистская социальная мысль обращается к исследованию интерпретации в связи с анализом современного общества, институализации новых социальных форм и практик, их идентификации и самоидентификации. М. Фуко в своей «Герменевтике субъекта» предложил рассматривать интерпретацию как «практику себя», как возможный способ конституирования личности¹⁰.

Проведенный выше краткий анализ исторически сложившихся в философии типов рациональности позволяет сделать вывод о том, что наряду с весьма значительными достижениями в проблеме понимания феномена интерпретации сохраняется и немало спорных и нерешенных вопросов. К примеру, четко не обозначена роль интерпретации на различных уровнях научного познания в его естественнонаучном и социально-гуманитарном вариантах, не вскрыто многообразие факторов, влияющих на процесс интерпретирования. Но, самое главное, *отсутствует* собственно социально-философский подход к феномену интерпретации. При всей значимости *онтологических* моделей в них онтическое доминирует над социальным, что приводит к формированию различных редукционистских моделей понимания бытия и исключает возможность постичь место и

⁹ Хайдеггер М. Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. / Михайлов А. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. – СПб, 2006. С. 353.

¹⁰ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта. / Социо – Логос. – М., 1991. С. 284 – 315.

роль в нем человеческого рода, способного не только приспособливаться к миру, но и деятельностно преобразовывать его. По нашему убеждению, онтология должна начинаться с анализа структур, сфер и полей социального бытия, вошедшего в себя в трансформированном виде все иные, не антропосоциоморфные формы бытия. Иными словами, не философия природы способна пролить свет на проблемы социальной философии, а, наоборот, все проблемы натурфилософского плана есть часть социально-философской рефлексии. Непонимание этого положения ведет или к натурализму (биологизм, географизм, психологизм), или к мистицизму и прочим девиациям в понимании феномена бытия. Узость *гносеологического* взгляда на интерпретацию связана с тем, что в базовых категориях сознания, мышления, трансцендентального субъекта, языка и т.д. «выветривается» личность как творец. Однако ценность интерпретации в создании поля дискурса, где может произойти самоопределение человека, сформироваться стиль и ритм его мироотношения и деятельности. Интерпретация всегда позиция личности, социально-экзистенциальный модус ее присутствия. Исходя из вышеизложенного, необходимость в теоретической разработке проблемы интерпретации в социально-философском ключе представляется очевидной и своевременной.

Учитывая актуальность и степень разработанности темы исследования, укажем, что **основная проблема исследования** заключается в отсутствии целостного понимания феномена интерпретации и в наличии «лоскутного» представления об интерпретационной деятельности, в противоречии между восприятием процесса интерпретации в сугубо гносеолого-когнитивном контексте либо в рамках экзистенциально-онтологического подхода. Вместе с тем, *антиномизм* в восприятии интерпретации способен преодолеть социально-философский подход, сущность которого состоит в разработке концепции интерпретации как формы личностного творения бытия в контексте становления человеческого рода. Таким образом, основная идея, инспирирующая логику диссертационной работы, состоит в том, что интерпретация есть процесс одновременного установления и развертывания смысла в сознании личности, а также в интерактивном и intersubъективном бытии человеческого рода.

Таким образом, **объектом исследования** выступает интерпретация как социальный феномен, а **предметом** изучения является процесс разворачивания интерпретативной деятельности в бытии личности в частности, и в бытии человеческого рода в целом.

Цель диссертационного исследования заключается в концептуальном осмыслении интерпретации как социального феномена. Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих взаимосвязанных между собой задач:

- *проанализировать* теоретико-методологические условия исследования интерпретации в контексте социальной философии;
- *определить* контуры динамики становления человеческого рода и обозначить место и роль интерпретации в процессах становления человеческого рода;

- *выявить* атрибуты социального бытия с позиций феноменологии и раскрыть значение интерпретативных практик для конституирования социальной реальности;

- *рассмотреть* специфику конституируемых практикой интерпретации социальных отношений в рамках сложившихся конфигураций бытия (история, общество, культура, цивилизация) всеединого субъекта истории.

Теоретические и методологические основания исследования. Современную философию характеризуют как концептологию, «где каждый концепт показывает полное изменение конфигурации мира», где общение концептов востребуется каждым человеком для умножения и восполнения себя¹¹. Выстраиваемый социально-философский подход к интерпретации рассматривается нами как *эксперимент*, где материей концепирования выступает накопленный в ходе культурно-исторического развития человеческого рода опыт интерпретаций своего бытия. Все богатство сложившихся подходов (герменевтика, экзегеза, интерпретация), думается, позволит осуществить наш замысел, «вызревший» в рамках изучения работ В.С. Библера, А.В. Ахутина, С.С. Хоружего, В.В. Библихина, поставивших на повестку дня вопрос об *участном* рассмотрении процесса интерпретации как формы бытия личности и общества, практики освоения различного культурно-исторического опыта. Развиваемая в диссертационном исследовании социально-философская концепция интерпретации воплощает целую серию идей отечественных (А.М. Пятигорского, М.К. Мамардашвили, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А.С. Ахиезера, И.Т. Касавина, Б. В. Маркова, Я. А. Слина, Г.Л. Тульчинского, С. С. Неретиной, А. С. Панарина, В. Е. Кемерова, О.Н. Бушмакиной) и зарубежных (М. Хайдеггера, О. Розенштока – Хюсси, П. Бурдье, П. Рикера, Э. Левинаса, З. Баумана, Ж. Деррида, Э. Гидденса, П. Штомпки, К. Гирца) мыслителей, изучавших различные аспекты и формы интерпретационной деятельности в бытии человеческого рода. Стягивающим в единое это разнообразие теорий является **гетеротетический принцип**,¹² согласно которому процесс понимания изначально строится на всем богатстве жизненного мира эпохи, где полагание «одного», «единого» одновременно порождает вопрос «иного», «другого», «множественного».

Диссертационное исследование продолжает традиции русской религиозной философии. В частности, большое влияние на диссертанта оказала мысль А.Ф. Лосева, С. Л. Франка, о. С. Булгакова, о. П. Флоренского, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, В.Н. Лосского, С.А. Левицкого, В.В. Библихина, С. А. Аверинцева, Вл. Свешникова, А Сурожского (Блума). Синергийная парадигма православия, получившая наиболее полное концептуальное оформление в *паламизме*, выступает базой для всей работы - от постановки проблемы до ее, естественно, в меру наших сил, разрешения. В частности, важным теоретико-методологическим подспорьем для рассмотрения многих социально-философских проблем для диссертанта выступала концепция синергийной ан-

¹¹ Неретина С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. – М., 1999. - С. 50.

¹² Керимов Т.Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: автореф. дис. док. филос. наук /Т.Х. Керимов. - Екатеринбург, 1999. - С.9.

тропологии С.С. Хоружего, позволяющая осмыслить основные моменты человеческого бытия в онтологической перспективе.¹³

Научная новизна исследования определяется тем, что в нем:

- впервые предпринята попытка разработки социально-философской концепции интерпретации как личностной формы творения бытия в рамках становления человеческого рода, что позволило определить значение и роль интерпретационных практик в конституировании и развитии социальной реальности;

- реконструированы основные интерпретационные практики античности (герменевтика), средневековья и Возрождения (экзегетика), эпохи Нового и новейшего времени (интерпретация), что позволило выявить многообразие форм интерпретации в бытии человеческого рода, в становлении духовной сферы общества;

- определено, что интерпретация есть процесс, конституирующий освоение мира человеком, сущность которого состоит в установлении различных практик преобразования мира и самого себя;

- разработаны контуры синергичной социальной концепции динамики человеческого рода, исходящей из утверждения онтологической укорененности бытия человека, своими усилиями преобразующего и преображающего сущее, создающего уникальную и неповторимую сферу жизни - общество, где благодаря интерпретационным практикам человек способен наиболее полно и всесторонне раскрыть силы бытия;

- выявлено, что предмет интерпретации - это превращенные формы общественных отношений, поэтому коренная задача интерпретации состоит в их распредмечивании, в определении их смысла и значения для более полного целерационального и ценностного их претворения в рамках бытия личности;

- установлено, что интерпретация направлена на *преображение* человека из потенциального субъекта деятельности (истории) в личность, *претворяющую* всеобщие родовые силы в конкретно – историческом бытии и выходящего, тем самым, на уровень *пребытия*;

- теоретически обосновано, что интерпретирование есть процесс становления интеллигенции, наиболее полно и целостно воплощаемой в имени, которое, в свою очередь, делает возможной осмысленно-ответственное, поступательное бытие личности;

- показано, что интерпретация как личностная форма творения бытия разворачивает себя в полной мере лишь на кресте действительности, где поле горизонтального общения образуется **общением** с другими личностями, субъектами социокультурного развития. Вертикальная ось общения задана трансценденцией / экзистированием к Абсолюту / Богу, формируя круг бытия (онтотрансцензус).

- раскрыта полная диалектических противоречий динамика становления человеческого рода в круге бытия, где каждая из ипостасей развития (общество, культура, история, цивилизация) создает в единстве многообразия икономию истории. Каждая ипостась всеединого субъекта истории образует свой малый круг интерпретации, задающей исходный уровень предпонимания определенной культурной эпохи или социальной общности;

¹³ См.: Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – 408 с.

- в диссертации намечены направления перспективных исследований в области изучения бытия человеческого рода в двойной - социально-философской и синергийно-антропологической перспективе, - что позволяет выявить и раскрыть «затеняемые» аспекты интерпретационной деятельности в бытии человека/ человеческого рода, которые появляются при крайностях онтологического или гносеологического подходов. Социально-философский анализ интерпретации показал, что социальная реальность, где воплощается множество социально-антропологических практик и стратегий есть пространство междумирья, подлинное пространство свободы, где цель человека - определенным образом манифестировать сущее, вывести его на опознание, дать воплотиться из своей потенциальной формы в актуальную. Интерпретация, интерпретирование, таким образом, предстает как процесс конституирования телоса истории, процесс демиургии смысла, а вместе с тем - и целостности и полноты бытия личности.

Основные положения работы, выносимые на защиту:

1. Становление человеческого рода, его история может и должна рассматриваться через призму конституирования различных форм описания и самоописания, позволяющих ему обрести собственную идентичность. Последовательно, согласно исторической реконструкции, формами понимания и истолкования своего положения в сущем выступали: герменевтика, экзегетика, интерпретация. Каждая из форм есть своеобразный органон, задающий восприятие мира, место и роль в нем человека;

2. В современной философии проблема интерпретации эксплицируется как столкновение исторически различных практик интерпретационной деятельности переживаемых как кризис, или – даже - отказ от понимания и истолкования. Постепенный спад и аннигиляции интерпретационных практик в современности, их симуляция в различных областях культуры связаны с отходом от восприятия наличия в бытии трансцендентального, абсолютного начала, Бога, делающего возможным феномен концентрации многих энергий сущего. Состояние отпадения от Абсолюта оборачивается постановкой вопроса о смерти человека, смерти социальности, все бытие которых мыслилось как вопрос причастия к целому, воплощенному в умопостигаемых символах эпохи. Таким образом, апостасия ведет к редукции социально-философского дискурса, его свертыванию. Выход из затянувшейся ситуации убийства Бога/ убийства человека связан с утверждением *участного / синергийного* мышления.

3. Возвращение значения интерпретационной деятельности возможно только через понимание, что подлинным предметом социально - философской рефлексии может быть человечество как доминирующий в бытии род сущего, способного активно преобразовать его динамику и сущность. Все бытие человеческого рода в пространстве – времени сущего образует глобальный онтологический герменевтический круг, где модус предпонимания выступает как опредмечивание сущего, а модус понимания как сфера распредемечивания. Структура герменевтического круга жизни стянута ритмикой трансценденции *во вне и во внутрь*, что обеспечивает устойчивость человеческого рода в сущем, позволяя ему быть всеединым субъектом истории.

4. Конституирование и развитие герменевтического круга бытия образует «самое само» динамики бытия человеческого рода, основными моментами кото-

рого являются: *преобразование – преображение – претворение – пребывание*. Бытие человечества как всеединого субъекта истории имеет синергичный характер и косвенно выражается в превращенных формах общественных отношений (вещах, институтах, структурах, ситуациях), выступающих своего рода кристаллом смысловых интенций людей, залогом начала интерпретативной деятельности.

5. *Преобразование* является первичной «клеточкой» бытия человеческого рода, где происходит исходное, спонтанное опредмечивание сил сущего. Именно так складывается многообразие (внутренних/ внешних) форм бытия, развитие которых напрямую зависит от способности и возможности распределить освоенные силы сущего. Именно распределение выступает основой *преображения*, своего рода перехода от трансценденции *во вне* к трансценденции *во внутрь*. Процесс преображения порождает феномен субъективности, стремление к самоосуществлению, к пребыванию. Преображение создает круг понимания – онтогенез общества и личности, задающий интенции определенной исторической эпохи. Более того, только в акте преобразования рождается человеческий род как всеединый субъект истории, способный развивать как собственные силы, так и силы сущего. *Претворение* и *пребывание* – суть моменты бытия человеческого рода, направленные на воплощение и развитие идей открытых в рамках преображения. Энергия и интенция претворения направлена на углубление понимания мира, на одухотворение и спасение сил сущего от небытия. Сущность пребывания состоит в гармонизации различных по силе потенциалов сущего, в установлении человекосоразмерной формы бытия сущего.

6. Наиболее полно и всесторонне раскрытие значения интерпретационных практик в динамике бытия человеческого рода воплощает феноменологическое описание и постижение ипостасей, фиксируемых на уровне сознания. Интенциональность, интересубъектность/ интересубъективность, интерактивность являются различными гранями онтологической динамики человеческого рода в пространстве – времени сущего. Значение интенциональности состоит в концентрации и устремлении человека в деле преосуществления себя в круге бытия. Предмет интенции имеет в каждую историческую эпоху свою «привязку» или «превращенную форму», выступающей основой для совместной (интерсубъектной и интерактивной) деятельности по преображению наличной формы бытия с целью придания ей определенной человекосоразмерности

7. Человеческий род являет собой всеединый субъект истории, чрезвычайно богатый по своим проявлениям (общество, культура, цивилизация), которые образуют икономию истории бытия человеческого рода. Каждая ипостась всеединого субъекта истории есть малый круг понимания, задающий исходный уровень предпонимания определенного периода/эпохи, социальной общности. Становление человека, его личностное возрастание сопряжено с интерпретацией данных ипостасей, позволяющих каждому новому поколению людей, каждому человеку войти в круг общения, знаменующий собой переход от внешней детерминации природы к самодетерминации смысла/ духа.

8. Общество выступает как определенная ипостась бытия человеческого рода «здесь – и – сейчас», связанная с опредмечиванием сил сущего. Общество являет собой промежуточный тип бытия – сингулярность/ социум, постоянно *дизистигирующий* в сущем и требующий своего преображения, способного «стя-

жать» разнородные практики человеческого рода в нечто целое, что и происходит в процессе духовного преобразования, в признании трансцендентальных истоков бытия, формировании культуры метафизики.

9. Бытие моментов всеединого субъекта образует телос человеческого рода (цивилизацию), что позволяет трактовать его развитие как процесс все расширяющейся интерпретационной деятельности, направленной на преобразование человека как потенциального всеединого субъекта истории в субъекта, претворяющего родовые силы в конкретно-историческом бытии цивилизации и выходящего тем самым на уровень пребывания.

Научно-практическая значимость работы обусловлена новизной ее проблематики. Работа очерчивает новое поле исследования для социальной философии. Предложенный в работе синергичный дискурс позволяет создать сферу осмысления интерпретации в социально-философском ключе, где учитываются и расширяются достижения онтологического и гносеологического подходов проблеме постижения феномена интерпретации, ее места и роли в бытии человеческого рода. Выявленные в рамках исследования атрибуты интерпретационной деятельности позволяют эксплицировать ее конкретные проявления в различных сферах деятельности человеческого рода, связанных с ситуацией смыслопорождения структур и институтов бытия человеческого рода. Более того, материалы и выводы диссертации дают теоретическое представление о сущности интерпретационной деятельности, процессах ее конституирования и эффектах, ею порождаемых, что позволяет переосмыслить и понять в новом ключе классические проблемы социальной философии.

Историко-философские и теоретико-методологические экскурсы диссертационного исследования могут быть использованы при чтении курса «Философия» в разделах, посвященных различным аспектам социального познания, социально-антропологической проблематики, а также для проблемного изложения спецкурсов («История философии», «Философия истории», «Социальная философия», «Философия и методология науки», «Синергичная социальная философия»).

Апробация работы. Основные положения диссертации, полученные результаты обсуждались на кафедре философии Института экономики, управления и права (г. Казань), кафедре философии Казанского государственного университета им. В.И. Ульянова-Ленина, на заседаниях Татарстанского отделения Российского философского общества, кафедре философии Поволжской академии государственной службы им. П.А. Столыпина (г. Саратов), кафедре философии, политологии и социологии Казанского государственного университета культуры и искусств, теоретико-методологических семинарах под руководством проф. С.С. Хоружего (Институт философии РАН), проф., д.э. н. Салихова Б.В. и проф., д.ф.н. Демина Г.И. (Нижекамский филиал МГЭИ).

Концептуальное оформление базовых положений диссертационного исследования произошло в рамках подготовки трех монографий, *семи статей* в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук, а также в других публикациях общим объемом 34,9 печатных листов.

Отдельные теоретические положения и результаты исследования были изложены в выступлениях на Всероссийских научно-практических конференциях «Перспективы развития современного общества» (Казань, Казанский государственный технический университет, 11 декабря 2003 г.), «Правовые реформы в России: история и современность» (Казань, Институт экономики управления и права (г. Казань), 2004 г.); на IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 24-28 мая 2005 г.); на международном научном конгрессе «Человек в мире культуры: исследования, прогнозы» (Казань, Казанский государственный университет культуры и искусств, 17–18 апреля 2007 г.); на международной научно-практической конференции «Евразийский мир: многообразие и единство» (Казань, Институт экономики, управления и права (г. Казань), 11 мая 2007 г.); на международном симпозиуме «Вторые Махмутовские чтения. Философское и педагогическое наследие» (Казань, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, 15–16 мая 2008 г.). Результаты исследования использованы при подготовке лекционных курсов и учебных пособий для студентов экономического, психологического и юридического факультетов ИЭУП (г. Казань).

Структура и объем исследования. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы, состоящего из 441 номинаций. Работа изложена на 300 страницах компьютерной верстки.

Структура работы обусловлена целью и задачами исследования, где каждая глава и параграф направлены на выявление различных аспектов связанных с постановкой проблемы интерпретации в рамках социально – философского подхода.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

В первой главе «Теоретико-методологические условия исследования интерпретации в контексте социальной философии» изучаются основные социально-исторические и теоретико-методологические основания проблематизации темы интерпретации в социальной философии.

В §1 первой главы «**Интерпретационные практики античности и средневековья**» предпринята социокультурная реконструкция становления интерпретативных практик в историческом бытии человеческого рода с античности до Возрождения.

В переводе с латыни понятие “интерпретация” означает “объяснение, истолкование”. Эквивалентом этого понятия на греческом языке является термин “герменевтика” – или искусство изложения, систематическое учение об истолковании философских сочинений, юридических документов и произведений искусства, любая смылосозидательная деятельность человека.¹⁴ Синонимичным по своему смыслу к понятиям «интерпретация» и «герменевтика» выступает также слово «экзегетика» – (греч. - *exegeomai*). Исторически данный термин ассоциируется с характерной чертой религиозной средневековой философии, что

¹⁴ Словарь античности. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. С.228 – «Интерпретация» и С.132. – «Герменевтика», «Гермес».

не совсем верно: в древнегреческом обществе экзегетами в Афинах называли двух толкователей священного права.¹⁵ Представляется, что в рамках становления древнегреческого общества произошло разделение на сакральный и профаный уровни, что и было воспроизведено в рамках закрепления за каждым способом практики истолкования своего имени. В таком виде и разделении метод истолкования дошел и до эпохи зарождения христианства и получил свое развитие именно в трудах Отцов Церкви (А. Августин, Г. Палама, Г. Нисский, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин). Как видим, уже в древнем мире процедура придания смысла трактовалась неоднозначно, что указывает на многообразие форм интерпретативных практик. Более того, синонимическое родство, но не тождественность перечисленных терминов отражает формирование в недрах мифологического сознания иных практик мышления, воспроизводит процессы социальной дифференциации родоплеменного целого в процессе разделения труда. В социальном плане герменевтика получила широкое распространение в эллинистический период античной истории (III в. до н. э. – V в. н. э.). Потребность в эффективном государственном управлении, социокультурных и экономических отношениях в рамках обширной империи поставила на “повестку” дня унификацию и идентификацию богов и мифов, культов и ритуалов. В целом, для культуры средневековья характерен культ книги (Библии) и содержащегося в нем слова – божественного откровения, записанного апостолами. Весь мир, в том числе и природа, вторичен по отношению к слову Божьему. Природа есть символическое бытие, форма выражения, причем самая низкая, божественного откровения, его воли и творческой мощи. “Книга Природы” - по сравнению с Библией - явление второстепенное. Лишь в период Возрождения утверждается идея о равноценности Священного Писания и Природы. Ярким свидетельством этого являются работы Н. Кузанского с их пафосом пантеизма. В эпоху Возрождения герменевтика стала восприниматься как искусство перевода античных текстов на живой национальный язык, все более приобретая светский характер. Определенный вклад в становление теории интерпретации внесла Реформация (М. Лютер, Ф. Иллирийский). Признание в качестве источника веры Священного Писания, объявление принципа священства всех верующих, введение богослужения на родном языке верующих, обоснование спасения личной верой, переводы Библии на национальные языки – все эти моменты требовали новых принципов истолкования и критики библейских текстов в соответствии с новыми социальными запросами.

В дискурсе православной традиции экзегетика не ограничивается текстом Библии и Евангелия, а также направлена на *автогерменевтику духовного опыта*. «Православие - это больше чем философская система, моральное учение, идеология или нравственная проповедь.... Оно – **свидетельство** (пусть часто молчаливое), которое говорит о захваченности, покоренности человека тем, что истинно существует и что является смыслом жизни и смерти».¹⁶ Исследователи (А.Ф. Лосев, В.В. Бычков, С.С. Хоружий, Н.Н. Карпицкий, Н.И. Петров) отмечают, что путь восточной церкви – это исихазм, мистико-аскетическое подвижничество, путь обожения и богообщения, подразумевающий «бесконечную патри-

¹⁵ Словарь античности. – М., 1989. С.648.

¹⁶ Петров Н.И. Герменевтика внимания в православном опыте / Н.И. Петров. – Саратов, 2004. - С. 61.

стику». Западнохристианская парадигма мышления, основанная на длительной традиции римского юридического мировоззрения, в центр внимания поставила **познание**. На излете средневековья импульс Богопознания вырожден в схоластику, в жесткие баталии между реалистами, номиналистами и концептуалистами, «похоронившими», в сущности, саму гносеологическую парадигму христианства. Не случайно в XIII – XIV вв. происходит смещение в сторону пантеизма и различных оккультных практик. Путь православия – путь Богообщения - показал себя как путь *бесконечной патристики*, путь возвращения и воплощения божественного смысла. В основе православной традиции лежит *прославление* - «точное сохранение, подтверждение и возобновление того Богоотношения, глобальной бытийной ориентации человека, что было дано Писанием»¹⁷. Богообщение – это свидетельство о бытии Бога, включающее бытийную антропологическую перспективу, стратегию *синергии обожения*. Ретроспектива путей развития христианства – гносеологического и синергийно-онтологического - позволяет утверждать, что в историческом разворачивании импульса Богопознания со временем теряется синергийная компонента, она выхолащивается, превращаясь в игры разума. Недостаток онтолого–экзистенциальных сил попытались восполнить деятели христианского Возрождения (Н. Кузанский) и Реформации, а в XX в. католические и протестантские экзистенциалисты (Г. Марсель, К. Барт, А. Мацейна, Р. Бультман). Но этот путь не нашел серьезного отклика в социальной политике католичества, не стал основанием для преодоления импульса Богопознания.

В §2 «Изменение интерпретационных практик в эпоху Возрождения и Нового времени» продолжено изучение герменевтики в XIV – XIX вв. Так, герменевтика Ф. Шлейермахера (1768–1834) возникла, по мнению Н. Лумана, как попытка понять феномен религии и религиозного сознания человеком, прошедшим «горнило» культуры Просвещения.¹⁸ В нач. XIX в. выяснилось, что не только религия, но и другие формы культуры, общественно-историческое бытие в целом, нуждаются в адекватной форме познания и постижения. История для человека эпохи Просвещения казалась странным, практически невозможным явлением. Установка на «естественный» разум, преобладающая в Новое время, долгое время закрывала путь к постижению сущности истории. Потребовался почти век кропотливой и напряженной работы историков, этнографов, философов, культурологов, чтобы легитимизировать и реабилитировать формы культуры и мышления, напрямую не связанных с идеалами новоевропейской философии. Для Ф. Шлейермахера интерпретация – это искусство понимания чужой речи с целью правильного сообщения другим отраженного в мыслях интерпретатора содержания. Изначальным предметом герменевтики являются тексты, отделенные от интерпретатора культурной, языковой, исторической и временной дистанцией. Шлейермахер сформулировал основную цель герменевтического метода: «Понять автора и его труд лучше, чем он его понимал».¹⁹

¹⁷ Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб., 2000. - С.22.

¹⁸ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо – Логос. – М., 1991. - С. 207.

¹⁹ См.: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991. - С.25 – 35.

В XIX в. линию развития герменевтической проблематики в направлении превращения ее из частной методологической позиции в универсальную философскую дисциплину продолжил В. Дильтей (1833–1911), чьи идеи получили дальнейшее развитие в работах М. Вебера, Г. Зиммеля, Г. Риккерта, В. Виндельбанда. Однако настоящий переворот в понимании проблемы произвели работы немецкого философа М. Хайдеггера, показавшего, что понимание – это способ бытия человека в мире, не сводящийся ни к искусству истолкования, ни к практике переживания. Во второй половине XX века большое значение для развития теории и практики интерпретации сыграли Э. Бетти, П. Рикер, О. Апель, Дж. Ваттимо. Подводя итоги развития герменевтики в XIX – XX вв., можно констатировать, что она включает в себя довольно разнородные течения в современной философии, объединенные текстово-языковой проблематикой. У представителей герменевтического направления имеет место **абсолютизация** проблемы языка, что, по существу, сужает проблему интерпретации к гносеолого-филологическим вопросам, умаляя ее понимание как онтолого-экзистенциального и социально-философского феномена.

В § 3 первой главы **«Проблема интерпретации в современной философии: метафизика интерпретации»** исследуется специфика развития интерпретационных практик в современной социокультурной ситуации на примере сложившихся в философском сообществе XX в. подходов и направлений.

Проблема интерпретации сегодня стягивает вокруг себя целый комплекс вопросов, связанных с непосредственным бытием человеческого рода. *Онтологический аспект* фундирован пониманием бытийственных оснований всех вопросов теории познания, философской антропологии, социальной философии, аксиологии. Вопрос о бытии, о смысле бытия есть, в том числе, вопрос об интерпретации бытия. Вся история философии и науки есть вопрошание и смысловая реконструкция бытия, в рамках которого мы уже есть. Иными словами, история философии – это фундаментальная аналитика бытия, ее истолкование и освоение по «контурам» обозначенных смыслов (устремлений). *Гносеологический ракурс проблемы интерпретации* обусловлен тем, что современная гносеология нуждается в целостной философии познания. Л.А. Микешина отмечает, что сущность интерпретации не исчерпывается ее операционально-методологической природой или истолковывающей тексты деятельностью, но выходит в сферу фундаментальных основ познания и бытия. Интерпретация, за которой всегда стоит субъект, задающий и считывающий смыслы, выдвигающий предметные гипотезы, объединяет в себе элементы бытийно-экзистенциального подхода, предполагающего как обладание внутренней свободой, так и укорененность в культуре и социуме, а также собственно когнитивные – гносеологические, методологические и герменевтические – аспекты.²⁰

На наш взгляд, онтология и гносеология невозможны без признания человеческого рода одной из сил сущего. Многообразные силы сущего образуют **круг бытия**, где каждая из сил обретается в ритме общения и дарения. Воплощаясь друг в друге, силы сущего созидают бытие, сообщают ему качество реальности. Бытие есть сфера, где каждая из сил сущего пытается максимально

²⁰ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов/ Л.А. Микешина // Вопросы философии. – 2001. - №4. - С. 81.

раскрыть себя. Круг бытия, благодаря присутствию человечества, обретает интеллигибельность. Тайна бытия «защита» в бытии человеческого рода, в его конкретной жизни, поскольку благодаря «вспышке смысла» самое само сингулярности превращается «в живое и неиссякаемое лоно бесчисленных смысловых возможностей»²¹. Таким образом, круг бытия есть поле понимания, *металогическая* реальность, доступная нам только в определенных истолкованиях. Для нас важным, принципиальным тезисом является тезис А.Ф. Лосева о том, что «интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий «самого самого». И в этом гарантия их осмысленности и правды»²².

Интерпретация есть способ существования человеческого рода в модусе интеллигибельности или сознания, в модусе смысла (имени, слова). Сама интеллигенция есть диалектическая реальность, все бытие которой составляет становление живой и самоощущающей, самосознающей сущности имени. В интеллигенции выделяют пять моментов: 1) *сверх - интеллигентный*, момент единства, являющийся «источником всякой и всяческой жизни изучаемой сущности и всех ее судеб, экстатическую сведенность всей интеллигенции в одну неразделимую точку»; 2) *эйдетический*, или собственно интеллигентный, реализующий себя как абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее «первый момент, выражающее всю его глубину и сущность»; 3) момент *пневматический* (самосознающую пневму), данный как абсолютная творчески – волевая жизненность, «ибо жизнь есть неумолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление»; 4) *меонально - сущностный, интеллигентно-соматический, софийный*, или, еще конкретнее - личность; 5) пятым моментом является символ как *демиургический* момент имени, залог и основа всех возможных актов мысли, воли и чувства.²³ Столь сложная архитектоника интеллигенции дает развернутую картину бытия духа в пространстве – времени сущего. Думается, не будет преувеличением утверждение о том, что лосевская интерпретация философии имени является концептуальной основой для действительно целостного представления о бытии, ибо ему удалось *интегрировать* онтологический, гносеологический, социально-философский, философско-антропологический и аксеологический подходы к постижению бытия и сознания.

В **онтологическом** плане интерпретация обретается между небытием и пребытием. Пребытие дано в многообразии интерпретационных практик, конституирующих человеческое бытие. Каждая интерпретация создает определенные структуры сознания и социокультурное «поле», благодаря чему человек обретает возможность «дорости» до субъекта развития бытия. В **гносеологическом** аспекте интерпретация образует познавательную иерархию, движение от точки *сверх - интеллигенции*, данной как интуиция, до точки *сверх – интеллигенции*, представленной уже как развернутость. Различие между точками *сверх - интеллигенции* кардинально и может быть выражено как отличие между предпониманием и пониманием. В **философско-антропологическом** смысле интерпретация составляет ход глобальной онтолого – экзистенциальной трансформации чело-

²¹ Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. - С. 525.

²² Лосев А.Ф. Там же. - С. 475.

²³ См.: Лосев А.Ф. Там же - С. 101 – 102.

веческого рода в истории. История есть процесс становления и развития интеллигенции субъекта истории, всеми своими силами пытающегося установить себя в круге бытия, в круге общения. В *аксиологическом* формате интерпретация конституируется между ценностями различного порядка, между теоретическими, эстетическими и этическими установками сознания. Главная задача интерпретации в духовной сфере состоит в выявлении символа / идеи культуры, задающего развитие ее субъекта до более зрелых форм (цивилизация). Наиболее полно энергичная сторона интерпретации воплощается здесь в поступке, в жизни как *поступлении*, устанавливающей иные формы бытия. В *социально-философском плане* интерпретация предстает как воплощенная манифестация бытия личности, направленная на обретение идентичности внутри исторически данной социальности, в преобразении отчужденных родовых сил в личные. **Метафизика** интерпретации образует вершину развития интерпретации, с высоты которой только и возможно увидеть всю сложную архитектуру, произведенную делом интерпретации. В конечном итоге, суть метафизики интерпретации состоит в процессе подготовки (предстояния) и вхождения / возвращения в круг Бого-(миро)-общения, в круг спасения от смерти и небытия.

§ 4 первой главы «**Предметное самоопределение социальной философии. Интерпретация в фокусе социально-философской рефлексии**» определяется интенцией на выявление условий изучения интерпретации с позиций социальной философии. Парадоксально, но факт - ни один из мыслителей специально не создавал проекта социальной философии, но вместе с тем ни одна из действительно состоявшихся философских концепций не имеет «пробела» или ниши, где не поднимались бы вопросы бытия человека в обществе, или общественного бытия человека. Социально-философская составляющая постижения мира проявляет себя в каждую эпоху по-своему, зачастую меняя «наряды» (философия права, философия истории, философия хозяйства, философия техники, философия пола). Предмет (угол зрения) социальной философии постоянно изменяется, неизменным остается объект – общество. Раскрытие специфики очевидного и ощущаемого различия бытия людей и бытия природы на новом витке социокультурного развития требует своего переосмысления.

Объективность предметности социальной философии проблематична. Процесс интерпретирования устремлен на становление бытия, в рамках которого становится: а) сущее; б) мы в сущем; в) синергичная форма со – бытия сущего и нас в нем. «Становление – это тот «предмет», который сам рассматривает сознание на его соответствие ему, так и сознание смотрит в становление, чтобы удостовериться в той или иной форме выраженности. «Предмет» становления – предметность, дающая смысл *событию* знания и сознания, структурирующая, упорядочивающая способность сознания быть выраженным в языке».²⁴

Итак, предметность социальной философии событийна и, следовательно, требует от нас как субъектов участия и усилия, внимания. Предметность живет в поле **между** опредмечиванием и распредмечиванием. Это полюсы удержания предметности, или бытия предметности (объективный аспект) и бытия в предметности (субъективный аспект). Именно это и называется герменевтическим

²⁴ Киященко Л.П. В поисках ускользающей предметности / Л.П. Киященко. – М., 2000. - С.75.

кругом, где предпонимание (опредмечивание) встречается с пониманием, способным обернуться (в какой раз) новым, иным пониманием, а, следовательно, другим расширяющим сознание витком предметного присвоения мира и постижения его смысла, места и роли в нем человека. Подобного рода *обращение* создает поле предметности, глубину и широту осмысления. Переосмысление и *остранение* привычного, отход от канонов, верификация, деконструкция знания, в сущности, преследуют одно - выход субъекта познания на уровень *события* получения и извлечения знания, в область бытия в чем-то иного (большего), чем он сам. Переинтерпретация предметности дает выход на уровень «события – сознания», присвоения и освоения мира; деятельностного духовно–практического бытия в нем или выработку линии поведения в качестве познающего, удержания на линии интенции. Отсюда карта поиска предметности становится картой – картиной жизни, топографией пути (по М.К. Мамардашвили). Предметность – это стиль (образ) жизни. Предметность социальной мысли Платона – это Платон. Предметность социальной мысли К. Маркса – это Маркс. Предметность социальной мысли М. Фуко – это М. Фуко.

Многоаспектность природы человеческого рода задает многовекторность разворачивания предметности деятельности, производящей властные, хозяйственные, коммуникационные и иные отношения. В.А. Конев убежден, что социальная философия должна быть понята как «осмысление (и разработка) возможных онтологий человеческого мира».²⁵ В.Е. Кемеров будущее видит в создании антиредукционистской социальной онтологии, основанной на принципах: проблематизации, динамизации, персонализации социальных форм, а также метода выведения из контекста полисубъективной социальности.²⁶ Главное, как показывают В.Е. Кемеров и Т.Х. Керимов, в логике радикальной социальной онтологии: **общее и особенное** равнозначны, являются двумя сторонами бытия социума. Социальное бытие обусловлено не только логикой вещей, но и логикой становления *полисубъектности*. Иными словами, **общество** представляет собой динамически развивающуюся целостность людей, состоящую из множества связей и отношений по поводу производства и воспроизводства бытия человеческого рода, тесно связанную с осмыслением и пониманием становящихся отношений, определенной идентификацией и самоидентификацией к процессам творцами, участниками, свидетелями и наследниками которых мы (люди) являемся.

В последнем § 5 первой главы «**Контурсы синергийной социальной философии**» речь идет о конституировании синергийной социальной философии дающей возможность целостного изучения интерпретативных практик в контексте становления человеческого рода. «Стержнем» синергийной антропологии выступает дискурс *синергии*, создающий для всех устоявшихся теоретических структур философского знания «поле» приложения сил. Синергийная антропология по отношению к социальной философии (в пределе ко всему социально–гуманитарному дискурсу) совершает **антропологический переворот**, сущность которого состоит в том, что социальное на поверку оказывается производной от

²⁵ Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть / В.А. Конев // [www.religate.ru /article 18072.htm](http://www.religate.ru/article/18072.htm)

²⁶ Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 77.

антропологического желания человека манифестировать свое бытие, разомкнуть к Иному свое телесное (корпускулярное) существование.²⁷ Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекосоразмерные размерности*, все бытие которых буквально держится на усилии тех, *кто способен* увидеть в них «поле» собственной антропологической практики. Имеющиеся в социуме традиции, поля и структуры свидетельствуют о неизбежности человеческого рода и многообразии способов (органонов) его бытия. Таким образом, синергичная антропология возвращает в социально-философский дискурс человека и утверждает его как весьма сложную и динамическую реальность, способную к преобразованию сущего, как минимум, в трех формах (энергичном, эссенциальном, виртуальном). Множество энергий человеческого бытия вовлекаются и выстраиваются в единую *холистскую стратегию его пребывания* в сущем. По С.С. Хоружему, когда синергичная антропология выступает как ядро эпистемологии, то сразу становится понятной производящая, генеративная роль самого человека в гуманитарном знании, проясняется факт того, что любой дискурс конституируется человеком, что создает своеобразный эпистемологический круг, опирающийся на совокупность эпифеноменов антропологической реальности, явно не вмещающих широкой палитры антропологических проявлений. Главное, что синергичная антропология выступает в активно-деятельном залоге как эпистемостроительное начало в реальности.

В частности, мы усматриваем целый ряд теоретико-методологических идей, обогащающих социально-философскую мысль концептуальными наработками синергичной антропологии:

А) Синергичная антропология позволяет рассматривать социальное бытие как *область антропологического опыта*. Целокупная реальность бытия формируется онтологической осью Бог – Человек, а отношение между ними - предельно содержательно и драматично. Множественность отношений, имеющих место в системе «природа – общество – человек», укладывается в вопрос отношений между Богом и человеком. Для энергичной онтологии, сложившейся в недрах православной традиции, характерны три ключевых принципа: 1) антропоцентризм; 2) динамизм; 3) энергичность. В своем единстве они образуют онтотрансцензус понимания бытия. Человек в данной онтологии не часть, а **средоточие**, собирающий фокус и Nexus, начало и агент связности тварного бытия, а его мышление не есть эпифеномен, а «структурная парадигма и онтологический принцип». Исполнение назначения и судьбы тварного существа совершаются «в человеке, чрез человека и человеком».²⁸ Социальные институты являются **точками** институализации человеческих импульсов и энергий, **моментами** кристаллизации всех возможных в сущем энергий. Поэтому главным в синергичной социальной философии будет вопрос, *куда и как* воплощается открываемая и высвобождаемая человеческим родом энергия сущего. С.С. Хоружий дает априори сценарии примерно трех основных (плюс смешанные типы) антропологических стратегий: духовной практики, паттерны безумия, виртуальные практики.²⁹

²⁷ Хоружий С.С. «Расставим антроповехи!»/ С.С. Хоружий. - М., 2006. - С. 49.

²⁸ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. - С. 244.

²⁹ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. С. 47.

Б) Социальная реальность – пространство **встречи** двух потоков энергий: нисходящей (от Бога) и восходящей (от человеческого рода). Синергичная антропология, таким образом, задает контуры динамической концепции бытия, позволяя преодолеть эссенциальный, космоцентричный, натурфилософский образ мира как сущего, преобладающего в античности. Дискурс энергий *размыкает* одномерное восприятие реальности, характерной для классической онтологии и создающей основу для авторитарного мышления о социальном. Эссенциальный дискурс фактически призывал исходить из принципа реальности, понимаемой как примат различных природных сущностей, что, естественно, вело к установлению *диктатуры натурализма* в осмыслении социальных процессов.

Синергичная антропология, напротив, реконструирует и реализует потенциал дискурса энергий, сформировавшийся в недрах святоотеческой традиции. По И. Зизиуласу, Св. Отцы создали онтологию, преодолевающую монизм греческой философии и бездну, разделяющую Бога и мир в гностических системах, опирающихся на платоновско-аристотелевскую концепцию творения мира Богом.³⁰ Общение становится в святоотеческой мысли онтологическим понятием. Бог – Отец есть Личность, свободно взыскующая общения, в бытии которого способна проявлять себя любовь, тесно связанная со способностью одарять неповторимой идентичностью и именем.

В) Человеческий род/человек - движущая сила развития общества, а оно само есть претворение множества энергий (божественной, человеческого рода, природного). На месте единого онтологического наличного бытия мы обнаруживаем три различных онтологических горизонта: события трансцендирования, события наличествования, виртуальные события, образующие в своей совокупности сложное измерение «**бытия – действия**». Социальное бытие пронизано антропологическими ситуациями и практиками, отличающимися друг от друга различными типами воплощения и ответственности. «Долг человека – служить разумным центрирующим началом во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (Человек – Природа – Техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования»³¹.

Г) *Социальное развитие* – это глобальный онтологический процесс преобразования сущего. В силу этого социальное бытие исторично и личностно, где каждый «тварный индивид – бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (ипостаси) и лишь имеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующий некоторую мета – антропологическую перспективу». Личностное бытие вбирает в себя интенции социальных образований, преломляет и очищает их, придавая бытийный статус. Личностное пребывание есть «персихорсис» (гр. «обхождение по кругу») – «непрестанная взаимоотдача бытия, полнота взаимного приятия и открытости – своего рода конструктивный коррелат Любви»³² Синергия человеческой и божественной энергии образует онто**трансцензус**.

³⁰ Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М., 2006. – С. 10.

³¹ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. С. 258.

³² Хоружий С.С. Там же. – С. 260 - 261.

Д) Социальное бытие, как пространство **между**, центрируется проблемой идентичности, где «место идентичности – у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов». Идентичность конституирует, как минимум, три порядка реальности: соматический (организм стремится сохранить свою цельность в постоянном взаимодействии с внешним миром), психологический (сознание как интеграция внешнего и внутреннего опыта), социальный (фактура и характер связей).³³ Идентификация конституирует модус социальности – паттерн антропологической позиции и стратегии человеческого бытия (преобразования и пребывания). Сегодня широко распространены предметная, ведущая к овещнению/объективации, и статусно – ролевая идентификации. Однако синергичная онтология полагает за человеком *энергичную идентификацию*. Вещные и статусные идентичности привязывают к себе, задавая одномерную антропологическую реальность, существенно сужая и извращая бытийственный горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергичной идентификации обращает внимание на Внеположный Исток божественной энергии. В христианском учении о человеке нет отвращения к наличной природе человека (как в гностицизме), но есть призыв к «превосхождению естества»: «нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше – не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами человек не может; тут требуется другой источник энергии»³⁴. Главное на этом пути - увидеть традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуального недовоплощения.

Дискурс синергичной антропологии способствует «раскрытию» энергичного концепта общества, его конкретно-исторической конфигурации в единстве интенций, замыслов и воплощений. Социум оказывается телосом вне телеономии, что позволяет мыслить его как социем / сингулярность, сущность которой не дана заранее, а всегда устанавливается «каждый раз».

Вторая глава диссертационного исследования «**Динамика бытия общества и личности: от преобразования к пребыванию**» посвящена выявлению контуров и моментов, наиболее полно воплощающих динамику становления человеческого рода как одной из сил сущего.

В § 1 второй главы «**Превращенная форма**» как предмет интерпретации» рассматривается комплекс вопросов, связанных с решением проблемы предмета интерпретации. Способность выявить подобный предмет, на наш взгляд, дает реальную возможность объединить многообразие философских подходов в стройную концепцию интерпретации, раскрывающую ее место и роль в бытии человеческого рода. Таким всеобщим предметом интерпретации, по нашему убеждению, являются «превращенные формы» (капитал, текст, произведение, символ, знак коммуникации). Понятие «**превращенная//превратная форма**» (verwandelte Form) была введена в философский оборот Г.Гегелем, но широкое социально-философское звучание получило у К. Маркса, который пытался с помощью этого термина рассмотреть ряд моментов, характерных для общественного бытия, в первую очередь, отчуждения и овещнения. В советской философии проблема отчужденных результатов многообразной деятельности от

³³ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. С. 77 - 80.

³⁴ Хоружий С.С. Там же. - С. 129.

процесса самой деятельности активно обсуждалась Э.В. Ильенковым, А.А. Зиновьевым, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищевым, В.С. Библером. В настоящее время данная проблема разрабатывается В.С. Барулиным, В.Е. Кемеровым, С.К. Шайхитдиновой, В.А. Кутыревым, В.Н. Гасилиным, В.А. Коневым.

«Превращенная форма» – есть продукт *превращения* внутренних отношений сложной системы, происходящих на определенном ее уровне и *скрывающих* их фактический характер и прямую взаимосвязь *косвенными выражениями (формами)*. В открытии и исследовании «превращенных форм» и состоит отличие неклассической рациональности. Классическая схема деятельности, имеющая два элемента «**субъект – объект**», дополняется третьим, а именно - **процессом**, распадающимся на серию эмпирических шагов и усилий по конструированию и усвоению метафизики. В новой рациональности XX в. есть не только объективная и субъективная реальность, но и континуум «бытие – сознание»³⁵, образующий систему, «*живое целое*», определяющее горизонт возможностей человека в определенной ситуации, в точке со – бытия.

Анализ превращенных форм как предмета интерпретации показал, что они выступают как «пропуск» в систему «живой» деятельности, где предметы и способы действия с ними, интенции человека образуют единый «универсум со – бытия», пространство социальной реальности, где знаки превращаются в предметы, а предметы превращаются в знаки. Задача интерпретации в социальных отношениях одна – «это процесс построения схемы, позволяющей увидеть и воссоздать за определенным текстом (в тексте) интересующую интерпретатора реальность. В.М. Розин выделяет внутри интерпретации онтологические и направляющие схемы, где первые – «это своеобразный конфигурактор, связывающий разные предметные области в новую область знаний, это средство, позволяющее транслировать, модифицируя, знания из одной области в другую».³⁶ Единство схем и форм деятельности образуют **семиотическую социальную реальность** как универсум, где действия по освоению мира и налаживание социальной структуры протекают одновременно и обуславливают друг друга. Подводя итоги экскурсу о превращенных формах как возможном предмете интерпретации можно утверждать, что основная интенция интерпретации не только в получении знания, но и в стремлении воссоздать ситуации социального бытия, войти в их структуру, пребывать в них, изменяя и развивая их.

Во § 2 второй главы «**От преобразования к преобразению**» определяются исходные интенции, задающие бытие человеческого рода в сущем. Итак, «превращенные формы» - производные деятельностного бытия человеческого рода, поэтому раскрытие специфики их конституирования напрямую связано с исследованием многообразных процессов, аспектов и граней деятельностного освоения сущего человеческим родом. Аподиктически мы определяем **деятельность** как основной атрибут бытия человеческого рода, где выделяются две стороны, образующие синергию социального бытия. С одной стороны, это уровень *спонтанных волеявлений*, а с другой – *структурных образований*, институционализирующих возникшую спонтанность. Переход с одного уровня на другой, их

³⁵ См.: Мамардашвили М.К. Классическая и современная буржуазная философия / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Вопросы философии. – 1970. - №12. - С.23 – 39; 1971. - № 4. - С.59 – 74.

³⁶ Розин В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М., 2003. - С. 132.

взаимодополнение образуют содержание процесса освоения человеческим родом как мира, так и самого себя. Именно деятельностно человек «пробуждает» природу целой серией превращений, усложняющих и расширяющих сущее. **Первичное превращение** – это трансформация жизненного порыва в предметные формы труда и общения. В классической философии эта метаморфоза рассматривается как опредмечивание. **Вторичное превращение** – это линия распределительности, создающая сферу символического бытия, требующего отдельных усилий по своему пониманию. Можно сказать, что в деятельности формируется герменевтический круг, где один оборот «опредмечивания – распределительности» производит другой, который, повторяя в целом линии прежнего, вместе с тем не тождественен ему, образуя относительно самостоятельное, замкнутое на себя целое. Линия развития при этом становится похожей на маятниковое движение: от практического освоения к практически-духовному, и далее, к духовно-теоретическому и наоборот. Таким образом, в контексте деятельности оформляется **человеческая субъективность**. Место и роль интерпретации в описываемых процессах является очень важной. В рамках деятельности интерпретационные практики создаются как «помочи», подкрепляющие расширение возможностей человека, осваивающего природу и себя. Смысл деятельности устанавливается вместе с деятельностью, это обширная область коммуникационных отношений, позволяющих закрепить интересубъективное и интерактивное бытие хозяйствования. Учитывая вышесказанное, от **смысла деятельности** отказаться нельзя, он объективен в рамках воспроизводства социального бытия. Но созданный спонтанно смысл кристаллизуется в превращенной форме и его необходимо всегда распаковывать, что и происходит в рамках духовно-практического освоения мира.

Каждое понимание разрешается поступком, событием, где происходит свершение, воплощение смысла, который можно постичь и продолжить только на волне усилия. Подобная ситуация может быть обозначена как верность самому себе или тем постулатам, образующимся при вскрытии смысла социальных структур (проблема выбора). Из верности куется стиль жизни. Верность требует воли к смыслу: не по букве, а по содержанию. В частности, для христиан таким событием стало рождение и бытие Иисуса Христа, своей жизнью и смертью преобразившего (спасшего) мир. Понимание этого события дано в Евангелиях и строится самим путем бытия Церкви. Другой вопрос, что не каждый верующий осознает, как «мы богаты не только временным, но вечным, не понимает, что мы укоренены там, где нет смерти, нет поражения, нет тьмы, нет разлуки, нет разлада»³⁷. Линия восхождения к смыслу, верность и внимание к смыслу события пребывания Иисуса Христа спасает от участия, делает жизнь целостной.

В рамках светского сознания в бытии различных форм культуры (наука, искусство, философия) выделяется целая серия событий, конституирующих и институализирующих их. Каждое из них лично. В частности, рождение философии есть событие, и оно лично воплощено фигурами Гераклита, Парменида, Сократа, Платона, Аристотеля и т.д. Рождение науки также предстает как метафизическое действие появления личностей, готовых ради идеи науки

³⁷ Блум А. Человек /А. Блум. – Киев., 2005. – С. 237.

взойти на костер, как Д. Бруно, пренебречь карьерой и жизненными удовольствиями. Воплощение всегда лично, смысл именно *во плоть* вносится. В. Свешников отмечает, что сам смысл слова «воплощение» подсказывает, что речь идет о «врастании в жизнь» некоей целевой установки. Цель, по мере движения к ней, как бы «прорастает» внутри человека в объективную действительность, «захватывая» все большие пространства жизни, но самое главное - «выстроить жизнь так, чтобы она стала бытием, а не бытом, чтобы не быт со всеми его попечениями определял качество жизни, чтобы бытийными основаниями хотелось жить».³⁸

Таким образом, преобразование имеет дело с представленными в сущем природными силами, выступающими материей всего, из чего добывают пищу, строят убежища, защищаются от холода. Орудия труда, появляющиеся при этом, больше воспринимались как органопроекция, естественное продолжение руки (шире – тела). Образ предмета также вполне земной - это объект, доведенный до удобства освоения. Преображение же, наоборот, имеет дело с трансцендентным. И если преобразование, в сущности, спонтанно и замыкается на удовлетворении потребностей, то в рамках открытия экзистенции, подобное закругление стало выглядеть неоправданно ущербным, а сам образ преобразования предстал как нечто *недостойное* человеческой жизни, как служение желудку, полу и т.д. Человек почувствовал и осознал свое промежуточное положение. Парадокс: человек, укоренившись в рамках преобразования как биологический вид, стремится покинуть обустроенный мирок ради иной реальности. Преображение как движение к трансцендентному (к смыслу) направлено одновременно как на природу, так и на свою субъектность. Открытие сферы трансцендентального для человеческого рода (человека) обернулось условно тремя модусами: НЕБЫТИЯ – БЫТИЯ – ПРЕБЫТИЯ.

- НЕБЫТИЕ - это сущее как таковое, до преобразования, не выходящее за границы природного;

- БЫТИЕ – это форма существования сущего, где человеческий род уже обосновался, но в котором нет места экзистенции;

- ПРЕБЫТИЕ – сфера должного, где нет места небытию, этой «смертной жизни», где бытие преобразуется.

Выделение модусов небытия, бытия, пребытия выстраивает иерархию, дающую основание для характеристики интерпретации как пути восхождения к смыслу сущего, всегда связанному с восприятием человеком своего места и роли в мире.

В § 3 второй главы «Претворение / воплощение как проблема и задача бытия человеческого рода» анализируется значение интерпретационных практик в контексте реализации, понятых в рамках преобразования идей.

Претворение - процесс погружения в плоть мира. Главное здесь - не растворение в нем, а его структурная переработка. Погружение в «плоть мира» ради восхождения и преобразования, воскрешения ее для иной жизни. Претворение на религиозном языке называется «*подвизание*», или «свершение подвига (подвижничества), преодоление себя». Вопрос претворения остро ставит проблему ин-

³⁸ Свешников Вл. Прикосновение веры / Вл. Свешников. – М., 2005. – С. 768. и С. 458.

терпретации, ибо воплощение образа/ идеала требует постоянного осмысления различия между практикой преобразования и импульсами преобразования. Разница между преобразованием – преобразованием переживается как экзистенциальная драма. Иными словами, обязательным условием запуска механизма интерпретирования является осознанная ситуация отчуждения человека от мира природы и культуры. “Отчуждение” - не однолинейная философская категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия, прежде всего процессы и ситуации, в которых человек становится чуждым собственной деятельности, ее условиям, средствам, результатам и самому себе. Объем и содержание категории “отчуждение” имело разное “наполнение” в истории философии. В частности, К. Маркс рассматривал социальные виды отчуждения. Современные философы говорят об отчуждении между человеком и техникой (М. Хайдеггер, Х. Ортега - и - Гассет, Э. Фромм) и т.д. Многообразие форм деятельности человека позволяет ставить вопрос о разграничении понятий “отчуждение” и “формы отчуждения”, потому что всякая предметная деятельность человека является условием отчуждения. Результаты человеческого труда отчуждаются в виде “предмета//вещи”, имеющей двойное существование: с одной стороны, как конкретного овеществленного предмета; с другой, как идеальное представление. Специфической формой отчуждения является социокультурное отчуждение, отражающее диалектику человеческого существования. Это состояние - ощущение «зазора» между индивидом и культурой, когда человек осознает себя чуждым деятельности прошлых поколений, чуждым культуре своего народа и т.д. Снятие этого отчуждения происходит путем постижения и освоения содержания различных форм культуры. Каждая «грань» культуры (религия, наука, философия, искусство) есть одновременно и «горнило», переплавляющее природные способности, и пространство «зеркал», задающее сферу должного человеческого бытия. Одним из механизмов развития культуры, а, следовательно, развития человеческого рода является процесс интерпретирования.

В сущности, интерпретация есть один из процессов восхождения человека к самому себе, это способ «собираения» себя в мышлении, выбор модели поведения, формы и норм деятельности. М. Фуко характеризует интерпретацию как реализацию сократовского требования «Познай самого себя», как проявление человеком «заботы о себе». Данное действие «изменяет, очищает, преобразует и преображает» его. Обладание знанием о мире, обладание истиной не есть неотъемлемое право субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное, выйти из привычного или предписанного традицией места. Метафора интерпретации – «мореплавание». Субъект должен отправиться куда-то, совершить что-то, и через это понять, что есть он сам не только как телесное существо.³⁹ Результат такого рода деятельности может и не иметь своей материализации//объективации в предметах, но может быть выражен как установка, **жизненная позиция**, влияющая на его социальное действие/бездействие в дальнейшем. Иными словами, в интерпретации предметов культуры (идеального) человек самоопределяется, включается в систему ценностей общества, поднимающих жизненную активность человека на принципиально иной уровень - уровень

³⁹ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социо - Логос. - М, 1991. - С.284 -315.

«жизненного пути», когда человек берет ответственность не только за свою судьбу, но и судьбу всего общества. Безусловно, претворение в реальность линии жизни (самоутверждение) требует дополнительных усилий воли и интерпретаций, корректирующих и актуализирующих первоначальную установку, поскольку процесс самоутверждения личности противоречив, зигзагообразен. Обретенный в процессе интерпретации смысл нуждается в разворачивании в процессах ре-интерпретации.

Интерпретация предполагает поступок, подразумевает личность. Событие мысли означает, что я, как мыслящий, определился по отношению к познаваемому и дальше должен исполниться, состояться в том, что определилось. Знания, полученные в ходе интерпретации, - это *мои* знания, которые без меня были просто бы неизвестны, замыслы - это *мои* замыслы, которые никто, кроме меня, не осуществит. Таким образом, интерпретация имеет отношение к труду жизни (М.К. Мамардашвили), где процесс истолкования дает возможность воскреснуть в новом качестве, в новом смысле. Интерпретация в этом плане всегда риск. Мы знаем «момент», откуда стартуем, но не знаем, к чему придем, наше бытие ставится на карту (жизнь под знаком вопроса). Интерпретация - это оценочная процедура мышления, это «*мысль о мире*» в *мире*, момент диалога человека и мира, когда сознание начинает резонировать в вещах, а вещи выступают как вещание, раскрывая свой смысловой (общественный, всеобщий) потенциал, зависящий от социокультурного опыта. Способность объектов выступать в системе духовно-практического освоения мира и как вещь, и как знак делает возможным превращение этих объектов в социальные факты человеческой коммуникации, человеческого бытия. Г.С. Батищев отмечает, что познавательные отношения между человеком и миром можно охарактеризовать как «общение», имеющее онтологическо - мировоззренческий смысл.⁴⁰ Знание - это онтологические узы, связывающие человека и мир в двойной перспективе: и потенциально, в качестве предуготованной им общности, и актуально, в качестве общности, создаваемой и устанавливаемой ими заново. В этом ракурсе общение - это единство *пред - общности* и *вновь - общности*, реальный процесс существования человека в мире.

§ 4 второй главы «**Пребытие как свершение - проблема энтелехии**» посвящен исследованию такого сложного в рамках становления человеческого рода момента как пребытие.

«Пребывать», пребыть – быть, существовать, жить, находиться, обретаться, постоянно, всегда»⁴¹ Пребытие: а) «больше чем существование»; б) «бытие в смысле и со смыслом»; в) это путь воплощения, идеи или замысла жизни; г) бытие на пределе, в целостности. Пребытие для личности есть просвещение (И.Кант), просветление (Будда), спасение (И. Христос), преображение строя жизни, трансформация из аморфного существования в состояние структурной организации. Пребытие, на наш взгляд, это и есть тот самый высший момент бытия *интеллигенции*, называемый А.Ф. Лосевым демиургическим. Уровень пребытия можно передать одним словом – это **чудо**. Следуя имманентной логике интеллигенции, чудо есть *естественное* проявление сверхъестественной, абсо-

⁴⁰ Теория познания. Т.2. – М., 1991. - С.119 - 130.

⁴¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – М., 1998. – Т.3. - С.383

лутной силы. Уровень *чуда* – это уровень взаимоотношения и столкновения двух планов действительности, поле развернутого противоречия двух и более личностных планов, когда осуществляется влияние одной личности на другую⁴².

Опыт пребывания сложен и, вероятно, непередаваем, что, собственно, и отмечают С.С. Хоружий, Е. Торчинов, А.М. Пятигорский, Б. С. Братусь, В.И. Слободчиков, Ф.Е. Василюк, Антоний Сурожский. На наш взгляд, **пребывание** (чудо) – это вершина или предел в деле становления человеческого рода в личность, обладающую своей структурой, где все может быть дано в одном целом **имени** – субстанционально-энергийном тождестве (Я = Я). Второе – жизнь *имени* есть постоянное разворачивание – интерпретация возможностей энергий сущности, постоянное обращение интеллигенции в круге ставшей личности. Каждая интерпретация уплотняет и усложняет бытие личности, делает более сложным сам формат исторического воплощения. Третье – конституирование человеческого рода в качестве субъекта своей собственной истории – связано со словом, с формированием моментов интеллигенции, с утверждением языковых практик, с открытием имени.

Стремление к пониманию, думается, состоит в том, чтобы превратить каждое понятие / слово в имя, с целью одухотворить мир, сделать его открытым для глубинного общения, для онтодиалога. Объяснение – это оперирование образами и понятиями, а интерпретация – это обращение к именам, трепетное воззвание к ним для того, чтобы они раскрыли перед нами свою тайну. Понимание основано на знании имени. Одна из проблем современного общества состоит в том, что мы не стремимся узнать имя. Мы знаем слова и поэтому скользим по поверхности, ибо слова мертвы, они симулякры. Однако, **имя – это воплощенная и пребывающая энтелехия**. Пребывание – это экзистирование с именем и в имени. Пребывание разыгрывается как экзистенциальная драма слова и дела, получающее единство (синтез) в имени. Слово и дело претворяются в личности, в имени личности. Предметность, вскрываемая в каждом событии, приобщается к главному, нанизывается на стержень – имя, делая единым многообразный опыт бытия человека в мире, благодаря чему он не распадается, а, наоборот, стяжает, являя себя центром синергии сил сущего.

Современный культуролог и философ Г.С. Кнабе отмечает, что «**энтелехия**» – одно из самых глубоких философских прозрений в единую сущность бытия и познания. Мы сталкиваемся с ней везде, где потенциальное в сущем становится воплощенной реальностью, общее обретает индивидуальность, где происходит осуществление идеи, принципа. Идея энтелехии позволяет сделать два вывода: 1) в энтелехии реализуется диалог: более общее, исходное и как бы рассеянное начало обретает пластическую завершенность и самодостаточную, самостоятельную данность таким образом, что исходное начало в акте энтелехии не исчерпывается, оно продолжает действовать, и между ним и его воплощением устанавливается определенное двуголосие; 2) с энтелехией связана *некая неполная проясненность*, ускользание от логической ясности и четкой однозначности, ставящие восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания.⁴³

⁴² См.: Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С.346 – 356.

⁴³ Кнабе Г.С. Понятие энтелехии и история культуры / Г.С. Кнабе // Вопросы философии. – 1993. – №5. – С. 66.

В культуре реализуются стили - все они, в известной мере, энтелехии духовно – исторической субстанции, реализуемой в творчестве конкретных личностей эпохи. В частности, всякий ставший **творец – есть энтелехия**. Драма исторического бытия человеческого рода и личности разрешается в произведениях – превращенных формах. «Субъект - Личность – Автор» воплощается в тексте. Именно по нему его идентифицируют, и он сам *соизмеряет* себя с тем, что создал. Идея произведения – это идея спасения, ход против времени в вечность. Культура воспринимается человеком как область сотерологии или спасения. Автор – это субъект, проходящий катарсис путем создания текста, и поэтому пребывающий в пространстве смысла. Ясно, что ему недолго там быть, но память об этом моменте будет стержнем, осью в «завихрениях» социально – исторического бытия. Произведение будет его личностным мифом, принципом и центром. В целом, вероятно, произведение - это опыт сосредоточения, воплощения и пребывания, где возможно идентифицироваться для себя и для других. Произведение творится как форма реализации потенциального, мост в сферу актуального. Произведение - это своего рода инициация, включающая опыт смерти и воскресения. После произведения жизнь приобретает *иное* измерение, иную размерность, требующую своего усилия, освоения и воплощения. Яркий пример пребывания рисует в своем романе «Доктор Живаго» Б. Пастернак. Юрий Живаго – это свидетель, в жизни которого не происходило ничего, а только случались провалы. Именно направленность к смыслу, к истине позволяет ему не закружиться в вихре войны, революции, гражданской войны.⁴⁴

Таким образом, в контексте социально – философской концепции интерпретации можно утверждать, что ее цель не только в постижении смысла, а в *прохождении между смыслами*, не во вхождении в текст, а в построении онто-трансцензуса, где интерпретирующий создает сферу труда жизни. Иначе, интерпретация открылась нам как школа прохождения и преодоления личностью текстов, опыт превосхождения времени, телоса социальности, истории, тупиков и идиотизма повседневности.

Третья глава диссертации «**Ипостаси бытия человеческого рода: феноменологическое описание**» связана с изучением динамики человеческого рода в феноменологической перспективе. В частности, в §1 данной главы «**Специфика феноменологического познания: от анализа сознания к анализу социального**» осмысливается влияние феноменологических идей на различные сферы философского познания. На наш взгляд, самый значительный прорыв произошел в онтологической и философско-антропологической области, ибо феноменология четко и безапелляционно заявила о признании существования человека, его неустранимости и включенности в ситуацию мира (с этого начинается экзистенциализм К. Ясперса, Ж.П. Сартра, Э. Мунье, А. Камю, Г. Марселя). В гносеологической сфере феноменология заставила пересмотреть множество положений, касающихся самого ядра новоевропейского типа рациональности. Э. Левинас отмечает, что путь феноменологического исследования идет от существования к существующему, от существующего к Другому.

⁴⁴ Пятигорский А.М. Непрерывающийся разговор / А.М. Пятигорский. – СПб, 2004. - С.390.

Концепция «жизненного мира», признание его интерсубъективной природы, обусловили переход от психологизма к **социальной теории познания**. Социология знания К. Манхейма, культурологические штудии Э. Кассирера, социальная философия Х. Ортеги–и–Гассета и П. Рикера стали возможны в контексте феноменологического проекта. В социально-философском плане феноменология позволила преодолеть ограничивающую развитие социального познания субъект-объектную парадигму, показать специфику бытия человеческого рода и постижения им своего становления (самосознание). В частности, тема понимания и интерпретации получила онтологический статус, став, в сущности, главным индикатором бытия человека (шире - человеческого рода) в мире. «В пику» жестко детерминированным концепциям социально-исторического развития (позитивизм и марксизм) стали формироваться социокультурный и социально-антропологический подходы. Мысль гуманитария вновь приобретала *человеко-соразмерный* характер, стремясь преодолеть зацикленность на больших социальных институтах. В исторической науке наметился переход к истории, воспринимаемой в контексте вариативности и альтернатив. В 30 – 60 гг. XX в. феноменология трансформировалась из философии сознания в философию со – бытия, бытия с Другими. Темы интерактивности, интерсубъективности постепенно вытеснили проблематику интенциональности. Общество предстало как сложная конфигурация, состоящая из множества интерсубъективных и интерактивных отношений, все существование которых связано с огромными усилиями по удержанию интенции (смысла) этих отношений.

Становление социального бытия явило себя как деятельность, где наряду с освоением природы, оформлением инструментально-технической базы (опредмечивание) происходит конституирование пространства совместного бытия (распредмечивание) социальных институтов (семья, государство, хозяйство). Именно они и являются тем пространством «между», на который указывали и древние греки, и древние римляне, именно их основным атрибутом существования выступают интерактивность (процессуальность), интерсубъектность и интерпретативность. И если в рамках опредмечивания, где человеческие потребности овещаются, создается конфигурация – конструкция социальных институтов, то в контексте распредмечивания на первый план выходит вопрос о закреплении спонтанно сложившихся социальных форм, утверждении состояний и структур сознания, коммуникационных (субъект-субъектных) отношений. Появившиеся в фазе опредмечивания «превращенные формы» становятся предметом и основанием для возникновения проблемы понимания, точкой схождения интенций *интерсубъективных* интересов. В ритме (опредмечивание – распредмечивание) деятельности интерпретационные практики рождаются «по ходу», представляя собой сферу фиксации выявляемых возможностей (знаний, умений, навыков) человеческого рода. Смысл деятельности *производится* деятельностью. Раскрытие логики социального, распаковывание значения «превращенных форм» тесно связаны с конституированием субъекта деятельности, посредством чего логика социального «мы – действия» поднимается до личностного, действительно уникального понимания, сообразуясь с которым каждый из нас приобретает возможность выработать свой стиль экзистирования с другими.

§ 2 третьей главы «**Интенциональность и/или предметность как условие конституирования социальной реальности**» направлен на рассмотрение условий формирования социального бытия с позиций феноменологии.

Предметность задана определенной «превращенной формой», появившейся в опредмечивающей деятельности человеческого рода. Иначе говоря, условия формирования предметности обусловлены сложившейся социально-исторической практикой, а условия интенциональности всегда личностны, рождаются в рамках идентификации индивидом своего существования в мире. Появление интенции похоже на «вспышку мысли» А.Ф. Лосева, рождающую интеллигенцию, конституирующую сам факт появления личности, стремящейся постичь себя и поэтому максимально выразить свое существование, воплотить себя. По Э. Левинасу, интенциональность есть акт мышления, принципиально детерминированный самой структурой мышления, «как обладающий смыслом и ориентирующийся на заданный им полюс тождественности».⁴⁵

Предметность и интенциональность взаимосвязаны, ибо интенция пробуждается у каждого человека в уже готовой антропосоциетальной матрице цивилизации, где он был рожден и социализируется. Диалектическое соотношение предметного и интенционального аспектов в каждом акте мышления и образует подлинную драму понимания мира и самого себя у каждого человека. Неумение различать предметность и интенциональность могут привести или к растворению личностных интенций в «жизненном мире» эпохи, либо в трагическом противопоставлении интенций всему и вся. Но, думается, возможен и срединный путь, который в большинстве своем и реализуется. Индивид распаковывает предметные формы всеобщего, но таким образом, каким ему удастся не только распределить заложенные в превращенной форме смыслы и отношения, но и реализовать свое понимание, создать свой личностный тип обращения и общения с познаваемой предметностью.

Различие между вещами (превращенными формами) и интенциями позволяет сделать важный для нашего исследования вывод. Его суть в следующем: **интерпретация есть развернутый акт интенциональности**, процесс рождения личностной позиции/интеллигенции к определенной предметно выраженной форме социально-исторического развития. Вне и помимо интенционально выраженной интерпретации каждая превращенная форма или природное явление даны вне поля сознания как максимально отчужденные и непонятные феномены, которые должны быть осмыслены. Еще один важный момент. Каждый акт интенции есть событие наделения смыслом, начало/исток *свободного* существования. Именно процесс интенциональности становится у М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.П. Сартра, А. Камю, как показывает Э. Левинас, экзистенциальным процессом, указывающим на принципиальное отличие между социальными структурами, природой и индивидом. Интенция / интенциональность свидетельствует о рождении «Я» как *формы и способа бытия*, далеко не тождественной тому, кто существует. «Я» - это принцип «*cogito*», а существующий всегда больше, не равный самому себе.⁴⁶

⁴⁵ Левинас Э Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 177.

⁴⁶ Левинас Э. Указ. соч. С. 194 – 195.

Таким образом, «Я» является всегда осмысленной интенцией, модусом существования и интерпретации, конкретным аспектом бытия индивида, ощущающим себя зажатым между различными сложившимися силами бытия. Свою нетождественность «Я» показывают природа, общество, сознание. Итак, интенциональность есть дело мышления, дело «Я». Вместе с тем, мышление не сугубо лично, ибо есть ряд факторов, изначально делающих его *интерсубъективным и интерактивным*. Первый фактор состоит в том, что каждый индивид - отдельный представитель рода человеческого, он существует всегда с Другими. Вторым моментом - инструментом мышления выступает *язык рода человеческого*. Тем самым, на наш взгляд, подлинное осмысление интенциональности может быть только социально-философским, поскольку способность концентрироваться на предмете возникает в рамках преобразовательно-деятельного бытия человеческого рода, в контексте преобразовательных же отношений возникает и язык. Предмет истолкования имеет языковую природу. В письменности язык обретает свою подлинную духовность, относительную автономность. **Язык** представляет идеальное пространство *согласования* всех сфер сущего, где они получают свой «голос». Именно в сфере, образуемой языком, закрепляются и фиксируются смыслы, соединяющие и конституирующие бытие.

Интенция – это силовое поле разбега интеллигенции от первого зачатка мысли (предпонимания – предстояния) до ее развернутости, до интеллигибельности. Интенциональность, тем самым, предстает как способ движения от идеи до имени, как состояние рождения личности.

Интерпретация, с точки зрения феноменологии, - это явление сознания, имеющее две формы выражения. В первом случае, - это процесс мышления, определенное состояние сознания, направленное на установление смысла феноменам сознания, а во втором, - это результат мышления, структура сознания, текст, входящий в сферу сознания индивида. «Прочтение» сознания зависит от установки субъекта познания, его познавательных целей и задач. Однако процедура интерпретации в феноменологическом ракурсе означает придание смысла не объектам окружающего человека мира, а уже имеющимся структурам сознания, отражающим явления и процессы объективной реальности, сложившихся в предыдущей познавательной деятельности. Интерпретация - это «*мысль о мысли*», где сознание читает само себя, где в процессе мышления происходит переосмысление прежних результатов мышления (самосознание). Познанный мир являет собой «картину мира», способную к изменению, дополнению, образованию новых структур знания, ибо «действенная мысль – это бесконечно себя моделирующая действительность». Таким образом, интерпретация – это процесс «у – держания» мысли и знания, это процесс постоянного возрождения мысли в ее проблематичности.

§3 третьей главы «**Интерсубъектность / интерсубъективность как основа социальных отношений**» связан с разработкой ряда вопросов, определяющих складывание *поля* социальных отношений, которые в социально – феноменологическом дискурсе описываются как опыт интерсубъективности.

Интенциональность есть залог процесса становления индивида субъектом, имеющий экзистенциальный и социокультурный планы. Опыт экзистенции и освоения превращенных форм культурно-исторического развития чрезвычайно

важен в складывании мировоззренческой позиции личности. В частности, опыт интенциональности – это опыт обретения субъективности (индивидуации, по К.Г. Юнгу), а опыт социального – это опыт субъектности. Различие состоит в том, что субъектность заранее задана, прописана как социальный статус и роль, которые индивиду необходимо освоить в любом случае (первичная социализация), а субъективность представлена как проект, где все определено лишь контурно, штрихами. Субъективность, в отличие от субъектности, не предопределена, она формируется по ходу. Безусловно, что субъектность и субъективность взаимосвязаны между собой, ибо это две стороны принципа «Я»: в одном случае - взятого с позиции общества, а в другом - индивида. Во всяком случае, оба понятия воспроизводят значимость и ценность *идеи субъекта* как для социального развития, так и становления личности. Главное, что мы должны учитывать – это то, что все богатство субъектного опыта формируется в рамках общественного труда, образующего, несмотря на свое многообразие, единое поле цивилизации. Интерсубъектность образа «Я», проявляющаяся в социальных отношениях, есть всегда модус трансцендентального субъекта, его отдельная сторона, связанная с опытом опредмечивания – распредмечивания принципа «*cogito*» в конкретной социально - исторической (политической, экономической) ситуации. Поэтому *общество* как развивающееся в определенном месте - времени сообщество людей, объединенных типичными способами организации жизни, может рассматриваться как одно целое, вмещающее в себя множество «Я», идентифицирующих себя по отношению к целому. Например, каждый гражданин РФ, независимо от этнической и конфессиональной принадлежности, профессиональной и половозрастной самоидентификации, способен осознать и реализовывать себя как гражданин Российской Федерации, как дееспособный субъект гражданских правоотношений.

Драматизм любой социокультурной ситуации определяется тем, что в каждом событии социальной жизни обнаруживается различие между трансцендентальным и конкретно-историческим образами субъекта. Императивы поведения субъекта вообще и конкретного субъекта существенно расходятся, что порождает внутренние и внешние конфликты, парадоксальные ситуации. Основанием для понимания интерсубъективности выступает принцип единства человеческого рода как всеединого (трансцендентального) субъекта истории, позволяющий рассматривать все богатство интерсубъективных образов как человекосоразмерное их воплощение в формате «здесь – и – сейчас», которое нельзя абсолютизировать. В концепции А.И. Ахиезера идея субъекта социума предстает как ***социальный интегратор*** – социальный институт, постоянно нацеливающий людей на воспроизводство целостности соответствующего сообщества, включая его отношения, субкультуру и т.д. Кроме идеи личности, к социальным интеграторам он относил нравственные идеалы, государство, бюрократию, деньги, идеологию, отмечая, что в основе их всех лежит творческая рефлексивная человеческая деятельность по организации поддержания жизненно важных параметров общества в определенных исторически сложившихся границах.⁴⁷

⁴⁷ Ахиезер А.И. Россия: критика исторического опыта / А.И. Ахиезер. – Т. 2. – Новосибирск., 1998. – С. 201.

Итак, социальная реальность интерсубъектна, а ее осмысление интерсубъективно, что и находит выражение в феномене *жизненного мира* эпохи. “Жизненный мир” - это горизонт, определяющий активность людей в мире, их цели, проекты, интересы. Он выступает мотивационно-психологической основой любого вида деятельности. Извлечение знаний из структуры “жизненного мира” происходит путем рефлексии над определенной своей единицей (эпистема, парадигма, синтагма), где другие составляющие “мира” входят в имплицитный *пласт познания*. Интерпретация в данном контексте предстает как операция перевода “свернутой структуры” сознания в актуальное состояние. Интерпретация как “**мысль о мысли**” есть процесс обращения к моменту получения знания, закрепленного уже в культуре в виде определенной формы (традиции, научной теории).

Тема интерсубъектности/интерсубъективности оттеняет в новом качестве проблему языка как органа, позволяющего, по О. Розенштоку – Хюсси, выйти за пределы *межтелесного* существования в область идеального, трансцендентального. Он выделяет три формы языка: доисторический, формально-исторический и неформально-обиходный, каждый из которых уместен в определенных ситуациях. Язык проявляет свое значение в разломах: войне, революции, декадансе, анархии. Все перечисленные случаи – это ситуации неудачи интерсубъективности, события потери языка. Изобретение языка - это преодоление смерти и начало жизни. «Декаданс – это тление и распад, не знающее свободы. Революция – это забегание вперед без возрождения. Война – это убийство без жалости. Анархия – это отвержение всего и вся без сострадания. Во всех четырех формах исчезает совместное время: люди, попавшие в эти водовороты, перестают быть друг для друга современниками или обитателями одного пространства». Язык направлен на то, чтобы заключать мир, оказывать доверие, почитать стариков и делать свободными следующее поколение.⁴⁸

Все эти моменты артикулируются в формально – историческом модусе. *Аутентичное место* языка только там, где создаются мир, порядок, доверие и свобода. Люди начали говорить для создания некоего перехода от могилы их собственного поколения к инициации следующего. Погребение, надгробная речь, некролог превращают прекращение жизни в язык и призыв к живым. Цель каждой речи – речь о цели (интерпретация), где интерпретирующий движется вперед, обретая язык и вместе с ним новую – языковую (символическую) реальность. Интегратором общества выступает формальный язык - язык церемоний, призывающий каждого индивида к выполнению «сверхчеловеческих» функций в политическом объединении. Главная задача инициации в родоплеменном обществе состоит в сообщении «грядущим» их предназначения, в открытии им тайны уязвимо и постоянно находящегося под угрозой дела сохранения порядка в сообществе. Благодаря языку, человек возвышается над хаосом сущего, посредством слова он его *определяет*, задает границу между внутренним и внешним миром. Изначально тотальное и немое сущее должно быть поименовано и осмыслено.

⁴⁸ Розеншток – Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток - Хюсси. – СПб., 2000. – С. 105.

Первой социальной общностью, по О. Розенштоку – Хюсси, является *племя*, создающееся на основе мира *между* семьями, где каждая входящая в него семья есть его подразделение, часть. В точном и возвышенном (сакрально – формальном) языке племени семьи достигали как минимум трех целей: 1) устанавливался мир между половыми соперниками и осквернителями чистоты; 2) водворялся мир между поколениями; 3) конституировался мир между сферой пяти органов чувств и сверхчувственным политическим порядком времен и пространств, выходящих за пределы отдельной человеческой жизни (common sense)».⁴⁹

Язык и ритуалы превращают каждую семью в один из центров common sense и точкой водораздела между животной природой человека и его именным облачением, состоящим из социальных (сакрально - мистериальных) установлений. Common sense образуется в семье, малой социальной группе, где пребывает мир и отказываются от ревности, тирании, бунта и убийства. Историческая жизнь языка – это жизнь человека / личности. «Любое имя, произнесенное в надлежащем месте – это акт веры, сплоченности, послушания, общественного действия». И если этой троичности нет, то язык не работает, не является сферой *смыслотворчества*. Говорящий / пишущий человек есть последователь, собеседник, автор. Поэтому история есть постоянный процесс обретения и потери языка, установления и утраты порядка, наиболее полно развертывающего себя в ритуале, что делает его основой устойчивости языка. Ритуал, инициация – начало социального. Событие инициации, наше поведение в ней, исполнение роли и положение становятся в последующем императивом, задающим сверхзадачу бытия. Например, в ритуале посвящения юноша обретал свое **предназначение**, закрепляемое посредством татуировки, одежды (набедренная повязка), имени.⁵⁰

§4 третьей главы **«Интерактивность / диалогичность как поле конституирования и существования социальных институтов»** посвящен исследованию феномена обретения и развития интерактивного опыта человеческого рода.

Интерсубъективность / интерсубъектность социальной реальности проявляет себя как *интерактивное* бытие. Цель интеракции в ней самой, в установлении и удержании поля отношений, которые могут быть направлены для решения политических, экономических и иных вопросов. Все бытие человеческого рода есть непрекращающаяся интеракция / диалог между различными субъектами всеединого субъекта истории. С.С. Гусев убежден, что «человек становился человеком, по мере того как он осознавал себя в качестве одного из звеньев всеобщей цепи».⁵¹ Осознание и причастность определенному социокультурному телосу нуждаются в постоянной проверке, обнаружении. Именно поэтому социальная философия мыслителей, осознавших процессуальный характер бытия человеческого рода, обращена на анализ проблемы идентичности, идентификации. Общество в таком ракурсе оборачивается пространством, где конституируются и развиваются различные *поля / практики* (П. Бурдьё), *структуры* (Э. Гидденс), *институты* (П.А. Сорокин). Основной проблемой в интерактивной версии со-

⁴⁹ Розеншток – Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток - Хюсси. – СПб., 2000. – С. 117

⁵⁰ См: Ермаков С.А. Путь жизни человека в социально-философской и святоотеческой традициях: автореф. дис. док. филос. наук / С.А. Ермаков. – Нижний Новгород. – 2004.- 47 с.

⁵¹ Гусев С.С. Смысл возможного / С.С. Гусев. – СПб., 2002, С. 103.

циальной философии становится проблема общения и взаимодействия различных жизненных миров в одном круге бытия. Наиболее полно интерактивность проявляет себя как коммуникация. «Открытие» коммуникации в качестве предметно-проблемного поля социально-философской рефлексии в сер. XX в. свидетельствует об изменении *статуса* коммуникационных отношений в обществе Модерна. Наиболее оригинальную концепцию коммуникации в XX в. создал Ю. Хабермас, полагающий, что коммуникация есть базовый социальный процесс *современного гражданского общества*, а «сеть повседневной коммуникативной практики охватывает не только семантическое поле символических содержаний, но также и измерения социального пространства и исторического времени и образует средство, благодаря которому формируются и воспроизводятся культура, общество и личность». Весь процесс социального бытия есть деятельность, «где символические структуры жизненного мира воспроизводятся посредством коммуникативного действия, обеспечивающего не только воспроизводство интересу субъективно значимого знания, но также стабилизацию групповой солидарности и воспроизводство компетентных акторов».⁵²

Мыслить для человека современности значит уметь интерпретировать и «вписываться» в герменевтические поля различных социальных групп, классов, общностей. Современное общество – это общество средств массовой информации (СМИ) и т.д., где слово и образ творят социум. Реальность TV и Интернет – реальность, образуя своеобразную виртуальную агору, формируют сегодня правительства, общественное мнение и психологию.⁵³ Итак, с одной стороны, модернизировалось общество, а с другой - рассыпалось онтолого-гносеологическое «здание» классической социальной теории. Социальная реальность обернулась структурами, полями, текстами / контекстами, ризомами, дискурсами, а интерес социальных философов сместился от структур общества в сторону смыслов, их конституирующих. Итак, интерпретация в условиях трансформации традиционного общества приобрела не свойственный ей ранее широкий «общественный резонанс», стала **темой и болевой точкой** в обществе, где коммуникация стала остро востребованной для сопряжения остатков публичного и буйства частных пространств. Коммуникационная социально-гуманитарная парадигма сделала проблему идентификации и самоидентификации своим предметом. В известном смысле, **современное общество** - это общество *существования и дополнения*, где надломленные и модернизированные национально-государственные социальные институты развиваются «внутри» социальных институтов индустриального общества (духовная светскость идеологий, политическая демократия, социальная мобильность, рыночный обмен, частная собственность, массовое товарное производство и т.д.). Процесс трансформации традиционного общества на глубинном уровне изменил статус, место и роль прежних социальных институтов. Так, процесс становления демократических учреждений и их осмысление оказался связанным с пониманием того, что «политическая реальность складывается как из фактов, подлежащих фиксации объективными методами, так и из значений и смыслов, появляющихся в ходе взаимодействия ее субъектов». Т.е.

⁵² Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса / В.Н. Фурс. – М.1999. - С.114 - 115.

⁵³ См.: Шайхетдинова С.К. Информационное общество и «ситуация человека» (Эволюция феномена отчуждения): автореф. дис. док. филос. наук / С.К. Шайхетдинова. – Казань, 2004. – 50 с.

нуждается в применении герменевтических процедур для более адекватного описания и понимания, представляя собой типичный вид *коммуникативной* деятельности.⁵⁴

Иными словами, устойчивость любой социальной формы напрямую зависит не только от конкретных производственных отношений, но и интерпретационных практик, разворачивающихся в процессе существования социальных форм (семьи, государства и т.д.). Но, как правило, данный вид практики, остается затемненным. Вместе с тем, интерпретация - своеобразный *метафизический двойник* бытия человеческого рода. В частности, в науке интерпретация - органон воспроизводства и трансляции научного знания, способ объединения его в определенную научную картину мира. Процесс преемственности в науке - сложный, диалектический процесс, который можно выразить в рамках оппозиции “традиция” - “новация”, где традиция - это знания, накопленные предшествующими поколениями ученых и передающиеся последующим поколениям в рамках научных школ и направлений, а новация - знание, полученное впервые. Взаимодействие между традиционными и новационными знаниями могут быть рассмотрены через призму герменевтического круга, как соотношение целого и части, где результатом будет выработка единой научной картины мира. По М. Хайдеггеру, любая научная картина мира строится на понимании и представляет собой расширенную и детализированную интерпретацию. В основе понимания стоят интересы и потребности человека - субъекта - существа, «стягивающего все бытие на себя».

Четвертая, заключительная глава диссертационного исследования **«Интерпретация как форма бытия всеединого субъекта истории»** определяется задачей выявления специфики конституируемых практикой интерпретации отношений в каждой из сложившихся форм социальных отношений.

В §1 четвертой главы **«История как икономия бытия человеческого рода»** осуществлена попытка осмыслить историю с позиции ответа на вопрос о том, **«кто» и «как»** делает историю, *создавая* условия для конституирования объекта исторической науки и множества предметных самоопределений исторического сознания. В «объективную базу» исторической науки попадают результаты деятельности человеческого рода, представленные установившимися системами и структурами (социальные институты, цивилизация, техника), которые в силу своей оформленности поглощают открытость исторического развития, сворачивая его до бытия отдельной области, до отчужденных «превращенных форм». Именно так единая история человеческого рода предстает или только как история государств, или же как история техники, войн, искусств и т.д. Вместе с тем замкнутые на обособившейся в ходе развития части исторические исследования образуют чрезвычайно мозаичную «картину истории». Чтобы не стать заложником завораживающей взгляд «игры сил», необходимо отдавать себе отчет в том, что человечество есть целостный развивающийся субъект, способный к самоорганизации и саморазвитию. Реальность бытия человеческого рода разворачивается, по меткому замечанию О. Розенштока – Хюсси, на кресте действительности, ибо «действительность сама по себе – не абстрактная действитель-

⁵⁴ Демидов А.И. Понимание в политике / А.И. Демидов // Полис. – 1999. -№3. - С. 132.

ность физики, а полнокровная действительность человеческой жизни – является крестообразной. Наше существование - это постоянное страдание и борьба с силами, конфликтующими между собой, это парадоксы, внутренние и внешние противоречия. Человеческая жизнь – как индивидуальная, так и социальная – протекает в месте, где перекрещиваются четыре «фронта», ведущих назад - к прошлому, вперед - к будущему, внутрь нас самих - к нашим чувствам, желаниям и мечтам, и наружу - к тому, против чего мы должны бороться или что должны использовать, с чем мы должны приходить к согласию или чем должны пренебрегать».⁵⁵

История есть область развития человечества как всеединого субъекта. Л. П. Карсавин отдельно указывает на то, что «**развитие** необходимо предполагает то, что развивается. Нет субъекта без субъекта развития. Но субъект - не вне развития – в этом случае он бы совсем был не нужен, - а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект. Тем самым он реален, как реально само развитие, и должен быть признан объемлющим и содержащим его развитие, т.е. **всевременным**, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов; **всепространственным** постольку, поскольку развитие протекает в пространстве; **всекачественным**, ибо оно качествует; всеединым или «единым и всяческим», ибо развитие не безразлично, а и единство и множество».⁵⁶ Диалектика бытия всеединого субъекта истории остро ставит вопрос его идентификации, о выработке целой сферы сознания / понимания, основной проблемой которой было бы осмысление сложных связей, образующихся в процессе его развития.

Итак, субъект исторического познания - это усеченная сторона, один из моментов, составляющих целое субъекта истории. Умаленность субъекта познания, его отчужденность от своей родовой сущности создает базу для устойчивого интереса к изучению прошлого, поскольку через его реконструкцию мы пытаемся восстановить себя как целое, самоидентифицироваться. Внять содержанию истории - стать готовыми для творчества, для созидания. Зная прошлое - творить настоящее. Субъект истории и субъект познания истории невозможны друг без друга, представляя собой две «стороны» единого духовно-практического освоения мира человеком. А. В. Михайлов писал, что «история проста: человек видит и рассказывает другим то, что видит, но рассказывает он то, чего другие не знают», что дает возможность вывести неизвестное в область ведения, в область знания, обращающего множество историй в *равнозатрагивающий нас мир*, где все важно для нас, где все весомо, нет пустого и незначительного, - все зависит от всего. Весь такой *мир* есть неизведанность, нуждающаяся в своем выведывании; будучи новым, он уже потому неизведан, и все известное в прежнем мире нуждается в том, чтобы мы удостоверились в нем, в его известности в нем».⁵⁷

Сущность исторического познания в создании сферы понимания, позволяющей человеческому роду и каждому человеку четко идентифицировать и полагать себя в бытие, претворять себя в нем. Субъект истории - это «субъект субъектов», каждая из его граней есть определенная форма бытия, требующая

⁵⁵ Розеншток – Хюсси О. Язык рода человеческого /О. Розеншток - Хюсси. – СПб., – 2000, С.501 – 503.

⁵⁶ Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, АО Комплект, 1993. – С. 20.

⁵⁷ Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А.В. Михайлов. – СПб., 2006. – С. 461.

своего освоения и развития. Каждая грань субъекта истории - необходимые атрибуты его существования, его ипостаси. Содержание истории, по Л.П. Карсавину, – «развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта..., где человечество – «единство себя самого в несовершенстве, усовершенствии и совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным, оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершенствие выводит за область чистой эмпирии, усовершеншая ее самое. Но и как несовершенно всеединство, человечество, будучи эмпирически совершенным, вместе с тем и завершается, становится».⁵⁸ Единство несовершенного (ставшей истории), усовершенствия (становящегося) и совершенства (область должного) образует **икономию** (греч. – уложение, домостроительство) **истории**,⁵⁹ как сферу, обнимающую собой все поколения человеческого рода (живших, живущих и будущих жить) и вбирающую все стадии, уровни и формы развития человечества, образуя тем самым глобальную (пространственно) и тотальную (темпорально) реальность, пронизанную едиными атрибутами, что позволяет охватить единым взглядом историческое бытие, задать вопрос о смысле и перспективах развития. Субъект истории центрируется пониманием икономии истории – это модус его расположения, где интерпретация – это форма обретения единства, синергии со всеми ипостасями конкретной размерности истории, метод познания и органон практики жизни. *Ученый, философ, поэт, художник, гражданин, буржуа и пролетарий* - это все реестр ипостасей субъекта истории – человеческого рода в определенный период, в некой конфигурации исторического бытия.

§2 четвертой главы «**Общество как сингулярность «здесь – и – сейчас. Бытие социема»**» направлен на раскрытие интерпретационных практик в контексте множества социальных процессов.

Одной из ипостасей бытия всеединого субъекта истории выступает *общество*, где в известном смысле история «затухает». Если история зовет за «границу» социальных институтов, отмечает их как условности, то общественные установки (право, мораль), напротив, полны осуждения подобных устремлений, предлагая вместо этого идеал глубины и полноты освоения. Н. Луман, рассматривая вопрос становления современной социальной теории, специально отмечает, что вопрос о том, чем является история, в социологии методологически запрещен, выносится за скобки рефлексии⁶⁰. Общество стремится всю энергию исторического творчества направить в русло повседневности, этот «плавильный тигль» энергийных устремлений человеческого рода. Именно в феномене современности – совмещении – смешении времен и состоит коренное отличие истории от общества. Итак, общество есть исторически возникший феномен, определенная сингулярность или социем, сама конфигурация которого представляет для каждого этого сообщества существования проблему (тайну), на постижение и дальнейшее преодоление которой он направлен. **Смысл общества в нем самом**, в факте совместности, в чуде взаимного сосуществования взаимоисключо-

⁵⁸ Карсавин Л.П. *Философия истории* / Л.П. Карсавин. – СПб., 1993. – С. 88- 89.

⁵⁹ См.: Неклесса А.И. *Ordo quadro – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира* / А.И. Неклесса // Полис. – 2000. - № 6. - С. 7- 9.

⁶⁰ Луман Н *Общество как социальная система* / Н. Луман. – М., 2004. - С. 18.

чающих начал. Путь развития общества – это череда дифференциаций, разделения исторически сцепившихся родовых отношений. В частности, разделение общественного труда очень хорошо иллюстрирует путь трансценденции во внутрь. В социальном бытии интерпретация проявляет себя как метод конституирования локуса социальной реальности в формате «здесь – и – сейчас», а также как своеобразная манифестация собственного бытия, воплощающегося в факте диалога, *речи по поводу*. Здесь граница интерпретации обусловлена определением предмета совместной деятельности, меры необходимости в кооперации сил, а также в установлении примерного режима осуществления совместного труда. Таким образом, как видим, специфика интерпретации в собственно социальном плане состоит в выстраивании формата отношений, причем этот формат каждый раз будет иным, в зависимости от «игры сил», включенных в социальную форму субъектов. Повседневность полна подобного рода интерпретациями, направленными на установление операциональных коммуникаций, назначение которых не выходит за пределы обстоятельств, их породивших. При всей тавтологичности и рутинности вне подобного рода интерпретаций жизнь социума невозможна, ибо в каждой из этих ситуаций (диалог в автобусе, в очереди, в студенческой аудитории) решается задача, невыполнение которой не дает осуществиться полному циклу социального воспроизводства. Особенно ярко это проявляется при «сбоях» коммуникации, когда привычный ход событий начинает рушиться из-за несоблюдения церемонии, невыполнения обязанностей и обязательств.

Смысл реализуется всегда в двойной связке, и в этом коренное отличие социальной системы от органической. В ситуации *двойного описания* социальная система становится неисчислимой для самой себя, «*неопределенной определенностью*», реальным парадоксом, где вхождение в каждый из элементов общества сопровождается как внесением в него, так и вынесением для себя некоего смысла. Общество при таком подходе перестает быть механизмом, а воспринимается как поле, внутри которого индуцируются структуры упорядочивания *рекурсивностей*, «так чтобы во всяком процессировании смысла можно было бы ретроспективно обращаться и предвосхищать нечто многократно используемое». Поэтому Н. Луман делает вывод о том, что каждый определенный смысл подразумевает как себя самого, так и другое. Отсюда порядок порождения смысла – «бесконечный процесс, то есть неопределенная связь отнесений, к которой, однако, возможно определенным образом получать доступ, а также воспроизводить его».⁶¹

Структура общества есть данность, которую можно изменять (перекомбинировать – реформировать), но не развивать. Вернее, здесь развитие трактуется как изменение. Л.П. Карсавин отмечал, что **изменение** есть «появление в предмете новых, *извне* привходящих к нему свойств или исчезновение (во вне) старых, перемену во взаимоотношении вещей или разъединимых частей одной и той же вещи. Изменение коренным образом связано с понятием «мены», сводится к перераспределению и предполагает разъединенные части (элементы, атомы), нечто содержащие их (пространство) и систему их взаимоотношений»⁶².

⁶¹ Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М., 2004. – С. 47 -49.

⁶² Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб., 1993. – С. 18.

Развитие, наоборот, по Л.П. Карсавину, подразумевает целостность и единство развивающегося субъекта, а не изменяющийся объект. В контроверзе понятий «изменение» // «развитие» дана разница социальной и исторической жизни, разница миропонимания и мироповедения человека истории и человека общества. Первый ориентирован на «большое время», на метапроект, на предельные смыслы и абсолютные ценности; второй предпочитает «малое время», микропроект, конкретные значения и релятивистское понимание ценностей. Политическим манифестом человека общества выступает либерализм, экономическим идеалом - рыночное хозяйство, формой познания – наука.

Итак, общество всегда определенная гетерогенная размеренность, где каждый элемент обладает двойным смыслом – самореференцией и ино – референцией, а, следовательно, нуждается в постоянном процессе (само) интерпретирования в тавтологичных процессах конституирования смысла для каждого случая, его комбинации. Более того, в полусубъектной социальности существует множество форм ее упорядочивания и репрезентации, каждая из которых неадекватна, ибо оказывается именем отсутствующего всеобщего тождества и единства общества». Т.Х. Керимов убежден, что «если общество возможно как таковое, то только потому, что общество лишено общего (содержания) и частной формы его репрезентации».⁶³

Все вышесказанное об обществе позволяет определить его как сингулярность или **социем**. Бытие сингулярности событийно, где каждое социальное событие «со-временно и со-вместно с сингулярным существованием», образуя его дис – позицию (П. Бурдьё) и экс – позицию (Ж.Л. Нанси). Социальное постоянно *дезистигирует* (воздерживается) от абсолютного присутствия. В силу этого и встает вопрос об идентичности и интерпретации социальных процессов и тенденций.

В § 3 четвертой главы **«Культура как модус личностного пребывания в контексте бытия человеческого рода»** исследуются условия и формы развития интерпретативных практик в духовной сфере социальных отношений.

По Л.П. Карсавину, субъект истории одновременно есть и субъект культуры как конкретно-актуальной (русской, японской, английской), так и всеедино-стяженной. Актуальная его сторона интенсивна, дана на «поверхности» (язык, поведение, традиции, одежда), а всеедино-стяженная представлена как контекст. Переход от одного аспекта к другому требует построения определенной интерпретации как органа вхождения или «перевоплощения», требует работы по реконструкции *убледненной* стяженности. Кроме того, культура состоит из множества сосуществующих и скрещенных культур, ибо в развитии человеческого рода множество культур зарождается, развивается, достигает своего апогея и гибнет, где каждая культура «проявляется как новый, неведомый аспект уже сущего в других аспектах, как новая личность наряду с другими личностями».⁶⁴ В связи с этим культура неповторимо своеобразна своим сочетанием ставших и становящихся идей вокруг одного принципа, составляющего содержание бытия субъекта истории. Идея культуры представляет собой **теофанию**, обнаружение *Абсолютного в относительном*. Благодаря интенции к Абсолюту субъект исто-

⁶³ Керимов Т.Х. Неразрешимости / Т.Х. Керимов. – М., 2004. – С. 27.

⁶⁴ Карсавин Л.П. Философия истории /Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. - С. 163.

рии преодолевает свои актуальные моменты (субъекта общества, субъекта культуры, субъекта цивилизации). Абсолют есть подлинное ядро и начало всякого понимания, именно «с мыслью» о нем строятся интерпретационные практики, конституирующие определенную интерсубъективную и интерактивную размерность социокультурной реальности. В отличие от субъекта общества, предметом заботы которого является воспроизводство социального бытия, в центре внимания субъекта культуры оказывается очищенный, чистый образ, идея, понятие. *Сфера культуры конституируется как область существования и развития идеалов и категорий, поле производства теоретического, эстетического и этического дискурса.* Не случайно каждая из сфер социальной реальности пытается задать конкретные принципы, обосновать методы и формы своего бытия. Идеалы создают сферу должного, позволяющие субъекту истории выйти из его потенциального состояния, конституируя сферу практики жизни. Таким образом, коренное отличие социальной и культурной жизни состоит в том, что жизнь социума носит *гетерологический* характер, а жизнь культуры определяется стремлением к восхождению от многообразия к единству.

Социокультурная реальность бытия человеческого рода пронизана диалектикой самоотчуждения и самоуглубления. Путь самоуглубления невозможен без интерпретации, это и есть путь истолкования модуса экзистенции с целью достижения понимания, выступающего затем основанием для более рационального бытия. «Судьба культуры и жребий человека всецело, - по Х. Ортеге – и – Гассету, - зависят от способности последнего живо сознавать всю глубину чудовищной драмы». Как только мы забываем о цене цивилизации, забываем о труде жизни – мы оказываемся в ситуации ускользания или растворения их бытия, входим в череду кризисов, отступлений, упадков.⁶⁵

Фигура субъекта культуры, при всей ее многоаспектности, укладывается в образ *органической интеллигенции*, поскольку за всей работой по самоуглублению стоит формирование сознания как сферы интеллигибельных (умопостигаемых) структур и состояний. Объект рефлексии интеллигенции – сложившаяся социально-историческая конфигурация, *гомогенно-гетерологическая данность*, чье бытие представляется бессмысленностью и случайностью. Предмет рефлексии интеллигенции - наиболее вопиющий факт этой исторически сложившейся социальной целостности, осмысляемый как проблема развития общества. Инструментом интеллигенции выступает язык как сложившаяся структура соотнесения части и целого внутри социально-исторической сингулярности. Методом осмысления – интерпретация, истолкование, экзегеза, герменевтика. Результат деятельности интеллигенции состоит в конституировании метафизики культуры, в создании альтернативного природной реальности мира, необходимого для обретения каждым самого себя, смысла своего бытия. Безусловно, что представления каждого поколения интеллигенции несут в себе «заряд» явных и неявных представлений порождающих их жизненных миров. Но, несомненно, сам факт конституирования метафизики как умопостигаемой сферы де-факто изменяет отношение к миру. Меняя способы поведения, умножая их, а также характер

⁶⁵ Ортега – и – Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега – и – Гассет. – М., 1997. - С. 491.

жизни, способствуя переходу от действий *по поводу* к целерациональной и ценностно-нормативной деятельности.

Важно также учитывать и то обстоятельство, что из числа органической интеллигенции выделяются профессионалы мышления и управления. З. Бауман описывает различие между органическими и институализированными интеллигентами как различие между *интерпретаторами* и *законодателями*, где последние создают собственную область влияния на гетерономное сообщество. Данной сферой становится политика, а социальным институтом - государство, где интеллигенты и интеллектуалы *прописывают* себе и другим определенные социальные роли и статусы, нормы и законы. Государство - органон практики, поскольку оно возглавляется и развивается (за счет энергии общества), как правило, *профессиональными* интеллигентами: юристами, педагогами, чиновниками, врачами, учеными, инженерами. Таким образом, интерпретаторы - подлинные субъекты культуры, тогда как законодатели - истинные сыны цивилизации. Но и первые, и вторые есть необходимый момент бытия всеединого субъекта истории, тяготеющего к абсолюту. В контексте нашего исследования важно понять, что интерпретация есть необходимый органон конституирования сил, элемент преобразования отношений самоотчуждения (рассеяния) в отношении самоуглубления ради вхождения в ритм бытия. Естественно, интерпретация не может заменить процесс практики жизни, но она выступает ее метафизической подкладкой или полем, задающим цели и интенции. В этой *срединности* между самоотчуждением и практикой состоит цель, задача и предел интерпретации. Указание на *срединность/медиальность* интерпретации есть указание на необходимость понимания ее как личностной формы творения жизни в контексте становления человеческого рода. Цель интерпретации состоит в напряженном поиске *меры* для преодоления полюсов дуальной оппозиции, существующей в каждом обществе.⁶⁶ Логика медиации целиком и полностью подчинена противостоянию *инерции истории*, проявляющейся в том, что исторические конфигурации быстро лишаются энергии жизни, из органа жизни превращаются в жесткий телос цивилизации.

В § 4 четвертой главы «**Цивилизация как телос бытия человеческого рода**» дан анализ процессов интерпретации в контексте такой культурно - исторической формы человеческого рода, как цивилизация. В самом общем плане современные исследователи З.М. Оруджев и Т.В. Кузнецова определяют цивилизацию как *уровень освоения человеком социальных сил (относящейся к области отношения человека к человеку)* на основе, как бы выразился Аристотель, «справедливого равенства». Уровень усвоения социальных сил происходит как в личностном, так социально – групповом (стратовом, сословном, классовом) плане, вплоть до всего общества.⁶⁷ Иными словами, цивилизация есть *уровень распредмечивания* социальных сил, основные формы которых образовались как результат сложной синергии природных стихий и сил человеческого рода. Цивилизация задает тип доминирующих *антропосоциетальных* отношений. В кон-

⁶⁶ Ахиезер А.И. Россия: критика исторического опыта / А.И. Ахиезер. Т.1. – Новосибирск., 1998. - С. 98.; Домников С.Д. Мать -Земля и Царь – город. Россия как традиционное общество / С. Д. Домников. – М., 2002. – 672 с.

⁶⁷ Оруджев З.М. Культура и цивилизация / З.М. Оруджев, Т.В. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7. – 2007. - №4. – С. 51.

тексте интенций *распредмечивания* явления цивилизации и культуры совпадают и могут рассматриваться как тождественные. Однако, культура это не только (ре) – продуктивная, но и творческая деятельность. И поэтому пути культуры и цивилизации расходятся, способы конституирования субъекта культуры и субъекта цивилизации отделяются и отчуждаются друг от друга, образуя внутреннее противоречие в развитии человеческого рода как всеединого субъекта истории.

Каждая существующая цивилизация – это определенный *миропорядок* (М. Хайдеггер, В.В. Биbihин), *мир – система* (Э. Валлерстайн), *мировое общество* (Н. Луман), «ойкумена». Метафизика цивилизации определяется наличием *мира*, дающего возможность стяжать многообразие жизненных проявлений в одно целое. «Мир, взятый в своей целостности, трансцендентален, т.е. выступает условием возможности опыта вещей. Онтологическая составляющая человеческого существа делает последнее не универсальным, а именно конечным, поскольку конечность должна содержать в себе противоположность, чтобы быть конечностью. Оказавшись перед лицом бесконечно открытого мира, мы понимаем это тем загадочным и скрытым пониманием, которое не так легко «опросить» и истолковать».⁶⁸

Цивилизация в экзистенциально-феноменологическом плане предстает как историческая конфигурация «бытия – в – мире». Это «мир миров», вмещающий развитие множества социально-антропологических практик. Цивилизация держится *предстоянием* перед миром, его трансцендентальностью. Способом держания выступает понимание и истолкование, стремящееся в слове и образе явить связь между сущим и бытием человеческого рода. Если чувство предстояния перед миром уходит – цивилизация распадается, ибо ответственность перед Богом (инобытием), перед миром, способна сделать человека причастным целому, спасти от впадения в самобожение. Действительность мира // действительность цивилизации есть преходящее равновесие борющихся сил, являющая себя через образы и состояния, воплощающие в разной степени сущность мира. Образ мира – это реальность, принявшая существование, это событие мира, где он предстает в целостности /неразрывности, единстве формы и содержания. Форма образа мира свидетельствует о силе / стихии сущего, а содержание – о состоянии его зрелости и развитии.⁶⁹

Цивилизация, таким образом, есть состояние и событие пребывания развивающегося всеединого субъекта истории, данная как органически живущая всеобщность или конкретно-историческая и духовная целостность, имеющая внутреннюю дифференциацию по различным силам – функциям, образующим ее горизонтально – вертикальную структуру. Сущность цивилизации в метафизико-спекулятивном тождестве *всеобщего* (человеческого рода), *особенного* (конкретного этноса) и *единичного* (личности). Тождеством определяется строй бытия цивилизации в историческом пространстве – времени, ее значение и предел. Обретение смысла мира для каждого – это путь *углубления* в реальность существования, в конечном итоге, в себя. Историческая устойчивость цивилизации напрямую зависит от того, насколько мощным потенциалом обладают созданные в

⁶⁸ Сафронов П.А., Фролов А.В. Сознание мира и онтологический опыт / П.А. Сафронов, А.В. Фролов // Вестник Московского университета. – 2007. - №3. - С. 41 – 42.

⁶⁹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека /И.А. Ильин. – СПб, 1994. - С. 237.

ходе опредмечивания формы мира/сущего, насколько длительной будет интерпретация принципов, понимаемых исходными для конституирования цивилизационных отношений. Цивилизационная идентичность достигается ценой преобразования / сублимации «бурлящих» миров, составляющих телос цивилизации как большой социокультурной системы. Цена развития цивилизации познается посредством анализа различных маргинальных социально-антропологических практик. Психоанализ XX в. (З. Фрейд, Э. Фромм, Г. Маркузе, В. Райх, К.Г. Юнг, Ж. Лакан, С. Жижек) накопил значительный материал, демонстрирующий, что развитие цивилизации пронизано диалектическим стихиями, неразрешимостями.

Исторически ставшая цивилизация есть круг понимания – **онтотрансцензус**. Субъект цивилизации – это гражданин, связанный с другими гражданами единством провозглашаемых и защищаемых государством принципов, ценностей, нормативным языком. Беда цивилизации если уровень гражданского самосознания снижается, ибо тогда на смену созидающему гражданину придет *Dasman* (М. Хайдеггер) или стремящийся уйти от суровой повседневности цивилизации интеллеktуал (П. Рикер). Иначе говоря, парадокс развития цивилизации состоит в том, что она формируется энергией поиска *смысла мира*, но живет не предельными, устремленными к абсолюту идеалами, а *срединными* нормами права и морали. Гражданин борется, с одной стороны, с анархией социального, а с другой, с тотальностью императивов культуры, требующих отсечения всего, что Ф. Ницше называл «человеческим, слишком человеческим», ради основного, главного. Следовательно, **объект** интерпретации субъекта цивилизации – телос цивилизации, **предмет** – одна из ее сторон, где происходит «сбой» классических форм объяснения, «распад» традиционных каналов трансляции социокультурного опыта. Базовым языком описания в интерпретационных практиках субъекта цивилизации является **язык права / власти** (нормативно-правовой и литературный). Наиболее четкой структурой сознания субъекта цивилизации выступает правосознание.

Глобальные социальные потрясения XX в. существенным образом изменили образ мира, поэтому на повестке дня - осмысление оснований и конституирование ценностей рождающейся «здесь – и – сейчас» цивилизации. Глобальность мира требует коммуникации и доверия, понимания и искусства интерпретации / перевода. Коммуникация позволяет преодолеть синкретизм, автаркию локального сообщества, выйти за пределы к истине бытия. «Человеческая истина рождается лишь там, где цивилизация взаимодействует на основе того, что есть в них жизненного и творческого».⁷⁰

В **заключение** диссертационной работы в краткой форме подводятся итоги и намечаются возможные перспективы дальнейших социально – философских исследований феномена интерпретации.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Монографии:

1. Агапов О.Д. Феномен интерпретации: эпистемологический и социально- философский подходы/ О.Д. Агапов. – Казань: Таглимат, 2003. – 252 с.

⁷⁰ Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб., 2002. – С. 331.

2. Агапов О.Д. Очерки синергической социальной философии /О.Д. Агапов. - Казань: Познание, 2008. – 140 с.

3. Агапов О.Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань: Познание, 2009. – 248 с.

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК

1. Агапов О.Д. Социально–феноменологическое понимание интерпретации/ О.Д. Агапов // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 149. – Книга 5. – Серия Гуманитарные науки. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2007. – С. 7–23.

2. Агапов О.Д. Феноменология: от анализа сознания к анализу социального бытия /О.Д. Агапов // Вестник Чувашского университета. - Чебоксары: Чебоксарский государственный университет, 2009. – №1. – С. 103-112.

3. Агапов О.Д. Метафизика интерпретации / О.Д. Агапов // Вестник Томского государственного университета. Том № 334. – Томск: Томский государственный университет. 2010. – С.28-31.

4. Агапов О.Д., Гайнуллина Л.Ф. Синергическая антропология как новая гуманитарная парадигма / О.Д. Агапов, Л.Ф. Гайнуллина // Вопросы философии, 2010.-№5. - С.173–178.

5. Агапов О.Д. Интерпретация: стремление к полноте бытия / О.Д. Агапов // Вестник Томского государственного университета. Том № 344. – Томск, Томский государственный университет. – 2011. – С. 37 – 42

6. Агапов О.Д. Интерпретационные практики социума / О.Д. Агапов // Известия Саратовского государственного университета (в печати).

7. Агапов О.Д. Понимание смысла интерпретации в контексте концепций духовных практик / О.Д. Агапов // Ученые записки Казанского университета. Том 153. – Книга 5. – Серия Гуманитарные науки. – Казань: Казанский федеральный университет, 2011. С. 7-15.

Публикации в других научных изданиях:

1. Агапов О.Д. Основы философии и методологии истории / О.Д. Агапов - Нижнекамск, 2000 – 64 с.

2. Агапов О.Д. Интерпретация как метод научного познания. Очерки по философии и методологии науки /О.Д. Агапов – Елабуга, 2000 – 76 с.

3. Агапов О.Д. Категория «смысл истории» и ее теоретико-методологические возможности /О.Д. Агапов // Сборник научных работ КГУ. – Казань, 2000. С. 4 -9.

4. Агапов О.Д. Пространство смысла /О.Д. Агапов // Сборник работ молодых ученых «В поисках ответов». – Елабуга: из - во ЕГПИ, 2000. С. 72 -75.

5. Агапов О.Д. Социально-онтологические основания сознания / О.Д. Агапов // Вестник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно–экономического института «Актуальные вопросы гуманитарного и профессионального знания». - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2000. С. 4 – 12.

6. Агапов О.Д. Социально-философские взгляды М.К. Мамардашвили / О.Д. Агапов // Сборник научных работ Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права. – Нижнекамск, 2000. С. 5 – 8.

7. Агапов О.Д. Государственная собственность в зеркале философии ис-

тории / О.Д. Агапов // Вестник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно – экономического института «Диалектика собственности в современной экономической теории». – Москва – Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2001. С. 19-31.

8. Агапов О.Д. Герменевтический круг жизни / О.Д. Агапов // Материалы межвузовской научной конференции «Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность» - Казань: Изд-во Казанского государственного университета, 2001. - С. 62 – 64.

9. Агапов О.Д. Очерки по социальной философии: философия истории / О.Д. Агапов. – Нижнекамск: Нижнекамский филиал ИЭУП (г. Казань), 2002. – 84 с.

10. Агапов О.Д. Понятие «превращенная форма» и необходимость интерпретации / О.Д. Агапов // Вестник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно–экономического института. Выпуск 4. Часть 1: Вопросы философии. – Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2002. - С. 66 – 85

11. Агапов О.Д. Права человека как проблема философии истории / О.Д. Агапов // Сборник научных работ «Права человека: теория и практика». - Казань, 2002. - С. 5-13.

12. Агапов О.Д. Интерпретация как способ духовно-практического освоения мира / О.Д. Агапов // Сборник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно–экономического института. Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2002. - С.67 – 82.

13. Агапов О.Д. Идеальное: концепция Э.В. Ильенкова / О.Д. Агапов // Сборник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно – экономического института. Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2002, - С. 3 -19.

14. Агапов О.Д. Философия хозяйствования С.Н. Булгакова / О.Д. Агапов // Сборник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно – экономического института. Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2003. - С. 15 - 22.

15. Агапов О.Д. Виртуальность как проблема социальной философии / О.Д. Агапов // Сборник научных работ КГУ. – Казань., 2003. С. 34 – 39.

16. Агапов О.Д. Интерпретация как метод научного познания: формально - логический аспект / О.Д. Агапов // Сборник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно – экономического института. - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2003, С.15 – 22.

17. Агапов О.Д. Концепт «реформа» и интерпретация российской истории / О.Д. Агапов // Сборник статей Всероссийской научно- практической конференции «Правовые реформы в России: история и современность». – Казань: Изд-во «Таглитат», 2004. С. 164 – 170.

18. Агапов О.Д. Тело как предмет философской рефлексии/ О.Д. Агапов // Психология, психиатрия и психоанализ. - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2003. - С.64 – 78.

19. Агапов О.Д. Интерпретация публичного и частного в «Бытии и времени» М. Хайдеггера / О.Д. Агапов // Материалы Всероссийской научной

конференции «Перспективы развития современного общества». Часть 5. – Казань: Изд-во Казанского государственного технического университета, 2004. - С. 6 – 13.

20. Агапов О.Д. Идея российской государственности и российские общества / О.Д. Агапов // Сборник научных трудов «Российская государственность: прошлое и современность». Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2004. - С.3 – 13.

21. Агапов О.Д. Прологомены к теории интерпретации: этимологический анализ понятия «интерпретация» / О.Д. Агапов // Вестник научных трудов Нижнекамского филиала Московского гуманитарно-экономического института «Социально-гуманитарные знания». - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2004. - С.3 – 23.

22. Агапов О.Д. Интерпретация как предмет социальной философии / О.Д. Агапов // Тезисы Российского философского конгресса. Т.3. – Москва: Изд-во Московского государственного университета, 2005. - С. 5.

23. Агапов О.Д. Интерпретация статуса философской антропологии / О.Д. Агапов // Сборник работ Всероссийской научно – практической конференции «Антропологическая экспертиза российского законодательства» - Казань: Изд-во «Таглитат», 2005. - С. 102 – 105.

24. Агапов О.Д. Интерпретация как фактор становления личности / О.Д. Агапов // Вестник Российского философского общества, №4, 2005. – Москва, 2005. С 189 – 194.

25. Агапов О.Д. Ситуация постмодернизма как ситуация творения / О.Д. Агапов // Образование и культура постмодерна: Сборник статей. – Казань: Изд-во Казанского государственного университета, 2005. – С. 44 – 46.

26. Агапов О.Д. Пространство и метафизика любви / О.Д. Агапов // Психология, психиатрия и психоанализ. - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2005. - С.25 – 32.

27. Агапов О.Д. Российская государственность и российские общества / О.Д. Агапов // Материалы Всероссийской научно – практической конференции 2.12.04. «Будущее России: перспективы и стратегии развития». – Т.V. – Казань., 2005.– С.74 – 86.

28. Агапов О.Д. Интерпретация как проблема социальной философии / О.Д. Агапов // Ученые записки Казанского университета, Том 148, Книга 1. Серия гуманитарные науки. - Казань, Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова – Ленина, 2006. - С. 45 -59.

29. Агапов О.Д. Противоречия общественного бытия: от преобразования к преображению / О.Д. Агапов // Сборник статей «Человек и общество в противоречиях и согласии». – Нижний Новгород, Изд-во Гладкова О.В., 2006. Ч.2. - С. 15 - 22.

30. Агапов О.Д. Феномен и понятие «капитала»: богатство интерпретаций / О.Д. Агапов // Материалы межвузовского научно-практического семинара «Интеллектуальный капитал: научно-практические проблемы формирования и использования» - Нижнекамск: Нижнекамский филиал МГЭИ, 2006. - С.17 – 24.

31. Агапов О.Д. Глобальный вызов: понимание и интерпретация / О.Д. Агапов // Сборник статей Татарстанского отделения Российского философского

общества «Человек перед лицом глобального вызова». – Казань: Изд-во Казанского государственного университета, 2006. - С. 11 – 16.

32. Агапов О.Д. Интерпретация как модус бытия культуры и личности / О.Д. Агапов // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств, №1, 2007. - С. 48 – 54.

33. Агапов О.Д. Сфера культуры как форма пребывания личности и общества./ О.Д. Агапов // Материалы Международного научного конгресса «Человек в мире культуры: исследования, прогнозы» 17 -18 апреля 2007 г. – Москва: ВИНТИ, 2007. - С.21 – 23.

34. Агапов О.Д. Наука и религия как формы распрямления процесса глобализации / О.Д. Агапов // Сборник статей Наука и религия в глобализирующемся мире. – Отв. ред. В.В.Королев. – Казань, Изд-во КГУ, 2007. С. 43 – 45.

35. Агапов О.Д. Исторические контексты интерпретации концепта «евразийский мир» в XX – XXI вв. / О.Д. Агапов // Материалы Международной научно- практической конференции (г. Казань, 11 мая 2007 г.) «Евразийский мир: многообразие и единство». В 2 – х. томах, Т.1. – Казань: Познание, 2007. - С. 75 – 79.

36. Агапов О.Д. Социальная реальность как проблема социальной теории/ О.Д. Агапов // Материалы научно – практической конференции «Контур современной социальной реальности». – Нижнекамск: Нижнекамский филиал института экономики, управления и права (г. Казань). 2007. - С. 6 – 13.

37. Агапов О.Д. Кризис как основа конструирования поля социальных проблем / О.Д. Агапов // III Адлеровские социологические чтения. – Альметьевск., 2008. – С.54 – 56.

38. Агапов О.Д. Социальная философия в контексте современного социокультурного мышления / О.Д. Агапов // Материалы Международной научно-практической конференции 14 апреля 2008 г. «Социально – философские и экономические аспекты развития современного общества». - Саратов: Изд-во «Новая книга», 2008. - С. 7 – 10.

39. Агапов О.Д. Синергичная социальная философия /О.Д. Агапов // Философское и педагогическое наследие: Вторые Махмутовские чтения: материалы международного симпозиума. Казань: РИЦ «Школа», 2008, - С. 366 - 371

40. Агапов О.Д. Смысл философского утверждения «человек есть» / О.Д. Агапов // Человек в современных социально- философских концепциях: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Елабуга: Изд – во ЕГПУ, 2008. - С. 11 - 15.

41. Агапов О.Д. Бытие человеческого рода как «поле» схождения религиозного, философского и научного дискурса /О.Д. Агапов // Православный собеседник, 2009. – С. 48 -56.

42. Агапов О.Д. Толерантность как социальная форма: от претерпевания к труду жизни /О.Д. Агапов // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Теория и практика толерантности: этнокультурный и межконфессиональный аспекты». - Казань: Познание, 2009. - С.12-17.

43. Агапов О.Д. Синергийно-антропологическое видение общества / О. Д. Агапов. Гуманитарный альманах «Человек.RU». - Новосибирск, 2009. – С. 130-154.
44. Агапов О.Д. Философия XXI в. как философия антропологического переворота (концепция синергийной антропологии С.С. Хоружего) / О.Д.Агапов // Сборник трудов молодых ученых ИЭУП «Трибуна молодого ученого». – Казань, 2009. С.167 – 169.
45. Агапов О.Д. Социально-философское введение в проблематику интерпретации / О.Д. Агапов // Научное обозрение. - №3. – 2009. - С. 50 - 60.
46. Агапов О.Д. Синергия благодати / О.Д. Агапов // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология». - Казань, 2009. - С. 20 -28.
47. Агапов О.Д., Гайнуллина Л.Ф. Синергия: религиозно- философский и сциентический подходы / О.Д. Агапов, Л.Ф. Гайнуллина // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология». - Казань, 2009. - С.40-46.
48. Агапов О.Д., Талипов Р.А. «Тайна» синергии социального бытия / О.Д. Агапов, Р.А. Талипов // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология». - Казань, 2009. - С.143-149.
49. Агапов О.Д., Агапова Э.И. Уложение исторического бытия: икономия или синергия истории/ О.Д. Агапов, Э.И. Агапова // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология». - Казань, - 2009. - С. 262 -267.
50. Агапов О.Д. Пребытие как задача идентичности / О.Д. Агапов // Религия и идентичность: сборник научных статей и сообщений. – Казань: Изд-во МОиН РТ, 2010. – С.22 – 28.
51. Агапов О.Д. Социология духовных отношений как символ возврата социально-философского дискурса / О.Д. Агапов // Материалы Республиканской конференции «Адлеровские социологические чтения». – Альметьевск, 2010. - С. 46 - 50.
52. Агапов О.Д. Восстановление круга Богообщения как условие возвращения русского человека / О.Д. Агапов / «Русский человек: сущность, своеобразие и перспективы развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, г. Елабуга, 21 – 22 октября 2010 г. / ЕГПУ; ред. колл.: А.Г. Сабиров (отв. ред.) и др. – Елабуга, Изд – во ЕГПУ, 2010, - С. 66 – 70.

Подписано в печать 17.02.11

Формат бумаги 60x84/16. Гарнитура Times New Roman.
Тираж 200 экз. Усл. печ.л 2,96. Уч.-изд.л. 3,62. Заказ №184.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
Института экономики, управления и права (г. Казань).