

ИДЕЯ СИНЕРГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Приглашение к разговору

Разговор о феномене синергии целесообразно начинать с реконструкции данного понятия в истории философии, культуры, науки, религии. Помимо восстановления историко-культурного контекста, это поможет нам в открытии возможных дискурсов — как эксплицитных, так и имплицитных, где понятие «синергии» развивается, «насыщаясь» вполне определенными значениями, сводящими его к терминологической строгости и предметной определенности. Таким герменевтико-феноменологическим подступом к проблематике синергии мы надеемся вплотную подойти к феномену синергии в онтологической перспективе. И, наконец, третий шаг нашего исследования будет связан с изучением поставленной в качестве заглавия темы, т.е. постижением идеи синергии в контексте современной социальной философии.

Историко-философский этюд о понятии «синергия»

Этимология слова «синергия» в переводе с греческого означает «сотрудничество», «согласованное действие». По версии С. Хоружего, оно появляется в период эллинизма, когда «синкретический разум поздней античности действовал в модусе слияния и синтеза» [Хоружий 2011, с. 21].

Вместе с тем, *первая традиция* осмысления синергии как феномена сложилась в Средневековье в восточнохристианском дискурсе при рассмотрении природы Фаворского света и решении вопроса о взаимоотношениях между Богом и человеком (IV – XIV вв.). Виднейшими богословами, принадлежащими к этой традиции, были свв. Максим Исповедник (580 -662 гг.), Симеон Новый Богослов (949 – 1022 гг.), Григорий Палама (1296 – 1357 гг.). В XX в. в контексте неопатристического поворота традицию продолжили о. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский, И. Мейендорф, Х. Яннарас, митр. Иоанн(Зизиулас), С.С.Хоружий.

В богословии феномен синергии имеет две отличительные черты: «1) он принадлежит к основоустройству личного бытия, это – феномен встречи и сотрудничества двух личностных формаций; 2) синергии присуща радикальная симметрия, поскольку энергии, что достигают в ней своей встречи, различны онтологически и в этой встрече играют в корне разную роль» [Хоружий 2011, с. 24].

Вторая традиция возникает в 1920–1930 гг., и закрепляется в конце XX в. Ее можно назвать антропологической (или социально-гуманитарной). Первый постулат понимания синергии в этом топосе мысли состоит в том, что синергия есть процесс онтологического размыкания человеческого существа. Однако, если в первом, богословском, случае синергия принадлежит опыту исихазма, опыту православия, то во втором случае речь идет о реконструкции духовных практик суфизма, йоги, дзэн и других мировых религий. Реконструкция духовных практик исихазма в этом случае выступает как некая «идеальная модель», позволяющая выделить общие черты таких практик и их отличия.

Синергийная антропология исходит из тезиса о том, что древние школы духовного опыта – это *практики ауто-трансформаций человека*, направленные на онтологическое трансцендирование человека и выход его на уровень энергийного бытия-действия. Движущая сила этого процесса принадлежит не только человеку, но и Внеположному

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергийной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

Истоку, тем самым всякая духовная практика есть событие и согласование энергий человека и иного бытийного горизонта. Подобная встреча и есть синергия. Однако, если в восточнохристианской версии синергия есть встреча личностей (Бога–Личности с человеком–личностью), то в дальневосточных духовных практиках это всегда соединение энергий человека с энергиями иного (не личностного) онтологического порядка. Как отмечает С.С.Хоружий, можно говорить об известном типологическом тождестве духовных практик в антропологической перспективе, но нужно всегда быть готовым к «различению духов» в онтологическом ракурсе. К сожалению, об этом онтологическом различии забывают многие представители социально-гуманитарных наук, которые вслед за П. Адо, М.Фуко, К. Гирцем, М. Моссом и др. ведут обширные исследования по герменевтике практик себя человеком древности и современности.

При анализе духовных практик необходимо выявлять их содержание и смысл. «В восхождении к личному бытию открытые в исихастском опыте предпосылки синергии включали “изгнание образов и возгревание чувств” (чувств-эмоций любви и устремленности к Богу). На языке температурной метафоры эти предпосылки вызывали разогревание внутренней реальности человека, которое вело к размыканию этой реальности и дальнейшему порождению новых динамических форм. В противоположность этому, в продвижении к безличному телосу (*в дальневосточных религиях – О.А.*) предпосылки онтологического размыкания – это созерцательные и медитативные техники, осуществляющие изгнание всех эмоций и охлаждение внутренней реальности человека. В свою очередь это охлаждение ведет к растворению и деконструкции всех персонологических структур» [Хоружий 2011, с. 26].

Процесс синергии — реляционное событие и требует адекватной метафизической и методологической «оптики», иными словами, требуется создание реляционной онтологии, что собственно и происходит в XX в., когда утверждается энергийный дискурс философствования (т.е. неклассический, неэссенциалистский, бессубъектный).

Реляционный (синергийный) дискурс в уже имеет ряд важных результатов. Во-первых, было показано, что человек представляет собой целый ансамбль энергий (см. [Хоружий 2005-б]), который может быть классифицирован по трем базовым уровням реальности: *онтологическому* (встреча с онтологическим Другим, в пределе с Богом), *онтическому* (встреча с альтер-эго, бессознательным) и *виртуальному* (недоактуализация— имитация). Их конфигурация — сочетание различных типов энергий, применительно к отдельному человеку может быть различной, есть множество гибридных топик, но есть и относительно устойчивые исторические типы конфигураций— антропоформации. Множество проявлений человека составляет ареал Антропологической Границы (см. [Хоружий 2005-а]).

Во-вторых, идеи со-бытийности, синергии легли в основу конституирования новой эпистемы гуманитарного познания. Выход на этот уровень был осуществлен в различных направлениях в философии, социологии XX в. О феномене *со-бытия* размышляет М. Хайдеггер; трансимманентность и событийность социальной реальности — это общий тренд социальных теорий Н. Лумана, Э. Гидденса, З. Баумана, Ю. Хабермаса, антропологических концептов М. Фуко, Ж. Делеза, А. Бадью. Более того, размышление о человеке — это средоточие целого спектра социально-гуманитарных дискурсов современности, которые рассматривают антропологическую практику как ключ к расшифровке различных способов и форм социальности. Имея в виду «энергийный образ» человека и описание его связей и взаимодействий с помощью концепта «размыкания» (или «замыкания»), мы можем, вслед за С.С. Хоружим, утверждать, что феномен синергии является центром эпистемы гуманитарного знания [Хоружий 2011].

Третья традиция развития понятия «синергии» может быть отнесена к обширной сфере научного познания и связана с формированием такой теории самоорганизации мира как синергетика. Родоначальник термина «синергетика» Герман Хакен признает, что, вводя его, он исходил из чистой семантики слова, не имея представления о его

богословском «прошлом». В синергетике термин «синергия» так и не превратился в полноценное научное понятие, это скорее метафора, импульс, исток создания теории взаимодействия. В связи с этим С.С. Хоружий указывает, что «...анализируя синергию в синергетике, сначала следует выделить из всего спектра синергетических теорий и процессов – синергийные. Руководствуясь интуитивной идеей синергии, подсказываемой этимологическим смыслом термина, мы должны включить в “сферу синергии в синергетике” те теории, что описывают явления и процессы, в которых налицо согласованное, когерентное действие двух разных видов или потоков энергии, принадлежащих разным источникам» [Хоружий 2011, с. 29].

Среди таких теорий можно выделить теорию лазерного излучения (Г. Хакен) и теорию диссипативных структур (И. Пригожин). Синергия в них — это событие взаимодействия внутренней и внешней энергий, порождение новых форм, полей, структур. Иными словами, и в сфере естественных наук полноценное и общее для всех трех традиций понятие синергии может «работать».

Развилка

Итак, мы подошли к логическому завершению взятого в начале статьи первого задания реконструировать возможные типы дискурса в проблеме синергии. Здесь мы более следовали за С.С. Хоружим, основателем концепции синергийной антропологии. Вторым вопросом, прописанным в «повестку» темы статьи является вопрошание о том, как указанные дискурсы синергии влияют или могут влиять на развитие современной социальной философии.

Прежде всего и как тема, и как проблема синергия может входить в контекст социально-философских исследований с разных сторон, здесь нет единого, «царского» пути. Например, мы замечаем, что в результате «увлечения» теориями самоорганизации, начиная с 1970 гг. в социологию и социальную философию проникает синергетика, которая до сих пор еще не исчерпала свой теоретико-методологический потенциал и выступает фундаментом во многих социо-гуманитарных исследованиях. Были на этом пути и некоторые «прорывные» движения: достаточно вспомнить интересные синергетические социально-философские теории В. Бранского, В. Шалаева, Е.М. Николаевой.

Другим путем «попадания» синергии в поле интереса социальной философии могут выступить историко-философские реконструкции средневековой мысли. Через такие реконструкции выявляется — уже в современной артикуляции — и аутентичное богословско-философское содержание феномена синергии, поскольку без интерпретации идей свв. Максима Исповедника и Григория Паламы мы не можем постичь социально-антропологическую мысль этого значительного периода в интеллектуальной истории человечества. Более того, мы находим развитие этих идей в богословии XX в. В этом плане интересны опыты Х. Яннараса, показавшего «переключку» фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и учения Отцов Церкви; богословские штудии митр. Иоанна (Зизиуласа), развивающего экологическую проблематику, опираясь на патристику и постмодернистскую мысль; социально-психологические и антропологические навигации О.И. Генисаретского, сочетающего мысль Нила Сорского и идеи Г.П. Щедровицкого.

Социальная философия, конечно, не может игнорировать и антропологическую топику развития темы синергии в неклассической постмодернистской социальной теории. Радикальные концепции М. Фуко, Ж. Делеза, Р. Барта, Ж. Дерриды, Ж. Бодрийяра, У. Эко сегодня преподаются студентам как один из устоявшихся, нормативных философских трендов.

Вместе с тем, перечисленные попытки использовать концепт синергии в проблемном поле философии социальности больше напоминают «опыление» или «интервенцию». Иными словами, новый энергийный дискурс приходит в социальную философию извне в виде отдельных идей, концептуальных инструментов, оказывая какое-

то воздействие. Но есть ли в самой социальной философии движение, тренд в сторону энергийного (и синергийного) понимания общества и общественного развития? И на какие интенции в самой социальной реальности можно опереться? Нас более всего интересует именно возможность экспликации феномена синергии как внутренней интенции развития самого общества, интенции самих движущих сил социальности. Мы предполагаем рассмотреть вопрос синергии еще раз в герменевтико-феноменологическом ключе, а также дать методологическую «развертку» синергийной парадигмы современности.

Методологическая навигация

В теоретико-методологическом плане феномен синергии представляет новую исследовательскую программу для социальной философии и ее развития как неклассической, неэссенциальной и бессубъектной или как реляционной, энергийной и антропологической.

Первая характеристика неклассической философии — реляционность, суть которой заключена в преодолении метафизики, в переходе к пониманию бытия как становления. В основании реляционного подхода к бытию лежат идеи общения, отношений, развития. Бытие есть со-бытие, со-стояние, процесс. Иными словами, бытие — это сингулярность, где все силы сущего приведены в некое взаимодействие и действуют, «порождая» различные модусы и конфигурации. В социальной онтологии «узрение» общества как состояния дает возможность рассматривать его как открытую систему, которая суть «завершенная незавершенность», где при доминировании исторической инерции, культурных традиций, есть «место» для человеческого поступка. Общество больше не мыслится в образе агрегата, машины. Обнаружилось, что универсальная механистическая абстракция, рассматривающая общество как уже ставшую систему, приводит к игнорированию роли конкретного социального опыта, места, времени, обстоятельств, культуры. «Власть универсалистской терминологии проявляется в том, что событие конкретного социального опыта конструируется и организовывается для того, чтобы поместить его в “уже известное”, куда всегда уже вписана определенная ценностная иерархия» [Смирнов 2011, с. 13].

Процессуальная трактовка общества, по мнению А.Е. Смирнова, способствует снятию важнейшего концептуального ограничения эссенциализма, а именно: бинарного осмысления социального бытия через оппозиции коллективного–индивидуального, фундаментального–поверхностного, внутреннего–внешнего, субъективного–объективного. Ограниченность проистекает не из самих оппозиций, а из того, что один из полюсов оппозиции всегда репрессирует другой, оппозиции никогда не симметричны и не нейтральны. По мысли А.Е. Смирнова: «Де-толерантная логика пары: сохранять, уничтожая» [Смирнов 2011, с.11].

Вторая характеристика неклассической философской парадигмы ее неэссенциальный или энергийный характер. Энергийность прямо связана с реляционностью, ибо процесс становления есть действие, или, по Аристотелю, энергия. Энергийность — это содержание процессов становления, их плотность.

Ключевой онтологический вопрос: откуда проистекает, берется энергия? Это феномен имманентный, трансцендентный, или же это результат синергии как встречи и взаимодействия различных сил, проявление гетерономности сущего?

Третья характеристика неклассического типа философии — ее бессубъектность или антропологичность. На первый взгляд это утверждение парадоксально, поскольку долгое время человек рассматривался как субъект деятельности. Однако человеческое существование не укладывается в парадигму деятельности. Человек плюралистичен, не тождественен самому себе, гетерономен, он — открытая система. Человек есть и становится каждый раз «здесь–и–сейчас», что не означает отрицание констант его существования, но и не редуцирует его бытие к ним.

Неслучайно Л.П. Карсавин, характеризовал человека как единство ставшего, становящегося, могущего стать. Он сам, его бытие есть момент или со-бытие, которое возникает из ничто, родится и умирает из недр всеединства. Субъектом истории, по Л.П. Карсавину, выступает человеческий род как единая стяженная личность, как феномен всеединства, причем каждый человек — это конкретная личность, связанная с другими личностями. Конкретная личность может развиваться, только раскрывая и наращивая связи с другими личностями, в конечном итоге превращаясь в сообщество — народ, обладающий единой душой или идентичностью [Карсавин 1993, с. 53].

Философия истории Л.П. Карсавина чрезвычайно близка к антропологической парадигме современности, но все же отличается от нее онтологически. Она опирается на метафизику всеединства, тяготеет к монизму. Современные концепции, признавая интенции карсавинской мысли, исходят из иного онтологического горизонта. В частности С.С. Хоружий выделяет в человеческом существовании три топики его конституции: онтологическую, онтическую и виртуальную, — каждая из которых образуется по своей логике, имеет разную темпоральность, ритмику и спектр проявлений.

А.Е. Смирнов в своем социально-философском исследовании процессов субъективации обращает внимание на то, что антропологичность выступает в дискурсе современной философии как проблема Другого. Именно Другой как сингулярность, Другой как определяющий себя в своей идентичности (в постоянном вопрошании «Кто Я»?) противостоит субъекту, который знает или предполагает свой статус и роль в структуре социума. Социализация не есть завершение процесса антропологического становления человека. «“Ктойность” Другого в мышлении социальности представляется как сложное, открытое существование, находящиеся во множественных отношениях с действительностью. Другой не есть суверенное, исключенное из системы социальных связей существование. Другой всегда больше или меньше чем “Я”, нечто принципиально нецентрируемое, данное как концентрация гетерогенной совокупности состояний и трансформаций реальности» [Смирнов 2011, с. 15].

Таким образом, преумножение «ктойности» человека преумножает бытие, не закрепощая самого человека (видящего основания и пределы своей субъектности и субъективности) и не давая закрепостить его со стороны «держателей» определенной идентичности. К тому же «ктойность» позволяет каждому приблизиться к пониманию того, что подлинная человеческая жизнь состоит из поступков, из со-бытий, где мы «стяжаем бытие, не стяжая»; творим, не закрепощая; осваиваем, не уничтожая, обретая в итоге мир.

Наша субъектность может быть нерепрессивна по отношению к нам и к другим, только когда она находится в модусе субъективации, поскольку: «...субъективация есть *дис-со-циация*: открытость становящегося субъекта всякий раз коррелятивна или даже кон-фигуративна открытой, несамодостаточной социальности. Событие их обоюдной открытости есть движение раз-решения, высвобождающее и о-пределивающее субъекта в одно и тоже время» [Смирнов 2011, с. 285–286].

Вышеперечисленные характеристики неклассической социальной философии приближают нас к пониманию синергии в общественном бытии. Действительно, человек и человеческий род предстает как становящаяся система, развивающаяся в процессах установления, дления, изменения конфигурации отношений, различных сил или начал, трансцендентальной и имманентной природы. Человеческий род стремится к своей определенности, к своей идентичности (самосознанию), чтобы та «толща» отношений благодаря которой он существует стала явной. Синергия в данном случае (с учетом богословского, антропологического и научного типов дискурса) предстает как ключевой процесс в рамках: а) «высвечивания» генезиса движущих сил со — бытия; б) определения линии собственного личностного развития; в) характера отношений внутри определенной социальной формы; г) выявления «телоса» синергийных отношений. Например, исторический процесс при такой «оптике» рассматривается как развитие человеческого

рода, с одной стороны, размыкающегося к инобытию, а, с другой стороны, стяжающего на себя силы различной природы, что позволяет говорить о том, что каждая эпоха обладает целым спектром синергийных процессов или событий, закрепляющих тот или иной вид отношений между человеком и человеком, человеком и Богом и человеком с самим собой. Примеры синергии в области:

- религиозной жизни: феномен *обождения*;
- экономики: кооперация, кластеризация;
- политики: ассоциации, союзы, партии и т.д.

По своему воздействию синергия также имеет различные «плоды». Неслучайно в религиозном дискурсе христианства говорится о благодати, в светских формах синергия проявляется в эффектах полноты и целостности. Эмерджентность экономических, политических и культурных систем, природных целостностей — это «альфа и омега» системного подхода к пониманию динамики бытия.

Вместе с тем, С.С. Хоружий, разрабатывая дискурс синергии в различных сферах антропологического опыта, отмечает, что в ее основании может быть как любовь, так и насилие. Тогда появляется целый спектр социально-антропологических феноменов, связанных *насильственной синергией*. Так бытие тоталитарных сообществ 1930–1940 гг. было основано на насилии, на вырванной силе энергии любви, которую пропагандисты — «инженеры человеческих душ» — «привязывали» или к вождю / фюреру или к партии. Различные формы насильственной синергии есть не только в политике, она неотторжимый элемент манипулятивных техник тоталитарных сект, коммерческих культов, иных социокультурных ниш человеческого бытия.

Анализ способа объединения, герменевтика типа синергии — это еще один методологический «почин», связанный с исследованием идеи синергии в социально-философском контексте. Актуальность синергийной герменевтики, как показал С.С. Хоружий, важна не только при аналитике *постантропологических* трендов развития человеческого рода, но, на наш взгляд, является важнейшим «подспорьем» для всех социально-гуманитарных наук. Поэтому сделаем следующий шаг в сторону постижения феномена синергии.

Герменевтико-феноменологические «упражнения в сути дела»²

Смысловый ряд понятия «синергия», на наш взгляд, с одной стороны, возвращает «изгнанные» в порыве деконструкции социального бытия темы единства, солидарности, взаимодействия и т.д., а, с другой стороны, мы еще раз можем осмыслить классические для социальной философии темы и проблемы отчуждения, генезиса конфликтных ситуаций и процессов, методов и форм противодействия маргинальным и деструктивным формам сознания и практикам.

Наше герменевтико-феноменологическое упражнение начнем с истории, которая представляет собой *сферу антропологического опыта*, область существования и знания, где мы доступны себе в качестве нас самих. П. Рикёр отмечал, что термин «история» с греческого переводится буквально как «резервная сила», «следование неожиданному», «открытость иному», обозначает сферу, где преодолевается плохая субъективность. Неслучайно история движима как жадной *встречи*, так и желанием *объяснения*. [Рикёр 2002, с. 44-47].

История как знание становится своеобразным зеркалом человеческого рода, показывающим ему самого себя во всем многообразии и в первую очередь в совокупности социальных структур, традиций и институций, выработанных за все время его существования. Познавая историю, мы больше ориентируемся не на фактологическую сторону исторического процесса, а на его содержание, на характер и сущность

² «Упражнения в сути дела» — емкая формула, придуманная О.И. Генисаретским и использованная им в названии его книги: Генисаретский О.И. Упражнения в сути дела. М.: Русский мир, 1993. 227 с.

многочисленных связей и отношений, форм деятельности, составляющих «плотность» общественного бытия. Факты, даты, понятия исторической науки — это инструменты познания, необходимые для постижения *смысла* исторического бытия. Проблема смысла личностного бытия и проблема смысла истории теснейшим образом связаны, являются соотносимыми между собой формами осмысления человеком своего существования. А. В. Михайлов писал, что «...история проста: человек видит и рассказывает другим то, что видит, но рассказывает он то, чего другие не знают; что дает возможность вывести неизвестное в область вѣдения, в область знания, обращающего множество историй в *равнозатрагивающий нас мир*, где все важно для нас, где все весомо, нет пустого и незначительного, все зависит от всего. Весь такой *мир* есть неизведанность, нуждающаяся в своем выведывании; будучи новым, он уже потому неизведан, и все известное в прежнем мире нуждается в том, чтобы мы удостоверились в нем, в его известности в нем» [Михайлов 2006, с. 461].

Исходя из взаимообусловленности субъекта истории и субъекта исторического познания, следуя Л.П. Карсавину, необходимо выделить ряд вариантов связей или синергии между ними. Например, *первичная рефлексия* над общественным развитием характерна для каждого человека, непосредственно в него включенного. В этом случае субъект познания и действия слиты, нерасторжимы. Сознание и самосознание образуют единую структуру. Идеи, установки, идеалы и нормы антропологического опыта повторенные тысячу раз создают определенный строй социальных связей отношений, находят свое воплощение во всеобщей форме традиции. *Вторая* возможная форма связи субъекта истории и субъекта познания истории — это хроникер, создатель разного рода летописей, агиографии, хроники, где, как правило, все важное и второстепенное тождественны. И *третья* форма — это, собственно, субъект исторического познания, ученый–историк, удаленный во времени от исторических событий, способный отнестись к ним объективно, сделать предметом научного анализа. Все выделенные Л.П. Карсавиным типы отношений субъекта исторического познания и субъекта истории взаимосвязаны между собой. «Все они различны, но не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, то есть в одном субъекте», представляя его различные моменты–качествования, структуры и свойства, определяющие его бытие, формирующие его «Я». В этом плане каждый из нас «троеличен» в качестве субъекта [Карсавин 1993, с. 35].

Карсавинская идея «всеединого субъекта», по нашему убеждению является необходимым условием бытия и познания истории. Конкретный индивид способен «дополнить» себя приобщением к всеединому субъекту истории. «Если в нем дан хоть один момент, вместе с ним даны и другие... Момент представляет особую становящуюся качественность, которой не было ни в одном из прошлых моментов и не будет в настоящих. Субъект здесь дан как процесс саморазвертывания, представляя единство сознания (мышления, воли) и самосознания (рефлексии) [Там же, с. 46].

Из понимания истории как всеединого субъекта в своем развитии или становлении, объединяющего моменты сознания и самосознания можно утверждать, что сущность исторического познания в создании сферы понимания, позволяющей и человечеству, и каждому человеку четко идентифицировать и полагать себя в бытие, претворять себя в нем.

Субъект истории— это «субъект субъектов» или единство множества, каждая из граней которого есть определенная форма бытия, требующая от каждого из нас, принадлежащих к «плоти» истории освоения и развития. Каждая грань субъекта истории — необходимые атрибуты его существования, его ипостаси, требующие от нас понимания всей сложной системы «сообщества бытия» (Ж.–Л. Нанси), требующей формирования облика субъекта истории, выявления смысла его развития.

Содержание истории, по Л.П. Карсавину, «развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта». Причем: «Как совершенное всеединство, человечество — единство себя самого в несовершенстве, усовершенствии и

совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершенствование выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенно всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится» [*Там же*, с. 88-89].

Единство несовершенного, усовершенствования и совершенства образует, согласно А.И. Неклессе, *икономию*³ истории, ее подлинную реальность, обнимающую собой все поколения человеческого рода (живших, живущих и будущих жить), все возрасты, расы, классы, страты и сословия. Икономия истории вбирает все стадии, уровни и формы развития человеческого рода, образуя тем самым глобальную (в смысле пространства) и тотальную (в темпоральном смысле) реальность, пронизанную едиными атрибутами, что позволяет охватить единым взглядом историческое бытие, задать вопрос о смысле и перспективах развития [*Неклесса 2000*] На наш взгляд, то, что А.И. Неклесса называет, следуя богословскому дискурсу, икономией, можно с полным правом назвать *синергией* истории, которая выступает гарантом нашего становления от отчужденного и ущербного существования субъекта истории к полноценной жизни личности.

Икономия истории динамическая, а не механическая реальность сосуществования множества субъектов истории. Главное, что позволяет увидеть икономическое мышление, состоит в том, что оно обращает наше внимание на созидание *мира истории*, на трансценденцию человеческого рода. Когда его силы претворяются «здесь–и–сейчас». Когда созидая настоящее, мы делаем возможным будущее. Когда мы не отрицаем прошлое, а постигаем и преображаем его, делая условием настоящего. Иными словами, икономия истории позволяет осуществить синергию сил бытия, сил человеческого рода. Икономия истории – это личность или стяженное всеединство. Содержание истории в развитии личностей, предстоящих перед абсолютным, трансцендентальным, перед Богом. Неслучайно воплощенной историей выступает жизнь Иисуса Христа, ставшего путем и смыслом, началом и вершиной. Отрицание подобного равносильно убийству Бога, смерть которого и провозгласил Ф. Ницше. Со смертью Бога умер и субъект истории.

История — подлинное откровение христианства, позволяющее в цикличности природного существования увидеть динамику становления человеческого рода, способного восходить от суетного, повседневного к основному и абсолютному. Следует отметить, что Л.П. Карсавин был убежден (и мы разделяем его позицию), что история — и особенно философия истории — неизбежно конфессиональна, поскольку иудаизм, христианство, ислам формируют различные идеалы субъекта истории. В частности «субъектом иудейской религиозной культуры является еврейский народ», поэтому иудейский образ истории всегда этнический, дробящий ее на множество ревнующих о Боге народов [*Карсавин 1993*, с.176].

Субъект истории центрируется пониманием – это модус его расположения. Исходя из этого, интерпретация – это форма обретения синергии со всеми ипостасями конкретной размерности истории, метод познания и органон практики жизни. «Смещение» взгляда с предмета и объекта исторической науки на субъект открывает, что она сама (наука) исторически сложившаяся специфическая форма познания, поэтому любой тип полученного в ее рамках знания обусловлен целями и задачами конкретного сообщества, его различными хозяйственными, политическими, социокультурными ценностями, целями и задачами. Знание излагается наукой в теоретической форме, максимально опосредованной и отчужденной от социально-исторического контекста его получения, в этой форме всё исторически–конкретное трансформируется до логико–абстрактного. Между тем, бытие знания невозможно без возвращения в лоно истории. Таким образом, в составе любого научного знания — будь оно о природной, социальной или технической реальности — присутствует человеческий род, человек, своими усилиями созидаящий

³ Икономия — пер. с греч. уложение, домостроительство, милосердие.

условия своего бытия, создавая тем самым и поле сознания, позволяющее ему быть, становиться, развиваться.

Плотность или содержание исторического бытия суть со-бытия жизнедеятельности человеческого рода в целом: в пространстве–времени сущего, где человеческий род предстает как обособившаяся сила природы, способная реализовывать как свой, так и имеющийся в сущем потенциал.

История в таком понимании образуется деятельностью людей и есть дело людей, своими усилиями создающими определенную конфигурацию бытия. Такие конфигурации имеет различную размеренность, и могут быть обозначены как культурно-исторические типы, цивилизации или общественно-экономические формации, в зависимости от критерия, по которому мы будем идентифицировать историческое бытие.

Конфигурация исторического – это *сообщество бытия*, уникальное и неповторимое, что, однако, не исключает того, что произведенные в ней типы связей не могут транслироваться последующим поколениям. Установившиеся в *сообществе* бытия социокультурные институты обретают затем, свою транс–историческую жизнь, образуя социальную «матрицу» цивилизации, этого телоса, созданного энергией человеческого рода. Но именно в *сосуществовании* социальных структур и обнаруживает себя подлинная драма развития субъекта истории, вся энергия которого «переплавляется» в тигле повседневности, «уходит» на содержание культурных миров.

Икономия истории – ее конкретная размеренность разворачивается всегда в различных ракурсах и векторах, развивается как «перихоресис» ипостасей (общество, культура, цивилизация), каждая из которых представляет собой форму бытия лика человечества как всеединого субъекта.

Одной из ипостасей бытия истории выступает *общество*. В известном смысле история как бы «затухает» в социуме. Получается парадоксальная ситуация: с одной стороны, общество, многим обязанное истории, изгоняет ее из центра своего внимания на периферию, стремясь всю энергию исторического творчества направить в русло повседневности, в этот «плавильный тигель» энергийных устремлений человеческого рода. С другой стороны, история именно в социуме, в его организации и существовании каждого из его многочисленных институтов дана в своей конкретности и наглядности. Именно поэтому, каждая состоявшаяся историческая эпоха обретает свою философию или квинтэссенцию духа.

Общество представлено как современность или *совмещение* времен, соединение *прошлого*, данного через тенденции или социетальный капитал; *настоящего*, представляющего собой некую ситуацию; и *будущего*, данного как веер альтернатив. Именно в феномене совмещения / смешения времен и состоит коренное отличие истории от общества.

Иначе, если цель истории трансцендентальна и задает вертикаль бытия человеческого рода как всеединого субъекта истории, то сущность общества зашита в его «недрах». И поэтому, если история зовет за «границу» социальных институтов, «отменяя» их как условности, то общественные установки (мораль, право, идеология), напротив, полны осуждения подобных устремлений, предлагая вместо этого идеал глубины и полноты освоения. Н. Луман специально отмечает, что вопрос о сущности истории в социологии методологически запрещен и «выносится за скобки рефлексии» [Луман 2004, с. 18].

Итак, общество есть исторически возникший феномен, определенная сингулярность, сама конфигурация которого для каждого социума представляет проблему. Смысл общества в нем самом, в факте совместности, в чуде сосуществования взаимоисключающих начал. Именно поэтому путь развития общества – это череда дифференциаций, разделения исторически «сцепившихся» отношений. В частности разделение общественного труда хорошо иллюстрирует путь трансценденции во внутрь.

В контексте нашего исследования синергия социума тесно связана с практиками интерпретации, отталкивающимися от «жизненного мира» повседневности, где все элементы даны в превращенном качестве, в качестве знаков и символов, породивших их деятельности, жизни. Именно превращенные формы и есть подлинный предмет интерпретации, в процессе которой создается единое основание наук социально-гуманитарного цикла. Задача интерпретации – дать вторую (третью и т.д.) жизнь превращенным формам, и одновременно способствовать вхождению каждого из нас в мир истории, общества, культуры, цивилизации, а в самом широком плане — в мир Универсума, созданию герменевтического «поля» резонирования смыслов.

Цель интерпретации социокультурных структур и институтов будет различаться в зависимости от целей, намечаемых в рамках социализации и аккультурации, воцерковления и *обождения*, в контексте восхождения к ценностям исторического порядка. В частности, социализация направлена на усвоение первичного и жизненно необходимого уровня знаний, умений и навыков внутри той или иной формы. Аккультурация связана с интенцией не только на внешнее усвоение ценностей, но и на выявление и высвечивание «изнутри» архитектоники ценностей, образующих жизненный горизонт эпохи. Для каждой формы обретения синергии человека и социальных модусов характерна своя линия, форма и стиль интерпретирования, темп и ритм осмысления. Несомненно, все обозначенные практики жизни нуждаются в органоне, в постоянной работе по истолкованию, направленному на соотнесение и удержание связи и смысла многих интенций и элементов, вскрываемых в каждой социокультурной форме, историческом факте, манифестации культуры.

Разница целей задает *различие* форм интерпретации. В социальном бытии интерпретация проявляет себя как метод конституирования локуса социальной реальности в формате *со-бытия*, а также в качестве своеобразной манифестации собственного бытия, воплощающегося в факте разговора, диалога, речи «по поводу». Здесь граница синергии и интерпретации обусловлена определением предмета совместной деятельности, меры необходимости в кооперации сил, а также в установлении примерного режима осуществления совместного труда.

Повседневность полна подобного рода интерпретациями, направленными на установление операциональных коммуникаций, назначение которых не выходит за пределы их породивших обстоятельств. Однако при всей банальности и рутинности, монотонности и повторяемости подобного рода интерпретаций жизнь социума, вне этих интерпретаций, невозможна, ибо в каждой из ситуаций (диалог в автобусе, в очереди, в учительской, в студенческой аудитории) решается задача, невыполнение которой не дает осуществиться полному циклу социального воспроизводства. Особенно ярко это проявляется в различного рода сбоях при коммуникации, когда привычный ход событий начинает рушиться из-за невыполнения принятого ритуала, несоблюдения церемонии, невыполнения обязанностей и обязательств.

Н. Луман был одним из первых, кто осознал факт замкнутости общественных структур на себя. Он считал, что для осмысления общества как социальной системы, необходимо ввести понятие *аутопойесиса*, которое наиболее адекватно схватывает и концептуализирует особенности бытия общества, в своем развитии опирающегося на коммуникацию и самовоспроизводство границ между собственно социальным миром и окружающей средой. Фундаментальным положением теории общества Н. Лумана является утверждение о том, что любое описание общественных структур обращает внимание субъекта описания на самого себя, с необходимостью ведет к «*автологике*», к учету собственной фактичности и историчности.

Итак, смысл социальности в ней самой и «даже изначальная предпосланность смысла ни в коей мере не противоречит тому, что смысл порождается в сети тех операций, которым он также непременно предшествует... Поэтому смысл – это продукт операций, использующих смысл, а не какие-то свойства мира, обязанные своим происхождением

какому-либо творению, учреждению или источнику. Поэтому не существует никакой идеальности, отделенной от реальности фактического переживания и процесса коммуникации» [Луман 2004, с. 45].

Всякая ориентация или смысл в социальном бытии – есть конструкция, направленная на *различение*, нуждающееся в обновлении каждый раз, когда мы переходим от одного типа деятельности к другому. Смысл реализуется всегда в *двойной связке*, и в этом коренное отличие социальной системы от органической. В частности Н. Луман пишет: «Живые системы создают для своих клеток особый окружающий мир, защищающий их и создающий возможности для их специализации, а именно, организмы. ...Психические и социальные системы образуют свои операции как наблюдающие, которые делают возможным отличать саму систему от окружающего ее мира – и это несмотря (и мы должны добавить: поскольку) на то, что операции могут осуществляться лишь в системе. Другими словами, они различают *само-референцию* и *ино-референцию*». [Там же, с. 46].

В ситуации двойного описания социальная форма становится неисчислимой для самой себя. Все ее развитие – *определенная неопределенность*, где всякое вхождение в каждый элемент общества сопровождается внесением–вынесением некоего смысла.

Общество при таком подходе перестает быть механизмом, а воспринимается как *поле синергии*, внутри которого становятся структуры упорядочивания рекурсивностей, «...так чтобы во всяком процессировании смысла можно было бы ретроспективно обращаться и предвосхищать нечто многократно используемое. Это требует избирательного сгущения и, одновременно, подтверждающего обобщения того, что в отличие от другого можно характеризовать как то же самое» [Там же, с. 47].

Исходя из указанного понимания феномена смысла в обществе, Н. Луман делает вывод о том, что каждый определенный смысл подразумевает альтернативы постижения. Отсюда, порядок порождения смысла – «...бесконечный процесс, то есть неопределенная связь отнесений, к которой, однако, можно определенным образом получать доступ, а также воспроизводить ее» [Там же, с. 49].

Форма общества одновременно актуально–конкретна и потенциальна, чревата альтернативами, различными сценариями своего существования, поэтому мы, безусловно, согласны с лумановским утверждением, что общество — это система, конституирующая смысл, где каждая актуальность являет собой своеобразный экран (сознание), на который проецируются все новые и новые состояния системы. Социальная проблема есть конструкт *ино-референции* (линия опредмечивания) и *само-референции* (линия распредмечивания). Следовательно, сознание общества «живет» современностью, понятой как проблема, а социум живет своей парадоксальностью данной как *неразрешимости* внутри дискурса общества. Пространство таких структурных неразрешимостей, согласно другому философу — Т.Х. Керимову, и есть «...пространство нередуцируемого множества структурных возможностей. Именно игрой таких возможностей обуславливается возможность дискурса как такового» [Керимов 2007, с.3].

Тем самым общество всегда определенная размеренность — поле понимания и синергии, где каждый элемент обладает двойным смыслом – самореференцией и инореференцией, а, следовательно, нуждается в постоянном процессе интерпретирования и самоинтерпретирования, в тавтологических процессах конституирования смысла для каждого случая и ситуации. И самое главное: в гетерогенной социальности существует множество форм ее упорядочивания и репрезентации, каждая из которых неполновесна, ибо оказывается именем отсутствующего всеобщего тождества и единства общества. «Поэтому любые средства упорядочивания и репрезентации социальности будут неадекватными, ибо они могут быть только единичными или возможными формами, выполняющими функцию невозможного единства и тождества общества. Последнее присутствует в конкретных социальных формах как *отсутствие*». Более того, российский философ убежден, что «...если общество возможно как таковое, то только потому, что

общество лишено общего (содержания) и частной формы его репрезентации» [Там же, с.27].

Социальное постоянно *дезистигуирует* (воздерживается) от абсолютного присутствия. В силу этого и встает вопрос о социальной идентичности, об интерпретации социальных процессов и тенденций. Таким образом, общество всегда сосуществование поверхностного (случайного), статического и динамического, самодовлеющего и функционального. Общественные отношения всегда открыты для синергии.

Также как открыта для развития и синергии и такая форма бытия человека как цивилизация. Цивилизация – это определенный *миропорядок*, «мир» (термин М. Хайдеггера–В.В. Бибихина), «мир–система» (термин Э. Валлерстайна), «мировое общество» (термин Н. Лумана). Сравнение концепта «цивилизации» с концептом «мира» далеко не случайно, поскольку образ мира — есть образ утраченной некогда синергии целого. Мы действительно — и в этом В.В. Бибихин прав — «упустили мир». «Хранить целый мир как уже отсутствующий через хранение себя как последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет себе место в его памяти об отсутствии его спасенного целого — это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека» [Бибихин 2009, с. 132].

Метафизика цивилизации определяется наличием *мира*, дающего возможность стяжать многообразие жизненных проявлений в одно целое, при этом «в этот универсальный горизонт включены Другие и сообщества Других». Мир не является замкнутым, о мире нельзя заранее сказать, конечен он или бесконечен *in infinitum*, поскольку форма, в которой он является (горизонтность), не конечна, не бесконечна, но скорее открыта в неопределенность – *in indefinitum*. Мир проблемен для восприятия, ибо не может быть явлен весь сразу, но охватывающее, имплицитное сознание мира определяет относительность и место каждой актуальной, эксплицитной данности. Мир дает возможность видеть его в двойной перспективе, он не только единит данности, но и дробит их. Он одновременно и по эту и по ту сторону горизонтов. Более того, мир не только проблемен, но он и избыточен, т.е., по убеждению П.А. Сафронова и А.В. Фролова, мир предполагает наличие незасвидетельствованного в присутствии самобытия. «Под “сеткой” intersubъективно производимых и разделяемых типических представлений, охватывающей все сущее, мир продолжает жить своей не подотчетной никому жизнью» [Сафронов, Фролов 2007, с.37-39]. Мир не есть бытие, не равен ему, поэтому и цивилизация не вмещает в себя бытия (при всем империализме). Однако благодаря наличию такого экзистенциала как мир, цивилизация может существовать. «Мир, взятый в своей целостности, трансцендентален, т.е. выступает условием возможности опыта вещей. Онтологическая составляющая человеческого существа делает последнее не универсальным, а именно конечным, поскольку конечность должна содержать в себе противоположность, чтобы быть конечностью. Оказавшись перед лицом бесконечно открытого мира, мы понимаем это тем загадочным и скрытым пониманием, которое не так легко “опросить” и истолковать» [Там же, с.41-42].

Цивилизация в экзистенциально–феноменологическом плане есть всегда экзистирование в определенном модусе, это всегда конкретно–историческая конфигурация «бытия–в–мире». Цивилизация есть «мир миров», вмещающая в себя множество социально-антропологических практик. Цивилизация в этом плане совмещает две ипостаси: «внутренне спекулятивную» или сущность и «внешне эмпирическую», явленную как существование. Единство сущности и существования образует сплав или действительность, где властно правит идея мира, стяжающая множество модусов существования. Цивилизация держится предстоянием перед миром, перед его трансцендентальностью. Способом держания выступает понимание и истолкование, стремящееся в слове и образе воплотить, явить связь между сущим и бытием человеческого рода. Если чувство предстояния перед миром уходит — цивилизация распадается. Только предстояние перед Богом (инобытием), перед миром, перед историей

— областью развития человечества как всеединого субъекта — способно сделать человека причастным целому, исцелить его, спасти от впадения в самообожение.

Действительность мира и цивилизации предметна и конкретна. Предметность действительности всегда есть компромисс или преходящее равновесие борющихся сил, поэтому действительность конфигуративна, являет себя через образы или состояния, воплощающие в разной степени сущность мира. По мысли А.И. Ильина, образы выше явлений, ибо «...явление есть как бы еще не состоявшийся или уже не удавшийся “образ”; “образ” есть “явление”, достигшее своего идеального предела или осуществившее свое имманентное назначение» [Ильин 1994, с.237]. Образ мира — это реальность, принявшая существование, это событие мира, где он предстает в целостности. Форма образа мира свидетельствует о силе стихии сущего, а содержание — о состоянии его зрелости, развития.

Каждый образ мира – и цивилизация не исключение – не вечен, поскольку есть действительность как событие, есть *трагическое* сочетание идеи человеческого бытия и воплощения идеи конкретными поколениями людей, подверженными смертности и концу. Трагедия образа мира состоит также и в том, что пока *мир стоит*, в нем есть силы, явления и состояния, не воплотившиеся, не реализованные, делающие существование мира неустойчивым, подверженным угрозе «падения» мира в сущее, а вместе с ним и человека. Цивилизация как образ мира предстает как идея должного бытия, целиком и полностью держащаяся на интенции воплощения этого облика, где претворение, должно идти, на наш взгляд, на личностном, общественном, политическом уровне.

Формой политического претворения выступает государство, общественного – семья и гражданское общество, а личностного – культура. *Цивилизация*, таким образом, есть состояние и событие синергии развивающегося субъекта, данная как конкретно-историческая размеренность и духовная целостность, имеющая внутреннюю дифференциацию по различным силам–функциям, образующим ее горизонтально–вертикальную структуру. Сущность цивилизации в метафизико–спекулятивном тождестве всеобщего (человеческого рода), особенного (конкретного этноса) и единичного (личности). Данным тождеством определяется строй бытия цивилизации в историческом пространстве–времени, ее значение и предел.

Обретение смысла мира для каждого человека — это путь *углубления* в плоть мира, в реальность существования, в конечном итоге — в себя. Неслучайно лейтмотивом образования ойкумены античной цивилизации стал призыв Сократа «Узнай себя». В обращении афинского мыслителя есть призыв к каждому из нас остановиться и вслушаться в себя, освободиться от всего наносного и несвоевременного, мертвого. Внимание к себе открывает нам факт того, что наше существование есть присутствие, нахождение «при–сути». Сначала присутствие *завораживает и ужасает*, но затем, захватывает и поднимает, воцаряя в мир и лад, ведь мир есть завораживающее согласие, не являющееся предметом специального договора. Итак, мир мирит, дает право на бытие всему что есть, было и будет. Следовательно, мир дает право на существование не только эмпирическому «Я», но и Другим, мировой истории, мировому обществу. В процессе открытия мира происходит укоренение человека в мир, в бытие. Вместе с фундированностью приходит осознание хрупкости мира, понимание необходимости заботы о нем, хранения его. Вне прикосновения к тишине и согласию мира невозможна созидательная работа по его сохранению, по развитию цивилизации, которая входит в мир, является его частью.

Синергия мира находится в пограничном состоянии. Феномен мира, таким образом, есть залог и исходная точка нашего «бытия–в–мире». Вместе с тем, залог не есть союз, крепкий договор с миром, это лишь возможность, требующая от нас постоянного труда, осторожности и внимания в обращении с даром, получаемым с фактом открытия мира. История человеческого рода показывает, что чувство причастности миру довольно

часто покидает человека. Нередки ситуации и захваченности, и погруженности человека в редуцированный мир — мир вещей, страстей.

Будучи экзистенциальным модусом, мир есть проблема, прежде всего в плане социального восприятия, поскольку практически невозможно выразить переживания присутствия в мире и нет адекватного места, чтобы показать фундаментальную связку всего, что вроде бы дано как множественность, неразрешимость. Каждая из социальных форм несет в себе отблеск мира, легитимизируется им, но не дает полноты звучания тишины мира. Мир — это онтологическое ничто, всякий раз изживает общественные устои, поскольку они всегда есть результат конкретной заботы, определенная, исторически изменчивая форма регуляции внутримировых отношений. Конкретная социальная форма уместна до тех пор, пока она воплощает мир. Подлинная трагедия человеческого рода состоит в том, что мы каждую историческую форму склонны переживать как абсолютную и конечную, что приводит к попыткам объяснить мир через явления «крови и почвы», забывая при этом, что *мир* — будучи онтологическим ничто — в действительности лишь *частично и временно* (пока есть интенция его принятия — великодушие) воплощается в конкретно-историческом бытии, давая о себе знать в образе империй, государств, культур, цивилизаций. Но мир трудно стяжать и особенно приватизировать. Воплощаясь в языке, социокультурных структурах, мир тонет, мельчает, истощается в повседневности, уступая место овещнению, различным формам опредмечивания. Таким образом, открывая в редкие минуты трансцендирования мир, мы сами *закрываем* доступ к нему своими потребностями и интересами, постепенно *затемняя* суть дела и *заглушая* строй мира. Поэтому развитие и существование человеческого рода, каждой его институции, в том числе и цивилизации, напрямую зависит от того, насколько он способен отвечать на зов бытия, способен воспринимать и воплощать его. История человеческого рода в экзистенциальном плане есть процесс обретения и потери связей с миром, напряженный и трагический опыт по их развитию и расширению.

При всех отличиях одной цивилизации от другой в их развитии проявляется одна общая черта, а именно: *институциональная структурированность*. Историческая устойчивость цивилизации напрямую зависит от того, насколько мощным потенциалом обладают созданные в ходе опредмечивания формы мира / «сущего», насколько длительной будет интерпретация тех принципов, которые понимаются исходными для конституирования цивилизационных отношений. Поэтому субъект цивилизации — в отличие от субъекта социума и субъекта истории — стремится к тому, чтобы всегда быть *равным самому себе*. Он не подвержен, по крайней мере на первый взгляд, кризису идентичности и самоидентификации. На самом деле субъект цивилизации лишь со стороны и чаще всего ретроспективно в исторической, социолого-культурологической перспективе предстает гомогенным, постоянно равным самому себя. Цивилизационная идентичность достигается ценой сублимации «бурлящих» миров, составляющих телос цивилизации как большой социокультурной системы. «Цена» развития цивилизации узнается через анализ различных маргинально-лиминальных социально-антропологических форм и практик. Классический и неклассический психоанализ (З. Фрейд, Э. Фромм, Г. Маркузе, В. Райх, К.Г. Юнг, Ж. Лакан, С. Жижек) накопил значительный материал, раскрывающий обратную сторону цивилизации и наглядно демонстрирующий, что ее развитие пронизано антиномическими началами, бинарностями, неразрешимостями, стихиями.

И все же, несмотря на множество дискурсов, описывающих бытие цивилизации, мы сталкиваемся с фактом того, что она предстает в образе *структуры* (государственной, технической, институциональной), но и в образе мощи, силы. Указание на диалектику сил, пронизывающих существование цивилизаций, дает нам возможность утверждать, что каждая из исторически ставших цивилизаций образует круг понимания. Субъект цивилизации — это граждане, связанные единством провозглашаемых и защищаемых

государством принципов, ценностей и языком. Беда грозит цивилизации, если уровень гражданского сознания и самосознания снижается, ибо тогда на смену гражданину, созидающему внешний и внутренний мир, приходит «Dasman» (термин М. Хайдеггера), или человек–масса (термин Х. Ортега–и–Гассета, Э. Канетти), или стремящийся уйти от суровой повседневности интеллигент (термин П. Рикёра). Иначе говоря, парадокс развития цивилизации состоит в том, что она формируется энергией поиска *смысла мира*, но живет не предельными, устремленными к Абсолюту идеалами, а срединными нормами права и морали. В той мере, в какой они усвоены и восприняты на уровне мышления и поведения гражданина, готового бороться, с одной стороны, с анархией социального, а с другой — с тотальностью императивов культуры, требующих, ради чего-то главного, отсечения всего, что Ф. Ницше называл «человеческим, слишком человеческим».

Таким образом, *объект* интерпретации субъекта цивилизации – телос цивилизации, *предмет* – одна из ее сторон, где происходит «сбой» классических форм объяснения, работы традиционных каналов трансляции социокультурного опыта. Базовым языком описания в интерпретационных практиках субъекта цивилизации является *язык права/власти* (нормативно-правовой и литературный) — язык, максимально выверенный, «политкорректный». Наиболее жесткой структурой сознания субъекта цивилизации выступает правосознание, а менее жесткой — менталитет, сохраняющий тем не менее способность выполнять функцию поддержки некоего «статус–кво» цивилизации. Срединное положение между правосознанием и менталитетом занимают идеология и мораль. Идеология объединяет властвующую элиту цивилизации, мораль – всех субъектов цивилизации. Например, авторы коллективного и фундаментального труда «Российская цивилизация» отмечают, что в рамках осмысления концепта «цивилизация» в трудах мыслителей XIX–XX вв. сложилась классическая нормативная модель трактовки цивилизации, которая фактически стала определенной *цивилизационной идеологией*. «Идеологией цивилизации, необходимостью ее “защиты”, степенью цивилизованности оправдывалось уничтожение целых культур, практика колониализма, войны. Идеологией цивилизации продолжает оправдываться экономическая и политическая экспансия развитых стран в настоящее время, трансляция и насаждение соответствующих ценностей, религиозных и моральных императивов, гражданских и политических институтов (европоцентризм, американоцентризм и др.)» [*Российская цивилизация 2003*, с. 26].

Вместе с тем, глобальные социальные потрясения XX в. существенным образом поколебали идеологию цивилизации в ее одномерных трактовках. В современной повестке дня — задача нового осмысления оснований и конституирование ценностей рождающейся «здесь–и–сейчас» цивилизации. Ведущими силами образования новой конфигурации антропосоциальных отношений в XX в. П. Рикёр называет (по степени значимости): науку, технику, рациональную политику и рациональную универсальную экономику. Силы, сформировавшиеся исторически в разные эпохи, создают основу для складывания универсального стиля жизни, проявляющегося в неизбежной стандартизации жилья, манеры одеваться и т.д. [*Рикёр 2002*, с. 320].

Основная идея П. Рикёра 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. 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» [*Там же*, с. 331].

Таким образом, становление современного типа цивилизации требует работы по конституированию новых ценностей, создающих развитую *мета-систему* антропосоциальных отношений, где есть место и для опыта предшествующих

цивилизаций, и тенденции будущего. Первый шаг в деле становления современной цивилизации — понимание *мира*, а, следовательно, рождение и конституирование органической личности сегодняшнего дня. До тех пор пока мы будем избегать понимания, мы будем пребывать в отчуждении друг от друга, в самоизоляции. Развитие понимания — это развитие сознания современного субъекта истории, тесно связанного с процессом конституирования новой социальной теории. 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 научиться пониманию, а, следовательно, сделать шаг к преобразению, 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. Рикёра, состоит в осмыслении действительности, в осознании и демонстрации перспектив развития общества, ибо «философ — это человек, желающий понять свое время и помочь другим людям изменить условия их бытия посредством осмысления их положения» [Рикёр 2002, с. 332]. Современность должна быть испытана мыслью, ибо только так мы можем приблизиться к глубоким истокам истины и жизни, питающим нашу способность противостоять всем деструктивным силам, найти и утверждать в синергии жизни телос современной цивилизации.

Литература

- Бибихин В.В. Чтение философии. СПб: Наука, 2009. – 536 с.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 237 с.
- Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 351 с.
- Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический проект, 2007. -218 с.
- Луман Н Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. – 232 с.
- Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб.: СПбГУ, 2006. 461 с.
- Некlessа А.И. Ordoquadro – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира // Полис. 2000. № 6. С. 7–9.
- Рикёр П. История и истина. СПб.: Унив. книга, 2002. – 397 с.
- Российская цивилизация / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Академический проект, 2003. – 656 с.
- Сафронов П.А., Фролов А.В. Сознание мира и онтологический опыт // Вестник Московского университета. 2007. №3. С. 37 – 39.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты. Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011. 306 с.
- Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 13—57. ([Хоружий 2005–а])
- Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. №12. С.19–37.
- Хоружий С.С. Шесть интенций на бытийную альтернативу // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 58—122. ([Хоружий 2005–б])

Аннотация: В статье рассматривается идея синергии в контексте основных дискурсов современности: научного, философского и богословского. В рамках реконструкции смысла термина «синергия» делается вывод о его теоретико-методологической важности для развития современной неклассической социальной философии.

Ключевые слова: синергия, синергетика, богословие, социальная философия, история, сообщество бытия, культура, цивилизация, практики интерпретации.

Abstract

The idea of synergy is studied in the contexts of principal discourses of modernity: scientific, philosophical and theological. Basing on the reconstruction of the meaning of the term “synergy” the conclusion is drawn on its methodological importance for the development of modern non-classical social philosophy.

KEYWORDS: synergy, synergetics, theology, social philosophy, history, community of being, culture, civilization, practices of interpretation.