

Институт экономики, управления и права (г. Казань)

О. Д. АГАПОВ

ЭНЕРГИЯ СООБЩИТЕЛЬНОСТИ

(социально-философские этюды)

Казань

Познание

2015

УДК 101.1:316

ББК 87.6

A23

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор ИЭУП (г. Казань) **Е. Л. Яковлева**;
доктор философских наук, профессор ВСИ МВД РФ (г. Иркутск) **А. Е. Смирнов**

Работа выполнена в рамках исследования по проекту Российского гуманитарного научного фонда №14.-03 - 00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергической антропологии»

Агапов, О.Д.

A23 Энергия общительности: социально-философские этюды. – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права. – 2014. – 92 с.

ISBN 978-5-8399-0562-7

Социально-философские этюды посвящены феномену общительности в бытии человека / человеческого рода. В ходе нашей теоретико-методологической навигации общительность предстала как процесс, направленный на *преобразование* человека из потенциального субъекта деятельности (истории) в личность, *претворяющую* всеобщие родовые силы в конкретно-историческом бытии, и выходящего тем самым на уровень *пребытия*.

Работа ориентирована на социально-гуманитарное научное сообщество и всех, кто интересуется философскими и социокультурными исследованиями.

УДК 101.1:316
ББК 87.6

ISBN 978-5-8399-0562-7

© Агапов О.Д., 2015

© Институт экономики, управления
и права (г. Казань), 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Апология	5
Этюд I. Антроподиагностика общительности: теоретико-методологические аспекты	11
Этюд II. Амехания общительности	20
Этюд III. Синергия как модус общительности	26
Этюд IV. Феномен энергии: вариация Х. Яннараса	36
Этюд V. Постсекулярное прочтение темы общительности	43
Этюд VI. Достоинство как ресурс развития	50
Этюд VII. Динамика общительности.....	56
Этюд VIII. А.Ф. Лосев: общительность и энергия интерпретации	74
Заключение.....	85
Список использованной литературы	88

*Глубокоуважаемым
Сергею Сергеевичу Хоружему
и Олегу Игоревичу Генисаретскому
с благодарностью от автора*

***«...а надеющиеся на Господа обновятся в силе:
поднимут крылья, как орлы,
потекут - и не устанут,
пойдут - и не утомятся».***

Книга пророка Исаия 40:36

АПОЛОГИЯ

Название и тема данного исследования требуют определенного пояснения, и даже, возможно апологии. Действительно, предлагается не просто помыслить концепт «сообщительность», но и дополнительно об энергии общительности. Сразу встает вопрос о цеховой принадлежности, рубрике, т. е. «привязке» к определенной сфере социально-гуманитарного познания.

Смею надеется, что проблематика, поднимаемая в монографии, будет интересна и полезна всем коллегам по гуманитарному сообществу, поскольку тот феномен бытия человеческого рода, который с «легкой руки» О. И. Генисаретского получил терминологическую «прописку» как *сообщительность* выступает объектом / предметом целого ряда социальных и гуманитарных дисциплин, попадает под описание богословского, философского и научного дискурсов. Конкретнее, сам О. И. Генисаретский вводит это понятие в статье «О жизни, проживаемой внутри нас», вопрошая о общительности, «совмещающей проблемно-тематическую навигацию (трансогового типа), с одной стороны, и когнитивную, дискурсивно-аналитическую внятность мысли, с другой»¹. Мы же сегодня в каждом круге жизнедеятельности вопрошаем о общительности между парадигмами, традициями, институциями, цивилизациями, друг с другом. Конкретнее, в науке остро стоит вопрос преемственности / общительности между классическим, неклассическим и постнеклассическим типами научной рациональности; в международных отношениях о общительности народов / культур в круге современности.

Таким образом, тема общительности при первом приближении показывает «родство» с такими концептами как трансляция, коммуникация, общение. Второй оборот выведет нас уже на такие феномены, как сообщество, синергия, многоукладность и множественность социально-антропологической реальности, гетерономия современности и т. д.

Иными словами, вопрос общительности как в онтологическом, так и гносеологическом ракурсах – это вопрос напрямую касающийся каждого из нас уже в экзистенциально-антропологическом ключе, это вопрос о том, как и насколько мы готовы жить не редуцируя себя и все вокруг себя до круга повседневности / рутины, но жить (пре)умножая собой бытие, *со-бытийствуя* с Другими, *совместно* устраивая такую конфигурацию сообщества современности, где риски и вызовы могли бы получить «человеко-со-размерность», что, безусловно, дает малый шанс для не только сохранения, но и развития человеческого рода в сообществе бытия.

¹ Генисаретский О.И. О жизни, проживаемой внутри нас самих. Эпизод второй: Ритм и интонация. URL: <http://prometa.ru/olegen/6/12/>

Например, тема многоукладности как вопросы полицентричности, множественности, гетерономности возвращается в российский / мировой социально-гуманитарный дискурс. На наш взгляд, это свидетельство складывания культуры понимания современности, стремящейся к выявлению тенденций, конфигураций, трендов бытия человеческого рода. Более того, не только к выявлению, но и к постижению их смысла, для чего каждая тенденция должна получить голос / лик. В начале XXI в. все больше осознается, что «структурированность мира в истории человечества постоянно меняется и объявлять константным то или иное положение непродуктивно»².

Следовательно, вопрос сегодня не только в теоретико-методологическом расширении описаний и объяснительных моделей, но в выявлении социальных субъектов / сообществ, воплощающих определенный тренд, которые несут свой крест реальности (О. Розеншток–Хюсси), свидетельствуя своей жизнью не только о себе, но и о нашей эпохе. Учет и внимание, *широкое действие* (политическое, экономическое, социокультурное) в соответствии с множественностью становятся не только знаком демократизации и более мягких моделей модернизации, но и основанием для обновления социальной / гражданской жизни.

Обновление, насыщение социальной реальности смыслами, обретение «творящих слов» бытия каждого из нас, от этого во многом зависит то, насколько мы можем быть дальше; развиваться, а не стагнировать. Например, федерализм как принцип политического устройства Российской Федерации невозможен без полицентризма, поскольку он «предполагает умение воспринимать другую точку зрения, другую культуру, т. е. предрасположенность к толерантности и поликультурности»³.

Поддержание и разворачивание проблематики многоукладности выступает также и как противостояние унификации глобализации в различных одномерных интерпретациях (евроцентризма, американоцентризма, советоцентризма, исламоцентризма). В частности, А. В. Ахутин в своей новой работе показывает европейскую историю как «*топос общенности* средиземноморской Европы, общенность северогерманской, общенность Западной и Восточной Европы, Старого и Нового света», а человек культивируемой европейской культурой – это *человек общения* разных культурных миров»⁴.

Вопрос вопросов российской современности: станем ли мы сообществом общения? Интеграция постсоветского общества в мировое сообщество (1991–2015 гг.) является весьма сложным процессом, обладающим мультипликационным эффектом как в рамках внешней, так и внутренней политики. Динамика

² Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. – 2 изд. перераб. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 600 с. – С. 38.

³ Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. – Указ. соч. – С. 36.

⁴ Ахутин А.В. Европа – форум мира. – Киев: Дух и Литература, 2015. – 88 с. - С. 4-6.

этого процесса, его алгоритм, сценарии, методы и формы весьма множественны и неоднозначны. Вместе с тем анализ развития как структур российского общества, так ведущих форм общественного сознания показывает, что на сегодняшний день сформировались контуры новой российской социокультурной идентичности граждан, осознающих свое достоинство, приоритеты, обладающих известной долей самокритики.

События внешней и внутренней политики периода 2011–2015 гг. выступают «точкой» бифуркации для новой российской идентичности. Мы находимся в ситуации, когда многие аморфные смыслы приобретают вполне четкую конфигурацию, способную стать концептуальной основой для развития России как минимум до 2030 г. Констатирование переживаемого времени как точки бифуркации означает, что средоточием эпохи выступает каждый гражданин, способный сделать личностный выбор и выстраивать свою жизнь «под знаком» этого выбора. Современность российского общества дает немало примеров, обладающих положительной динамикой, свидетельствующих о том, что самые низкие пороговые состояния кризиса постсоветского общества позади, и фактов, говорящих о том, что достигнутая в 2000-х гг. стабильность крайне хрупка и беззащитна перед натиском множества деструктивных сил.

Развитие культуры рефлексии, культуры личностного гражданского бытия выступает залогом поступательного развития Российской Федерации без ухода в изоляцию / самоизоляцию, поиска «врагов народа», роста негативной идентичности. Личностная форма бытия требует *стойкости и мужества* в отстаивании российского понимания ценностей и смыслов современности, ясности мышления и открытости в выстраивании форм диалога и развития сообществ различного характера.

Главной опасностью, усиливающей *риски неопределенности*, бросающей вызов идентичности российского общества, выступает оно само, а не реальные или мнимые противники выхода России в лидеры международного сообщества XXI в. В итоге, партнеры-соперники России по современности могут использовать в информационной борьбе только те «орудия», которые находят отклик внутри российского социума. Следовательно, многое зависит от того, кто и насколько глубоко будет осмыслять проблемы развития России, кто будет принимать решения и последовательно воплощать. Например, реализация принципов свободы далеко не автоматически ведет к анархии или моральному разложению.

Логика и исходная интенция выбора, сделанного российским обществом в начале своего развития (выборы первого президента РФ Б. Н. Ельцина), показывают, что в своем содержании этот выбор фундирован на понимании России *argot* как равноправной участницы мирового сообщества (В. В. Бибахин). Умаление или несоответствие этой интенции воспринимается как отход от

важнейших «скреп» российского общественного сознания. В весьма непростых исторических условиях и ситуациях наши предки делали выбор в пользу открытости миру, роста и воплощения. С X в. русское / российское общество было по возможности открыто миру и сама была «миром миров» (М. Я. Гефтер)⁵.

Ведущей задачей всех субъектов российского общества в создаваемых санкциями условиях выступает максимально ответственное бытие, созидающее и укрепляющее вертикальные и горизонтальные социальные отношения, а также сводящее «на нет» негативные факторы сословно-стративного, классового, националистического или узкоконфессионального характера.

Российскому социально-гуманитарному сообществу предстоит в ближайшей перспективе проявлять *мужество истины* перед лицом внешних и внутренних вызовов современности. Во многом от способности гуманитарного сообщества дать рациональный ответ на актуальные проблемы зависит возможность российского общества удержаться на уровне собственного поступательного развития или вступить на путь исторической аннигиляции. Безусловно, речь не идет о провозглашении кардинальной альтернативы в духе мировой пролетарской революции. Скорее, перед нами стоит задача стать теми, кем мы давно являемся, по праву свободы и исторической преемственности, по совести и по любви.

Быть самим собой – значить *экзистировать*, свободно допускать наличие множества идентичности как «зачатков», альтернатив себя, с известной долей дистанцирования от каждой возможности, но и пониманием того, что каждая из них – это линии преемственности, продолжения, ответственности.

В нашем выборе и личностной заботе нуждается гражданственность, религиозность, профессиональная компетентность, солидарность. Не может быть «живых» социальных форм без личностной практики соотнесения в жизни каждого человека сущего и должного, традиционного и инновационного.

На повестке дня осмысления оснований и конституирование ценностей рождающейся «здесь–и–сейчас» цивилизации. Ведущими силами образования новой конфигурации антропосоциальных отношений в XX в. П. Рикер называет (по степени значимости): науку, технику, рациональную политику и рациональную универсальную экономику⁶. Прежде всего, он в конституировании мировой цивилизации видит два смысла. С одной стороны, складывание всемирной цивилизации свидетельствует о подлинном прогрессе человечества, о его выходе на иной уровень социального развития. Прогресс, по П. Рикеру, имеет место, если есть процессы накопления и усовершенствования. Накопле-

⁵ См: Гефтер М.Я. Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. – М.: Европа, 2015 – 400 с. – С. 377.

⁶ Рикер П. История и истина. – СПб.: Унив. книга, 2002. – С. 317 – 320.

ние позволяет закрепить человеческому роду процессы своего труда, сделать их источником развития человеческой истории, а усовершенствование дает *умножение* межличностных связей и отношений. Среди позитивных моментов универсальной цивилизации он также выделяет доступ к элементарным жизненным благам, рост самосознания, возросшую культуру потребления. С другой стороны, французский философ указывает на то, что многие шаги по установлению нового типа цивилизации ведут к распаду «творческого ядра великих цивилизаций». Указанные стороны, тенденции современности образуют коренное противоречие эпохи, ее парадоксальность, поскольку первая линия требует политики модернизации, вторая линия определяет стратегию традиционализации (укоренения в прошлом, возрождение души / духа культуры перед угрозой колониальной идентичности). Данная проблема, как подчеркивает П. Рикер, стоит одинаково и перед устоявшимися в индустриальном плане обществами, и вступившими на этот путь. Путь признания множества культур хоронит идею культурной монополии, а путь усиленной модернизации приводит мир к экологической катастрофе, коллапсу⁷.

Рикер предлагает нам помыслить о творческом ядре современной культуры / цивилизации, о ее ценностях и установках, ведь «судьба человечества – такова, что в ней возможны перемещения в *иную перспективу*». Только выявление глубинных архетипов, питающих тенденции современной эпохи, может позволить нам более или менее четко конституировать поле восприятия сложившихся в XX в. антропосоциальных отношений и альтернатив. Основная идея П. Рикера состоит в том, что мир в XX в. действительно стал глобальным и единым, пусть не в том качестве как это хотелось бы представителям различных исторически сложившихся ранее социальных целостностей. Глобальность мира требует коммуникации и доверия, понимания и искусства интерпретации / перевода, общительности. 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»⁸. Вышесказанное, на наш взгляд, показывает ложность представлений о смерти социальной философии, о конце истории, ибо до тех пор, пока мы живы, у нас есть шанс к пониманию, а, следовательно, *преображению*, открывающему скрытые и игнорируемые силы бытия. Подлинная история человеческого рода как всеединого субъекта истории только начинается, и задача современной философии внятно и со всей ответственностью сказать это. Дело современного философа, по разделяемому нами убеждению П. Рикера, в осознании и де-

⁷ Там же. – С. 321 – 324.

⁸ Там же. – С. 331.

монстрации перспектив развития общества, ибо «философ – это человек, желающий понять свое время и помочь другим людям изменить условия их бытия посредством осмысления их положения»⁹.

P.S. В теоретико-методологическом аспекте данное исследование представляет собой серию социально-философских этюдов, связанных, в первую очередь, общей интуицией – поиска сил / энергий. Понимание современности тесно связано с *мужеством истины* (М. Фуко), с преодолением косности истории, выходом на уровень свободы. Действительно, «свобода есть воистину другой лик любви. Подобно любви, она, отрицая глумление и насилие, почти бесцельна и бескорыстна или – по словам подлинного апостола, апостола Павла – «не ищет своего» (1 Кор 13:5). А если и «ищет», то прежде всего ищет не какие-то внешние цели, но нас с вами. Иными словами – человека в каждом из нас»¹⁰. Е. Б. Рашковский призывает нас не путать тягу к освобождению и тягу к свободе, которые в истории сплетены, но «духовно они принадлежат разным планам Бытия. И не случайно же учили мудрецы Древнего Израиля: «не спутай кинжал (*харут*) со свободой (*херут*)» (Талмуд, Пиркей Авот 6:2). «Освобождение» – «борется» (обязательно с кем-то), свобода – *взыскует*. И взыскует прежде всего – самого тебя. Она не узурпируется ни «справа», ни «слева», ни революционностью, ни консерватизмом, ни коллективом, ни индивидуумом. Но она имеет свойство проникать собою мгновение и вечность, внутренний опыт личности и долговременные потоки мысли, культуры и человеческих отношений. Ей более свойственно отдавать, нежели брать. Она всегда недосказана, но без нее и «социокультурная эволюция» теряет всякий смысл, превращаясь лишь в санкцию опустошения и смерти. Свобода же, соотносящая человеческие миры с Богом и бессмертием – если вспомнить слова Евангелия от Марка – *осоляет* историю (Мк 9:49). Другими словами, неподвластная никому из земнородных, она принадлежит всем»¹¹. Современность должна быть испытана мыслью, ибо только так мы можем приблизиться к глубоким истокам истины и свободы, питающим нашу способность быть открытыми силам / энергиям бытия, которые и составляют основу нашей жизни.

⁹ Там же. – С. 332.

¹⁰ Рашковский Е.Б. «Освобождение» и свобода // Вопросы философии. – №12. – 2012. – С.40–44.

¹¹ Там же. – С. 43.

ЭТЮД I. АНТРОПОДИАГНОСТИКА СООБЩИТЕЛЬНОСТИ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Мы очень часто используем понятия интуитивно, не отдавая отчета в объеме и содержании тех или иных концептов, терминов, категории. Вместе с тем этимология понятий может высветить гораздо больше, чем то, что нам открыла первая «ассоциация». В нашем случае, полагаю, большое недоумение вызывает словосочетание «антроподиagnostика общительности», ибо в нем, на первый взгляд уже дан предмет (антропологическая ситуация / ситуация существования человеческого рода) и метод (диагностика).

В сущности, предмет изучения не нов. Философия XX в., ведущие философские школы и направления «пережили» эпоху антропологического «поворота». Испытание антропологической проблематикой и дискурсом испытали на себе практически все области социально-гуманитарного познания как детища новоевропейского трансцендентального субъекта. И сегодня мы, все еще в «эпицентре» деконструкции структур, возникших в Новое и Новейшее время. Мы все участники той переоценки ценностей, которые несла каждая из эпох европейской / всемирной истории.

В известной мере, мы ищем альтернативы большим проектам человеческого / социального, «закруглившим» себя в истории, что дает нам право называть вслед за А. В. Ахутиным наше время «поворотными временами». При всех издержках эпохи «пост» он призывает видеть в ней не только «карнавал» и «хаос», но и истину о том, что «все устойчиво длящееся и продолжающееся живо в своем продолжении продолжением начинания, рождения из начала. Все продолжающееся продолжается (а не тянется), потому что состоит из «атомов» заново начинания. Постоянство отличается от косности тем, что есть постоянно удающееся творение из ничто»¹².

«Поворотные времена» задают свой стиль мышления. Большинство коллег по философскому цеху II половины XX в. предпочитало идентифицировать его как мышление «пост / post». На наш взгляд, уместнее называть его диагностическим.

Диагностика как метод анализа социальной реальности как антропологической ситуации – вот что составляет известное обновление, методологическую инновацию для социально-философской рефлексии в начале XXI в. Однако, что дает диагностика, какой тип / вид знания? Чем она отличается от знания, связанного с методологическим применением метода диалектики, герменевтики, психоанализа, феноменологии, иных...?

¹² Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб., Наука, 2005. – 743 с. – С.7.

Диагностика – это тип промежуточного знания, достигаемого в зазоре между незнанием и знанием–теорией, знанием–убеждением. Поставленный диагноз – это возможность выйти из *амехании* мышления, в которую нас вводит социальная или экзистенциальная проблема, это возможность двигаться в определенном направлении, привлекая в дальнейшем всю мощь познавательных форм, при осознании их оснований и пределов. Например, в «Словаре античности» мы прочтем, что диагноз – это «низкий уровень знаний о причинах болезней в античной медицине, обусловленный младенческим состоянием физики, химии и биологии». Так, «врачи определяли диагноз по отдельным симптомам (лихорадка, кашель, шум в легких и т. д.), ...на основе лишь своих наблюдений, без использования каких-либо вспомогательных технических средств (прослушивание грудной клетки, прощупывание пульса и измерение температуры тела, определение запаха и других особенностей выделений организма человека)¹³.

Диагностика как метод социально-гуманитарного познания вбирает в себя философский инструментарий XX в. Для диагностики любое событие – это исходное со-бытие, свидетельствующее о реальности сущего, его феноменальности и, следовательно, проблематичности.

Диагностика предельно конкретна, она не мыслит отвлеченно, это всегда случай из жизни, из гуши повседневности. Но диагност мыслит и, следовательно, трансцендирует, «размыкает» эмпирически очерченную ситуацию в сторону всей совокупности познавательного горизонта эпохи. Свидетельством конкретности (от лат. – сращенность) выступает кентавричность переживаемой / исследуемой ситуации и ее анализа. Например, вынесенное в название статьи понятие «*антроподиагностика*» – яркий тому пример. Оно указывает на то, что нас волнует бытие человека / человеческого рода «здесь-и-сейчас», при этом наше волнение максимально *участное*, это про нас, про удел человеческий. Тем самым диагностика дает возможности для: *дистанции* / *дистанцирования* от ситуации; выбора личностной *диспозиции*; выявления (*дис*)*пропорции* ситуации; конституирования практики (со)знания и коммуникации – *дисциплины*. Помимо прочего, методология диагностики позволяет нам каждому быть *диадом* (гр. – последователь, преемник), членом *диаспоры* (гр. – рассеяние), участником *диалога* (гр. – разговора).

Существенным моментом в диагностике выступает ее промежуточность. Напомним, что в древнегреческом языке пространство «между» фиксировалось термином «*dialogos*», где приставка – «*dia*» – «между», а не «*di(s)*» – «дважды»¹⁴. Согласно мнению одного из крупнейших философов XX в. М. Бубер,

¹³ Словарь античности: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с. – С. 180.

¹⁴ Левин Г.Д. Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция // Наука глазами гуманитария. – М.: ИФ РАН, 2005. – 684 с. – С. 269.

«между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события¹⁵. Кстати, в греческом есть много понятий, связанных с обозначением пространства «между». В первую очередь, это «дистанция», «диспозиция», «дисциплина». Но начнем мы с понятия «диадохи», которое традиционно соотносится с эпохой Александра Македонского, но в контексте нашей монографии, мы возвращаемся к этимологическому истоку термина.

Иначе, мы предлагаем помыслить себя *преемниками / наследниками* определенных традиций, институтов, истории, культуры. Бытие каждого из нас соткано из множества *наследований* как осознанных, так и неосознанных, желаемых и не очень, представленных полновесно или по крупицам. Прошрое, несмотря на то, что оно уже стало, и мы не можем изменить или отменить ткань событий, выступает для нас как «поле» идентичности, как область, которую мы должны знать и определенным образом заботиться о ней.

Права Х. Арндт, утверждающая, что «бесспорная утрата современным миром традиции отнюдь не влечет за собой утраты прошлого, ведь традиция и прошлое – не одно и то же, как бы нас ни пытались в этом убедить с одной стороны те, кто верит в традицию, а с другой – те, кто верит в прогресс... С утратой традиции мы потеряли верную путеводную нить в необъятных просторах прошлого, но эта нить была и цепью, приковывавшей каждое последующее поколение к прошлому неким заранее установленным образом. Быть может, только теперь прошлое откроется нам с неожиданно «свежей» стороны и расскажет нам вещи, которые никто прежде не имел ушей слышать. Но нельзя отрицать, что без крепких уз традиции сфера прошлого тоже оказалась в опасности. Мы рискуем забыть, такое забвение, – даже не принимая в расчет того, что будет забыто, – для нас, людей, будет означать, что мы лишили себя одного из *измерений человеческого существования*, измерения глубины. Ведь память и глубина – это одно и то же, или, вернее, человек не может достичь глубины иначе, как через воспоминание»¹⁶.

Итак, прошлое полно традиций, дорогих нам как в экзистенциальном смысле (как пример, состоявшейся социально-антропологической практики), так и в конкретно-историческом плане стратегий и практик человеческого бытия. Дистанция (расстояние – зазор) между современностью и традицией позволяет прошлому стать сферой свободы, сферой нашей способности «создавать, сохранять и оберегать мир, который сможет пережить нас и остаться местом, пригодным для жизни тех, кто придет после нас»¹⁷.

¹⁵ Бубер М. Я и Ты. – М.: Республика, 1996. – 464 с. – С. 230.

¹⁶ Арндт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с. – С. 142.

¹⁷ Там же. – С. 143.

Открытость прошлого, настоящего и будущего в ситуации становления личности, формирования личностной формы творения бытия человеком обращает наше внимание на ту «щепотку соли», которая выступает основанием идентичности. Каждый из нас осознает себя связанным с конкретно-историческим сообществом / диаспорой, содержание и смысл бытия которой доминирует, создает первообраз человеческого существования. В контексте глобализации соотносится с конкретным субъектом истории весьма важно, поскольку это та размеренность, где социально-антропологический потенциал каждого человека получает определенность, ясность. И пусть в дальнейшем, это основание будет пересматриваться, дополняться, расширяться и т. д., но оно выступает как наша диспозиция. Она может множественной, возможно, противоречивой для современности.

Например, гражданин России, будучи русским, может открыть в прошлом богатый мир этногенеза, где помимо славянского «русла» есть и тюркское, финно-угорское, германское. Будучи православным, носителем идеала Святой Руси, выявить вселенский смысл христианства. Более того, согласно С. С. Хоружему, правильно говорить о человеке / человеческом роде как реальности, лишенной неизменяемого сущностного ядра, реальности определяемой в различных топиках: онтологической, виртуальной, онтической, гибридной. Антропологическое (по)знание должно развиваться как описание Антропологической Границы – «границы сферы всех проявлений и возможностей человека»¹⁸.

Другой пример. Академик Ю. С. Пивоваров напоминает нам, что прошлое России – это не последовательная смена киевского, ордынско-удельного и московских периодов: «редукция к возвышению Москвы и московской централизации неправильна; она объединяет русскую «энтелехию». Мы обязаны и политически учитывать такие наши «начала»: древнеславянское, норманнское, киевское, новгородско-ганзейское, литовско-русское, ростово-суздальско-московское, ордынское, византийское, собственно московское, казацкое, мола- и белорусское, европейско-петербургское, самодержавно-крепостническое, соборно-самоуправленческое, пореформенно-эмансипационное (1861 – 1917 гг.), «временно»-демократическое, военно-коммунистическое, нэповское, сталинское, хрущевско-брежневское и т. п. Современная Россия состоит из этих (и других, можно продолжить) «ингредиентов». Все эти «практики» и «теории» никуда не пропали, включая высшее достижение Отечества – художественную и интеллектуальную культуру XIX – XX столетий»¹⁹. С позицией Ю. С. Пивоварова был со-

¹⁸ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. –408 с. – С. 15.

¹⁹ Пивоваров Ю.С. Русское настоящее и советское прошлое. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. – С. 208.

гласен советско-российский мыслитель М. Я. Гефтер, писавший, что «если Россия сохранится в виде человеческого пространства, то столкнется с *плюрализмом наследства*. Нам не стать наследниками только пути, пройденного Западом... Русские обречены на *множественное наследование*»²⁰.

Быть диадехом и идентифицировать себя с определенной диаспорой означает помимо прочего быть в определенной позиции к другим, занимать диспозицию к восприятию других, себя и т. д. Что это нам дает? Опыт ангажированности или опыт обретения оснований. Полагаю, что, в первую очередь, мы получаем замечательную возможность для *дистанции*, позволяющей нам «иметь себя в виду». Таким образом, *онтический мир* индивидуального существования максимально отчужденный от многих явлений мира – истории, культуры, политики и др. сталкивается с онтологическим горизонтом, требующим от человека посмотреть на себя с позиции вечности, Бога, должного / абсолютного.

С. С. Аванесов убежден, что сам термин «онтология» («онтологический») указывает на такое бытие, которое *имеет себя в виду*. «**Иметь себя в виду**» не совпадает по смыслу с «осознавать себя» или «рефлектировать над собой». Сознание (осознание) есть способ схватывать, удерживать и иметь в распоряжении; иными словами, это способ полагания наличным. Осознанное бытие всегда уже «здесь», всегда уже «так» и, следовательно, оно есть тотальность, заключающая в себе свое собственное начало и свой собственный конец, которые открываются тому, кто пристально вглядывается в это *осознанное*. Рефлексия означает оборот на себя, при котором обнаруживается в наличии *предмет* этой рефлексии; но в предметности опять-таки оказываются схваченными все измерения бытия как наличные, а все остающееся за скобками рефлексии (в том числе и сам ее субъект) неявно отрицается как *ничто*. «**Иметь в виду**» означает трансцендировать, выступить из самотождества, *существовать*. Существуют же всегда «поверх» осознанного, *за него* и даже *вопреки* ему. «Онтологическое» таким образом, есть свидетельство *личного* бытия, которое лишь *отчасти* (да и то на этапе своего нисхождения) может выражаться через сознание или рефлексию»²¹.

Буквально, с греческого «дистанция» переводится как «*расстояние между началами*». Расстояние, определяемое взглядом, прочерчивающим виртуальную линию от точки, принимаемой за исходный пункт, до точки предполагаемого завершения. Дистанция весьма важное понятие философского дискурса, поскольку без выявления расстояния между началами (субстанциями) невозможно дело мышления, которое всегда разделение и одновременно связывание разделенного. Дистанция целиком и полностью основывается на интенции

²⁰ См: Гефтер М.Я. Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. – М.: Европа, 2015 – 400 с. – С. 380.

²¹ Аванесов С.С. Вольная смерть. – Томск: Томский гос. у-т, 2003. – 396 с. – С.23.

взгляда. Именно дистанция задает ракурс восприятия предмета познания. Не будет преувеличением утверждение о том, что **познание** человеком мира представляет собой *искусство устанавливать и держать* дистанцию. Искусство, включающее в себя способность и не отождествить феномены мира в одно, и не разделить их настолько, что они будут в нашем сознании выступать как дискретные явления.

Неслучайно известный российский философ В. В. Бибихин подчеркивал важность определения дистанции в восприятии явлений культуры и истории. В частности, он указывал на опасность обращения к трансценденции, минуя реалии общества и права, поскольку это создает условия для иллюзий и самоуничтожения²².

Термин «дистанция» указывает, прежде всего, на *событийность* и неопределенность положения человека в мире, ибо он и *равноудален и равноприближен* к миру. Между природой и обществом, человеком и человеком, человеком и техникой есть дистанция, воспринимаемая и переживаемая как пропасть отчуждения, поэтому многообразные способы постижения мира человеком направлены на преодоление ситуации отчуждения, в превращение отношений «между» в отношение «среди», «внутри».

Дистанцирование как процесс задано факторами и онтологического, и гносеологического порядка. В плане онтологии, дистанция обусловлена объективной природой феноменов, их относительно независимым от сознания положением, не сведением их существования только к нашему представлению.

Гносеологически дистанцирование связано с вопрошанием о сущности феномена, с действием, направленным на выстраивание диспозиции или такой картины мира, где человек дан в проекции мира, включен в него, находится не вовне, а внутри, среди начал, между началами, в интересе (лат. – «между сущностями»). В отличие от дистанции – понятие «диспозиция» говорит больше о положении познающего субъекта, о его возможной роли. Выявление связей, заданных процессом дистанцирования, составляет суть процесса познания, выражающуюся в конституировании определенной дисциплинарной структуры знания, воспроизводящей *путь* движения от одного начала к другому. Дисциплина как форма знания «вырастает» как из подчинения предмету интенции, так и из структуры предпонимания субъекта познания.

Любое дистанцирование от жизненной ситуации позволяет увидеть в себе / других, эпохе момент фундаментального неблагополучия или диспропорции, т. е. представить мир на уровне исторической конфигурации и на уровне должного, ценностей. Осознанная дистанция между должным и сущим позволяет

²² Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с. – С. 396.

развернуть герменевтику своего бытия, вывести его из «тени», попытаться инициировать некую практику себя, выбрать стратегию жизненного пути.

Ранее цитируемый Ю. С. Пивоваров, размышляя о перспективах гражданского общества в России отмечает важность дистанцирования и переоценки советского социально-антропологического типа, сформированного в период правления И. В. Сталина. Сталинский тип человека аккумулирует в себе ненависть, утопический тип сознания, отказ от фундаментальных ценностей человеческой жизни, отказ от презумпции невиновности, насильственную парадигму истории, упрощение культурно-социальной действительности и т. д. «Россия должна начать процесс постепенного, неуклонного, безотлагательного освобождения от ядовитых эссенций сталинизма. Необходимо отказаться от сталинской псевдомодернизации и найти в себе силы, доступные формы для подлинной модернизации, а на самом деле – нравственно-культурного восстановления нормальных ценностных основ, процедур, институтов.Все это возможно при условии, если общество и ответственные группы осознали экзистенциальную необходимость освобождения от сталинизма и экзистенциальную опасность же его удерживания. Задача сложная, но решаемая. В 1941–1942 гг. русский народ спас Россию, в 1956 г. – прекратил сталинизм в его наиболее оголтелой форме, в 1960 – 1970-е гг. – в рамках советчины создал основы гражданского общества, в конце 1980-х – начале 1990-х нашел в себе мужество и умение отказаться от многих устоев сталинизма»²³.

Бруно Латур, завершая свою монографию «Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию», напоминает нам, что каждое социально-гуманитарное исследование представляет процесс конституирования социального, где каждая область знания о человеческом / социальном в «одно и то же время *расширяет* ряд действующих в мире сущностей, и активно участвует в *трансформировании* некоторых из них в надежные и стабильные проводники». Получается удивительная связка, когда «без экономики нет хозяйства; без социологии нет общества; без психологии нет души; без географии нет пространства. Что бы мы знали о прошлом без историков? Как бы нам была доступна структура языка без грамматиков? Подобно паутине, которую плетет паук, *экономизация* – это то, что изготовлено руками экономистов, *социализация* – социологов, *психологизация* – психологов, *спациализация* – географов. Это не значит, что эти дисциплины – фикции, создающие свой предмет из воздуха. Это значит, что они, как прекрасно указывает само название, – *дисциплины*: каждая из них разворачивает выбранный ею определенный род посредников и предпочитает

²³ Пивоваров Ю.С. Русское настоящее и советское прошлое. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. – С. 215.

определенный тип стабилизации, тем самым населяя мир различными типами вымуштрованных и полностью отформатированных обитателей»²⁴.

Мы согласны с Б. Латуром, что это не дефект социальных наук, это их суть – «самое само». Ведь «непрекращающаяся активность социальных наук» направлена на то, чтобы *заставлять* (выделено – автором) социальное существовать, «сбивать» коллектив в спянное целое». Реализм по отношению к социальному состоит, по Б. Латуру в том, чтобы: а) увидеть множественность человеческого бытия, б) наметить пути их к объединению²⁵. В отличие от позитивизма он предлагает *другое* понимание социального познания: оно должно давать голос, давать арену для опознания, выявлять идентичности, т. е. в полной мере быть дисциплиной – *практикой диагностики* социального, работы с ним и, прежде всего, с собой. Формами социально-антропологического диагностического знания выступают диаграмма (Ж. Делез), карта (К. Левин, Д. Морено), габитус (П. Бурдьё), поля, метафора²⁶.

Сказанное выше о «дистанции – диспозиции – дисциплине» по-новому обрисовывает место и роль диалога и дискурса. Диалог предстает как школа сохранения дистанции. Речь, ответ, беседа подчинена ритмам приближения и удаления. Монолог буквально съедает дистанцию, поскольку субъект познания как бы «подминает» под себя объект / предмет познания, другого человека. Наличие оппонента, Другого / Иного снижает риск видения мира в одномерном измерении. Диалог возвращает нас постоянно к ситуации между началами, к ситуации интереса, а значит, событию начал мышления, мышления заново, в новом контексте, где прежний опыт мышления все же не снимается, а выступает как структура предпонимания.

Диалог, будучи интересубъективным и интерактивным событием, задает новую диспозицию мышления, новый текст и контекст, недоступный в отдельности каждому из его участников. Диалог создает пространство обсуждения между людьми проблем, связанных с их *со-в-мест-ным* положением в мире. Причем пространство диалога образует герменевтический круг / круг совместной идентичности, внутри которого обретается некий предмет обсуждения, приковывающий взгляды и *признанный* как реальность каждым из участников.

Диалог выстраивается как череда поочередных высказываний, как передача права голоса от одного к другому, как «*персихорсис*» (*греч.* – хоровод). В ходе диалога творятся смыслы, образуется синергия представлений, свойственных

²⁴ Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с. – С. 354.

²⁵ Там же. – С. 351.

²⁶ Одним из знаковых, парадигмальных исследований в сфере оснований и возможностей диаграммы в российском философском сообществе выступает труд Смирнова А. Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. – Иркутск: ИЦ РВХ СО РАН, 2011. – 306 с.

всем участвующим в нем и тем самым, незримо, объединяющих их. В связи с этим пространство диалога – это пространство изначально и априорно интерсубъектное и интерактивное, бытие которого возможно только на линии усилия по связыванию субъектов, привлечению их внимания к тому или иному феномену. В этом плане интересен опыт Сократа, берущего на себя роль инициатора пробуждения, роль зачинателя диалога и определенного дискурса. Б. В. Марков напоминает нам об эмансипирующей роли дискурса: 1) «он выступает средством социализации, образования и воспитания, благодаря ему происходит научение, повышение компетенции и интерсубъективности; 2) дискурс как форма коммуникации втягивает людей в отношение признания, в ходе которого высказывания другого понимаются, рефлексированы, интерпретируются, критикуются, уточняются и, наконец, принимаются или отвергаются; 3) дискурс вынуждает высказывать собственные мнения от первого лица, которые подвергаются столь же тщательной критике и проверке; 4) дискурс способствует достижению консенсуса на основе открытости / гласности»²⁷.

Завершая наш герменевтический экскурс, посвященный диагностике как определенной теоретико-методологической стратегии познания постараемся дать краткую формулу, подытоживающую линию предложенного осмысления:

– диагностика как тип знания открывает перед нами множественность форм человеческого бытия, каждое из которых несет в себе некое измерение человеческого существования, а потому должно быть осмыслено и известным образом введено в контекст современности (культуры, истории, социума);

– диагностика как форма мышления способствует развитию коммуникативной рациональности и реляционной онтологии социального, направленной на установление более широкой и гибкой «рамки» современности как круга *со(в)местного со-бытия* человеческого рода;

– диагностика как методологическая парадигма изменяет позицию социального философа. Он теряет статус «алиби в бытии» и постигает социальное как диадих / приемник традиций, член диаспоры / сообщества, ведущей диалог с определенной диспозиции с другими диадихами / сообществами, по поводу (дис)пропорций ситуации, в которой они пребывают. При этом философ не просто диадих, он еще и носитель некоей практики ума и жизни, носитель дисциплины, а следовательно, он инициатор новой формы созидания социального;

– понимание множественности человеческого бытия создает условие для роста аксиоматической и аксиологической позиции в мировоззрении эпохи, направленной на раскрытие и преумножение *множественности* как гарантии снижения рисков одномерности и редукционизма социального познания / развития.

²⁷ Марков Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. – СПб.: Наука, 2011. – 667 с. – С. 522.

ЭТЮД II. АМЕХАНИЯ СООБЩИТЕЛЬНОСТИ

В контексте социально-философской концепции интерпретации можно сказать, что цель последней не во вхождении в смысл, а в прохождении между смыслами. Не во вхождении в текст, а построение онтотрансцензуса, где интерпретирующий создает сферу между текстом и контекстом, текстом и гипертекстом, позволяющим ему пройти через ловушки текстов и чужих смыслов, зовущих его воплощать свои идеалы.

Дж. Ватиммо, опираясь на социально-исторический опыт бытия интерпретационных практик в глобализирующемся мире, отмечает, что «интерпретация – это не способ свести другого к себе в ходе присвоения, кульминацией которого должна стать однозначная истина, смысл встречи с Другим, скорее в смещении, изменяющем обоих участников, но не помещающем их в единый горизонт»²⁸.

Все творчество Владимира Вениаминовича Библихина, на наш взгляд, это как раз подвижничество в деле интерпретации в духе Д. Ватиммо. Сегодня, читая его тексты лекций – «Другое начало», «Узнай себя», «Мир», «Собственность», «Лес», «Чтение философии», «Энергия», «Новый Ренессанс» (другие работы, изданные в серии «Слово о сущем»), мы сталкиваемся, фактически, с дарами, в которых бьется его живая мысль, дан его подход к со-бытию мира. Не иначе как царским даром для российского гуманитарного сообщества выступают его переводы Дионисия Ареопагита, Св. Григория Паламы, Н. Кузанского, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, Х. Арндт, Ф. Фейхе.

Самым большим даром В. Библихина выступает его жизнь как подвижничество в деле продвижения смысла / смыслов культуры, истории, свободы, дружбы; свидетельство о бытии как школе *другого начала*. Отлично понимая, что творческое наследие В. В. Библихина еще только в самом начале своего изучения и осмысления в данной статье, обратимся к темам, носящим для меня экзистенциальный характер; к темам, соприкосновение с которыми давали выход в просвет бытия. Их немного – амехания, Россия, понимание.

Школа амехании. Бытие как со-бытие раскрывает перед нами свое пространство, множественность, насыщенность. Со-бытие настолько обширно, что от созерцания его глубины, истоков, богатых возможностями, энергией, что невольно оказываешься в амехании, которая, как считал В. В. Библихин (вслед за А. В. Ахутиным), дает человеку прикоснуться к самому началу вещей. «В амехании человек не может, он не может, безусловно, и в амехании впервые он не

²⁸ Ватиммо Дж. О «Вавилонской башне» // Вопросы философии. – 2006. – №6. – С. 69.

делает, не он делает, не он утраивает то, что делает – странные речи, странные поступки: он и не он, через него, *не только он*»²⁹.

Более того, «амехания *не* для принятия самовольных мер, она, однажды открывшись, во что бы то ни стало не должна уже закрываться, она единственное, что способно хранить существо человека»³⁰.

В целом концепт амехании, описание данного *со-стоя-ния* человека мы будем встречать у В. В. Биbihина повсеместно. Переживание состояния амехании – это атрибут каждого стоявшего в просвете бытия философа. Состояние, которое носит онтологический характер и складывается в структуры экзистенции. В историко-философских изысканиях В. В. Биbihин стремится найти и показать нам как событие впадения в амеханию, так и способ ее хранения, философской работы с ней. Амеханией отмечены все биbihинские герои мысли Гераклит, Парменид, Сократ, М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, В. В. Розанов, Л. Толстой, А. Лосев и т. д.

Феномен амехании для В. В. Биbihина и основание мировоззрения, мировосприятие каждого субъекта истории – личности, народа, элиты. Именно в амехании он видит смысл русского нигилизма, отталкиваясь от нее выводит закон русской истории, русского отношения к праву, собственности / хозяйству, природе, себе и другому / Другому. Например, «проблема с Обломовым не в том, чтобы научить его предпринимательству, он образованный и умный человек, а в том, чтобы его *соблазнить*, втянуть в активность. Активисты, активные больше *самим себе* доказывают и разогревают для неостановимой активности – потому, что знают в себе неопределенную неактивность, неготовность постоянно, непрестанно и во всем действовать»³¹.

Состояние амехании подсказывает, что активизмом человек, каждый из нас не может обеспечить себе бытия. Амехания человека не может быть преодолена, и в силу этого он становится местом решения о *нет* и *есть*, о небытии и бытии. И в этом случае, все оказывается во власти *разрешающего* слова. Без него мы ощущаем недолжность, неуместность усилия. Усилие без смысла порождает *насилие*, оказывается метафизическим срывом (обломом, обрывом), грозящим потерей личностной формы бытия или в случае с коллективным субъектом / народом опытом исторического крушения (революцией, реформой, кампанейщиной). В силу этого амехания дает «редкий опыт» предстояния перед бытием, *мужества быть*, радости открытия бытия в обыденном / в повседневности, из которой уже изгнаны боги / Бог.

²⁹ Биbihин В.В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с. – С. 422.

³⁰ Там же. С. 423.

³¹ Там же. – С. 447.

Амехания – открывает *ход* мысли, истории; производит *смену аспекта*; размыкает место в сущем для человека как вести / сознания. Например, В.В. Биbihин убежден, что «заслуга Парменида не в том, что он «ввел» в философию понятие бытия, а в том, что он узнал, в смысле распознал, какой оборот приняло ... дело, и этот шаг решительно сделал. Миф хода, т. е. философия, – если хотите, *сон* о новом шаге или пути человека, – только инкрустация, эпизод, описание, название того, как скажется, как даст о себе знать *в изменении мифа*, появлении философского мифа, этот исторический поворот, оборот дела»³².

Событие амехании также показывает, что из нее вытекает множество альтернатив, ибо «в началах часто больше размаха, чем в продолжениях». Дело альтернативы – это дело человека как существа экстатирующего, не сводящегося к самому себе, к живущему возникновением, творением. Однако, исток творения в беспомощности амехании, в *у-держании* состояния амехании. Апории Зенона – блеклая тень, свидетельство о месте амехании.

Итак, дело человека – **стояние** – «достаточно только стоять и не падать – не падать как будто достаточно»³³. Дело философии / философа – стояние. Дело России – стояние, у-держание, она КАТЕХОН, как некогда была Византия. В стоянии (стойкости, верности) важна тождественность / идентичность или мысль, которая «сияет, высвечивает, говорит», является, выступает, утверждает, правит, сообщает, объединяет. «Событие мысли остается событием и тогда, когда его никто не понял, когда все истолкования неверны. ... она рассчитана так, что вместит и миллиардные толпы, которые ее не растопчут, или растопчут только *для себя*, так сказать, а само философское слово не боится извращения, *событие тем больше*, чем больше в нем, и чем более разных, участников»³⁴.

Со-бытие бытия, усматриваемое философией, как показывает В. В. Биbihин, не сводится к созданию текстов о бытии. Вся философия – это школа пробуждения, школа бодрствования, школа трезвения, школа со-бытия. «Событие собирает, делает простым, целым человеческое существо: человек вокруг события, имеет столько смысла, сколько событие, в котором он участвует, которое он и есть»³⁵.

Философия – это всегда наш ход в пространство – время, топос со-бытия, где мы и можем *состояться* в качестве человека / личностей или *начал бытия*, причем мир и история настолько полны и обширны, что наше понимание и стратегия жизни рискует провалиться в бездонность мира без опыта со-бытия, без напряжения рождаемого дугой «бытие – мысль». Другое дело, что мы – люди не можем удержаться долго в этом «поле» стояния. Мы хотим принимать меры,

³² Там же. – С. 460.

³³ Там же. – С. 508.

³⁴ Там же. – С. 32.

³⁵ Там же. – С. 40.

мы хотим активизма и тем самым превращаем мысль в расчет, редуцируем событие до сущего. Таким образом, показывает В. В. Бибихин, мы превращаем мир в ристалище, в поле захвата и захваченности, насилия, отчуждения³⁶.

Исцелением от захваченности миром, собой будет вопрошание о событии мира: «Отрезвление от слепой борьбы за собственность возвращает в школу софии. Никаких шансов встретить свое по сю сторону порога этой школы, в которую поступают на всю жизнь, у нас нет. Общество не встраивается, как популяция, в мировое окружение, выбирая в нем себе нишу; оно, с самого начала берет на себя проблему целого. О целом человек знает мало. Наука незнания, умение оставить мир в *покое* требуются искусством жизни»³⁷.

Альтернативой *захваченности* выступает у В. В. Бибихина, по меткому замечанию О. А. Седаковой, успех, «которому направлен мир, которого ищет природа: успех как исполнение задания, попадания в свое место в мире и свое время. Место человека, узнающего себя»³⁸.

Тема России / тема истории для В. В. Бибихина была ключевой, неразрывно связанной с концептами «мира», «бытия», «со-бытия», «смысла». Россия, российская история, история христианства, история рода человеческого – это конкретика и топос мысли Владимира Вениаминовича. Итак, мы находим, что «история начинается и существует в меру человеческой собранности, или собранности»³⁹.

Собранность как единство смысла, единство со-бытия, которое предполагает множественность без тотальности, унификации. Собранность означает видение / предстояние перед предельным. Это закон всемирной истории, которая знает раннее или позднее включение в *со-бытие* предстояния. В. В. Бибихин в самом начале статьи «Закон русской истории» предостерегает читателя от схематичного «славянофильство – западничество» *объяснения* реформ Петра I как подтягивания отсталой страны до уровня передовых. Он утверждает, что так называемые «передовые страны» – «пространства ранней дисциплины, дальней подготовки к неизбежной встрече с предельным, а отсталые - поздней дисциплины жесткого отрезвления после такой встречи. Предельное, будь то молния или война, не такого рода, чтобы к нему можно было в принципе подготовиться. Всякая встреча здесь все равно шок»⁴⁰.

Ойген Розеншток–Хюсси, один из мыслителей XX в., подтверждает эту интуицию В. Бибихина. Уже с XI в. Европа захвачена революцией, в сердце ко-

³⁶ Бибихин В.В. Собственность. – СПб.: Наука, 2012. – 536 с. – С. 21.

³⁷ Там же. – С. 381.

³⁸ Седакова О.А. *Moralia*. – Т. IV. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 864 с. – С. 815.

³⁹ Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с. – С. 7.

⁴⁰ Там же. – С.15.

торой противоречие между Богом и человеком, трансцендентальным и повседневностью, публичным и открытым⁴¹.

Россия XVII в. – Россия Алексея Михайловича, Федора Алексеевича и Софьи Алексеевны, безусловно, знала предельное как предстояние перед Богом и двигалась в целом в рамках разделения человеческого и божественных порядков, т. е. западноевропейской, ранней дисциплины и школы обращения с предельным / с со-бытием мира. В. В. Бибихин обращает наше внимание на то, что «монастырь, молитвенное стояние были *предстоянием* Великому, что *требует себе всего человека* (выделено автором) и быть к чему всегда как можно ближе значит приобщиться к порядку мира, к софии. Готовность к выстаиванию долгой монастырской службы тут похожа на ожидание милости от всеправителя. На все время ожидания человек оставлен своему человеческому смертному существу, медленно движущемуся путем постепенного перемещения, не *жестом молнии* во всяком случае⁴².

Однако Петр I и люди его поколения (Иван Посошков) отошли от дисциплины «различения духов», различения человеческого и божественных порядков. «Реформы Петра были политической диктатурой, церковно – срыв тихой русской реформации XVII в. в пользу государственной религии». Именно осознание человеческой малости / ущербности перед предельным, без дисциплины трансценденции⁴³ дает санкции на крайние властные меры Петру: «до всяких директив человек тут вызван, вынужден на подвиг, до гибели или исполни». Фактически Петр вместо реформ выбирает революцию, выбирает *молнию* как стиль мышления и жизни, не только для себя, но и для страны, превращая тем самым *молнию* в закон русской истории. Захваченность молнией не дает «учредить на человеческом уровне школу приготовления к встрече с другой, божественной правдой»⁴⁴.

Своим метафизическим поворотом от трансценденции к Богу к трансценденции к власти Петр «надолго отвадил охоту к попыткам интегрировать Россию в Европу». Пониманием ущербности, онтологической недостаточности, созданной петровскими *реформами* / *молниями* российской социальности живет русская философия, начиная с П. Я. Чаадаева. По В. Бибихину, коренное отличие реформ от революций состоит в том, что первые опираются на различие человеческого и божественного порядков, на знание *оснований и пределов* человеческого действия. Наше неперемное сетование на незавершенность реформ

⁴¹ См.: Розеншток–Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. – М. ^ Изд-во ББИ Св. апостола Андрея, 2002. – 643 с.

⁴² Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с. – С. 20.

⁴³ В статье «Попытка взаимопонимания» В. В. Бибихин пишет, что «прямое обращение к трансценденции, минуя реалии общества и права, открыто опасностям иллюзии и самовнушения» [5, С. 396].

⁴⁴ Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с. – С.23.

в России свидетельствует о том, что мы называем реформами (от Петра до современности) революции / молнии, которые не могут достигнуть, разумеется, своей исходной трансцендентальной силы (высоты, глубины). Осознание духовного срыва, метафизической подмены Петром культуры / дисциплины предстояния становится для В. В. Бибихина ключом к пониманию русской / российской истории, трагедии русского мира / общества в XVIII–XXI вв. Тема понимания, как видим в российском контексте, проблема не логико-методологическая и когнитивно-гносеологическая, а онтологическая уже с П. Я. Чаадаева, особенно К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова. Онтологическая *до и вне* М. Хайдеггера.

Понимание, по В. К. Кантору, – это форма хранения мышления от «словесного пьянства», форма духовного трезвения / бодрости. В противном случае, «невегласие», бездумность будут основанием для полярности не сколько и не столько мышления, но и жизни. Например, дело литературы – «духовное собирание человека, попытка разгадать тайну человека, загадку его судьбы – опираясь на вечные критерии Свободы, Истины, Добра и Красоты»⁴⁵.

В завершение этюда, посвященного некоторым вопросам осмысления творческого наследования идей философа, богослова и переводчика В. В. Бибихина, хочу выразить надежду, что круг нашего памятования о Владимире Вениаминовиче будет расширяться. Речь идет как о прямом *поминовении* в рамках молитвы, так и памяти как личностной духовной практики благодарности за Дар / дары приобщения к его мысли, а через него и сообщения с Другими философами его / нашего герменевтического круга, круга смысла / бытия.

⁴⁵ Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. – 2 изд. перераб. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 600 с. – С. 23.

ЭТЮД III. СИНЕРГИЯ КАК МОДУС СООБЩИТЕЛЬНОСТИ

Мы довольно часто говорим о важности наследия Святых Отцов Церкви для формирования современного религиозного сознания, для преобразования жизненного горизонта культуры, преодоления наиболее негативных и нигилистических тенденций общества потребления и т. д. Однако, в ряде случаев, разговор о важности остается на уровне формального, «дежурного штампа». Вместе с тем вопрос о необходимости творений Святых Отцов для ответа на вызовы современности осознавался в наиболее кризисные моменты как в истории церкви, так в истории различных обществ и цивилизаций. Не стал исключением и XX в. Не случайно, после двух революций 1917 г., тяжелой гражданской войны и евразийского соблазна к Святым Отцам как животворящему истоку поворачивает о. Г. Флоровский. Его призыв был услышан и принес важнейшие плоды, кардинально изменившие стиль и содержание мышления не только русской / российской богословской, философской (шире – социально-гуманитарной), но и мировой мысли. Только в контексте неопатристического синтеза⁴⁶ появились работы В. Н. Лосского, о. И. Мейендорфа, о. А. Шмемана, С. С. Хоружего, И. Зизуласа, Х. Яннараса и др.

В основании неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского есть несколько принципиальных идей. Первая – Святые Отцы развивают новую и иную по отношению к античной философскую традицию, которую его последователь о. Иоанн Зизиулас, называет *личностной*. Вторая идея состояла в признании того, что учение Святых Отцов – патристика – выступает методологией мышления о бытии, человеке, истории, которая задает, отличный от западной схоластики путь осмысления взаимоотношений Бога и мира, Бога и человека. Подводя итоги размышлений, в своей фундаментальной работе о. Г. Флоровский писал: **«Молитвенное воцерковление, — апокалиптическая верность, – возвращение к отцам, – свободная встреча с Западом, —** из таких и подобных мотивов и элементов слагается творческий постулат русского богословия в обстановке современности. И это есть также завет прошлого, – наша ответственность за прошлое, наше обязательство перед ним... Ошибки и неудачи прошлого не должны смущать. Исторический путь еще не пройден, история церкви еще не кончилась. Не замкнулся еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен переродиться в творческий призыв, не сделанное совершить. «И многими скорбями подобает в Царствие Божие внити». Православие есть не только предание, но и задача, – нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, растущее семя, наш долг и призвание... Русский путь надолго раздвоен. Есть таинственный путь подвига

⁴⁶ В контексте нашей работы – *неопатристической общительности* или по С. Хоружему «бесконечной патристике».

для оставшихся, путь тайного и молчаливого подвига в стяжании Духа. И есть свой путь для ушедших. Ибо оставлена нам свобода и власть духовного действия, свидетельства и благовестия. Тем самым и налагается подвиг свидетельствовать, творить и созидать. Только в таком подвиге и будет оправдано прошлое, полное предчувствий и предварений, при всей своей немочи и ошибках. Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...»⁴⁷.

Опираясь на указанные идеи в 60–90 гг. XX в. предпринимаются серьезные исследования со стороны И. Зизиуласа, Х. Яннараса и С. С. Хоружего раскрыть опыт Святых Отцов в контексте разрешения актуальных проблем философского и социально-гуманитарного, богословского планов. Удивительно, но факт, мировое признание идеи о. Г. Флоровского происходит после его доклада на Оксфордском конгрессе патрологов в 1967 г. и приходится на период становления и развития в Западной Европе и США методологии постмодернизма. Его ученик, написавший под его руководством в Гарварде докторскую диссертацию, – о. И. Зизиулас пишет о том, что интенция постмодернизма и неопатристического синтеза тогда срезонировали, прежде всего, по вопросу отношения к оценке наследия новоевропейской философии (культурно-исторической формы). Например, в последней крупной работе «Инаковость и общение» он пишет: «прежде всего, следует с благодарностью поддержать провозглашение ведущими мыслителями постмодернизма смерти Самости... ибо... Самость должна умереть – это библейское требование (Мф 16:25; Лк 14:26; Ин 12:25; Галл 2:20), поэтому следует приветствовать всякую попытку оспорить на философском уровне идею Самости, равно как и отказ от подпирающей ее субстанциалистской онтологии»⁴⁸.

Путь постмодернизма оказался путем трансгрессии, а не трансценденции. Поэтому сегодня нам необходимо помнить и о обнаружившемся в начале XXI в. различии в подходах в осмыслении бытия, теме Иного / Иных, оснований, форм и пределов человеческого существования. Таким образом, современная православная мысль / восточно-христианский дискурс обрела благодаря Святым Отцам новое дыхание, позволившее создать религиозно-философскую парадигму мышления весьма стойкую против «вывертов» классического, неклассического и постнеклассического мышления. Более того, по мысли К. Штекль – синергичная антропология С. С. Хоружего, учение о личности и эросе Х. Яннараса и реляционная онтология о. И. Зизиуласа отвечает на актуальные вызовы совре-

⁴⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/39/11/Florovsky> (дата обращения 1.05.2015).

⁴⁸ Зизиулас И. Инаковость и общение. Новые очерки о личности и Церкви. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 665 с. – С. 65.

менности (глобализации, постантропологических трендов, места и роли религий и т. д.), дает ответы там, где «опускают руки» Ю. Хабермас, М. Кастельс, З. Бауман, Ж. Л. Нанси, Д. Ваттимо, А. Макинтайер⁴⁹.

Итак, современные богословы и христианские философы сумели творчески *преобразить* дискурс современной философии так, чтобы быть услышанными и понятыми своим современниками. Другой вопрос, что развитие их опыта требует высокой теоретико-методологической культуры и подлинного желания, по мере сил, преобразить светом Евангельской истины мир повседневности общества потребления / общества массовой культуры.

В центре внимания Христоса Яннараса лежит вопрос о том, каким образом в ранне-и средневизантийскую эпоху Отцы Церкви отвечали на важнейшее онтологическое вопрошание. По его убеждению исходным моментом приближения к подлинному бытию служит реальность личности, а способом постижения личности – эрос. Человек, его способ бытия есть личность или соотнесенная действительность, форма отношений. «Первоначальное смысловое содержание слова исключает возможность понять личность просто как индивидуальность, вне пространства отношений⁵⁰.

Собственно отношения – исток бытия личности, они даны как сознание / *со-ведение*, как универсальное схватывание и синтез «вестей мира», свидетельств предметов. Предметность, интенциональность сознания являются основой бытийного пространства, где и совершается изначальное проявление сущего, которое может осмысливаться или как событие *при-сутствия* или *от-сутствия*. Однако, «сознавание, или опыт, отстояния (апостаза) от сущности, то есть познание сущих как феноменов, оборачивается опытом бытийной пропасти между человеком и *пред-метными* сущими, их недостижимой сущностью... Итак, человек вброшен в мир, где явленность феноменов высвечивает онтологическую реальность Ничто. Связь человека с миром – это ужас противостояния Ничто»⁵¹.

Термин лицо / личность был введен в поле онтологической проблематики Григорием Нисским в IV в. Лицо, или ипостась, отличается от сущности / природы уникальностью и неповторимостью свойств. Ипостась – это, прежде всего, своеобразие, **инаковость**, а сущность – это универсалия, вид, общность признаков. В конечном счете различие между ними в *способе бытия*, то есть личностью как *абсолютной инаковостью*, и интеллектуальным схватыванием сущности, т. е. сущего как общего, как общности предметных признаков. Абсолютная инаковость, или личность, не может быть определена, но может быть

⁴⁹ Штекль К. Синергийная антропология и свобода // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 68 – 82.

⁵⁰ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М., РОССПЭН, 2005. – 480с. - С. 93.

⁵¹ Там же. – С. 99.

пережита как *со-бытие*, т.е. как единственное, уникальное и неповторимое отношение, оно не проявляется как сущее, а осуществляется (воплощается, творится, манифестируется – прим. автора).

Личность – это динамическая *соотнесенность* с сущим и другими личностями. Фактически, как показывает Х. Яннарас, «личность означает следующее: все, что есть. Проявляется только с соотнесенностью с личностью, является только в рамках отношения, раскрывающего личностную инаковость. ...*Быть-как-личность* означает стать из размышляющего субъекта участником универсально-бытийного отношения, означает событие исхождения, экстаза из объективности рассудочного понимания в универсально-бытийное отношение⁵².

Экстаз – это не просто выход из природной идентичности, но и, в первую очередь, «самопереход от природной интеллектуальной способности к *неповторимому своеобразию* ее личностной реализации, от самоочевидности схватывания мыслью, сознанием, предметной условности и данного природой общего понимания предметных сущностей – к универсальному бытийному отношению». Динамичное проявление экстаза есть Эрос, о котором Отцы говорили, что он любовный порыв. «*Божественный эрос экстатичен, поэтому любящие, принадлежат не себе, а возлюбленным,*» – цитирует он Дионисия Ареопагита. Отец И. Зизиулас практически вторит ему: «Онтологический характер любви в онтологии инаковости правильнее было бы выразить формулой «**Я любим, следовательно, существую**»⁵³.

Итак, восточнохристианский православный дискурс всегда исходил из приоритета личности перед сущностью. Путь западной схоластики приоритет сущности, что не создавало предпосылок для вопрошания о способе бытия того, что существует, не создавало предпосылок для экзистенциального осмысления бытия человека, вело к онтологическому нигилизму. Далее, приоритет личности перед сущностью задает порядок бытия: не природа определяет личность, а она определяет свою природу / сущность, в этом смысл идентичности, в этом смысл трансценденции. Экстаз, если угодно, выводит нас на уровень инаковости, на котором мы становимся чем-то большим, чем природа. С. С. Хоружий называет процесс экстаза *размыканием*. Выход на уровень инаковости оборачивается для человека призывом к отношениям и обретением формы реализации отношений. Таким образом, в бытии личности, вернее в способе ее бытия мы можем наблюдать единство, даруемое событием экстаза, и двойственность, идущую от природы и состояния события.

Именно событие экстаза дарует единство, целостность, полноту или ипостасность личности, приобретающей тем самым статус инаковости. Событие же

⁵² Там же. – С. 104.

⁵³ Зизиулас И. Инаковость и общение. – Указ. соч. С. 113.

экстаза заставляет нас говорить об энергиях пребывания, об опыте причастия / синергии с Богом.

Итак, синергийная парадигма в современной философии недвусмысленно провозглашает своим предметом вопрос Богообщения, полагая, что оно составляет метафизику (тайну) синергии, создавая тем самым для всех устоявшихся историко-теоретических структур философского знания (онтологии, гносеологии, философской антропологии, социальной философии, аксиологии) «площадку» или место приложения сил. В частности, С. С. Хоружий, много сделавший для явления синергийного дискурса современному научному, философскому и религиозному сообществу, в одной из своих работ напоминает классический тезис о предмете и характере христианского учения.

Предметом христианского мышления никогда не были ни материя, ни человек, ни общество. Но сей факт еще не говорит о том, что природа, человек, социум выпадают из рассмотрения дискурса христианского учения. В частности, *антропологическая ситуация* очерчивается вполне отчетливо, поскольку: «1) человек составляет онтологическое единство с миром, Универсумом как тварь, сотворенное бытие, которое в целом, как таковое, отделено онтологической дистанцией, разрывом от бытия нетварного, Божественного; 2) хотя человек един с миром, он выделен в нем, занимает в нем центральное и верховное положение, имеет данную Богом власть над ним; 3) хотя человек отделен от Бога, он сохраняет с Ним постоянную и обоюдную связь, духовную и экзистенциальную, и эта связь Бога и человека – решающий элемент в судьбе всего мира, всей твари». Библейская картина мира антропоцентрична, соединение Бога с человеком во Христе несет дальнейшее усиление антропоцентричности без потери онтологического понимания единства между Богом, человеком и всей сотворенной природой. Христианский антропоцентризм «сочетает выделенность человека с общностью бытийной судьбы твари, и это сочетание означает не что иное, как *ответственность* человека за общую судьбу мироздания»⁵⁴.

Для христианства характерны три ключевых принципа: 1) антропоцентризм; 2) динамизм; 3) энергийность. В единстве они образуют онтотрансцензус понимания бытия. Человек в этой картине 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 совершается «*в человеке, чрез человека и человеком*»⁵⁵.

⁵⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с. – С. 242.

⁵⁵ Там же. – С. 244.

Христианство, таким образом, дает описание метафизической динамики бытия, позволяющее преодолеть космоцентричный / натурфилософский образ мира как сущего, преобладающего в античности. Акт творения завершается созданием человека, и его грехопадение не отменяет его бытийного статуса, а крестная смерть Христа еще больше подчеркивает его бытийное предназначение. Другой вопрос, что в *ситуации надшести* у человека есть **выбор**: оставаться в рамках конечного сущего или совершить онтологическую трансформацию, трансцендирование из модуса сущего. Цель и способ жизни человека в этом дискурсе предстает как процесс **обожения** – «актуальное претворение человеческой природы в Божественную». Божественно-мировой процесс представляется как ряд связанных онтологических событий: *творение – падение – Боговоплощение – обожение*. Процесс обожения обладает качествами глобальности и холичности, задавая судьбу тварного бытия в целом, всего Универсума.

Вместе с тем важно осознавать, что описанная онтологическая динамика разворачивается в жизни каждого человека, что хорошо понималось Святыми Отцами и получило выражение в традиции исихазма. Итак, *христианский антропологизм* настаивает, что «ядро и парадигма глобальной динамики» состоят в антропологических духовных практиках. Динамика **обожения** обозначается в христианском православном дискурсе как *синергия*, где энергия рассматривалась не через эссенциальную аристотелевскую интерпретацию (характерная черта западноевропейской теологии), а через энергийную, данную Гр. Паламой. В онтологическом плане обожение выступает как «*метаисторический* телос глобальной динамики», а в антропологическом как «*метаантропологический* телос стратегии духовной практики». Процесс, реализующий восходящую энергийную динамику, есть **процесс онтологический**, несводимый к определенному типу природных или социальных процессов. Бытийственные интенции устремлены здесь к премирному / к пребытию, а сам процесс есть открытая система, где Божественная энергия выступает как «онтологически внеположный источник энергии». Синергия предстает как личностное общение, не имеющее предзаданной телеологии.

Ядром синергийной антропологии выступает дискурс *синергии*. Синергийная антропология, по отношению к социально-гуманитарному дискурсу, совершает **антропологический переворот**, сущность которого состоит в том, что социальное «на поверку» оказывается производной от антропологического желания человека манифестировать свое бытие, разомкнуть к Иному свое телесное (корпускулярное) существование. Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекосоразмерные размерности*, все бытие которых буквально держится на усилиях тех, **кто способен** реализовать их как свою собственную антропологическую практику (традицию). Наличие социальных структур и институций не может стать непреодоли-

мым препятствием для тех, кто предстоит трансцендентальному, кто способен размыкать себя к Иному, строить онтогенез.

Напротив, имеющиеся в социуме традиции, поля, формы и размерности, выступают как свидетельство о неизбежности человеческого рода и многообразии способов (органов) его бытия. Таким образом, первое, что делает синергичная антропология, это возвращает в социально-философский дискурс человека / человеческого род. И не только возвращает, но и утверждает его как весьма сложную и динамическую реальность, способную к преобразованию структуры бытия как минимум в трех формах: энергичной, эссенциальной, виртуальной. При всем многообразии ипостасей бытия человеческого рода – он реален, ибо множество энергий человека вовлекаются и выстраиваются в единую холистскую стратегию его (*пре*)бытия в сущем.

Возвращение и утверждение человека в синергичной антропологии мало похоже на реанимацию классического субъекта истории, прежде всего тем, что устраняется представление о реализации некоей предзаданной человеческой сущности. Как считает С. С. Хоружий, 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 им самим, создавая своеобразный *эпистемологический круг*, опирающийся на совокупность эпифеноменов антропологической реальности, явно не вмещающих широкой палитры антропологических проявлений. Главное, что отличает синергичную антропологию от философской антропологии, изначально оказывается *безсущностной*, выступает в активно-деятельном залоге как эпистемостроительное начало в реальности⁵⁶. Итак, укажем на несколько теоретико-методологических моментов обогащения социально-философской мысли концептуальными наработками синергичной антропологии:

а) синергичная антропология рассматривает социальное бытие как *антропологическую сферу / область антропологического опыта*. 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 и высвобождаемая человеческим родом энергия сущего. С. С. Хоружий дает априори сценарии, примерно, трех основных (плюс смешанные ти-

⁵⁶ См: Хоружий С.С. ½. Шелер или упущенный шанс / Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2012. – С. 414 – 425.

пы) антропологических стратегий: духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики⁵⁷;

б) социальная реальность – пространство **встречи – общения – синергии** двух потоков энергий: нисходящей (от Бога) и восходящей (от человеческого рода). Дискурс энергий *размыкает* восприятие реальности, характерное для классической онтологии и создающее основу одномерного (авторитарно-тоталитарного) мышления о социальном. Эссенциальный дискурс фактически призывал исходить из принципа реальности, понимаемой как примат различных природных сущностей, что, естественно, вело к установлению *диктатуры натурализма* (гео–био–психодетерминизм) в осмыслении социальных процессов. Синергийная антропология, напротив, реконструирует и реализует потенциал дискурса энергий, сформировавшийся в недрах святоотеческой традиции. Как указывает И. Зизиулас, Св. Отцы создали *личностную онтологию*, преодолевающую монизм греческой философии, и бездну, разделяющую Бога и мир в гностических системах, опирающихся на платоновско-аристотелевскую концепцию творения мира Богом. В частности, Св. Игнатий Антиохийский, Св. Ириней, Св. Афанасий Александрийский, Св. Отцы – каппадокийцы (Василий Великий, Гр. Богослов, Гр. Нисский) исходили из основного для бытия Церкви евхаристического принципа, гласящего, что бытие Бога может быть познано только через личные взаимоотношения и любовь к конкретному лицу, т. е. бытие означает жизнь, а жизнь означает общение»⁵⁸.

Общение становится в святоотеческой мысли онтологическим понятием, где даже Бог существует благодаря событию общения. Первым Лицом этого общения выступает Отец, бытие которого состоит из актов свободной личности, способной свободно любить или свободно утверждать свое бытие, свою самоидентичность через событие общения с другими личностями. Человек как творение Бога обретает свою личностную ипостась только посредством общения с ним, приобретая событием этого соотношения возможность преодоления детерминизма многих структур органического и социального мира.

Таким образом, по И. Зизиуласу, Св. Отцы провозгласили в своей концепции бытие, т. е. существование мира как целого и отдельных вещей, производным от свободы... Сущее было освобождено от самого себя, и мир стал свободен от принципа необходимости. Далее, Св. Отцы сумели обосновать принцип тринитарности (одной сущности в трех лицах), где единый Бог не единая сущность, а Отец, который есть и «причина» рождения Сына, и исхождения Святого Духа⁵⁹.

⁵⁷ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – Указ. соч. – С. 47.

⁵⁸ Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М.: Изд-во Св. Филаретовского православно-христианского института, 2006. – С. 10.

⁵⁹ Там же. – С. 35 – 36.

Тем самым онтологическое начало Бога получало личностную форму, основанную на общении. Бог как Отец, а не как сущность, непрерывно утверждает / подтверждает Свое собственное воление к существованию, рождая Сына и посылая Святого Духа. Тринитарность Бога, его личностная трипостасность сообщает человеческому существованию положительное содержание, поскольку Бог – Отец бытийствует, *экстатически*, преодолевая онтологическую необходимость и замещая ее актом свободного самоутверждения Своего бытия. Бог – Отец есть личность, свободно взыскующая общения, в событии которого способна проявлять себя любовь, тесно связанная со способностью одарять неповторимой идентичностью и именем.

в) человеческий род / человек – движущая сила развития общества, где общество предстает как область претворения множества энергий (божественной, человеческого рода, природной). В частности, на месте единого онтологического наличного бытия мы обнаруживаем три различных онтологических (разной степени проявления) горизонта: события трансцендирования, события наличествования и виртуальные события, образующие в своей совокупности сложное измерение *бытия-действия*. Социальное бытие пронизано антропологическими ситуациями и практиками, отличающимися друг от друга различными типами воплощения. Бытие человека изначально ответственно: «оно отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что 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»⁶⁰.

г) *социальное развитие* – это глобальный онтологический процесс преобразования сущего. Социальное бытие личностно, где каждый «тварный индивид – бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (ипостаси) и лишь умеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующий некоторую *мета-антропологическую* перспективу». Личностное бытие вбирает и преобразует в себя интенции социальных образований, придавая бытийный статус. Социальное *держится* на синергии: божественного дара и человеческой открытости, где страсти человеческого бытия преобразуются. Личностное бытие есть движение, глобальный онтологический процесс и антропологическая стратегия трансформации сущего. Личностное пребывание есть «перихоресис» (*гр.* – «обхождение по кругу») – «непрестанная взаимоотдача бытия, полнота взаимного приятия и открытости – своего рода конструктивный коррелят Любви»⁶¹.

⁶⁰ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии – Указ. соч. – С. 258.

⁶¹ Там же. – С. 261.

д) социальное как пространство **между** центрируется проблемой идентичности, «у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов». Идентичность конституирует 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).

Идентификация «ядро» паттерна антропологической позиции и стратегии человеческого бытия (преображения и пребывания). Она может быть разной по своим основаниям. Сегодня широко распространены предметная (ведущая к овещению / объективации) и статусно-ролевая идентификации. Однако синергийная онтология полагает за человеком *энергийную идентификацию*, указующую на недостаточность и ущербность идентичности, связанной с социальными статусами и ролями, собственностью, государственно-национальными образованиями. Вещные и статусные идентичности привязывают к себе, задавая одномерную антропологическую реальность, существенно сужая и, тем самым, извращая бытийственный горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергийной идентификации обращает внимание на Внеположный Исток божественной энергии. В христианстве нет отращения 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»⁶². Главное на этом пути – увидеть традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуальные недовоплощения.

⁶² Там же. – С. 129.

ЭТЮД IV. ФЕНОМЕН ЭНЕРГИИ: ВАРИАЦИЯ X. ЯННАРАСА

Один из концептов, давший название нашему исследованию, связан с *энергией* (с греч. – действие), понимаемой нами в трансдисциплинарном «изводе» (С. С. Хоружий, В. В. Бибихин, О. И. Генисаретский, А. Ахутин, о. Иоанн Зизиулас, X. Яннарас). В частности, мы солидарны с В. Бибихиным, что энергия – самый взыскуемый предмет, востребованный всеми субъектами современности⁶³.

За многими разговорами о развитии, необходимости движения вперед (как мирового сообщества, так и России) «кроется», меж строк читается наша немощь (С. Булгаков) / немогота (М. К. Мамардашвили), тревога об оскудении энергий / творчества. Вместе с тем, если хотя бы временно «уйти» от озабоченности добычей энергии в современности, временно приостановить автоматизм понимания энергии, сложившейся в Новое и Новейшее время, мы соприкоснемся с иными культурами постижения, хранения и развития энергии. Конкретнее, речь идет о круге энергийных дискурсов Древнего мира (энергия Аристотеля, энергия даосов и конфуцианцев, энергия синтоизма) и Средневековья (учение об энергиях у Святых Отцов, у Св. Григория Паламы). При всем огромном временном «отстоянии» данные дискурсы и сопряженные с ними практики весьма актуальны для нас по целому ряду моментов.

Первый момент – онтолого-экзистенциальный. Он, с одной стороны, связан с преодолением новоевропейской парадигмы энергии, которая жестко связана концептом «материя». Перевод дискурса энергии на уровень онтологии позволяет включить в сферу исследования процессы, состояния, синергетические эффекты различных сил сущего. Более того, перед нами раскроется мир больших топик-энергий – онтологического, онтического и виртуального уровня. Например, *онтическое* представление об энергии как раз связано с материей, не выходит за рамки сущего; а онтологическое с бытием, и следовательно, с отношениями, возникающими в сущем, выводя их на новый уровень – синергию, обладающую качеством эмерджентности, создания нового в сущем, не содержащегося и не запланированного. В этом плане всегда следует помнить, что конец / вершина в известном плане всегда больше и богаче чем начало («начало бытия не определяет его конец»)⁶⁴.

С другой стороны, онтологическое рассмотрение в XX в. было обогащено экзистенциализмом, исходившим из предпосылки отказа определения сущно-

⁶³ Бибихин В.В. Энергия. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010. – С. 383.

⁶⁴ Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. – М.: Издательство ББИ, 2012. – С. 22.

сти в онтических категориях, отказа от отождествления сущности с идеей или понятием индивидуального бытия⁶⁵.

Центром онтологии XX в. становится личность, выступающая центром отношения, стяжения сил многообразных сил сущего. «Сущие кажут себя, проявляются как то, что есть, только в качестве собственной соотнесенности с личностью... Мы не можем говорить о бытии сущего как таковом, но только о его *при-сутствии*, со-бытии с возможностью проявления»⁶⁶.

Игнорирование личности, ее редукция до психологических или социальных форм создает «*пробел в сердцевине онтологии*», ибо сущее только в человеке становится присутствием. Экзистенциализм показал, что бытие раскрывается всегда как *способ бытия* сущего. Поэтому внимание философов, ученых и богословов переключается на *способы бытия*, которые обладают друг к другу качествами тождественности и различия. Тем самым проблема субстанции уходит в современном онтологическом дискурсе на второй план; создаются и реабилитируются различные модели реляционной онтологии.

Например, о. Иоанн Зизиулас, разрабатывая одну из моделей бытия как общения, напоминает нам о богословии Максима Исповедника, который, решая богословский вопрос о преодолении инаковости между Богом и миром через личность (Сына в Троице), показал, что он может быть разрешен через различие между *логосом* и *тропосом*: «в каждом существе имеется, наряду с аспектом постоянства и неизменности, *аспект приспособляемости*»⁶⁷.

Способ бытия, или *тропос*, есть конфигурация бытия, где человек присутствует как сила сущего, способная стать личностью, как сила, способная не только к преобразованию, но и преображению сущего. «Личность и сущее суть границы отношения, в котором только и выявляется онтологическая проблема. Сущее есть только как член отношения, другим членом которого выступает личность... Человек участвует в вопрошании как вопрошаемый, как носитель единственной возможности ответить на заданный вопрос, исходя из пережитого опыта; как участник «личного» отношения. Быть – как – личность означает стать из размышляющего субъекта участником универсально-бытийного отношения, означает событие исхождения, эк-стаза из объективности рассудочного понимания в универсально-бытийное отношение»⁶⁸.

В онтологическом ключе *экстаз* (от гр. – выступать, исходить, удивляться) – это способность человека к личностной инаковости. «Экстаз – это самопереход от природной интеллектуальной способности к неповторимому своеобразию ее личностной реализации, от самоочевидности схватывания мыслью, соз-

⁶⁵ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 91.

⁶⁶ Там же. – С. 94.

⁶⁷ Зизиулас И. Общение и инаковость... – Указ. соч. – С. 29.

⁶⁸ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 104.

нанием, предметной условности и данного природой общего понимания предметных сущностей – к универсальному отношению. Динамичное и никогда не достигающее конца осуществление этого отношения есть *эрос*... Эрос – это движение экстаза, которое завершается в личной соотнесенности с изначально Другим»⁶⁹.

Христос Яннарас опирается в этом определении *эроса* на богатое наследие патристики / святых Отцов Церкви, а не на собственно античную трактовку фигуры Эроса и его действий. Как видим, его определение не тождественно психоаналитической интерпретации Эроса как либидо. Он выступает именно как философ и богослов (мы можем напомнить о общительности его идей труду Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса»), выводящий тему эроса на онтологический уровень.

Итак, бытие личности связано с энергией (с греч. – действие) экстаза, с энергией эроса. Причем, в этой способности к экстазу человек обладает суверенностью и свободой. Суверенность человека выступает как «власть определять и полагать себя в качестве спонтанно развертывающейся личности ... в множественных автономиях, каждая из которых является результатом ее уникального и целостно-неповторимого по отношению друг к другу истечения энергий»⁷⁰.

Таким образом, в реляционной онтологии XX в. не природа определяет личность, а, напротив, личность определяет свою природу, или сущность. Экстаз личности, осуществление ее инаковости, есть способ бытия человека «вообще»⁷¹.

Личностная инаковость бытийствует в качестве определения, но реализуется в динамике: она служит качественной характеристикой того бытийного события, которое совершается в границах природной индивидуальности»⁷².

Возвращаясь к заявленной теме этюда, мы можем констатировать, что истощенность показывает только определенная модальность понимания и практики энергии, которую представители конкретной социальной страты полагают источником своего устойчивого процветания. Любая угроза сложившейся парадигме умопостижения или практике эксплуатации рассматривается ими как повод для алармистских настроений на грани апокалипсиса. Вместе с тем в основании подобного положения дел стоит нежелание или неспособность переосмыслить условия своего бытия; стоит отказ от экстатичности, со-бытийности, общительности.

⁶⁹ Там же. – С.104

⁷⁰ Дорофеев Д. Под знаком философской антропологии... – С. 197–198.

⁷¹ Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 113.

⁷² Там же. – С. 114.

Действительно, Д. Дорофеев пишет о том, что идея множественных неоднородных суверенностей поднимает вопрос об их отношениях друг с другом, а также о пространстве, где они могут осуществляться / осуществляются. Так, со всей очевидностью перед нами встают проблемы мира / бытия-в-мире (М. Хайдеггер, В. Бибихин). «Бытие в – мире предстает как со-бытие (Mitsein), а бытие человека как общность (Gemeinschaft). Мир предстает пространством *сосуществования неоднородных начал*, и этим он принципиально отличается от *гомогенности природы*»⁷³.

Даниил Дорофеев отмечает, что человек обладает суверенностью / свободой. «Суверенный человек – это человек, который имеет власть, но не подчинять себя Иного, а размыкать себя в выходе навстречу ему. Но при этом речь идет именно о *суверенной открытости*, т. е. открытости не полагаемой Иным, не определяемой им и не сводящейся к нему, а являющейся личностным выбором самого человека, обретающего в нем всю полноту собственной уникальности»⁷⁴.

Быть личностью значит **определять свою природу**, которая дана в двух аспектах: «как призыв к отношению и как его реализация»⁷⁵. Бытие личности глубоко парадоксально, «оно, будучи концентрированным выражением бытия, отнюдь не исчерпывает его... Каждая личность выражает универсальность Бытия как экзистенциальную возможность, которая не может быть осуществлена до конца»⁷⁶.

Связь души и тела – это синтез и таинство взаимопроникновения двух онтологических реальностей, которые онтологически открыты, не заданны. Душа и тело, «определяются и обозначаются (всегда относительно и условно) как разные проявления и следствия природной энергии». Телесная и психическая энергии (импульсы, интенции и т. д.) являются проявлениями онтических энергий, которые проявляют себя «напротив» личностной энергии логосов / идей. Единство личности – это единство, которое дано не как интеллектуально-предметное определение, а как универсальный опыт общения / отношения. В бытии личности, Х. Яннарас призывает различать природу и природные энергии: «это различие реально, а не только концептуально». В этом смысле он противостоит аристотелевской трактовке отождествления энергии с формой, которая благодаря Фоме Аквинскому стала доминировать в католическом христианском богословии. «На греческом Востоке, напротив, проблема энергий ставится исключительно в поле бытийного опыта... Мы познаем сущность, или природу, только как содержание личности... Однако экстаз природы нельзя

⁷³ Дорофеев Д. Под знаком философской антропологии... – С. 232.

⁷⁴ Там же. – С. 24.

⁷⁵ Яннарас Х. Указ. соч. – С. 123.

⁷⁶ Там же. – С. 124.

отождествлять с природой, поскольку сам опыт отношения есть опыт не-тождественности. Экстаз – это способ, каким природа становится доступной и познаваемой в событии личностной инаковости: это энергия природы, которая не тождественна ни ее носителю, ни ее результату»⁷⁷. Например: «Воление представляет собой энергию природы, однако познается только в связи с личностью ее носителя»..... «Что» волеизъявления делает для нас познаваемую природу, обладающую способностью желать, в то время его «как» открывает личностную инаковость носителя воли»⁷⁸.

«Отличая энергию от природы, а природу от личности, мы не разделяем природу на личности и энергии, это способы ее бытия – «личностное проявление каждой энергии «бессчастно» и «единовидно» выражает всю природу в целом – так же, как личность выражает природу в целом, будучи ее бытием». Кроме того, «единственный способ дать имя природе – это обратиться к лично-стно проявленной природной энергии. Определение энергии «обозначает» природу... «Музыка, живопись, скульптура суть творческие энергии человеческой природы, однако существуют лишь как проявления личностной инаковости: музыка Моцарта, живопись Ван Гога, скульптура Родена и т. д.»⁷⁹.

Энергии не только в способе именованя природы и «обозначении» действующего через результат действия. Энергии фактически образуют «мир» – «как осуществленный призыв Бога к отношению и общению». «Отрицая различие сущности и энергий, мы исключаем универсальность личного опыта и утверждаем приоритет индивидуального разума как пути познания.

Х. Яннарас подчеркивает, что проблема различия сущности и энергий окончательно определила расхождение между латинским Западом и православным греческим Востоком. Современный исследователь А. Глинчикова называет путь Запада – линией «нисходящей индивидуализации», а путь Востока – «линией «восходящей индивидуализации». В первом случае никакой речи об обо-жении, о синергии человеческих и божественных энергий не может быть. Во втором случае речь идет все о подчинении все человеку, его рассудочной воли, которая задает один способ восприятия мира – потребление⁸⁰.

Византийская богословско-философская мысль предлагала иной способ понимания: «космология византийских отцов, как *способ* жизни и *способ* использования мира, предполагает определенный тип культуры: такое искусство, ремесло, технику, экономику и политику, в которых возможно было бы почи-

⁷⁷ Там же. – С. 144.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ См.: Глинчикова А.Г. Россия и Европа: два пути к Современности. – М.: культурная революция, 2014. – 608 с.

тать, изучать и понимать личностный логос мира, тем самым храня истину жизни и служа жизни как истине и совершенству»⁸¹.

Поэтому сегодня «в рамках современной технологической цивилизации, основанной не на связи с миром или на его использовании, а на его потреблении, которое навязывается массам путем систематического промывания мозгов и полного подчинения человеческой жизни идеалу безличного индивидуально-благоденствия, – в рамках этой цивилизации православное богословское видение космоса представляет собой не просто более верный или лучший взгляд на мир, но воплощает противоположный этос и *способ* бытия: возможность цивилизации, противоположной цивилизации потребления. Православная космология есть нравственное жизненное усилие, имеющее целью утвердить (в практике аскезы) личностное измерение мира и личностную неповторимость человека»⁸².

Более того, Х. Яннарас пишет о том, что византийская мысль может стать в рамках западной цивилизации радикальной программой общественного, политического и культурного изменения. Однако путь к подобному изменению состоит в *метаноие* – в покаянии или преображении ума.

В контексте нашего исследования феномена энергии общительности можно утверждать, что раскрытое Х. Яннарасом различие между сущностью и энергией, закрепившиеся в алгоритмах мышления в Средневековье, имело обширные последствия для формирования не только образа мира, но и способа бытия в нем. Линия Аристотеля, где энергия отождествляется с формой, выступает в конечном итоге, линией объективации и редукции всех энергий, всякой общительности; тогда как линия Святых Отцов и Св. Григория Паламы выступает формой восхождения, открытия множества энергий мира.

В плане современного соотношения «западного – незападного» пути развития мира большую роль в переосмыслении сложившегося глобального кризиса метафизики сущего может оказать большую помощь не только восточно-христианский дискурс, но и дискурс других *неаристотелевских* миров (например, китайского – конфуцианско – даоского культурного мира – В. В. Малявин). Возвращаясь к философско-богословскому труду Х. Яннараса, отметим, что он напоминает нам о том, что византийские богословы видели в личностной энергии *непротяженное место* как человеческой личности, так и личности Бога. Человек обнаруживает близость Бога в реальности мира, эта близость не по месту, а по отношению. «Не мир «вмещает» Бога или Его личную Энергию, но божественная воля или энергия, «вмещает» мир, дает ему пространство». Для человека *бытие-в-мире* означает *бытие – напротив* личного созидательного

⁸¹ Яннарас Х. Указ. соч. – С. 186.

⁸² Там же. – С. 192.

проявления Бога⁸³. Подобный способ бытия есть способ бытия в любви / эресе⁸⁴. Однако «в реальности мира личностное непосредственное присутствие Бога удостоверяется через его онтическое отсутствие», поэтому опыт постижения энергии общительности, опыт постижения синергии божественного и человеческого всегда дан как опыт апофатического познания или опыт *амехании* (В. В. Бибихин)

Первой формой общительности выступает «непротяженное место церковного общения»⁸⁵ другими формами общительности выступают произведения / тексты, культура, история, цивилизация (по Л. Карсавину). Общительность возможна для каждого из нас в той степени, в какой мы способны выйти на антропологическую границу (по С. Хоружему). Итак, энергийное бытие человека – это бытие экстатическое, экзистенциально - событийное. «Возможность целостного соотносительного *эк-стаза* индивидуального существования есть в то же время изначальная возможность войти в пространство личного *присутствия* (в смысле непротяженной непосредственной близости). Временная экзистенциальность может быть выражена не только в целостном экстатическом движении к смерти, не только в непрерывности смерти, но и в *длении* личностной энергии, то есть в каждом событии *присутствия*. Присутствие длится как личностная энергия, как непосредственность универсального экстатического отношения, пробивая брешь в осознании и самосознании временной конечности существования»⁸⁶.

«Энергия личности служит реальной предпосылкой проявления и познания личностной инаковости *каждого* человека». Главное здесь – динамика перехода «от временного самосознания индивидуальности (как *эк-стаза* в смерть) к опыту универсальной личностной соотнесенности, упраздняющей непрерывность времени»⁸⁷.

Признание экстатического бытия личности в богословии и философии остро ставит вопрос о подлинном и разделительном эресе. Подлинный эрос открывается в опыте *аскезы* – «динамичного и воплощенного в жизнь отказа человека подчиниться индивидуальному стремлению к самосохранению и одновременного отказа подчинить мир индивидуальному желанию и воле»⁸⁸.

⁸³ Яннарас Х. Указ. соч. – С. 215.

⁸⁴ Там же. – С. 218.

⁸⁵ Там же. – С. 221.

⁸⁶ Там же. – С. 236.

⁸⁷ Там же. – С. 238.

⁸⁸ Там же. – С. 243.

ЭТЮД V. ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ПРОЧТЕНИЕ ТЕМЫ СООБЩИТЕЛЬНОСТИ

В 2012 г. благодаря научному переводу Э. Ю. Соловьева в журнале «Вопросы философии» (№2) была опубликована статья всемирно известного философа Юргена Хабермаса «Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека», в которой автор отмечает, что в результате конституционных революций XVIII в. произошло разделение моральной философии и теории прав человека, что, в конечном итоге, в контексте политического и социокультурного развития XXI в. может привести к полнейшей дискриминации прав человека.

Ю. Хабермас показывает, что нормативным истоком современных прав человека является этическая идея *человеческого достоинства*. Более того, права человека укоренены в универсальном содержании морали, они были призваны служить защите человеческого достоинства. Вместе с тем философ констатирует, что в рамках стремительной секуляризации общественного сознания, наступившей после эпохи Просвещения возобладал юридический подход к трактовке прав человека и даже Всеобщая декларация прав человека ООН от 10.12.1948, закрепившая в статье 1 положение, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах», не стала кардинальным поворотом к разработке концепта человеческого достоинства⁸⁹.

Одна из причин, указанных автором состоит в том, что правовое сознание современности не только «оторвалось» от этической основы моральной философии Возрождения и Просвещения (XIV–XVIII вв.), но окончательно «вытеснило» из своей коллективной исторической памяти тот факт, что большинство общечеловеческих ценностей были рождены в недрах религиозного сознания. Следовательно, нам необходима *реконструкция и обогащение* религиозной составляющей в понимании теории и практики прав человека. В этом отношении Ю. Хабермас провозглашает, наряду с Ч. Тэйлором, Дж. Роллзом, К. Штекль, П. Бергером, М. Вальцером, М. Санделом, С. Хоружим постсекулярный «поворот», научную революцию в социально-гуманитарных науках, суть которого в реабилитации религиозных ценностей и идеалов, но с учетом достижений светской эпохи XVIII–XX вв.

Действительно, наша постсекулярная эпоха требует восстановления в правах гуманитарного мышления и богословов. Ю. Хабермас в работе «Между натурализмом и религией» пишет о том, что религиозно ориентированные граждане должны быть включены в дискуссию по проблемам развития граждан-

⁸⁹ Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии. – 2012. – № 2. – С. 66 – 67.

ского общества, поскольку «в демократическом гражданском этосе и религиозные, и секулярные граждане, в равной степени проходят дополняющие друг друга учебные процессы»⁹⁰. В качестве предмета обучения / образования выступает: дружба, открытость Другому / Иному, умение видеть главное, противостоять негативным социальным явлениям и т. д.

Гражданское общество, по Ю. Хабермасу, состоит из субъектов / граждан с рефлексией. Оно аргіогі коммуникативное общество, одно из условий, развитие которого есть процесс создания взаимных коммуникативных потоков, герменевтического поля, в рамках которого возможно не только согласовать жизненные приоритеты и определить насущные моменты совместной деятельности, но и действительно конституировать идентичность, дающую жизнь такой целостности, как народ. Понятно, что представители функционального «образа общества» – экономисты, правоведы, политики, бизнесмены – отмахнутся от рефлексии, и все чаще именно они все больше и больше втягиваются в процесс урегулирования больших и малых конфликтов, «мешающих» вести бизнес, выстраивать прочные политические отношения. Вместе с тем долговечность подобных компромиссов и решений весьма сомнительна, поскольку не идет дальше их круга, не затрагивает широких областей социальной реальности, а чаще всего, обретенные правила игры / поведения зависят от позиции ряда сильных игроков, уход которых вновь возвращает ситуацию неопределенности. Иными словами, необходимость в рефлексии, в герменевтических компетенциях может быть осознана, принята и развиваема в различной мере. Ясно одно, что от *когнитивного бремени* (по Ю. Хабермасу) нам не уйти. Например, большой круг проблем современного российского общества связан с возрождением религиозных ценностей у народов Российской Федерации.

В ходе последнего двадцатилетия мы постепенно покидаем образ гомогенного советского общества, ставшего для большинства (по воспитанию / возрасту) образом идеального общества в целом. Переход к гетерономности общества требует обретения нами – всеми субъектами политического пространства – герменевтической культуры, культуры мышления и соучастия / содействия в осмыслении своего личностного поведения / поступления, в продумывании встречных интерпретаций / деятельности своих поступков. Герменевтическая культура – это важнейший ресурс не только на уровне высшей федеральной власти, региональных властей, но и местного самоуправления, ибо сотворение искомой общероссийской идентичности процесс не только социально-политический и экономический, но, прежде всего, экзистенциально-личностный.

⁹⁰ Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи: пер.с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с. – С. 134.

В этом плане Ю. Хабермас обращает наше внимание на то что, с одной стороны, важно сохранить достижения светского правового государства, гражданского общества и демократии, а, с другой стороны, важно так расширить понимание публичного пространства общества, чтобы и его религиозно ориентированные граждане имели представительность и легитимность. Без преувеличения, начиная с периода Реформации, и особенно с эпохи Просвещения, идет активная смена формы религиозного сознания, которая является ответом на три вызова современности: 1) на факт религиозного плюрализма, 2) на взлет современных наук и 3) на претворение в жизнь позитивного права и профанной общественной морали⁹¹.

Условия постсекулярности для создания герменевтического поля гражданской идентичности секулярных и религиозных граждан требуют соблюдения трех моментов:

1) «религиозные граждане должны находить эпистемическую установку по отношению к чужим религиям и мировоззрениям, которые встречаются им в рамках универсума дискурса, до сих пор занятого их собственной религией. Это удастся в меру того, как религиозные граждане саморефлексивно ставят собственные религиозные воззрения в такое соотношение к высказываниям конкурирующих учений о спасении, которое не подвергает опасности их собственные притязания на исключительную истину»;

2) «религиозные граждане должны находить эпистемическую установку к своеправью секулярного знания и к общественно институализированной монополии научных экспертов на знание. Это удастся лишь настолько, насколько они со своей религиозной точки зрения принципиально определяют соотношение между догматическим содержанием веры и секулярными знаниями о мире таким образом, что автономный прогресс познания не может впасть в противоречие с высказываниями, релевантными для спасения»;

3) «религиозные граждане должны найти эпистемическую установку к тому приоритету, которым секулярные основания обладают и на политической арене». Ю. Хабермас говорит о том, что для развития гражданского общества имеет большое значение не только «уважительное чутье на возможное экзистенциальное значение религии, которое ожидают и от секулярных граждан», но и «саморефлексивное преодоление секуляристки закаленного и эксклюзивного самопонимания модерна»⁹². Дело в том, что пока «секулярные граждане убеждены в том, что религиозные традиции и религиозные общины представляют собой в известной мере архаичный реликт, попавший в современность из

⁹¹ Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи: пер.с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с. – С. 131.

⁹² Там же. – С. 133.

обществ, предшествующих модерну, они могут понимать свободу религии лишь подобно культурной охране природы для вымирающих видов. С их точки зрения, религия больше не обладает внутренней оправданностью. Даже принцип отделения церкви от государства может тогда иметь лишь светский смысл «падающей индифферентности...». Немецкий философ делает вывод, что «от граждан, которые принимают подобную эпистемическую установку в отношении религии, очевидно, нельзя ожидать, что они серьезно воспримут религиозные вклады в политические вопросы и займутся кооперативными поисками истины, основываясь на содержании, которое допускает возможное выражение на секулярном языке и оправдание обосновывающей речью»⁹³.

В социально-философском ключе проделанная Ю. Хабермасом работа по реконструкции условий развития прав человека в современности заслуживает всемерной поддержки. Особенно важно в реабилитации концепта прав и свободы в современности участие религиозно ориентированных граждан. В этом плане мы согласны с К. Штекль говорящей, что осознание постсекулярного состояния переживаемого момента дает выход из многих глобальных противоречий нашей эпохи. В частности, она выделяет нормативный, социологический, исторический, политический, феноменологический аспекты постсекулярности⁹⁴.

Итак, что может дать, например, Русская православная церковь в лице патриарха Кирилла и митрополита Иллариона (Алфеева) для развития международной системы и концепции прав и свобод человека⁹⁵. Ведущим документом в данном случае выступают «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятые Архиерейским Собором в 2008 г.

Обратимся к его базовым положениям. В преамбуле основ наминается о примате человеческого достоинства в конституировании прав и свобод человека. Причем, установление это связано не с «естественными правами» как у просветителей, а с Божественной волей, ибо (I.1) «согласно библейскому откровению, природа человека не только сотворена Богом, но и наделена Им свойствами по Его образу и подобию (см. Быт. 1, 26). Только на этом основании можно утверждать, что человеческая природа обладает неотъемлемым достоинством. Святитель Григорий Богослов, соотнося человеческое достоинство с актом Божественного творения, писал: *«Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для*

⁹³ Там же. – С. 133.

⁹⁴ Штекль К. К определению «постсекулярного» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2012. – 56 - 58.

⁹⁵ Обращение к Патриарху Кириллу и митрополиту Иллариону (Алфееву) неслучайно, поскольку именно при их активном интеллектуальном, научном и богословском участии были созданы ключевые документы РПЦ в период с 1991 по 2013 г. На это указывают не только российские ученые, но их зарубежные коллеги (К. Штекль, С. Каприо, А. Роккучи).

того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благодати Своей» (Слово 14, «О любви к бедным»)⁹⁶.

Воплощение Иисуса Христа засвидетельствовало, что и после грехопадения достоинство как онтологическое качество не было утрачено человеческой природой, ибо в ней остался неистребимым образ Божий. Восприятие Господом Иисусом Христом полноты человеческой природы *кроме греха* (см. Евр. 4, 15) показывает, что достоинство не распространяется на искажения, возникшие в этой природе в результате грехопадения. Достоинство человека сообщено Богом, это дар Божий, который сообщает человеческой жизни новое измерение – измерение служения и ответственности. Как видим, в восточнохристианском дискурсе понятие «достоинство» обладает этико-онтологическим смыслом, где представления о достойном / недостойном нераздельно связаны с внутренним состоянием его души, его нравственностью. Следовательно, памятуя о помраченном грехом состоянии человеческой природы, важно ясно различать достойное и недостойное в жизни человека. Мерилом достоинства выступает совесть.

Конкретнее в положении (I.3.) сказано, что «достойной является жизнь согласно изначальному призванию, заложенному в природе человека, сотворенного для участия в благой жизни Бога. Святитель Григорий Нисский утверждает: *«Если Бог – полнота благ, а человек – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»* («Об устройении человека», гл. 16). Поэтому жизнь человека состоит в *«уподоблении Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека»* («Точное изложение православной веры»), как замечает преподобный Иоанн Дамаскин. В святоотеческой традиции это раскрытие образа Божия называется *«обожением»*⁹⁷. Соответственно (I.4), «недостойной для человека является жизнь во грехе, так как она разрушает самого человека, а также наносит вред другим людям и окружающему миру. Грех переворачивает иерархию отношений в природе человека. Вместо того, чтобы дух властвовал над телом, во грехе он покоряется плоти, на что обращает внимание святитель Иоанн Златоуст: *«Мы извратили порядок, и зло усилилось до того, что мы заставляем душу следовать пожеланиям плоти»* (беседа 12 на Книгу Бытия). Жизнь по закону плоти противна Божиим заповедям и не соответствует нравственному началу, заложенному Богом в природу человека. В отношениях с другими людьми под влиянием греха человек действует как эгоист, заботящийся об удовлетворении своих потребностей за

⁹⁶ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения 03.11.13)

⁹⁷ Там же.

счет ближних. Такая жизнь опасна для личности, общества и окружающей природы, ибо нарушает гармонию бытия, оборачивается душевными и телесными страданиями, болезнями, уязвимостью перед последствиями разрушения среды обитания»⁹⁸. Согласно позиции РПЦ (I.5.), для восстановления «в человеке ответственности своему достоинству особое значение имеет покаяние, в основе которого лежит осознание греха и желание изменить свою жизнь. Раскаиваясь, человек признает несоответствие своих мыслей, слов или поступков богоданному достоинству и свидетельствует перед Богом и церковью о своем недостойнстве. Покаяние не унижает человека, но дает ему мощный стимул для духовной работы над собой, для творческой перемены своей жизни, для сохранения чистоты богоданного достоинства и возрастания в нем»⁹⁹.

Таким образом, можно сделать вывод, что согласно утверждаемой православием позиции между достоинством человека и нравственностью существует прямая связь. Среди атрибутов достоинства человека / человеческого рода христианство полагает свободу. Прежде всего, свободу от зла, поскольку свобода выбора «не есть абсолютная и конечная ценность. Она поставлена Богом на службу человеческому благу. Осуществляя ее, человек не должен причинять зла самому себе и окружающим. Однако, в силу власти греха, свойственного падшей человеческой природе, никакое человеческое усилие недостаточно для достижения подлинного блага. На своем примере святой апостол Павел свидетельствует о том, что свойственно каждому человеку: *«Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Уже не я делаю то, но живущий во мне грех»* (Рим. 7, 15-16). Следовательно, человеку не обойтись без помощи Бога и тесного соработничества с Ним, так как только Он является источником всякого блага»¹⁰⁰.

Именно сочетание по ипостасям / энергиям с Богом дает человеку «закрепить» и усилить свои собственные шаги для преодоления греха / страстей. Именно Бог, как источник жизни и свободы может поддерживать ее в человеке. Вне Бога, как свидетельствует история человеческого рода, человек, как правило, встает на путь апологии своих страстей, оправдывая такие безусловные пороки явления, как аборт, суицид, разврат и половые извращения, культ грубости и насилия. На наш взгляд, в «Основах» делается весьма существенный вывод о том, что современная слабость института прав человека в том, что «защищая свободу выбора (αὐτεξουσίον), все менее и менее учитывает нравственное измерение жизни и свободу от греха (ἐλευθερία). Общественное устройство должно ориентироваться на обе свободы, гармонизируя их реализацию в пуб-

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

личной сфере. Нельзя защищать одну свободу, забывая о другой. Свободное стояние в добре и истине невозможно без свободы выбора. Равно и свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу»¹⁰¹.

Употребление свободы во зло влечет за собой нигилизм в отношении прав на достоинства как у самого человека, так прямое его игнорирование у других людей. Соблюдение Божественных заповедей дает онтологическое основание для развития прав человека как образа Божия, сообщает онтологическое, социальное и экзистенциальное измерение взаимоотношениям человека и природы, человека и человека, должной позиции в отношении патриотизма, хозяйствования, духовной жизни. Безусловно, выявленные в монографии аспекты бытия концепта «человеческое достоинство» в постсекулярной перспективе далеко не полностью раскрыты, но сказанное позволяет сделать вывод о том, что только через реконструкцию, реабилитацию и активное включение исходных метафизических, трансцендентальных смыслов человеческого бытия возможно его устойчивое развитие в XXI в.

¹⁰¹ Там же.

ЭТЮД VI. ДОСТОИНСТВО КАК РЕСУРС РАЗВИТИЯ

Современная цивилизационная «карта» чрезвычайно пестра – в общественном сознании эпохи нет достаточно легитимной теории модернизации по западному алгоритму¹⁰², поэтому нам сегодня в России важно знать, каким потенциалом обладают Китай, страны Юго-Восточной Азии, Евросоюза, США, Латинской Америки. Отдельный интерес представляют новые индустриальные страны (НИС) (Япония, Гонконг, Южная Корея, Тайвань, Сингапур, Малайзия), для которых характерен инновационно-мобилизационный тип развития, т. е. «с одной стороны, активно используются западные технологии и инновации, с другой – мобилизующая сила традиции, коллектива, семьи, чувства общего дома. ...Образ будущего – стремление сохранить идентичность, но войти в семью народов как развитый, конкурентоспособный регион, который остается самим собой. Есть стремление к экономической экспансии в мире, но нет цивилизационного «вызова» в силу внутренней замкнутости, невозможности предложить остальному миру сложившийся здесь тип идентичности»¹⁰³.

История Китая в XX в. полна трагедий – борьбы за независимость, внутренних революций. В конечном итоге в 70–80-е гг. после культурной революции Мао Цзэдуна в стране установился курс Дэн Сяопина, который, на наш взгляд, вбирает в себя не только гибкую интерпретацию Мао, но и идеи, «питавшие» Сунь Ян Сена, Чан Кайши. По убеждению Дж. Арриги, Китай сегодня способен предложить вариант некапиталистической рыночной экономики, ибо Китай традиционный и Китай современный – это общество труда.

Успешность линии Дэн Сяопина, по В. Г. Федотовой, в том, что «китайцы при выборе модернизационной модели учитывали опыт страны и не стремились перестать быть китайцами, стать американцами и т. д.». Конкретнее, «методология китайских реформ – постепенность и учет национальных условий. Это – «золотое правило реформ», отличающее их от революций: согласовать скорость реформ со способностью людей адаптироваться к ним»¹⁰⁴.

Вьетнамский исследователь Х. Л. Хай азиатской версии модернизации выделяет четыре этапа развития этой модели:

– экономический рост Японии в начале 70-х гг., придавших новый статус стран Тихоокеанского региона. В частности, «японское чудо» легитимизировало неевропейскую модель модернизации;

¹⁰² «Запад сегодня готов к функционированию своих капиталов в странах чужой культуры, квазидемократий, квазирыночных отношений, будучи не в состоянии призвать всех к изменению социальной, культурной и политической среды по своему образцу. См. Федотова В.Г. – Указ. соч. – С.512.

¹⁰³ Федотова В.Г., Федотова Н.Н., Колпаков В.А. Глобальный капитализм... Указ. соч. – С. 111.

¹⁰⁴ Там же. – С. 529

– вступление в международную экономику в 80-е гг. XX в. новых индустриальных стран (НИС)– Юж. Корея, Гонконг, Тайвань, Сингапур – «азиатских драконов»;

– подъем стран второго уровня НИС – Индонезия, Малайзия, Таиланд, Филиппины в 90-е гг.;

– подтягивание стран третьего уровня НИС – Сев. Корея, Китай, Вьетнам, Лаос, Кампучия¹⁰⁵.

Говоря об успехе азиатских государств, нашедших свой путь в современность, вспомним, что в XIX – начале XX вв. и Китай, и Япония испытали на себе все и положительные, и негативные стороны западной модели модернизации. В конечном итоге печальный опыт милитаристической Японии в 20–40-е гг. XX в. заставил правящую и экономическую элиту быть более скромными в своих амбициях. Реформы шли без изменения идентичности, но новые технологии, стандарты образования, культуры меняли общество, создавая перспективу развития без разрушения собственной культуры. В частности, А. Китахара и Н. Тошиани отмечают, что элита стала опираться на общины как прообразы гражданского общества, демократических целей государства.

Обобщим: для социально-экономического опыта Юго-Восточной Азии характерно сближение ранее антагонистических черт традиционного и современного обществ – «их взаимодополнительность, включающая в себя ориентацию на новое, с учетом традиции; использование традиции как предпосылки модернизации; светскую организацию социальной жизни, с сохранением значения религии и мифологии в духовной жизни; соединение целе- и ценностной рациональности; интегральный образ времени, включающий прошлое, настоящее и будущее; значение выделенной персональности и вместе с тем одобрение и использование имеющихся форм коллективности; сочетание мировоззренческих и инструментальных ценностей; демократический характер власти, но признание авторитетов в политике; эффективную производительность, но и ограничение пределов роста; совмещение психологических характеристик человека традиционного и современного общества; эффективное использование науки при осуществлении традиционных, ценностных легитимаций социального выбора, сочетание естественной эволюции с регулируемым ускорением; соединение городских и деревенских форм жизни; наличие гибких и институциональных форм организации общества; сочетание локального и глобального»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Там же. – С. 264.

¹⁰⁶ Там же. – С. 278.

Если вернуться от реалий стран Тихоокеанского региона к России, то нас интересует, в первую очередь вопрос об источнике / ресурсе развития российского общества. Более четырехсотлетний опыт модернизации России (XVII–XXI вв.) показывает, что каждая волна модернизации – при Алексее Михайловиче, при Петре I, Елизавете Петровне, Екатерине II, Николае I, Александре II, Николае II, в СССР, в современной Российской Федерации существенно меняет структуру российского общества, экономики, политики, культуры, но она очень часто «спадает», как только уходит политический класс (или личность), напрямую заинтересованный в институализации России в глобальной *мир-экономике*, складывающейся после эпохи Великих географических открытий.

Не секрет, что современность – это сообщество посттрадиционных обществ, которые каждый в своем режиме вступили в Новое и Новейшее время (по К. Марксу, Ф. Броделю, Дж. Арриги). Более того, мы сегодня на материале ряда социальных наук твердо знаем, что ни одно общество не входило в современность без модернизации, где ключевой институт – это капитализм, создающий новую систему отношений между людьми. Человек современности создается на границе пересечения таких процессов, как индивидуализация, секуляризация, демократизация и инновационность. «его отличает: интерес ко всему новому, готовность к изменениям, разнообразие взглядов, ориентация на информацию; серьезное отношение к времени и к его измерению; эффективность; планирование эффективности и времени, личное достоинство, партикуляризм и оптимизм»¹⁰⁷.

Капитализм как социально-экономическая формация прошел несколько фаз своего развития и сегодня он еще не исчерпал своего потенциала – это открытая саморазвивающаяся система. Если взять за исходный момент эпоху меркантилизма / Великих географических открытий, то первая фаза (XV–XVII вв.). Далее, эпоха буржуазных революций (XVII–XIX вв.), давшая начало периоду раннего и развитого индустриализма (промышленного переворота и применения энергии пара) (до начала XX в.). Четвертый момент в развитии капитализма – вторая промышленная революция (электричество, конвейерное производство, атомная энергетика). Ближайшие к нам фазы: научно-техническая революция (40–60-е гг. XX в.) и постиндустриальная.

Итак, между традиционным обществом и современным череда социальных трансформаций, каждая из которых делала свою «подвижку» в сторону от традиционных ценностей или институций. Вопрос вопросов, сможем ли мы реконструировать ряд социальных процессов, выстраивающих инфраструктуру современности на примере российской истории XVII–XXI вв. Вопрос не праздный,

¹⁰⁷ Там же. – С. 80.

поскольку каждый исторический процесс оставляет «следы», не только в документах, архитектуре, но и, прежде всего, в образе жизни людей, их поведении, установках, идеалах, ценностях. И, действительно, мы можем констатировать, что за каждым историческим катаклизмом, отражающих «шаги» современности как эпохи Россия выступает как достойный соперник, конкурент, субъект истории. Чтобы не говорили о российском обществе как о «колоссе на глиняных ногах», о стране «потемкинских деревень», но в XVIII в. (Северная война, Семилетняя война), и в XIX в. (Наполеоновские войны, Отечественная война 1812 г., Крымская война), и в XX в. (Русско-японская война, Первая и Вторая мировые войны, «холодная война») Россия отстаивала свою суверенность и свободу, свое право на темпы собственного развития.

Другое дело, что внутри российского сообщества всегда на «повестке дня», в различных редакциях и интерпретациях остро стоял вопрос о целесообразности перемен, их основаниях и пределах, темпе и ритме. В частности, В. В. Бибихин, размышляя о «законе русской истории» и анализируя содержательную сторону романа И. Гончарова «Обломов» показывает, что отношение к современному / капиталистическому развитию со стороны общества носит характер коллективной амехании, когда при всем активизме, бурности перемен, все что происходит в промышленности, политических институтах не имеет онтологической полноты. Он пишет, что даже активисты типа Штольца «больше *самим себе* доказывают и себя разогревают для неостановимой активности – потому, что знают в себе неопределенную неактивность, неготовность постоянно, непрестанно и во всем действовать»¹⁰⁸.

Амехания, чувство недолжности, неуместности усилия – довольно частый гость российского (и не только) сознания и самосознания, когда все казалось бы рядом, «под рукой», но нет импульса, желания, энергии, смысла. В. В. Бибихин связывает событие выхода из этой немоготы с *разрешающим словом* / смыслом, которое способен произнести не обязательно монарх или президент, парламентский деятель, но и поэт, писатель, общественный деятель. Разрешающим словом для России очень часто выступает концепт «*порядок*» (в современном изводе «*стабильность*»), в ряде случаев таким словом – символом выступала и «*вера*» (патриарх Гермоген), и «*престиж*» (Петр I, Екатерина II), и «*свобода*» (А. С. Пушкин), и «*земля и воля / передел*», и «*жизнь / судьба*» (В. Гроссман). Возьму на себя смелость, исходя из предшествующего анализа опыта неевропейской модернизации, что ключевым разрешающим словом для нашего времени может / должно стать понятие «*достоинство*».

¹⁰⁸ Бибихин В.В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – С. 447.

Например, В. Г. Федотова и В. А. Колпаков, проанализировав опыт модернизации Азии, делают следующие выводы: 1. Проблема социальных трансформаций для своего обсуждения нуждается не только в макросхемах, но и микроанализе того, как это происходит на уровне каждой страны и даже ее по – разному развитых регионов. 2. Успех может быть достигнут при отказе от разрушения собственных особенностей, прежде казавшихся исключительным препятствием развитию, вхождению в современность, обновлению, в сторону конкурентоспособности с западными странами. 3. Развитие без предварительной смены идентичности позволяет людям сохранить достоинство. Достоинство состоит и в готовности к жертвам, и в готовности к трудовой аскезе (а не только гедонистическим ожиданиям). Люмпенизированному населению нечем и незачем жертвовать, оно само – жертва догоняющей модернизации. Люди, сохранившие идентичность и достоинство, уверены в себе настолько, чтобы успешно и целенаправленно действовать.....»¹⁰⁹.

Более того, по В. В. Малявину, специфика Китая – модернизация на базе собственной модели рациональности – конфуцианства¹¹⁰, а не западной – декартовской, что делает его единым экономическим субъектом, где политический класс, интеллигенция, чиновничество, предприниматели, иные хозяйствующие субъекты члены единой корпорации.

Итак, достоинство, опора на собственную социокультурную идентичность стали основой успешности воплощения модернизации стран тихоокеанского региона. Безусловно, внутри китайского и японского обществ были и есть противоречия, но они, как правило, решаются между собой, с опорой на собственные ресурсы. Даже мера открытости и принятия чужого / Другого опыта здесь своя, определяется активными политическими и гражданскими силами. Указанное обстоятельство не позволяет произойти расколу общества (на «старых» и «новых», на годных и негодных). Так же в указанных условиях низок уровень подозрительности, узок круг лиц поклонников «теории заговора» и любителей поиска «врагов народа» / «пятой колонны».

Несомненно, мы отдаем себя отчет в том, что концепт достоинства весьма богат на смыслы и требует более детальной герменевтики, социокультурного резонанса. Более того, необходимо видеть и риски сознания достоинства (гордыня, изоляционизм). Однако, ни правовое государство, ни гражданское общество, ни инновационная экономика, невозможная без гражданина обладающего сознанием (а не только чувством) собственного достоинства,

¹⁰⁹ Федотова В.Г., Федотова Н.Н., Колпаков В.А. Глобальный капитализм... Указ. соч. – С. 269–270.

¹¹⁰ См: Малявин В.В. Китай управляемый: Старый добрый менеджмент. – М.: Европа, 2007. – 304 с.

достоинства своей семьи / фамилии / (на)рода, достоинства общества / государства, достоинства выбранного пути.

На наш взгляд, суть достоинства в экзистенциальном событии *стояния* в современности, где мысль – действие – ответственность даны и разворачиваются в единстве бытия личности как человека и гражданина. Смысл достоинства в том, чтобы быть самим собой или другим собой (альтернативным себе или живым, растущим, развивающимся) в ту *меру*, которая, собственно и делает человека личностью. Конечно же, выраженная нами интуиция о разрешающем слове эпохи, о достоинстве нуждается в более серьезном феноменологическом, герменевтическом, социокультурном прочтении и понимании. Вместе с тем множество линий духовного, социального, культурного *делания* в российском обществе показывают, что мы сегодня всерьез подходим к проблемам идентичности, критериев идентификации, к вопросам различения и конституирования практик целерационального и ценностно-нормативного поведения, множественности. Иное дело, каким образом наше возрастание в достоинстве, а следовательно, помимо прочего, в наследовании, преемственности будет воспроизводиться в нашей гражданской / личной жизни.

ЭТЮД VII. ДИНАМИКА СООБЩИТЕЛЬНОСТИ

Известный российский философ В. Е. Кемеров, осмысляя путь и перспективы развития социальной философии, обращает внимание на изменение понимания статуса проблематики социального бытия в последние два века, на осознания одномерности редукционистской картины социального бытия. Кардинальный поворот в восприятии социально-исторического развития человеческого рода он связывает с распадом метафизической картины мира с ее трансцендентальностью. Он убежден, что «сдвиг метафизики фиксирует возможность существования различных метафизик, возможность выявления *типов* метафизики; причем обнаруживаются не только новые поприща метафизики, но и изменение ее «аппарата», ее органики: *так она все менее становится усмотрением, «зрением», все более пониманием, истолкованием, опосредованным объяснением, по необходимости использующим научные исследования или их результаты.* Динамика обнаруживается в самой форме метафизики, ее зависимости от характера социального процесса», в первую очередь, как «проблема динамического несоответствия структур социальности и полифонического процесса бытия»¹¹¹.

В. Е. Кемеров делает вывод о том, что мы присутствуем в становлении нового типа метафизики, исходящей из принципа становления бытия, его динамической структуры. Более того, он убежден, что все повороты философии XX столетия сходятся в «фокусе» социальной философии, ибо «слово и дело» философии в современном обществе по предмету, интенциям, в своем самообосновании изначально социально.

Символом ушедшего XX в. для философии стал онтологический поворот, ставший основанием для новой социальной философии. «Важно было ответить на вопросы, *кто* воспроизводит и выстраивает формы бытия, в *каких субъектных взаимодействиях* и ситуациях они воспроизводятся, изменяются, проектируются и конструируются»¹¹².

На наш взгляд, важная заслуга философов XX столетия в том, что они сумели каждый по мере сил и в своей области достойно «похоронить» обветшалые догматы и иллюзии новоевропейской философии. В. С. Библер пишет, о том, что онтология, предположенная логикой XX в., есть онтология «взаимоперехода многообразных форм и актуализаций бесконечно-возможного бытия. Срединное «есть» этой онтологии означает, что бытие сегодня – «это точка взаимообоснования и «трансдукции» всей полифонии тех форм бытия, что ак-

¹¹¹ Кемеров В.Е. Метафизика – динамика (К вопросу об эволюции метафизики) // Вопросы философии. – 1998. – №8. – С. 67.

¹¹² Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 61.

туализируются разумами «эйдетическим» и «причащающим», – «познающим» и современным; западным и восточным и – в логической перспективе – всеми бесконечно-возможными (а не только исторически – наличными) формами (актуализациями) всеобщего бытия»¹¹³.

Таким образом, задачей философии видится построение социально-философской концепции онтологии становящегося бытия, где человек не окажется за бортом и где онтология не будет зациклена на физикалистских теориях материи. В. Е. Кемеров будущее видит в создании *антиредукционисткой социальной онтологии*, основанной на принципах: проблематизации, динамизации, персонализации социальных форм, а также метода выведения из контекста *полисубъективной* социальности.

Данный проект социальной онтологии:

– это онтология «динамическая, допускающая существование и рассмотрение устойчивых, «сверхчеловеческих» структур как форм, производных от взаимодействий, возникающих в совместной и индивидуальной деятельности людей, в их прямом и опосредованном общении»;

– это онтология субъектна или полисубъектна в том смысле, что фиксируемая ею динамика социальности имеет в качестве своей основы элементарные формы и «ядерные энергии» человеческих индивидов, складывающихся или умножающих свои действия в различных кооперациях;

– это онтология многомерности, поскольку полисубъектные связи не редуцируются к какой-то одной модели общества»¹¹⁴.

Итак, сообщительность как феномен изначально появляется для нас в рамках онтологии динамической, полисубъектной и многомерной. Вопрос вопросов для нас сегодня «откуда и куда» (динамика), «кто» (субъекты) и «как / каким образом» (методы, формы, институты, структуры, поля). В контексте современности – это вопрос сообщества / сообществ¹¹⁵. На первый взгляд, «ахиллесовой» пятой методологического подхода к обществу как сообществу состоит в «снятии» проблемы телеономии, снятии проблемы смысла истории в духе эпохи Просвещения. Вместе с тем проблема смысла истории в концепции сообщества / сообщительности сохраняется – *она переносится в «пространство-время» личности*. История в этой «оптике» / реальности хронотоп межличностного диалога, общения, где прежние «крупные» силы – государство, партии, общественные движения – это анонимные безликие фигуры, в разной степени и по различной «технологии» объективирующие человека в субъекта.

¹¹³ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 396.

¹¹⁴ Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 77.

¹¹⁵ См.: Красавин И. *Techné. Сборка сообщества*. – М; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. – 596 с.

В становящейся современности совершается попытка человека найти альтернативу практикам субъективации, это интенсивный поиск практик альтернативы, инаковости (субъекту), Друговости. «В отличие от Субъекта, Другой не имеет значения сам по себе. Другой всегда связан с внешним, необратимым кругом отношений, который образуется одновременно с участником и обуславливает структуру его свойств, интересов, отношений, целей и действий. Другим является география для городов и территория для государств, природа для человеческой популяции, бессознательное для индивида, язык для культуры и т.д.; политика выполняет роль Другого для экономик, экономика – для культуры, а культура для политики... Изменение же Другого удаётся только через собственное изменение участника и взаимосвязей»¹¹⁶.

Множественность сообщества предполагает, что каждый его участник вмещает в себе неограниченное количество разных модусов субъектности, множество форм личностных практик. Именно это интригует, завораживает нас в концепте сообщества / общительности; однако, этот же момент поливариативности «отпугивает», ибо требует развития иного представления о самом себе как человеке, о бытии.

Нужда, болезни, смерти, страсти, рутина, идеология, насилие и многое другое редуцирует образ мира, человека / человеческого рода. Именно из этой отчужденной и «убледненной» (по Л. П. Карсавину) реальности нам необходимо сделать шаг к полноте бытия, даруемой и данной не как вещь, а как процесс, состояние. Необходимо отметить, что «отчуждение» – не однолинейная философская категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия. Прежде всего процессы и ситуации, где 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 «превращенных форм», имеющей двойное существование, с одной стороны, как конкретного овеществленного предмета, с другой – как идеальное представление. В. Г. Кузнецов, определяя предмет гуманитарных наук, отмечает, что он генетически зависит от человека, но, будучи создан, он об-

¹¹⁶ Там же. – С. 23.

ладает способностью к объективизации, противостоит человеку как вещь, внешняя по отношению к нему, отчужденная от него¹¹⁷.

С. С. Хоружий, размышляя о проблеме альтернативы, отмечает, что она невозможна без трех фундаментальных условий: расширенного сознания; наличия внеположных кругу реальности энергий / сил; возможности участия внеположных энергий в сущем¹¹⁸. Владета Йеротич также напоминает нам о правиле всякой инициативы / инициации – «никто не спасает сам себя»¹¹⁹.

Из вышесказанного в рамках исследуемой нами темы сообщительности следует вывод о том, что *взыскуемая* человеком полнота бытия требует от него:

[1] – расширения онтологических границ (размыкания, трансценденции к Иному, открытости);

[2] – открытия и признания внеположных энергий бытия различной природы;

[3] – знаний о возможных основаниях и пределах каждой из открываемых сил как в пределах своего существования и формах *обретания* в природе и социуме;

[4] – способности выстраивать личностную практику себя как множества, как участника множественных конфигуративных открытых отношений;

[5] – готовности к личностному динамическому, полисубъектному и многомерному бытию, к личностному росту (по О. И. Генисаретскому).

Из перечисленного видно, что *тяга к полноте бытия* требует от человека развития им метафизических способностей и качеств, преобразующих как его представление о самом себе, так и мире. Однако речь идет, по большому счету, не сколько о знаниях / новом уровне сознания, а о новом уровне бытия. По сути, речь идет о подвижничестве, о претворении.

Претворение – процесс погружения в плоть мира. Главное здесь не растворение в нем, а его преобразование, воскрешения для иной жизни. В частности, протоиерей Вл. Свешников отмечает, что центральный вопрос бытия для христианина – «что делать для того, чтобы смысл, который предлагается Христом и Евангелием, реализовался в жизни. Творить волю Божию – это, значит, выработать живую и динамическую, хотя в основных чертах неизменную систему установок, соответствующих тем ценностям жизни, которые открываются в Евангелии»¹²⁰.

¹¹⁷ Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Высшая школа, 1991. – С.129.

¹¹⁸ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – Указ. соч. – С. 61.

¹¹⁹ Йеротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. – М.: Изд-во ББИ Св. апостола Андрея, 2004. – С. 140.

¹²⁰ Свешников Вл. Прикосновение веры. – М.: Изд-во Лепта-Книга, 2005. – С. 129.

Претворение на религиозном языке называется «подвизание» или «свершение подвига (подвижничества), преодоление себя». Претворение – это дело каждого, это, всегда, «решение относительно тебя. Ты встанешь в ряды подвизающихся, и вокруг тебя еще окажется несколько, и дальше эта цепь будет расти». Для начала подвизания необходимо «*услышать* слова Христовы и *решиться* исполнить сказанное, затем *начать* делать первые шаги и далее не отставать»¹²¹.

В. Йеротич, в частности, пишет о динамике движения человека от архаического человека к ветхозаветному, и далее – к новозаветному: «в каждом современном человеке существуют три человека: языческий, ветхозаветный и новозаветный. Их взаимоотношения, борьба между ними, большая и меньшая развитость или заостренность одного из этих пластов в душе человека представляют динамику индивидуальной и общественной жизни людей»¹²².

Человек современности, по В. Йеротичу, есть синхрония религиозной истории, где последняя выступает как данная ему имманентная сила. Например, архаическая / языческая сила являет себя через природу, через «тягу к удовольствиям», гедонизму. Человек языческий в нас – есть «человек племенной», недоверчивый к чужеземцам вплоть до ксенофобии; он завистлив, злопамятен и злолюбив, он поклоняется многим богам и склонен к магии. «В общественной и политической жизни такой человек является демократическим анархистом, себялюбивым индивидуалистом, никогда не развивающим свою личность»¹²³.

«Ветхозаветный человек» – это человек, знающий Бога. «Человек, который осуществляет идентификацию себя с Богом, возвышается не только над инцестуозно-семейными и родовыми отношениями в обществе, но и над своими национальными, а тем более шовинистическими интересами, при этом не отказываясь ни от принадлежности к своей нации, ни от любви к ней»¹²⁴.

Главная проблема жизни – этого экзистенциально-исторического типа человека – проблема Бога, вернее экстериоризация и объективация Бога, приписывание ему человеческих качеств, создание множества идолов.

«Новозаветный человек» – это человек Евангелия, человек Иисуса Христа, который «явил себя миру как воплотившийся Логос, и тем самым он принес человеку одно принципиально новое качество жизни. Индивидуальность человека приобрела возможность престать как личность. Автономная совесть получила такие условия, при которых оказалась в состоянии преодолеть гетерономную совесть, поскольку человек через свободу и свободный выбор обрел новые

¹²¹ Там же. – С. 371–374.

¹²² Йеротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. – М.: Изд-во ББИ Св. апостола Андрея, 2004. – С. 146.

¹²³ Там же. – С. 147.

¹²⁴ Там же. – С. 150.

крылья вместе с Христовым призывом последовать за ним... С возрастанием и укреплением добровольной веры в Христа – Бога возрастает и надежда на Божественную благодать, а вместе с верой и надеждой и любовь приобретает такую ценность, какой никогда ранее не обладала в мире». Более того, «самый древний неприятель человека – страх изгоняется из тела и души новозаветного человека, сумевшего обрести веру»¹²⁵.

Конструктивная диалектика и динамика языческого, ветхо- и новозаветных пластов в сознании / душе человека, типов в обществе может быть преобразована и стать единым сообществом, только через веру в Бога и Богом. «Богом, к которому приходят путем личной веры и духовного опыта, путем духовных самоиспытаний, познания в себе греха и раскаяния, и это все через личную веру и в ограде своей специфичной Церкви»¹²⁶.

Итак, принимая базовые положения концепции В. Йеротича, рассмотрим их через призму методологической оптики предложенной выше. Несомненно, в его теории есть *расширенный взгляд* на человека и общество как сообщество взаимосвязанных и взаимоисключающих начал. Так же есть признание множества сил *транссимманентного* характера, дающих способность человеку / человеческому роду действовать в различных модусах. Каждая сила имеет несводимые основания, предполагает определенный образ мышления и деятельности. Безусловно, В. Йеротич как психоаналитик ставит вопрос о формах и способах открытия и практики каждой силы, практики их личностного освоения и преобразования. Для него это путь как к здоровой религиозности (без манихейского дуализма и гностицизма), так и здоровой социальности.

Если концепция В. Йеротича относится к психоаналитическому дискурсу социально-гуманитарного познания, то синергичная теория С. Хоружего относится к антропологическому его изводу. Человек, как уже отмечалось выше, – это «тройка, размыкающее себя сущее». Горизонт его существования – это «разнородная, многомерная, многоаспектная реальность», где есть уровни онтологический и онтический, виртуальный, данные, однако, в существовании в гибридном виде. «Чтобы понять происхождение и природу *гибридных топик*, надо заметить, что между ареалами Границы по типу их энергетики имеется очевидный иерархический порядок. Духовные практики, которые конституируются устремлением к Инобытию и направляются к трансцендированию Человека, характеризуются энергетикой с высшей, максимальной формотворческой и преобразующей способностью. Затем идут паттерны бессознательного, также питаемые внешними энергиями, хотя и иного рода, с меньшим формотворческим потенциалом. Оба эти режима деятельности Человека, благодаря

¹²⁵ Там же. – С. 153.

¹²⁶ Там же. – С. 161.

присутствию внешних энергий, представляют собой высшие типы энергетики по отношению к обычным, неограниченным стратегиям. Наконец, виртуальные топки характеризуются «энергетическим дефектом», их формотворческий потенциал ниже, чем в обычных стратегиях, и они реализуют тем самым низший возможный тип энергетики»¹²⁷.

Признавая многообразие и различие топик реальностей бытия человеческого рода, отметим, что каждая из форм проявления подкрепляет друг друга представляя основу, по О. И. Генисаретскому, личностного роста. «Личностный рост не ограничивается ни житейским, ни цеховым, ни каким – либо иным биографическим пространством / временем. Это процесс, протекающий во времени и пространстве всех возможных миров, с которыми благодаря воображения человек поддерживает сюжетно-иконические контакты (динамическую виртуальную идентичность)»¹²⁸. Иными словами, воображение создает *оспособительные* структуры – схематизмы сознания / воли причастности какому-нибудь предельному целому (сословие, народ, человечество, природа, культура, Церковь, истина, бытие).

Личностный рост, или путь самоценного существования богат на вызовы, которые О. И. Генисаретский предлагает помыслить как:

– «*помехи* или *препятствия*, которым в положительном смысле дополнительна *помощь*, откуда-то получаемая;

– ошибки относительно принятых нами правил, которые мы считаем существенными;

– *неудачи* вследствие некоторого риска, который мы взяли на себя и который есть обратная сторона взыскуемого успеха;

– всевозможные *сломы* ли *болезни* в носителе этого опыта, которые по своему тоже характеризуют его негативность;

– особая разновидность помех или препятствий, именуемая *соблазнами* и представляющая из себя не что иное, как внутреннюю негативную часть опыта самоценного существования;

– отказы или разочарования, которые говорят о внутренней надломленности этого опыта;

– и, наконец, *предательство*, отказы в помощи со стороны других лиц»¹²⁹.

Богатство возможностей человека открываемых им и / или даруемых ему в ситуации размыкания / трансценденции остро ставит перед каждым вопрос о развитии навыков *экзистенциальной рефлексии* – компетенции «самосознания, открывающее человеку многообразие способов, какими он самовыявляется и

¹²⁷ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – Указ. соч. – С. 46.

¹²⁸ Генисаретский О.И. Навигатор... Указ. соч. – С. 300.

¹²⁹ Там же. – С.325.

самоопределяется в различных потоках и средах своего присутствия в мире, какими он осуществляется в целях и посредством этого мира»¹³⁰.

Результатом экзистенциальной рефлексии выступает внутренняя целостность, озадаченная свободой совести, ума, воли и сознания, «которая печется об исполнении долга, о служениях, об опознании уделов, о претворении замыслов». Более того, в ходе экзистирования есть шанс обретения энергии к действию¹³¹.

Генерируемая в рамках экзистенциальной рефлексии образность жизни / образ жизни продуцирует «равновесие свободы – к – ценностям, свободы – в – ценностях и свободы – от – ценностей, благодаря чему сама свобода и остается вовеки самоценной, естественной и непосредственной»¹³².

Итак, рассмотренные выше примеры В. Йеротича, С. Хоружего, О. Генисаретского показывают, что размыкание человека к Иному / внеположному Истоку сообщает его существованию качество **пребытия** – уровня творческой самореализации и умножения сил сущего.

Приставка «пре», по В. И. Далю, «означает высшую степень, превосходство, очень, весьма» (созвучно – «про», «пере»). «Пребывать», пребыть – быть, существовать, жить, находиться, обретаться, постоянно, всегда»¹³³ Пребытие: а) «больше, чем существование»; б) «бытие в смысле и со смыслом»; в) это школа, 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, изменение себя, 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 – **чудо**. Чудо, творящее непрерывно, и которое, с позиций механицизма XVII – XIX вв., есть «нарушение законов природы и прорыв в общем течении механистической Вселенной»¹³⁴.

Однако, не следуя логике механицизма (в современности – позитивизма), а имманентной логике интеллигенции момент диалектико-демиургический, выходящий за пределы чувственности, рассудочности и разума является вполне естественным. Чудо есть *естественное* проявление сверхъестественной, абсолютной силы. А. Ф. Лосев настаивает на том, что необходимо рассматривать

¹³⁰ Там же. – С.335.

¹³¹ Там же. – С.349.

¹³² Там же. – С.373.

¹³³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Цитадель, OCR Палех, 1998. – Т.3. – С. 383.

¹³⁴ Лосев А.Ф. Самое само. – М.: Мысль, 1999. – С.346–347.

чудо как социально-историческое, а не природное явление, ибо законы природы «ровно ничего не говорят об абсолютной реальности». Чудо – это уровень взаимоотношения и столкновения двух планов действительности, «поле» развернутого противоречия двух и более личностных планов, где осуществляется влияние одной личности на другую. Основной упор А. Ф. Лосев делает не на факте влияния людей друг на друга, а на противоречии внутри интеллигенции (сознания и самосознания), где в одном пространстве-времени встречаются внешне-исторический и внутренне-замысленный планы бытия.

Историческое и логическое, ситуативное и должное – есть постоянно действующие силы, организующие бытие интеллигенции, обнаруживающие драматизм и динамику его развития. Наиболее полно чудо проявляет себя как **судьба** (воля Божья), как реальная и абсолютная жизненная категория, «жесточкий лик самой жизни». В моменте сверхинтеллигенции встречаются два личностных плана: 1) личность сама по себе, как принцип, «как смысл всякого становления»; и 2) самая история этой личности, ее алогическое становление, «сплошно и непрерывно текучее множество – единство, абсолютно текучая неразличимость и чисто временная длительность и напряженность»¹³⁵.

Идея личности и история личности сопряжены в становлении, ибо «становление не может быть без того, что именно становится». В своем развитии они отождествляются, представляя собой нечто иное, ни первое, ни второе, а нечто *третье*, выступающее как **предел** «всякой возможной полноты и цельности воплощения идеи в истории; оно – умная фигурность смысла, вобравшая в себя и *алогию* становления и через то ставшая именно чем-то умно-телесным; оно – идея, вполне осуществившая свою отвлеченную заданность и потому оформленная как единая умная телесность, то есть как фигурность»¹³⁶.

Само бытие такой *умной вещи* связано с интерпретацией. Умная вещь существует посредством череды интерпретаций, реализующих ее отдельные пласты и аспекты, давая жизнь манифестации бытия или форме, где бытие и сознание даны в одной связке. Чудо – есть *второе воплощение идеи*, ибо «одно – в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое – воплощение этих последних в реально-историческом событии». На вторичность воплощения идеи указывает и этимология понятия «истолкования», где ясно указывается, что интерпретатор за толком следует, он буквально по следу идет. Чудо – это «модификация смысла фактов и событий, а не самые факты и события»; – это **определенный метод интерпретации исторических событий**, а не взыскание каких-то новых событий как таковых»¹³⁷.

¹³⁵ См.: Лосев А.Ф. Указ. соч. – С. 346–356.

¹³⁶ Там же. – С. 357.

¹³⁷ Там же. – С. 359–359.

В такой интерпретации / манифестации А. Ф. Лосев предполагает сразу пять моментов, сопряженных в одном лике/ипостаси: 1) отвлеченную идею этой жизни; 2) текучий поток жизни, воплощающий эту идею; 3) идеальное его состояние – предел; 4) первый момент в свете третьего, или прибавление к отвлеченной идее, получаемое от идеала; 5) второй момент в свете третьего, или прибавление к пустой алогической длительности, получаемое от идеала.

Таким образом, чудо являет себя в интерпретировании, где могут быть развернуты все стадии развития субъекта, моменты интеллигенции, от стадии своего зарождения сверхинтеллигенции до восхождения к абсолюту. Чудо есть живая личность, осуществленная как миф интеллигенции, «как – смысл, лик самой личности»; – это «*энергичное проявление личности в ее субстанции*»¹³⁸. Чудо есть сама жизнь, столкнувшаяся с идеей жизни.

Личностное бытие / бытие личности, в силу всего вышесказанного, действительно означает выпадение из законов природы, это синергичная форма (сингулярность) все бытие которой пронизано самодетерминацией, не разложимой до каждой из составляющих ее сил или частей. Личность *интелехийна*, представляя собой цель целей.

Следуя лосевской концепции, личность есть вершина 1) логической целесообразности (организм); 2) практической/ волевой/ технической; 3) эстетической и 4) собственно личностной/чудесной. Цель личности – *абсолютное самоутверждение*, ибо она «хочет ни от чего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе. Она хочет не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и в небытии»¹³⁹.

Абсолютное самоутверждение личности не есть акт ее превращения в Бога. Самоутверждение личности всегда *энергичное и ноуменальное*, где субстанциональное и абсолютное дано диалектически, в становлении, дано как миф, как история, воплотившая себя в *слове*, где слово – «синтез личности как идеального принципа и ее погруженности в недра исторического становления»¹⁴⁰.

Конкретизация личности и слова дана в *имени*. Если о слове мы можем говорить в отношении любого предмета, об имени же – только в отношении личности, личностного предмета. *Имя* – это потенциальная и актуальная сфера диалога (Богообщения, межличностного, межпоколенного, межкультурного, межстратового, межклассового общения).

Акт именованья, как отмечает историк русской философии И. И. Евлампиев, для А. Ф. Лосева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, для всей русской

¹³⁸ Там же. - С. 363.

¹³⁹ Там же. – С. 368.

¹⁴⁰ Там же. – С. 382.

философской традиции, опирающейся на учение об энергиях Гр. Паламы, – это фундаментальный, онтолого-метафизический акт абсолютного самоутверждения личности, задающий все особенности и все формы конкретного бытия, возникающие из Первосущности¹⁴¹.

Именованье есть акт определения бытия, акт творения бытия в личностном и, одновременно, историческом модусе. Именно именованье задает центральное положение человеческого рода в эмпирическом мире и определяющую роль мифа в культуре, человеческом бытии как таковом. Миф как реальность, выступает в качестве абсолютного основания для центра эмпирического бытия – человеческой личности. Миф – это лик личности, ее «самое само», а представления в различных формах общественного сознания о мифе не более чем ее редукции.

Фактически, и наука, и философия, и религия, и искусство живут «за счет» мифа / мифов, но не признают этого, сводя его, то к поэтической фантазии, выдумке, неистинному описанию реальности. Однако, пренебрегая мифом (а следовательно, и личностью, создающей этот миф) различные формы познания эксплуатируют его интенции, черпая из смысла мифа необходимую для своего существования энергию.

Парадокс, отрицая энергийную природу мифа, не понимая подлинно диалектической природы человеческого бытия, формы познания, вместе с тем активно живет за счет него. И когда интенция дара, интенция общения угасает, они входят в кризис, используя образное выражение В. О. Ключевского «хиреют», вырождаются (декаданс), разваливаются. Так, порождается гетерономия общества. Появляется множество социальных субъектов, потерявших себя, свою основу (имя/ миф), основу для коммуникации, общения, диалога, развития, возрастания. Тотальность или единство в смысле замещается тоталитаризмом эклектики мифа – идеологией, заменяется насильственным общением.

Итак, возвращаясь к динамике бытия человеческого рода, мы можем утверждать, что пребывание – это вершина данного процесса. Это уровень качественной трансформации всего онтотрансцензуса бытия, его предел в становлении человеческого рода в личность. Безусловно пребывание обладает своей структурой, но, прежде всего, оно дано в одном целом, в **имени** – субстанционально-энергийном тождестве (Я=Я). Жизнь *имени* есть постоянное разворачивание и 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. Обращение интеллигенции есть персихорсис или диалог,

¹⁴¹ Евлампиев И.И. История русской философии. – М.: Высшая школа, 2002. – С. 547.

тесно связанный со словом, с формированием и утверждением языковых практик, с открытием имени.

Имя, по О. Розенштоку–Хюсси, – это обетования, которые должны быть исполнены, это императивы разума, требующие от своих носителей актуальных и потенциальных личностей, того, чтобы они вели себя соответственно с теми обетованиями, которые эти императивы заключают в себе¹⁴².

Имя обращено одновременно на 1) на круг людей; 2) на личность, которая призывается; 3) на «animus», к которому они обращаются. Имя одновременно воплощает в себе веру, сплоченность, послушание, общественное действие. «Историческая жизнь языка разворачивается в действии, в драматическом столкновении, во-первых, моей веры в мой народ, во-вторых, моего доверия к истине и, в-третьих, моего доверия к самому себе». Если нет этой троичности, все является мертвым и должно быть погребено или вновь оживлено в слове, общении, в диалоге, интерпретативной деятельности. Имя, имена в родоплеменном обществе давались юношам во время инициаций и создавали начало для постепенного углубления понимания. Имя становилось подлинным духом, дающим возможность объединять в единое целое прошлое, настоящее и будущее.

Понимание начинается с имени. Именно имя есть то, первое, и то последнее, что дано в бытии интеллигенции, то, что может интерпретироваться. Все, что можно сказать о Боге, дано в его имени. Начало мышления о Иисусе Христе в его имени, предел – в его имени, а между предпониманием и пониманием – его имя. Стремление к пониманию, на наш взгляд, состоит в том, чтобы превратить каждое понятие в имя с целью его одухотворения и открытия для глубокого общения, для онтодиалога. Объяснение – это оперирование образами и понятиями, интерпретация – это с *обращение* с понятиями как именами, это трепетное *воззвание* к понятиям, чтобы они раскрыли перед нами свою тайну, свое имя. 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.

Стремясь к глубине понимания, философы XIX–XX вв. пытались выразить опыт переживания, существования человека в мире, но без соотнесения с Абсолютной Личностью, без Богообщения, тема понимания и интерпретации была редуцирована до психологических, социально-гуманитарных вопросов, где полнота и целостность *умозрения* была утрачена. Решая вопрос понимания, мыслители последних двух веков были явно ориентированы на принципы научности и секуляризованного гуманизма, поэтому данный вопрос до смены философско-гуманитарной парадигмы в 20–30 гг. XX в., когда произошел откры-

¹⁴² Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. – СПб: Унив. книга, 2000. – С. 121.

тый разрыв с критериями научности новейшей европейской рациональности, не получил большого развития, несмотря на большие усилия В. Дильтея, Г. Риккорта, М. Вебера, В. Виндельбанда.

Экзистенциализм, особенно его религиозное русло буквально преобразило схоластические теории неокантианцев, феноменологов, психоаналитиков. Открытое и недвусмысленное вероисповедание Бога остро поставило вопрос диалога с Богом (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, А. Ф. Лосев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский), открыло вновь тематику Богообщения. В российской философии поворот к религиозному сознанию произошел в середине XIX вв., в контексте споров между западниками и славянофилами, где самым остро обсуждаемым вопросом была тема православия, связанная с выявлением его культурно-исторического значения в мировой и российской истории, характере его влияния на становление российской цивилизации. Много для легитимации значения религиозного типа познания сделал В. С. Соловьев. Его концепция живого знания и критика *отвлеченных начал* философии, отстаивание значимости вопросов добра и красоты перед истиной, теория всеединства и софийности сделали возможным переход части российской интеллигенции от марксизма и позитивизма к идеализму, и далее – к традиционализму, к православию. В российской философии проблема имени, наиболее остро встала во время *имяславских* споров в начале XX в., когда религиозная общественность определялась в вопросе почитания имени Господа Иисуса Христа. Философия имени на определенный период даже оттеснила тему революции. Более того, саму революцию А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков связывали болезнью языка, с кризисом богообщения/общения¹⁴³

Имя – это воплощенная и пребывающая *энтелехия*. Преображение связано с обретением имени, с трансформацией слова в имя. Личностное пребывание возможно только с именем. Имя для человека выступает императивом и символом идентичности перед Богом (смысл крещения), людьми, самим собой. Пребывание – это экзистирование с именем и в имени. Пребывание разыгрывается как экзистенциальная драма слова и дела, получающее единство (синтез) в имени. Научные и философские термины материя, космос, бытие, субстанция есть «слова, слова, слова», а Иисус Христос – это имя. Стремление постичь Христа ставит задачу допустить абсолютную достоверность существования Бога как абсолютно-тотальной реальности, Сыном которого Иисус был.

Будучи энтелехией, имя – стяжающее многообразие единство. Предметность, вскрываемая в каждом событии мира, приобщаются к главному, нанизываются на стержень – имя, делая целостным многообразный опыт бытия чело-

¹⁴³ Гоготишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX в. // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Наука, 1993. – С. 935–939.

века в мире, благодаря чему он не распадается на разные части, а наоборот, способен стяжать, объединить силы сущего. Имя дает начало памяти, является залогом возникновения и развития сознания, этого оплота, позволяющего человеку быть не распятым на *кресте действительности*. «Человеческая жизнь – как индивидуальная, так и социальная – протекает в месте, где перекрещиваются четыре «фронта», ведущих *назад*, к прошлому, *вперед*, к будущему, *внутри* нас самих, к нашим чувствам, желаниям и мечтам, и *наружу*, к тому, против чего мы должны бороться или что мы должны использовать, с чем мы должны приходить к согласию или чем должны пренебрегать». Поэтому, жизнь – это постоянный выбор. И наша целостность, наше хрупкое бытие зависит от того, каким образом мы можем «удерживать» равномерное движение в этих направлениях.

В известном плане, общественное разделение труда несколько смягчает действие «креста действительности», но вместе с тем наше бытие не редуцируется до готовых форм и требует нашего участия. **Становление** вот основание иного, не декартовского отношения к жизни. «Мы боимся изменений, и потому мы мыслим. Каждый день мы должны умирать для одной из форм времени, поэтому мы и мыслим. Отнюдь не «*cogito ergo sum*», а «*mutabor ergo cogito*» является исходной точкой каждого человека¹⁴⁴.

Опыт пребывания сложен и, вероятно, непередаваем. Думается, имеющиеся в нашем распоряжении культурно-исторические свидетельства лишь бледная копия переживания состояния пребывания личности в бытии, что собственно и отмечают С. С. Хоружий, Е. Торчинов, А. М. Пятигорский, Б. С. Братусь, В. И. Слободчиков, Ф. Е. Василюк, А. Сурожский.

С. А. Смирнов связывает опыт пребывания с опытом построения будущего (обживание его поизиса). Он выделяет такие сформировавшиеся в культурно-историческом опыте человечества концепты развития человечества: №1 – путь зерна Гегеля, №2 – формирование, №3 – развитие как овладение и освоение; №4 – проектирование; №5 – позиция раздвигания горизонта в ситуации перехода. Все перечисленные подходы в социально-философском плане есть стратегии человеческого развития и пребывания, поэтому **проблема пребывания** – проблема идентичности, имеет прямое отношение к давней, поставленной еще Аристотелем проблеме энтелехии.

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 материя, физическая или духовная, принимает облик и форму, где потенция становится воплощенной реальностью, а об-

¹⁴⁴ Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. – СПб.: Унив. книга, 2000. – С.503.

щее обретает индивидуальность, где происходит «осуществление или явление» идеи, принципа, общего свойства»¹⁴⁵.

Э. Гуссерль понимал энтелехию не как результат, а процесс, «как бесконечно разворачивающуюся энергию ее воплощения». Он пишет: «Духовный телос европейского человечества, заключающий в себе самостоятельный телос каждой отдельной нации и отдельной личности, имеет характер бесконечности; он представляет собой бесконечную идею, в которую стремится облечься таящийся в глубине общий им всем дух становления».

Из идеи энтелехии считает К. Г. Кнабе можно 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; и 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. Энтелехия многомерна, многогранна, она в большей мере воплощена в «жизненном мире» эпохи, класса, страта, личности¹⁴⁶.

В культуре реализуются стили и формы, которые, в известной мере, являются энтелехиями. Всякий состоявшийся творец (А. С. Пушкин, Ф. Тютчев, Ф. М. Достоевский), есть энтелехия, несущая в себе: а) источник, кристаллизирующийся в творчестве (он не имеет четкого и ясного очертания); б) – мировоззрение эпохи. Все достигнутое личностью очень быстро ассимилируется в жизненный мир эпохи, становится ее ядром в конкретно-исторический период.

Ученый, философ, поэт, инженер, пастырь – все это ипостаси личности, достигшей уровня энтелехии или пребывания. Сделать имя в одной из областей обширного круга бытия человеческого рода означает его умножение, дальнейшее развитие. Например, М. В. Ломоносов – действительно наш первый российский университет. Утрата каждой личности, ее смерть несет в себе умаление бытия, поэтому память о личности, освоение дела личности фактически является делом укрепления бытия, делом восстановления круга бытия как целостности.

Пребытие – личностный аспект бытия, где бытие установилось как сфера онтотрансцензуса. Результатом преобразования является воплощение (обожение), не сводимое к личной самоидентификации, а влекущее за собой изменение всей структуры бытия. В частности, М. Мерло-Понти говорит о «плоти мира» как некоей связке, где семантическая определенность оформляется на стыке концепций тела,

¹⁴⁵ Кнабе Г.С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. – 1993. – №5. – С. 65.

¹⁴⁶ Там же. – С. 66.

складки и Другого¹⁴⁷. Иными словами, результатом преобразования является определенный опыт, где событие перехода из одного состояния (непросветленного) в другое воспринимается как некий процесс, где происходит конституирование личности. Трансформация, приводящая к выявлению принципов жизни, интенциональная направленность, и верность которым и будет выступать осью / оселком личности в бурно изменяющемся мире. Выявление и сохранение, расширение и углубляющиеся понимание, постижение содержания принципов являются главными в состоянии (процессе) энтелехии. Именно проблема энтелехии наталкивает Аристотеля на понимание человеческого бытия как трагедии, драмы.

Наиболее полно проблематика энтелехии или самоосуществлении человеком себя проявляется в истории, где каждое поколение создает свою форму пребывания, свою телеономную сферу жизни, которая между тем для последующих поколений выступает как превращенная форма. По С. Н. Булгакову, *история* пронизана способностью к новому творчеству, ибо всегда нечто индивидуальное в противоположность типическому. История носит незакономерный, *логично-алогичный* характер¹⁴⁸.

Историческая наука изучает конкретные формы политических, экономических, социокультурных событий, располагая их как последовательные ступени одного процесса, но, можно утверждать, что научное обществоведение улавливает лишь одну *обналичившуюся* сторону бытия человеческого рода. Оно познает лишь тенденции, а не исход. Выход на проблематику исхода, а следовательно, промысла исторического бытия определяет метафизику истории, открывает возможность «*построить философию истории и эсхатологию, и становится возможным Апокалипсис, откровение не только о прошлом, но и о грядущем*»¹⁴⁹.

Смысл истории принципиально *алогичен*, ибо история задана исходом, напрямую не связанным с обстоятельствами в которых пребывают субъекты истории. Здесь выходит на первый план судьба как «изначальное самоопределение воли, определяющей смысл всего становления человеческой жизни. Каждый человек предвременно выбирает себе судьбу в своем первичном самоопределении ко всякому инобытию: Богу, миру, другому человеку..., и, уже определившись, вступает в становление жизни, разворачивающейся в потоке времени». Более того, «каждый может увидеть и узнать свою судьбу, лишь обратившись внутрь себя, в начало, где предвременно укоренена его воля, и лишь оторвавшись от этого первоначала, оторвавшись от первичной свободы своей домировой воли и забывшись внутри проявлений эмпирически оформленного бы-

¹⁴⁷ Можейко М.А. Плоть мира // История философии. Энциклопедия – Минск, 2002. – С. 798.

¹⁴⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, Т.1. – 1993. – С. 138 – 139.

¹⁴⁹ Там же. – С. 228 – 233.

тия, человек начинает воспринимать свою судьбу как неумолимый рок, равнодушный и безжалостный к нему»¹⁵⁰.

В масштабе каждой жизни есть свой апокалипсис и эсхатология, поэтому мы не можем и не должны *упрекать* наших дедов и прадедов за революции нач. XX в., за большевизм, ибо, на наш взгляд, они его искупили трагедией Гражданской войны, коллективизации и индустриализации, в огне Второй мировой и Отечественной войны. Сравнивая социальный и исторический смыслы событий, можно сказать, что социальное мстительно относительно исторического, ибо не приемлет имеющего место в исторических событиях преобразования, явления *метанойи*, мгновенной перемены ума и самого строя бытия людей в ситуации напряженной рефлексии над конкретными проблемами своего бытия.

Отчасти апокалипсис истории и личности разрешается в культуре, в *произведении*. «Субъект – Личность – Автор» воплощается в тексте, сам на время становясь текстом, по нему его идентифицируют, и он сам *со-измеряет* себя с тем, что создал. Разрешение личности в пространстве социума и времени истории трагедийно. Идея произведения – это идея спасения, ход против времени в вечность. Культура воспринимается человеком как область сотерологии или спасения. В целом, вероятно, произведение – это образ смерти автора на определенном этапе своей жизни, опыт сосредоточения и воплощения, доведение жизни до вершины, где возможно идентифицироваться для себя и для других. После произведения жизнь приобретает *иное* измерение и размеренность, требующую своего усилия, своего освоения и воплощения. Произведение – миф жизни, ее принцип и центр, сверяясь с которым он может выстроить жизнь как свободное пребывание.

Яркий пример пребывания рисует в своем романе «Доктор Живаго» Б. Пастернак. Сам роман – больше форма мышления о двадцатых через призму пятидесятых так, как будто «если бы он сам (Б. Пастернак) умер в конце двадцатых». Подобное убеждение А. М. Пятигорский обосновывает тем, что последним временем смысла, или временем со смыслом, были для поколения Б. Пастернака как раз двадцатые. Тридцатые уже поле деятельности Воланда М. А. Булгакова, где все – гротеск, и единственным островом смысла является сумасшедший дом. Итак, 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. Секрет Ю. Живаго – «смыслы проходили через него», у него нет мировоззрения, поскольку оно подразумевает отражение смыслов, ситуацию, когда смыслы не проходят через личность субъекта. «В мировоззрении смыслы, отражаясь, теряют свою онтологичность, но не приобретают персоно-

¹⁵⁰ Карпицкий Н.Н. Антропология. – Томск, 1996.

логичность». Мировоззрение, жизненный мир эпохи – это господство среднего. Мировоззрение личности – это абсурд, это, скорее, единичный полюс родового, окрашенный в цвета индивидуальности. Мы ставим своей целью развивать мировоззрение, а необходимо воспитывать любовь к истине. Мы заранее загоняем в рамки эпохи и потом удивляемся, что получаются одни идеологии¹⁵¹.

Цель герменевтики жизни не во вхождении в текст, а построение он-тотрансцензуса, где интерпретирующий создает сферу между текстом и контекстом, текстом и гипертекстом, позволяющим ему пройти через ловушки текстов и чужих смыслов, зовущих его воплощать свои идеалы.

Итак, подводя итоги, мы можем утверждать, что сообщительность раскрылась перед нами как практика **интерпретации**, как школа *прохождения и преодоления* человеком текстов, опыт превосхождения времени, инерции телеса социальности и истории, тупиков и идиотизма повседневности.

¹⁵¹ Пятигорский А.М. Непрерывающийся разговор. – СПб, Азбука-Классика, 2004. – С.390.

ЭТЮД VIII. А. Ф. ЛОСЕВ: СООБЩИТЕЛЬНОСТЬ И ЭНЕРГИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Онтологический аспект, задающий проблематику заявленной темы, 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. Более того, по М. Хайдеггеру, «философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, исходя из герменевтики присутствия, как аналитика экзистенции закрепила, конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно возникает и во что оно отдает»¹⁵².

Гносеологический ракурс проблемы интерпретации как вида познавательной деятельности задается «распадом» классического и неклассического типов рациональности. Л. А. Микешина, размышляя о будущих путях философии, констатирует, что «для современной философии все более насущным и значимым становится стремление соотнести абстракции, категории, систему рассуждений и обоснований с самим человеком – чувствующим, мыслящим, познающим, действующим – в целостности всех его ипостасей и проявлений»¹⁵³.

Современная гносеология оказалась в ситуации осознания целостности познающего человека, и следовательно, нуждается в целостной философии познания. С позиции философии познания, субъект познавательной деятельности – «это субъект интерпретирующий, поскольку его существование и деятельность разворачиваются не просто в объективной действительности, но в мире созданных им образов, знаков и символических форм, присущих самой структуре человеческой жизни». Очевидно, отмечает Л. А. Микешина, 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 сво-

¹⁵² Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003. – С.56.

¹⁵³ Микешина Л. А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С.70.

бодой, так и укорененность в культуре и социуме, а также собственно когнитивно–гносеологические, методологические и герменевтические аспекты¹⁵⁴.

Парадокс, но, как правило, онтологический и гносеологический подходы игнорируют прямо или косвенно сам факт социального бытия, факт бытия человеческого рода. Мотивы и способы аргументации подобной теоретико-методологической позиции разнообразны, но есть одно утверждение, которое свойственно им всем. Главная вина социальной философии, по их мнению, в том, что она антропоморфна и антропоцентрична, говорит всегда с позиций существования человеческого рода в пространстве и времени. Подобная установка сознания, в сущности, вытесняет человеческое бытие из картины мира, из системы мироздания. Результатом указанной сублимации человеческого является потеря человека или его восприятие как одного из многих факторов, «вводимых» в систему физических, химических, биологических отношений системы. Иными словами, сторонники борьбы с антропоморфизмом «впадают» в радикальный *антиантропологизм*, в деконструктивизм, уничтожающий любое упоминание о человеке, что ведет к господству в социальных теориях натурализма, технократизма, операционализма и структурализма, отрицающих само право человеческого рода на бытие.

Наша позиция связана с убеждением в том, что подлинны онтология и гносеология невозможны без признания человеческого рода одной из ведущих сил сущего, изначально входящей в структуру бытия. Другое дело, как она разворачивается в конкретно-исторический период человеческого рода. История бытия, в большей степени, история человеческого рода, *онтоантропосоциогенез*. Подчиняя и подчиняясь, познавая и осваивая, фактически укореняясь в сущем, человеческий род становится все более влиятельной силой бытия. Например, В. И. Вернадский еще в 20-е гг. XX в. отмечал, что человечество благодаря промышленному перевороту, достижениям науки и техники стало *великой геологической* силой. Кстати, утверждение преобладания человеческого рода в бытии несколько не умаляет значения иных сил сущего. Бытие человеческого рода сегодня необходимо рассматривать как вершину айсберга, где основные силы (их множество) скрыты и не проявлены, но вместе с тем делают возможным существование реальности. Развертывание человеческим родом сил сущего – факт неоспоримый, поэтому мыслить бытие без человеческого рода, без учета человечества, как единого трансцендентального субъекта, нельзя. Мыслить иначе – сознательно свести реальность бытия до простейших элементов без надежды вновь обрести целостность и системность. Теоретико-методологическая «западная» редукционизма состоит в том, что, «урезав» пласты реальности до одного

¹⁵⁴ Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С.81.

фактора, практически невозможно «вывести» из него иерархию и богатство форм проявления реальности. Например, умертвив живое существо ради познания его строения, мы не можем вернуть его к жизни. Борьба, столкновение, игра сил, сложность и синергия бытия уступают в редукционизме место схемам и структурам. Бытие, главным феноменом (чудом) которого является жизнь (во всех ее ипостасях), в таком деконструированном взгляде остается за кадром и воспринимается как пустота и симулякр. Вместе с тем мы вправе, вслед Пармениду, утверждать, что бытие есть, небытия нет. Более того, бытие целостно, обладает полнотой, данной как игра сил, концентрация которых возможна в различных конфигурациях: физических конгломератах, биогеоценозах, социальных формах. Бытие невозможно свести к сущему, оно есть, по С. Л. Франку, *непостижимое*, то, что несет на себе печать трансценденции, тотальности. Бытие *событийствует*, образуя *событие* бытия как некую форму, стяжающую многообразие сил сущего. *Событие бытия* есть сингулярность, обладающее синергийной мощью, превосходящей силы отдельного рода сущего.

Каждая из сил сущего в своей неоформленности есть стихия, образующая в совокупности хаос сущего. Между силами сущего есть соперничество за доминирование. Мы знаем и о натиске стихии жизни, способной, как кажется проникать всюду. Толща жизни потрясает воображение. Биосфера имеет большой пространственно-временной и температурный диапазон: микроорганизмы и бактерии, одноклеточные и многоклеточные, целые биогеоценозы. Мы также знаем и о многообразии косной материи. Строение Вселенной и структура атома, до XX в. казавшегося неделимым, поражают. Но при всем этом нельзя умалить и умолчать мощь человеческого рода, способного *укрощать* стихии сущего в определенный космос.

Будучи взаимосвязанными, силы сущего между тем не сводимы и не равны друг другу. Есть разница потенциалов сил сущего, образ гомеостаза – это образ смерти. Так, жизнь преобразует материю, косная материя «пожирает» жизнь. Человеческий род осваивает и то, и другое, неся в себе оба начала и давая исток чему-то большему, не сводимому ни к одному из них.

Осознание многообразия сил сущего, образующего конфигурацию бытия, выводит нас на проблему Бога, божественного. Проигнорировать тему участия божественной силы и воли невозможно, тем более само понимание бытия как сингулярности задает максимально широкое поле для своего осмысления. Наиболее полное раскрытие божественной природы, ее ипостасей дано, по нашему убеждению, в христианстве, где Бог предстает как жизнь, все бытие которого есть *общение*. Греческий богослов и философ И. Зизиулас пишет, что Св. Отцы (Св. Афанасий Александрийский, В. Великий, Г. Богослов, Г. Нисский) создали *альтернативную* античной онтологию. Ее суть можно выразить следующим образом: «бытие Бога может быть познано только через личные взаимоотноше-

ния и любовь к конкретному лицу, т.е. бытие означает жизнь, а жизнь означает общение»¹⁵⁵.

Итак, многообразные силы сущего образуют *круг бытия*, где каждая из сил обретается в ритме общения, живет, отдавая себя другой, даруя и воспринимая, образуя синергию бытия. Круг бытия есть круг дарения и общения – «персихорсис». Воплощаясь друг в друге, силы сущего созидают и умножают бытие, сообщают ему качество реальности (отношения, иерархии).

Несомненно, что описание нами круга бытия контурно и схематично. Главное обретение, связанное с определением бытия как круга, делает возможным его понимание как области игры сил сущего за организацию стихий хаоса в определенный порядок. Другой вопрос, что порядок может быть различным (простым или сложным), способным или неспособным к умножению сил бытия.

Бытие есть сфера, где каждая из сил сущего пытается максимально раскрыть и постичь себя, выйти на уровень самодетерминации или свободы. Сложность и специфика бытия человеческого рода состоят, на наш взгляд, в том, что природа пытается через человека осмыслить саму себя, стать интеллигибельной, перейти от слепой игры сил к упорядоченности, разрешиться от бремени бесконечной потенциальности. Вместе с тем человеческий род, кроме устройства природных сил, стремится и к метафизическому. К установлению собственной, не тождественной природной сущности, задаче, цели бытия, определяемой не природой, а им самим или Богом как Внеположным Истоком¹⁵⁶. В контексте религиозного дискурса сложность бытия человеческого рода определяется его самоопределением в отношении Богообщения или в сторону от него. Богообщение ведет к возрастанию бытия, вхождению из «силы в силу». Отказ от Бога, отпадение от него, ведет к умалению, в пустыню реальности, в небытие.

Итак, и в случае антиномии самодетерминации человеческим родом, каждым человеком своей жизни относительно природы, и в случае выбора между Богом и сатаной мы сталкиваемся с необходимостью понимания круга бытия, с определением человеком своего положения в нем, проблемой идентификации / самоидентификации, проблемой интерпретации символов бытия. Онтоэкзистенциальный модус присутствия есть единственное основание обретения бытия, стяжание вокруг него сил сущего и их устройство. Немошь бытия, данная в экзистенциальном модусе, способна обернуться при обретении отношения богообщения мощью. Человек способен стать подлинным субъектом не только сил сущего, но и сил собственных, сил круга бытия. В каждом из дискурсов: и

¹⁵⁵ Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М.: Изд-во Св. Филаретовского православно-христианского института, 2006. – С. 10.

¹⁵⁶ Сложность, диалектичность положения человечества как мыслящей ветви природы развернул в своей онтогносеологии М.А. Лившиц и «Космологии духа» Э.В. Ильенков. Пафосом этой взаимосвязи жива мысль русских космистов, включая Н.Федорова, В. Вернадского.

философском, и научном, и религиозном – присутствует вопрос человека о самом себе, о месте и роли в бытии, о своем образе в глазах Господа, о свободе.

Сила человеческого рода аккумулируется *вокруг и в* смысле. Не случайно сила и толк в русском языке синонимичны. В частности, в словаре В. И. Даля понятие «толк/смысл» определяется как: 1) «способность понимания и постижения (мира); способность судить, делать заключения; 2) «толк, разум, польза, сила».¹⁵⁷ Иными словами, человек, интерпретируя, придавая или открывая в чем-либо смысл, одновременно находит некую пользу и толк, обретает благодаря смыслу определенную силу, мощь, возможность. Сила человеческого рода воплощается в смысле/ слове, в логосе.

Думается, проделанный выше анализ убеждений, связанных с редукцией проблемы бытия к материи или с исключением человеческого рода из сил сущего, дает нам возможность перейти к осмыслению интенций, образующих суть гносеологического подхода к феномену интерпретации.

«Тайна» интерпретации в гносеологическом подходе предстает как модус тайны сознания. Гносеология вырастает как форма философского познания, устремленного к решению проблемы бытия через призму способности его познания. Если онтология конституируется вопросом: «Что есть сущее?», то источник гносеологии в вопрошании: «Что я могу знать о сущем?». Вся мощь или немощь человеческого рода при гносеологическом подходе к бытию предстают через тему возможностей сознания (разума, мышления), а проблема архитектуры сознания является продолжением вопросов о структуре бытия. В самом общем плане, с позиций классической и неклассической рациональности, интерпретация есть состояние и структура сознания, операция мышления и метод познания. Не отрицая значения эпистемологического типа философии, все же следует признать, что в ней проблематика бытия человеческого рода вытесняется и умаляется, что приводит к различным абберациям, когда человеческий род предстает как игрушка бессознательного, марионетка в руках Абсолютного Духа или слепок объективной реальности.

Таким образом, и онтология, и гносеология одинаково расписываются в своем бессилии перед кругом бытия. Думается, основная причина *немощи* онтологического и гносеологического подходов состоит в одном – в игнорировании на различных основаниях человеческого рода. В первом случае, пренебрежение человеческим родом оборачивается потерей важнейшей силы сущего, субъекта бытия. В другом случае, избегание человеческого рода создает прецедент поиска нечеловеческого разума. В итоге создается ситуация, когда

¹⁵⁷ Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. – М.: Цитадель, OCR Палек, 1998. – В 4 т. Т.2. – С. 435.

человек сам себя не пускает в круг бытия, отказывается от собственного подлинного бытия.

Выход из создавшегося положения самоаннигиляции человеческого существования, на наш взгляд, требует абсолютного признания присутствия человеческого рода в сущем, а также в признании становления /синергий бытия, несводимости его к сущему, к его субстратам и аморфным стихиям. Круг бытия / сингулярность – благодаря присутствию человечества – обретает интеллигибельность. Человеческий род есть, по нашему убеждению, та «молния смысла», о которой писал в работе «Самое само» А. Ф. Лосев. Истинно, появление человека на фоне мира есть «вспышка мысли на темном фоне абсолютной самости»¹⁵⁸.

Тайна бытия зашита в бытии человеческого рода, в его конкретной жизни, поскольку благодаря вспышке смысла, самое само сингулярности превращается «в живое и неиссякаемое лоно бесчисленных смысловых возможностей, в ту бесконечно плодородную и тучную почву, в которую попадает первое зерно разума – категория бытия. Из взаимоотношений с этой бездной возможностей категория бытия породит и все прочие категории разума». Бытие оттеняет небытие, сознание высвечивает глубины бессознательного, порядок указывает на хаос. Однако развитие бытия идет путем как трансценденции *во вне*, так и трансценденции *во внутрь*. «Бытие вечно раздваивается, дифференцируется, и оно же вечно превращается в единство, интегрируется. В этой борьбе различений и отождествлений и состоит вся реальная жизнь разума и бытия»¹⁵⁹, – пишет А. Ф. Лосев.

Таким образом, круг бытия есть поле понимания, *металогическая* реальность, доступная нам только в определенных истолкованиях. Реальность, перед которой человек может только предстоять своим разумом, предвосхищать ее смысл и значение. Именно поэтому наше, пусть частичное, ущербное, но все же знание, «знание о незнании» есть предзнание целого, или антиципирующее, предваряющее обладание тем, что потом будет нам дано в развернутом (всегда, впрочем, только «полуразвернутом») виде¹⁶⁰.

С чем бы ни сталкивался человеческий род в круге бытия, он сталкивается с частью целого, с элементом, само осмысление которого способно задать иную его конфигурацию. Тем самым, благодаря появлению и наличию человеческого рода в бытии, его развитие представляет собой открытую систему, незавершенность, способную не только к внешнему изменению, но и, что самое главное, к имманентному развитию.

¹⁵⁸ Там же. – С. 519.

¹⁵⁹ Там же. – С. 525.

¹⁶⁰ Франк С.Л. Сочинения. – Минск, 2000. – С. 325, С. 313.

Бытие как круг понимания допускает бесконечное количество модусов своей собственной данности, что естественно влечет за собой признание правомочности бесконечного количества интерпретаций. А. Ф. Лосев утверждал, что каждая интерпретация дает возможность ощутить ритм бытия. Вне интерпретации ни сущее, ни бытие не даны нам. Именно в интерпретации создается определенная символическая реальность, соединяющая в одно целое множество пластов реальности, дающая им возможность показать себя, стать явленными, феноменальными. Представленность и *показ*, воплощенный образ мира – в этом вся суть интерпретаций, опираясь на которые и конституируется взаимобытие людей.

Всякая интерпретация создает символ как актуальную бесконечность или размеренность, где явлен конкретный предел бесконечного ряда последующих интерпретаций. Познавая мир, мы одновременно устанавливаем его в той конфигурации, которую затем и будем осваивать исходя из понимания, полученного в рамках интерпретирования, в процессе соотнесения в одно в символ. В процессе выявления единства данной нам в эмпирии хаотической реальности.

К сожалению, в рамках изучения онтологического и гносеологического подходов мы убедились в том, что они в равной степени игнорируют феномен интерпретации в качестве предмета, достойного попасть в поле исследования. Однако, на наш взгляд, именно пренебрежение значением интерпретации, отказ вникать в глубины данного явления оставляют многие философские школы и направления в массе неразрешимостей и противоречий.

Самоценность интерпретации состоит в том, что она представляет собой манифестацию бытия человеческого рода, манифестацию каждого человека, становящегося в данном акте личностью. Социально-философское значение интерпретации состоит в факте ее наличия, обнаружения и развертывания. Для каждого человека сам факт осознания себя интерпретатором означает событие, удостоверения своего бытия. Для нас важным и принципиальным тезисом является идея 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»¹⁶¹.

Каждый аффект, энергия и момент человеческого бытия имеют значение и смысл, открывающие нам мир и наше положение в нем. Интерпретируя, мы создаем ситуацию двухвекторного движения трансцендирования *во вне и во внутрь*, способствуя укоренению в круге бытия, обретению в нем более четкой позиции. Образующиеся в актах интерпретации структуры и модусы сознания, конфигурации социальных отношений определяют поведение человека как субъекта, задают характер взаимобытия людей, изменяют ритм существования

¹⁶¹ Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: Мысль, 1999. – С. 475.

социальных институтов, способствуют изменению социокультурных ориентиров и ценностей.

Бытие *со-бытийствует* в актах интерпретации, через них являет себя миру и себе самому человек. Истоковывающим и стремящимся понять – таким он предстает перед другими и самим собой. Вся структура мироздания разворачивается в истолковании, дающем исток определенному мировоззрению. Возвышенное и низкое, актуальное и вечное, незначительное и очень важное – все эти модусы человеческого существования не могут появиться «на свет» вне работы интерпретации, вне создания интерпретационных практик. Даже, когда мы отказываемся от истолкования, мы попадаем во власть кривотолков. Отдаем себя на откуп слухам / молве, в сущности, отказывая себе в праве на собственную личностную позицию и перспективу развития в круге бытия. Иными словами, интерпретация – одна из возможностей (наряду с молитвой, интуицией) конституирования личности путем творения понимания круга бытия, способов созидания человеком своей самости в непрестанном поле общения, определяющем сам ритм бытия, его сущность.

Интерпретация есть способ бытия интеллигенции, способ существования человеческого рода в модусе интеллигибельности или сознания, в модусе смысла (имени, слова). А.Ф. Лосев в своей фундаментальной работе «Философия имени» именно с понятием интеллигенции/ интеллигибельности связывает бытие человеческого рода в качестве субъекта истории, деятельности, культуры. Он убежден, что «субъект – сам нечто происшедшее и образовавшееся из другого, более универсального источника и никак не может являться абсолютной инстанцией и критерием»¹⁶².

Человеческий род, каждый человек становятся субъектом только в плане отнесения к металогической реальности, абсолютному, трансцендентному. Сама интеллигенция есть диалектическая реальность, все бытие которой составляет становление живой и самоощущающей, самосознающей сущности имени. В структуре интеллигенции А.Ф. Лосев выделяет четыре момента: 1) *сверхинтеллигентный*, 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) *пневматический* (самосознающая и самоощущающая пневма), данный как абсолютная творчески-волевая жизненность, «ибо жизнь есть немолчаливое, непрерывное становление и изменение, движение и обновление»; 4) *меонально-сущностный, интеллигентно-соматический, софийный момент*,

¹⁶² Там же. – С. 101.

или, еще конкретнее – личность; 5) *символический*, воплощающий себя через слово в речи/ языке, где символ становится живым существом, действующим, говорящим, проявляющим себя *во вне*. Это демиургический момент имени – залог и основа всех возможных актов мысли, воли и чувства¹⁶³.

Все пять моментов образуют архитектонику интеллигенции, определяющие процессы ее разворачивания. Думается, столь сложное устройство бытия интеллигенции, данное А. Ф. Лосевым, разворачивает перед нами картину бытия духа в пространстве–времени сущего. Мы убеждены, что лосевское понимание феномена интерпретации является концептуальной основой для действительно целостного представления о бытии, ибо ему удалось *интегрировать* онтологический, гносеологический, социально-философский, философской-антропологический и аксиологический подходы к постижению бытия и сознания, не исключаяющие ни одной из сил, конституирующих сферу бытия. Лосевская *тетрахтоника* интеллигенции позволяет преодолеть разрозненность ликов интерпретации в каждом из философских учений, школ, направлений и движений, ибо при соотнесении с концепцией интеллигенции они показывают свою ограниченность, недосказанность.

Итак, по А. Ф. Лосеву, сущность познает себя, обретая это знание через обращение к своим пределам. Предметность нашего мышления о мире уже состоялась, предваряет всякую нашу интерпретацию, давая самим фактом своего существования вполне объективную основу для интерпретационной (собственно – интеллигентной, пневматической, софийной) деятельности. Иными словами, *сверхинтеллигентный* момент представлен интуицией (образами), схватывающей сущее в своей феноменальности и сингулярности. Весь последующий путь интеллигенции создает герменевтический круг, залогом и истоком которого является «вспышка мысли», выступающая движущей силой, энергией интенции и воли для мышления.

Освоение *сверх-интеллигентного* начала идет одновременно по пути становления чувств, рассудка, разума (структур и состояний сознания), которые, в свою очередь, *преображают* телесность мыслящего путем его обращения к интуитивному образу, впечатлению от него. Действие интеллигенции внутри телесности человека / человеческого рода приобретает постепенно личностные очертания и звучание, которое - это надо четко осознавать - не сводится только к примату объективности или субъективности, а образует живую целостность жизни личности. Но бытие личности – это не только служение становящейся предметности, но и активное ее преобразование, демиургия новой реальности, которая для начала должна оформиться в идею, в идеал.

¹⁶³ Там же. – С. 101–102.

Таким образом, иерархия интеллигенции есть, по А. Ф. Лосеву, познавательная иерархия жизни (чувств, стремлений). Это иерархия бытия, все становление которой есть стремление «от жизненно-животного самоудовлетворения организмов к умно-сердечному и экстатическому самоутверждению себя и всего иного в одной *сверхбытийственной* точке». Сущность, ставшая символом (интеллигенцией), осуществляет себя как демиургийная энергия имени, превращаясь в живое существо (миф), в силу чего становление бытия есть диалектика мифа. Более того, мифический момент имени есть вершина (*экстазис*) «диалектической зрелости имени, с которой видны уже все отроги, расходящиеся отсюда по всем сторонам»¹⁶⁴. В понимании сущности А. Ф. Лосев опирается на паламизм, где методологически различают энергию сущности и саму сущность. Энергия сущности действует в «ином»: она познается по действию, а не по эссенции. Изучая действия энергии, мы изучаем ипостась сущности, которая именно через энергийные формы и становится интеллигибельной, принципиально познаваемой. Методологическое разделение сущности и энергии сущности позволяет конструировать как минимум два образа сущности – эссенциальный и энергийный. Первый *изучает в свете энергий саму сущность*; второй *исследует действия энергий*, создающих особую сингулярную реальность «между» или «каждый раз».

На наш взгляд, феномен интерпретации наиболее полно раскрывается только с позиций энергийной парадигмы. На энергийный характер процесса интерпретирования указывает уже этимология понятия, первая часть которого, если вспомнить, так и переводится «между». Интерпретация «живет» между *моментами интеллигенции*, устанавливая особое пространство и время, «пазуху» бытия, где возможно усмотреть смысл, по возможности понять и воплотить его (естественно, в меру усилия). Все, что создается во время интерпретационной деятельности (смысл, личность, миф), также энергийно и требует всегда для своего осуществления возобновления интерпретационных практик. Например, личность (софийность), конституируемая в рамках восходящей интерпретации, бытийствует энергийно-демиургически, каждый раз создавая тем самым прецедент события сознания, стяжая вокруг себя силы сущего, преобразуя их в круг бытия, в определенную человекосоразмерную форму, где становится возможной умопостигаемая (духовная) практика жизни.

В онтологическом плане интерпретация обретается между небытием и пребытием как сферами металоогической реальности. Пребытие невозможно без интерпретации, ибо в многообразии интерпретационных практик конституируется бытие, создаются более или менее устойчивые формы и поля, превращающие хаос стихий сущего в конкретную размеренность, оформляются субъекты

¹⁶⁴ Там же. – С. 104–105.

бытия, своим развитием умножающие и уплотняющие структуру бытия, одухотворяя ее.

В *гносеологическом* аспекте интерпретация образует, как уже было сказано выше, познавательную иерархию, движение от точки сверхинтеллигенции, данной как интуиция, до точки сверх – интеллигенции, представленной уже как развернутость, как *пневмо-софийно-демиургический предел* личности, предстоящий перед металогической реальностью бытия как непосредственного самобытия. Различие между точками сверхинтеллигенции кардинально может быть выражено как отличие между предпониманием и пониманием. В философско-антропологическом смысле, интерпретация составляет ход глобальной онтолого-экзистенциальной трансформации (трансценденции/ трансгрессии) человеческого рода, полюсами которого являются доистория и постистория. *Антропосоциогенез* – процесс становления и развития интеллигенции, развития субъекта истории, всеми своими силами пытающегося установить себя в круге бытия, в круге общения.

В аксиологическом формате интерпретация конституируется между ценностями различного порядка (в зависимости от сложности субъекта интеллигенции), между теоретическими, эстетическими и этическими установками сознания. Главная задача интерпретации в сфере культуры состоит в выявлении символа/ смысла/ идеи культуры, определяющих 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. Интерпретация, в социально-философском плане, представит как воплощенная манифестация бытия личностей, направленная на обретение идентичности в возникающей в результате игры сил сущего сингулярности, создании более или менее определенного социума, формации.

В *метафизической ипостаси*, вбирающей интенции онтологического, гносеологического, философско-антропологического и социально-философского подступов, интерпретация есть движение от немоты сущего до молчания бытия. Интерпретация есть развитие интеллигенции от точки своего зарождения до точки своего предела. В этом плане процесс интерпретации металогичен и апофатичен. Интерпретация идет от одной непостижимости к другой, от *чувства* абсолютности / тотальности бытия к *сознанию* его абсолютности / тотальности. Метафизика интерпретации, по нашему глубокому убеждению, образует вершину развития интерпретации, с высоты которой только и возможно увидеть всю сложную архитектуру, произведенную делом интерпретации. В конечном итоге, сущность метафизики интерпретации состоит в процессе подготовки (предстояния) и вхождения / возвращения в круг богообщения, в круг спасения от смерти, одиночества, небытия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая серию социально-философских этюдов, автор отдавал себе отчет в том, что вся работа – это теоретико-методологический проект и эксперимент, позволяющий обратиться к одной из сложных проблем бытия человеческого рода как общительности. В каждом этюде мы стремились на историко-философском, социально-гуманитарном эмпирическом материале обосновать интуиции, составляющие насыщенную «среду» социально-антропологической ситуации современности. В перспективе круг рассматриваемых феноменов социального бытия будет расширяться, охватывая все большую сферу возникающих в современности ситуаций, состояний и процессов.

Основная проблема, инспирирующая объект и предмет данного исследования, состояла в отсутствии социально-философского понимания феномена общительности. Гипотезой выступило предположение, что *общительность* выступает атрибутом бытия человеческого рода (шире – бытия в целом).

Идея проведения социально-философского изучения общительности изначально носила экспериментальный характер. Неслучайно мы назвали свое исследование *этюдами*, то есть – это буквально изучение, рисунок, эскиз, набросок. Таким образом, вся работа носит заявительный характер, который может стать прообразом фундаментальной аналитики феномена общительности. Нам также было важно попытаться выявить поля / реестры общительности (онтология, гносеология, антропология, этика).

Кроме этого, «погружение» феномена общительности в социально-философский контекст требовало определения ее места и роли в динамике становления человеческого рода, раскрытия ее значения в различных сферах социальной реальности.

В ходе нашей теоретико-методологической навигации общительность предстала как процесс, направленный 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*.

Было выяснено, что *общительность* тесно связана с конституированием структуры и смысла круга бытия, креста реальности (О. Розеншток-Хюсси).

Круг бытия есть круг общения, где исходной формой является Богообщение. Наряду с этим, необходимо признать, что анализ этого проблемного поля в этюдах только намечен и требует дальнейшего рассмотрения в философском, богословском, научном ракурсах. К сожалению, в современной философии очень мало используется познавательный-эвристический потенциал святоотеческой мысли и российской философии середины XX в. (В. Н. Лосский, С. А. Левицкий, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, А. Кожев), философских кон-

цепций А. Ф. Лосева, Г. С. Батищева, онтогносеологии М. А. Лившица и др. Вместе с тем русская философская школа мышления сумела еще в начале XX в. преодолеть многие превратности лингвистического поворота, сохранив при этом метафизику Абсолютного, трансцендентального. Имяславские споры, философия имени и философия языка российских философов (А. Ф. Лосев, о. С. Н. Булгаков, о. П. А. Флоренский, Г. Г. Шпет, А. В. Михайлов, В. В. Библихин) показывают высочайший уровень философской рефлексии, не впадающей в собственное отрицание и не порождающей эстетики симулякров.

Путем осознания исходности Богообщения в круге бытия мы тем самым вышли на проблему синергичности, взаимобытия Божественной Любви / Дара и человеческого служения. Наиболее полно в дискурсе современной философии теоретико-методологический потенциал синергичной парадигмы представлен синергичной антропологией С. С. Хоружего. Именно она и выступила для нас эпистемологическим основанием для разработки синергичной социально-философской концепции динамики человеческого рода, исходящей из утверждения онтологической укорененности бытия человека, своими усилиями преобразующего и преображающего тело сущего, создавая уникальную и неповторимую сферу жизни, богатую на способы проявления (общество, культура, история, цивилизация). Обогащение социально-философского подхода идеями синергичной антропологии С. С. Хоружего позволило создать широкую теоретико-методологическую перспективу исследования. В частности, все феномены бытия человеческого рода были изучены в двойном аспекте: социально-философском и синергично-антропологическом. Темы онтодиалога, Богообщения, синергии всех сил сущего, синергии Божественного Дара и становления человеческого рода позволили *реабилитировать* еще один мощный пласт философской рефлексии – социальную философию.

Таким образом, в ходе реализации основной познавательной интенции нашего философского исследования удалось, в первую очередь, доказать необходимость создания социально-философской концепции *сообщительности*, позволяющей раскрыть «затеняемые» аспекты в бытии человека / человеческого рода.

Во-вторых, предлагаемая в работе синергичная методология, экспериментальной площадкой которой и выступил феномен общительности, думается, ясно показала, что выход из «немоции» эпохи Модерна / Постмодерна связан с реабилитацией трансцендентального, возвращением в круг Богообщения, где есть шанс установления гармоничного круга со-бытия.

И, наконец, в-третьих, социально-философский анализ общительности показал, что социальная реальность, где воплощается множество энергий сущего есть пространство междумирья, подлинное пространство свободы, где цель

человека – вывести его на опознание, дать воплотиться из своей потенциальной формы в актуальную, где бытие предстало бы как энтелехия.

В процессе этого воплощения происходит превращение сущего, его преобразование / одухотворение, устройство круга бытия. История в данном случае – область человеческого духовного (в Духе) делания, труда жизни. Человеческий род – это пришедшая в движение силой Божественного Дара сила сущего, ставшая тем самым центром концентрации, сгущения сил мира. Онтологическая сверхцель общительности состоит в направлении энергий в созидательное, конструктивное русло.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агапова, Э.И. Духовные практики в структурах социального бытия / Э.И. Агапова. – Казань, Познание. – 2014. – 128 с.
- Адо, П. Философия как способ жить / П. Адо. – М.: Степной ветер, 2005. – 288 с.
- Азаренко, С. А. Сообщество тела / С. А. Азаренко. – М.: Акад. проект, 2007. – 239 с.
- Ахиезер, А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29–46.
- Ахутин, А.В. Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
- Богословская антропология. Русско-православный / римско - католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М.: Паломник, Никея, 2013. – 736 с.
- Бибихин, В.В. Энергия / В.В. Бибихин. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010. – 488 с.
- Бибихин, В.В. Другое начало / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
- Бибихин, В.В. Чтение философии / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.
- Бляхер, Л.Е. Нестабильные социальные состояния / Л.Е. Бляхер. – М.: РОССПЭН, 2005. – 208 с.
- Булгаков, С.Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – 604 с.
- Бурдые, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.
- Ватиммо, Дж. Andenken. О «Вавилонской башне» / Дж. Ватиммо // Вопросы философии. – 2006. – № 7. – С. 68–73.
- Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1037 с.
- Генисаретский, О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О.И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.
- Гефтер, М. Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. опыты политические, исторические и теологические о Революции и Советском мире как Русском. разговоры с Г. Павловским / М. Гефтер. – М.: Издательство «Европа», 2015. – 400 с.
- Глазычев, В.Л. Город без границ / В.Л. Глазычев. – М.: ИД «Территория будущего», 2011. – 400 с.
- Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.

- Гидденс Э. Устройство общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М.: Акад. проект, 2003. – 528 с.
- Гильдебранд, Д. Метафизика коммуникации / Д. фон Гильдебранд. – СПб.: Наука, 2000. – 373 с.
- Гоготишвили, Л.А. Непрямое говорение / Л.А. Гоготишвили. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 с.
- Глинчикова, А.Г. Россия и Европа: два пути к Современности. – М.: Культурная революция, 2014. – 608 с.
- Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
- Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 464 с.
- Дорофеев, Д.Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и уверенность в классической и современной антропологии / Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с.
- Зильберман, Д. Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. – 256 с.
- Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / И. Зизиулас. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 407 с.
- Зинченко, В.П. Сознание и творческий акт / В.П. Зинченко. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 529 с.
- Йеротич, В. Психологическое и религиозное бытие человека / В. Йеротич. – ББИ, 2004. – 210 с.
- Керимов, Т.Х. Поэтика времени / Т.Х. Керимов. – М.: Акад. проект, 2005. – 192 с.
- Колпаков, В.А., Федотова В.Г., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношения экономики и общества. – М.: Пролетарская революция, 2008. – 608 с.
- Красавин, И. Techné. Сборка сообщества / И. Красавин. – Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. – 596 с.
- Крымский, С. Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 50–60.
- Левинас, Э. Избранное. Трудная свобода / Э. Левинас. – М.: РОССПЭН, 2002. – 752 с.
- Лосев, А.Ф. Самое само: Сочинения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 800с.
- Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007. – 644 с.
- Мамардашвили, М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили – СПб.: Наука, 2002. – 832 с.

- Малявин, В.В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент / В.В. Малявин. – М., Европа, 2007. – 304 с.
- Марков, Б. В. Знаки бытия / Б.В. Марков. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.
- Махлин, В.Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии / В.Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.
- Микешина, Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки / Л.А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.
- Михайлов, А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А.В. Михайлов. – СПб.: СПбГУ, 2006. – 560 с.
- Николаева, О. Православие и свобода / О. Николаева. – М.: Издательство Московского подворья Св. Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – 400 с.
- Павлов, В.И. Антропологический тип правопонимания как открытие человекосоразмерности права / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_anthrop_tip_prapovonimania.pdf.
- Палама, Г. Триады в защиту священнобезмолвующих / Св. Г. Палама. – СПб.: Наука, 2004. – 429 с.
- Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Фонд славянской письменности и культуры, 2003. – 544 с.
- Пивоваров, Ю.С. Русское настоящее и советское прошлое / Ю.С. Пивоваров. – М.; СПб.; Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. – 336 с.
- Прохоров, Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен / Г.М. Прохоров. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010. – 320 с.
- Порус, В.Н. У края культуры: (философские очерки) / В.Н. Порус. – М.: Канон+, 2008. – 464 с.
- Рикер, П. История и истина / П. Рикер. – СПб.: Унив. книга, 2002. – 400 с.
- Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М.: Канон+, 1997. – 228 с.
- Розеншток-Хюсси, О. Великие революции. Автобиография западного человека / О. Розеншток-Хюсси. – М.: ББИ Св. апостола Андрея, 2002. – 648с.
- Семенков, В.Е. Философское знание: модусы производства и признания / В.Е. Семенков. – СПб.: Алетейя, 2011. – 222с.
- Слинин, Я.А. Феноменология интерсубъективности / Я.А. Слинин. – СПб.: Наука, 2004. – 356 с.
- Смирнов, А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / Смирнов А.Е. – Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011. – 306 с.

- Смирнов, С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: НГУЭУ. ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 389 с.
- Смирнов, С.А. Чертов мост: введение в антропологию перехода / С. А. Смирнов. – Новосибирск: ОФСЕТ, 2010. – 492 с.
- Степун, Ф.А. Жизнь и творчество / Ф.А. Степун. – М.: Астрель, 2009. – 807 с.
- Тойнби, А. Постигание истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991 – 540с.
- Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 480 с.
- Тощенко, Ж. Парадоксальный человек / Ж. Тощенко. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с.
- Тульчинский, Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии – 2002. – №7. –С. 17–26.
- Фуко, М. Мужество истины. Управление собой и другими II / М. Фуко. – СПб: Наука, 2014. – 358 с.
- Франк, С. Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
- Хабермас, Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
- Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2006. – 380 с.
- Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
- Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Акад. проект, 2007. – 351 с.
- Хоружий, С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с.
- Хоружий, С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
- Хоружий, С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Парад, 2005. – 448 с.
- Шатунова, Т.М. Социальный смысл онтологии эстетического: (опыт оправдания красотой) / Т. М. Шатунова. – Казань: Изд-во КГУ, 2007. – 154 с.
- Шпет, Г.Г. Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. – М.: Изд-во МСПИ, 1996. – 492 с.
- Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с
- Яковенко, И.Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 671 с.
- Яннарас, Х. Избранное: Личность и Эрос / Х. Яннарас. – М.: РОССПЭН, 2005. – 480 с.

Научное издание

АГАПОВ Олег Дмитриевич

ЭНЕРГИЯ СООБЩИТЕЛЬНОСТИ
(социально-философские этюды)

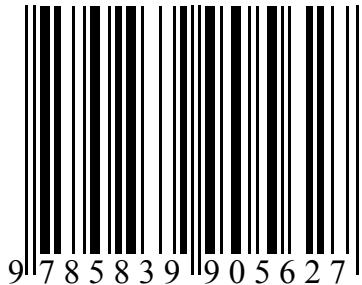
Главный редактор Г. Я. Дарчинова

Редактор Т. В. Андреева

Технический редактор О. А. Аймурзаева

Дизайнер Е. Н. Морозова

ISBN 978-5-8399-0562-7



Подписано в печать 16.06.15. Формат 60×84 1/16

Гарнитура Times New Roman 10,5. Усл.печ.л. 5,35. Уч.-изд. л. 5,2.

Тираж 300. Заказ № 20/1.

Издательство «Познание»

Института экономики, управления и права

420111, г. Казань, ул. Московская, 42

Тел. (843) 231-92-90

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии

Института экономики, управления и права (г. Казань)

420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17