Институт экономики, управления и права (г. Казань)

О.Д. АГАПОВ

Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия

Казань
Познание
2009

УДК 11
ББК 87
А23

Печатается по решению
Ученого Совета и редакционно-издательского совета
Института экономики, управления и права (г. Казань)

Редакционная коллегия: ректор Института экономики, управления и права (г. Казань), профессор В.Г. Тимирясов;
кандидат философских наук, доцент Л.Ф. Гайнуллина.

Рецензенты: доктор философских наук, профессор И.В. Мартынычев;
доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ В.Н. Гасилин (г. Саратов);
доктор философских наук, доцент А.А. Бодров (г. Самара).

Агапов, О.Д.
А23 Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. – 248 с.
ISBN 978-5-8399-0297-8

Основная проблема, инспирирующая объект и предмет данного исследования состоит в разработке социально-философского и антропологического понимания феномена интерпретации. Главная интуиция связана с интенцией рассмотрения интерпретации в теоретико-методологической призме социальной философии, способной снять множество противоречий, порождаемых крайностями онтологического и гносеологического подходов. Действительно, основной гипотезой выступает предположение, что интерпретация человеком мира и своего положения в нем, – есть процесс одновременного установления и развертывания смысла в сознании и бытии личности, а также в интерактивном и интерсубъективном бытии человеческого рода.

Работа представляет интерес для всех, кто интересуется проблемами конституирования социокультурных дисциплин и множественности социально-антропологических практик и может быть рекомендована научным и педагогическим работникам, аспирантам и студентам гуманитарных специальностей.

В оформлении обложки использована картина
художника Влад. Никольского «Автопортрет».

УДК 11
ББК 87

ISBN 978-5-8399-0297-8

© Институт экономики, управления и права (г. Казань), 2009
© Агапов О.Д., 2009

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ ИЛИ МАНИФЕСТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ 5

ГЛАВА 1. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 15

§ 1.1. Интерпретационные практики античности и средневековья 15

§ 1.2. Изменение интерпретационных практик: от эпохи Возрождения до современности 31

§ 1.3. Метафизика интерпретации 38

§ 1.4. Предметное самоопределение социальной философии 52

§ 1.5. Контуры синергийной социальной философии 62

ГЛАВА 2. ДИНАМИКА БЫТИЯ ОБЩЕСТВА И ЛИЧНОСТИ: ОТ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ К ПРЕБЫТИЮ 75

§ 2.1. «Превращенная форма» как предмет интерпретации 75

§ 2.2. От преобразования к преображению 89

§ 2.3. Воплощение как проблема и задача бытия человеческого рода 102

§ 2.4. Пребытие как свершение – проблема энтелехии 116

ГЛАВА 3. ИПОСТАСИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ 130

§ 3.1. Феноменология: от анализа сознания к анализу социального 130

§ 3.2. Интенциональность и/или предметность как условие конституирования социальной реальности 141

§ 3.3. Интерсубъектность / интерсубъективность общества 149

§ 3.4. Интерактивность / диалогичность как момент развития социальных институтов 162

ГЛАВА 4. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ФОРМА БЫТИЯ ВСЕЕДИНОГО СУБЪЕКТА ИСТОРИИ 183

§ 4.1. История как икономия бытия человеческого рода 183

§ 4.2. Общество как сингулярность. Феномен социма 199

§ 4.3. Культура как модус личностного пребытия 208

§ 4.4. Цивилизация как телос бытия человеческого рода 218

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 233

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК 238

Элеоноре, за терпение и заботу.
С любовью

ВВЕДЕНИЕ ИЛИ МАНИФЕСТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

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

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

Наиболее общим моментом, задающим контуры мышления целой эпохи, являются, безусловно, *типы рациональности*, а средним звеном, определяющим специфику восприятия любого феномена, выступают *теоретико-методологические подходы*. Кроме больших парадигмальных уровней, необходимо также иметь в виду авторские концепции создателей крупнейших философских систем, чьи взгляды невозможно редуцировать до одного метода или идеи. В истории философии В.С. Библер выделяет три понимания разума, три типа постижения человеком феномена понимания (сознания)[1]. Исторически первичен «разум эйдетический» (античность). Далее «рождаются» «разум причащающийся» (средние века) и «разум познающий» (Новое время). Каждый из «разумов» создал свое отношение к процессам понимания

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

и интерпретации. К примеру, для античного разума понять нечто означало включить его в космос, превратить в эстетически значимое бытие, а для средневекового ума понять предмет означало указать на его при*частность* к всеобщему творцу (Богу), «причастить их сверхсущему». В рамках становления новоевропейского разума логика понимания *заменяется* пафосом познания. Исходя из интенций каждого исторически сложившегося разума, складывалась вполне определенная практика достижения понимания. Так, в античности – это герменевтика, в средневековье – экзегетика, в новое время – логика интерпретации уступает место логике объяснения. Таким образом, на основе характеристики исторических форм рациональности следует выделить три сложившихся *подступа* к интерпретации – эстетический, экстатический и теоретический. Развитие указанных способов разумения к нач. XIX в. привело к складыванию двух подходов: гносеологического и онтологического. Коренное отличие между ними состоит в понимании интерпретации (шире – сознания). Исток гносеологической традиции тесно связан с творчеством Аристотеля («Об истолковании»), схоластов, всей линии новоевропейской «онтологии ума» (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс, Б. Спиноза, Д. Локк, Д. Юм, И. Кант, Г. Гегель), и далее, в XIX–XX вв. позитивистов (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль), неопозитивистов (М. Шлик, Ф. Франк, А. Уайтхед), постпозитивистов (К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Ст. Тулмин, Х. Ленк). Логико-методологическую позицию в отношении интерпретации занимает сегодня аналитическая философия (Л. Витгенштейн, О. Куайн, Дж. Остин, Р. Рорти, Д. Даммит, Д. Дэвидсон). В целом, для всех представителей гносеологического подхода интерпретация – это процесс обнаружения смысла и значения, процесс отражения и репрезентации в сознании субъекта определенных связей и отношений природной и социальной действительности.

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

Реконструируя историко-философский контекст изучения интерпретации, важно учитывать, какое место и роль ей отводится в марксиз-

ме, философии жизни, феноменологии, герменевтике, психоанализе, позитивизме, экзистенциализме, аналитической философии, структурализме/ постструктурализме. Знание о способе введения темы является указанием на ракурс и пределы понимания интерпретации в границах этого дискурса. Темы *жизни* (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Дильтей А. Бергсон, Г. Зиммель), *языка* (В. Гумбольдт, М.Хайдеггер, Л. Витгенштейн, О. Розеншток -Хюсси), *труда* (К. Маркс, С.Н. Булгаков), *веры* (С. Кьеркегор, А. С. Хомяков, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский), принципиально немыслимые для картезианской традиции, доминируют в современной философии.

Водоразделом между классической и неклассической философией является труд «Феноменология духа» Г.Ф. В. Гегеля, где он соединил идею новоевропейского трансцендентального субъекта с субъектом истории. Вся философия отныне превращается в философию духа (права, истории, культуры, сознания, труда). Пытаясь выявить истоки наук о духе, М. Хайдеггер писал, что период с «1780–1840 гг. – это эпоха, высвободившая творческие силы. Кант, Гердер, Гумбольдт, Гегель ввели в область человеческого сознания историю. Историческое знание становится принципом совокупного созерцания всего человеческого»[2].

Интерпретация как предмет *достойный* исследования в рамках философии «вышла» на первый план в связи с обсуждением проблематики, поднятой В. Дильтеем, о специфике гуманитарного и социального познания. Не менее актуальным, уже в сер. XX в., для наук о духе, стал вопрос изучения механизма функционирования социальных институтов, где тема коммуникации, трансляции социокультурного опыта также обращала внимание философов, культурологов, политологов и социологов на феномен интерпретации. Немецкие социологи Т. Лукман и П. Бергер предложили рассматривать интерпретацию как основной процесс социальной коммуникации. Их идея получила развитие в социальной теории Э. Гидденса, П. Бурдье, П. Рикера, Н. Лумана. На большое значение интерпретационных процессов и практик в рамках научного сообщества указывают Ю. Хабермас, Х. Ленк, П. Фейерабенд. Постмодернистская социальная мысль обращается к исследованию интерпретации в связи с анализом современного общества, институализации новых социальных

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

форм и практик, их идентификации и самоидентификации. М. Фуко в своей «Герменевтике субъекта» предложил рассматривать интерпретацию как «практику себя», как возможный способ конституирования личности[3].

Проведенный выше краткий анализ исторически сложившихся в философии типов рациональности позволяет сделать вывод о том, что наряду с весьма значительными достижениями в проблеме понимания феномена интерпретации сохраняется и немало спорных и нерешенных вопросов. К примеру, четко не обозначена роль интерпретации на различных уровнях научного познания в его естественнонаучном и социально-гуманитарном вариантах, не вскрыто многообразие факторов, влияющих на процесс интерпретирования. Но, самое главное, *отсутствует* собственно социально- философский подход к феномену интерпретации. При всей значимости *онтологических* моделей в них онтическое доминирует над социальным, что приводит к формированию различных редукционистских моделей понимания бытия и исключает возможность постичь место и роль в нем человеческого рода, способного не только приспосабливаться к миру, но и деятельностно преобразовывать его. По нашему убеждению, онтология должна начинаться с анализа структур, сфер и полей социального бытия, вобравшего в себя в трансформированном виде все иные, не антропосоциоморфные формы бытия. Иными словами, не философия природы способна пролить свет на проблемы социальной философии, а, наоборот, все проблемы натурфилософского плана есть часть социально-философской рефлексии. Непонимание этого положения ведет или к натурализму (биологизм, географизм, психологизм) или к мистицизму и прочим девиациям в понимании феномена бытия. Узость *гносеологического* взгляда на интерпретацию связана с тем, что в базовых категориях сознания, мышления, трансцендентального субъекта, языка и т.д. «выветривается» личность как творец. Однако ценность интерпретации в создании поля дискурса, где может произойти самоопределение человека, сформироваться стиль и ритм его мироотношения и деятельности. Интерпретация всегда позиция личности, социально-экзистенциальный модус ее присутствия. Исходя из вышеизложенного необходимость в теоретической разработке проблемы интерпретации в социально-философском ключе представляется очевидной и своевременной.

---

[3] См.: Фуко М. Герменевтика субъекта / Социо-Логос. – М., 1991. – С. 284–315.

Современную философию характеризуют как концептологию, «где каждый концепт показывает полное изменение конфигурации мира», где общение концептов востребуется каждым человеком для умножения и восполнения себя[4]. Выстраиваемый социально- философский подход к интерпретации рассматривается нами как *эксперимент*, где материей концепирования выступает накопленный в ходе культурно-исторического развития человеческого рода опыт интерпретаций своего бытия. Все богатство сложившихся подходов (герменевтика, экзегеза, интерпретация), думается, позволит осуществить наш замысел, «вызревший» в рамках изучения работ С.С. Хоружего, В.В. Бибихина, В.С. Библера, А.В. Ахутина поставивших на повестку дня вопрос об *участном* рассмотрении процесса интерпретации как формы бытия личности и общества, практики освоения различного культурно-исторического опыта. Таким образом, развиваемая социально-философская концепция интерпретации воплощает серию идей отечественных и зарубежных мыслителей, изучавших различные аспекты и формы интерпретационной деятельности в бытии человеческого рода (М. Лившица, С.С. Гусева, А.М. Пятигорского, М.К. Мамардашвили, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А.С. Ахиезера, И.Т. Касавина, Б.В. Маркова, Я.А. Слинина, Г.Л. Тульчинского, С.С. Неретиной, А.С. Панарина, В.Е. Кемерова, В.Н. Гасилина, В.А. Кутырева, М. Хайдеггера, О. Розенштока-Хюсси, П. Бурдье, П. Рикера, Э. Левинаса, З. Баумана, Ж. Деррида, Э. Гидденса, П. Штомпки). Стягивающим это разнообразие теорий является **гетеротетический принцип**[5], согласно которому процесс понимания изначально строится на всем богатстве жизненного мира эпохи, где полагание «одного», «единого» одновременно порождает вопрос «иного», «другого», «множественного».

Мы также надеемся, что наше исследование продолжает традиции русской религиозной философии, всегда сверяющей себя со святоотеческой православной духовной традицией. Большое влияние на автора оказала мысль Гр. Паламы, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, о. С.Н. Булгакова, о. П.А. Флоренского, И.А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, В.Н. Лосского, С.А. Левицкого, В.В. Бибихина, С.А. Аверинцева, Ф.И. Гиренка, Н.И. Петрова, Х. Яннараса, Н.Н. Карпицкого, Вл. Свешникова, А. Сурожского

---

[4] Неретина С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. – М., 1999. – С. 50.

[5] Керимов Т.Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Т.Х. Керимов. – Екатеринбург, 1999. – С. 9.

(Блума). Синергийная парадигма православия, получившая наиболее полное концептуальное оформление в *паламизме,* выступает базой для всей работы – от постановки проблемы до ее, естественно в меру наших сил, разрешения. В частности, важным теоретико-методологическим подспорьем для рассмотрения многих историко-философских и собственно социально-философских проблем для диссертанта выступала концепция синергийной антропологии С.С. Хоружего, позволяющая осмыслить основные моменты человеческого бытия в онтологической перспективе[6].

Положения, задающие призму социально-философского восприятия интерпретации:[7]

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

2. В современной философии проблема интерпретации эксплицируется как столкновение исторически различных практик интерпретационной деятельности, переживаемых как кризис, или – даже – отказ от понимания и истолкования. Постепенный спад и аннигиляции интерпретационных практик в современности, их симуляция в различных областях культуры связаны с отходом от восприятия наличия в бытии трансцендентального, абсолютного начала, Бога, делающего возможным феномен концентрации многих энергий сущего. Состояние отпадения от Абсолюта оборачивается постановкой вопроса о смерти человека, смерти социальности, все бытие которых мыслилось как вопрос

---

[6] См.: Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – 408 с.

[7] Основные положения монографии обсуждались на кафедре философии ИЭУП (г. Казань), кафедре философии КГУ им. В.И. Ульянова-Ленина, на заседаниях Татарстанского отделения РФО, кафедре философии ПАГС им. П.А. Столыпина (г. Саратов), кафедре философии, политологии и социологии Казанского государственного университета культуры и искусств, теоретико-методологических семинарах под руководством проф. С.С. Хоружего (Институт синергийной антропологии (г. Москва)), проф., д.э. н. Салихова Б.В. и проф., д.ф.н. Демина Г.И. (Нижнекамский филиал МГЭИ).

причастия к целому, воплощенному в умопостигаемых символах эпохи. Таким образом, апостасия ведет к редукции социально-философского дискурса, его свертыванию. Выход из затянувшейся ситуации убийства Бога/ убийства человека связан с утверждением *участного / синергийного* мышления.

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

4. Конституирование и развитие герменевтического круга бытия образует «самое само» динамики бытия человеческого рода, основными моментами которого являются: *преобразование – преображение – претворение – пребытие*. Бытие человечества как всеединого субъекта истории имеет синергийный характер и косвенно выражается в превращенных формах (вещах, институтах, структурах, ситуациях), выступающих своего рода кристаллом смысловых интенций людей, залогом начала интерпретативной деятельности.

5. *Преобразование* является первичной «клеточкой» бытия человеческого рода, где происходит исходное, спонтанное опредмечивание сил сущего. Именно так складывается многообразие (внутренних/ внешних) форм бытия, развитие которых напрямую зависит от способности и возможности распредметить освоенные силы сущего. Именно распредмечивание выступает основой *преображения,* своего рода перехода от трансценденции *во вне* к трансценденции *во внутрь*. Процесс преображения порождает феномен субъективности, стремление к самоосуществлению, к пребытию. Преображение создает круг понимания – онтотрансцензус общества и личности, задающий интенции определенной исторической эпохи. Более того, только в акте преобразования рождается человеческий род как всеединый субъект истории, способный развивать как собственные силы, так и силы сущего. *Претворение* и *пребытие* – суть моменты бытия

человеческого рода, направленные на воплощение и развитие идей, открытых в рамках преображения. Энергия и интенция претворения направлена на углубление понимания мира, на одухотворение и спасение сил сущего от небытия. Сущность пребытия состоит в гармонизации различных по силе потенциалов сущего, в установлении человекосоразмерной формы бытия. Фактически пребытие означает переход человека на уровень автопоэзиса, уровень труда / ремесла жизни.[8]

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

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

---

[8] См.: Смирнов С.А. Человек перехода / С.А. Смирнов. – Новосибирск., 2005. – 536 с.; Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Варлам Шаламов / С.А. Смирнов // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск., 2008. – С. 200–245.; Генисаретский О.И. Образ жизни и личностный рост: опыт экспозиции гуманитарно-экологической перспективы развития / О.И. Генисаретский // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск., 2005. – С. 21–51.; Мамардашвили М.К. Философские чтения. – СПб, 2002. – 832 с.

8. Общество выступает как определенная ипостась бытия человеческого рода «здесь – и – сейчас», связанная с опредмечиванием сил сущего. Общество являет собой промежуточный тип бытия: сингулярность / социем, постоянно *дизистирующий* в сущем и требующий своего преображения, способного «стяжать» разнородные практики человеческого рода в нечто целое, что и происходит в процессе духовного преображения, в признании трансцендентальных истоков бытия, формировании культуры метафизики.

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

10. Уровень автопоэзиса человеческого бытия – область пребытия и духовной практики. С.С. Хоружий определяет духовную практику как антропологическую (энергийную и холистскую) стратегию, где осуществляется направленная трансформация множества всех энергий человека для последовательного (ступенчатого) продвижения к некоторому финальному состоянию / режиму / телосу множества всех энергий, имеющему мета – эмпирическую природу и задающему онтологический горизонт трансцедентирования, «предполагающий актуальное изменение, претворение фундаментальных предикатов человеческого существования»[9].

Социокультурный смысл автопоэзиса человеческого бытия состоит, и в этом мы полностью согласны с С.А. Смирновым, состоит в том, что: «Автопоэзис как форма развития есть не эксплуатация и уничтожение натурального ресурса среды, а выработка культурного ресурса развития.

– Суть развития есть выделывание человеком своей пойэмы, мыслящей свою поэтику, свою культурную праксис.

– Способ развития есть пребывание в режиме самоопределения и самопреодоления, постоянное экстатирование и трансцендирование.

---

[9] Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции / С.С. Хоружий. – М., 2005. – С. 9.

– Ресурсом развития является опора не на элитные части культуры, не на богемность утонченных структур, а на структуры повседневности, превращение их в культурный гумус, культурный ресурс.

– Через это осуществляется включение в новый антропологический тип всех структур, не только тех, что привычно относятся к культурным практикам (философия, религия, искусство), но и повседневных и экзистенциальных.

– В качестве организационной формы автопоэзиса выступают «культурные сети», а тип субъекта развития обозначается как «навигатор» (идея О.И. Генисаретского)»[10].

[10] Смирнов С.А. Антропологический манифест / С.А. Смирнов // Человек. RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск, 2005. – С. 12.

ГЛАВА 1. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1.1. Интерпретационные практики античности и средневековья

В переводе с латыни понятие «интерпретация» означает «объяснение, истолкование». Эквивалентом этого понятия на греческом языке является термин «герменевтика» или искусство изложения, систематическое учение об истолковании философских сочинений, юридических документов и произведений искусства, любая смыслосозидательная деятельность человека[11]. Понятие «герменевтика» – производное от имени древнегреческого бога Гермеса – цель бытия (дарованного ему Зевсом) которого состояла в донесении воли богов Олимпа до людей, а также передачи обращений – просьб людей богам. Именно ему приписывалось покровительство в торговых начинаниях, судебных тяжбах, освоении искусств. Практически невозможно перечислить области человеческих отношений, не курируемых Гермесом. Люди и боги очень нуждались в его услугах. Так, Й. Ирмшер и Р. Йоне отмечают, что Гермес был богом скотоводства, богом странников (дорожные вехи – *гермы*), богом купечества и выгодной торговли. С его именем древние греки связывали явление счастья, поскольку он даровал находки – *гермайоны*. Гермес – признанный переводчик, бог красноречия, проводник во всех созданных Зевсом мирах, он свой среди богов, людей, среди живых и мертвых, он сопровождает в лабиринте снов. Он также хитрый бог воров и обманщиков[12].

Синонимичным по своему смыслу к понятиям «интерпретация» и «герменевтика» выступает также слово «экзегетика» (греч. – exegeomai). Исторически данный термин ассоциируется с характерной чертой религиозной средневековой философии, что не совсем верно: в древнегреческом обществе экзегетами в Афинах называли двух толкователей священного права[13].

---

[11] Словарь античности: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – С. 228 – «Интерпретация» и С. 132. – «Герменевтика», «Гермес».

[12] Там же. – С. 132.

[13] Там же. – С. 648.

В целом, можно сказать, что различие между герменевтикой и экзегетикой состоит не в гносеологическом, а в социально-историческом плане. Представляется, что в рамках становления древнегреческого общества произошло разделение на ***сакральный*** и ***профанный*** уровни, что и было воспроизведено в рамках закрепления за каждым способом практики истолкования своего имени. В таком виде и разделении метод истолкования дошел до эпохи зарождения христианства и получил свое развитие именно в трудах Отцов Церкви (А. Августин, Г. Палама, Г. Нисский, И. Златоуст, И. Дамаскин).

Рассматривая феномен античной науки, И.Т. Касавин высказывает гипотезу ее возникновения от древних форм «вопрошания природы», от мантической практики (по имени пророчицы Манто, дочери оракула Тиресия). Логия – номия – метрия – графия – мантия – «корни с отчетливо выраженным когнитивным смыслом, относящимся как к гаданию, так и к познанию в современном понимании»[14].

Герменевтика и экзегеза были частью практики постижения мира человеком. Как видим, уже в древнем мире процедура придания смысла трактовалась неоднозначно, что указывает на многообразие форм интерпретативных практик. Данное обстоятельство является весьма важным, поскольку за каждой процедурой мышления стоит тип социального бытия, деятельности человека, представленный, однако, в «снятом» виде. Более того, синонимическое родство, но не тождественность перечисленных терминов отражает формирование в недрах античного сознания множества практик мышления, воспроизводит процессы социальной дифференциации родоплеменного целого в процессе разделения труда. Герменевтика получила широкое распространение в эллинистический период античной истории (III в. до н. э. – V в. н. э.). Походы Александра Македонского, а также в последующем римских императоров существенно расширили пределы средиземноморской, греко-римской ойкумены, включили в состав сначала империи Македонского, а затем и Римской империи, народы Востока. Потребность в эффективном государственном управлении, социокультурных и экономических отношениях в рамках обширной империи поставила на «повестку» дня унификацию и идентификацию богов и мифов, культов и ритуалов. Косвенно на это указывает установившаяся в то время традиция «заменять имена чужих богов именами своих собственных, идентифицируя при этом их

[14] Касавин И.Т. Традиции и интерпретации / И.Т. Касавин. – М., 2000. – С. 121–122.

носителей. Предпосылкой этому было совпадение в значительной мере функций соответствующих божеств. Так, например, греки использовали имя Зевса для обозначения египетского Амона, Афродиты – для Астарты и Исиды»[15].

Широкое применение в Древней Греции имели формы интерпретации, связанные с повседневными заботами о «хлебе насущном». Одним из таких проявлений являлась *юридическая* интерпретация, «истолкование писем, правовых источников и применение их юристами при разъяснении разбираемого судебного дела». К этому виду относится и *литературная* интерпретация. «Уже в то время появляется необходимость истолкования древних текстов, в частности, поэм Гомера. Язык национального учителя греков становится непонятным для его потомков». Литературное истолкование было искусством и эмпирическим навыком, представляя собой совокупность филологических приемов, способствующих нахождению ошибок в грамматах и исправлению их; умение читать, истолковывать и оценивать рукописи с литературной, художественной и эстетической точек зрения[16].

Философский тип мышления также обязан своим «рождением» существующим в рамках древнегреческого общества интерпретационным практикам. Мышление первых натурфилософов, а затем Сократа, Платона, Аристотеля тесно связано с герменевтикой. В своем движении «от мифа к логосу» они выступали одновременно: и как экзегеты, воссоздающие на свой страх и риск акт творения мира, и как герменевты, трактующие уже накопленные к этому времени знания[17], и как диалектики, вскрывающие с помощью диалога связи и отношения, задающие целостность мира, его развитие и бытие.

---

[15] Словарь античности: пер. с нем. – М., 1989. – С. 132, С. 228.

[16] Кузнецов В.Г Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991. – С. 3–6.

[17] В русском языке понятие «интерпретация» звучит как **«истолкование» // ис – толк – ование”**, где корень – слово “толк//смысл”. Приставка “ис” показывает то, что смысл того, что подвергается толкованию, уже известен, его необходимо раскрыть для данного конкретного случая (“ad hoc”). В.И. Даль, утверждает, что истолкование – это: а) “рассуждение, переговаривание, беседа, разбор дела”, где обретается “толк – смысл – сила – *сущность содержания*” толкуемого; б) способность человека толковать, рассуждать о чем – либо ясно и до конца, умение взять нечто в толк, объять смыслом. Это некое качествование – “помышление, мысли, дума, желание, стремление разумение, понятие, убеждение, видение, знание; вымысел, изобретение”. (СМ: Даль В.И. Толковый словарь…..М., 1991. – Т.4, С. 240.)

На наш взгляд, большой эвристической ценностью обладает идея Г.Г. Майорова о том, что философия складывалась одновременно как *софия – эпистема – технема*, то есть как совокупность, как минимум, трех форм организации и развития знания. В частности, Пифагор мыслил философию как «высшее выражение *самостоятельных* усилий человека в достижении полноты истины, за пределами которых остается только то, что недостижимо без помощи особой божественной благодати, а именно – область последней тайны бытия, в которую человек посвящается уже не с помощью автономного разума, но с помощью религиозных мистерий». Предполагалось, что философия – всегда открытый и свободный процесс движения человека за пределы *эпистемы*, как ее непрерывное транцендирование. Поэтому смысл философии не в обладании истиной, а ее «искании, в пребывании в ее свете, в состоянии в «бытии к истине». Данному процессу «свойственны постоянное вдохновение, самопожертвование, неудовлетворенность собой, перманентная рефлексивность»[18]. Благодаря активной деятельности пифагорейцев, представителей Милетской и Элейской школ, софистов, а также Сократа и его последователей само явление и концепт *софийного типа* философии «вплетаются» в социокультурную реальность античной культуры. С «легкой руки» Сократа, определяется и метод философии «диалектика». Это и понятие, и способ, и «метод стимуляции человеческой мысли в ее движении к абсолютной истине путем выявления и преодоления антиномий познания»[19].

Философия как диалектика есть «открытый в бесконечность свободный диалог, а не монолог и не трактат». Диалектика, в свою очередь, для Сократа имеет три стадии – «ирония» – «майевтика» – «эпагогика (индукция)». Сущность иронии – в освобождении от догматизма, в достижении апофатического самоотречения («я знаю, что ничего не знаю»). Значение майевтики в обнаружении знания внутри себя, открытие общности бытия и бытия человека («познай самого себя!»). Смысл эпагогики (индукции мысли) в наведении от найденных частных истин к общим, «охватывающим в более широкий спектр бытия, пока не дойдет до онтологических оснований». Искусство *эпагоге* в привязке мышления к предмету постижения, к тому, что подобно магниту влечет к

[18] Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические/ Г.Г. Майоров. – М. 2004. – С. 37.

[19] Там же. – С. 38.

себе любознательную мысль, стремящуюся определить ее и выразить в логосе. Ученик Сократа – Платон – благодаря найденной им адекватной диалогу письменной форме сделал диалектику общемировым феноменом культуры. Тоска по идеальному, любовь к мудрости, как стремлению к полноте своего бытия, становится доминирующим и онтологически оправданным, достойным человека занятием.

Идея философии, как *эпистемы,* оформилась в творчестве Аристотеля, хотя истоки ее в концепциях Элейской школы. Именно Парменид разделяет два способа восприятия бытия: истинный и ложный (мнение), где истинное, т. е. непротиворечиво мыслимое бытие не содержит в себе никакой примеси своей противоположности – небытия, а, следовательно, изменчивого, текучего, временного. Более того, «в отношении всего, о чем может идти речь, должно утверждать, что-либо оно есть, либо его нет, а третьего не дано». И далее, «истинная мысль о предмете и сам предмет мысли тождественны»[20]. Критерии Парменида стали прообразом *эпистемического типа* философии, связанной с идентификацией философии со строгой наукой, предельно четким, ясным и точным знанием. Парменидо-аристотелевский проект философии получил широкое признание, и, по существу, доминировал как в средневековой, так и новоевропейской философии (до Д. Юма и И. Канта).

В технематическом типе понимания философия есть искусство (техника) мысли. Сторонниками такого восприятия стиля философствования были софисты (Горгий, Ксениад, Фразимах, Калликл), а затем киренаики (Гегасий) и мегарики (Евбулид). По сравнению с софийно и эпистемически ориентированной философией, технематическая всегда существует как тенденция, связанная с преобладанием логико-дискурсивной тематики над онтологической, что делает ее обреченной на бесплодную игру ума.

Опираясь на рассмотренную теорию формирования корпуса философского познания Г.Г. Майорова, можно предположить, что в каждом из способов конституирования философии сложилась своя специфическая форма трактовки интерпретации и вполне определенная практика ее применения. Таким образом, необходимо различать такие модусы:

1) истолкование (в софийной парадигме философии);
2) интерпретация (в эпистемном формате);
3) герменевтика (в форме «техне»).

---

[20] Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические/ Г.Г. Майоров. – М. 2004. – С. 43.

Указанные способы, безусловно, взаимосвязаны между собой и представляют собой различные стороны многообразного постижения бытия человеческим родом. И все же исторически пути софийного, эпистемического и технического понимания процесса восхождения к осознанию полноты бытия могут расходиться. Каждая эпоха в истории философии имеет свое конкретное соотношение между указанными линиями институализации философского знания, а, следовательно, свое соотношение между истолкованием, интерпретацией и герменевтикой. Думается, что и в творчестве отдельно взятого философа соотношение между *софией – эпистеме – техне* будет также различным. На наш взгляд, каждый период развития философии в своей исторической и логической конкретности дан как *герменевтический круг эпохи*, воплощающий способ мышления эпохи. В частности, Ю.М. Романенко убежден, что историческое и теоретическое в философском познании дано только в образе «герменевтического круга»: без исторической реконструкции невозможно построение теории, и, наоборот, без априорного полагания структур философской теории невозможно понимание ее исторических реализаций. «Герменевтический круг» сводит обе невозможности к их обоюдной действительности»[21].

Каждая крупная эпоха в философии связана с возвратом к истокам софийности, к экзистенциальной ситуации вопрошания человека о бытии и своем месте в нем. Исток *софийности* в структурах повседневности, в «ткани» деятельного социально-исторического бытия человеческого рода, где происходит трансформация природных желаний / потребностей в социокультурные интересы. Феноменом, отчасти воспроизводящим эту синергию преображения, является *язык*, несущий в себе весь сгусток идей, получающих свое сознательное / бессознательное выражение.

Путь интерпретации в философии – путь от идеи к понятию. Идея в социокультурном бытии «не что-то осуществленное, определенное, законченное, понятое, а нечто такое, что еще только требует своего осуществления, определения и понимания – некий еще не структурированный замысел, проект, стимул мысли, causa efficiens и causa finalis.

[21] Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания / Ю.М. Романенко. – СПб: Алетейя, 2003. – С. 665.

Доведение идеи до понимания (когда это возможно) и есть выражение ее в понятиях (концептах) или системах понятий (концепциях)»[22].

Иными словами, идея – материнское лоно понятий. Понятия – ее порождения, не всегда ей подвластные, выходящие за пределы интенции идеи. Идеи не истинные и не ложные, они есть символы, они более указывают на предметы – знаки бытия, «не претендуя ни на какие однозначные оценки, ни на какой анализ». Идея – сама действительность, понятие – ее понимание. Идеи начинают, ведут и завершают процесс познания. Идея требует воплощения, претворения, пребытия. В социальном бытии именно идеи выступают регулятивными принципами наших поступков, образуя цепь событий и судьбы людей.

В древнеримской культуре эквивалентом понятия «герменевтика» стал термин «интерпретация». В целом, данный термин воспроизводит *иную,* свойственную только древнеримской истории, социокультурную атмосферу. С латыни «inter» переводится как «между», а «pretation»: 1) процесс; 2) идти впереди. В частности, префикс «inter» указывает на пространство и состояние «без смысла», сферу между предметом и сознанием человека, которую необходимо осмыслить и, по возможности, освоить. В этом ракурсе интерпретация выступает как способ познания и освоения человеком окружающего его мира. Пространству «inter», к сожалению, практически не уделяли большого внимания, рассматривая ее не более, чем приставку для обозначения многочисленных социальных, по своей сущности, процессов объединения, слияния (интернационал, интервал, интерес, интеграция). Однако, как указывал один из крупнейших философов XX в. М. Бубер, «между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события[23]. В древнегреческом языке пространство «между» фиксировалось термином «dialogos», где приставка – «dia» – «между», а не «di(s)» – «дважды»[24].

Вторая часть понятия «интерпретация» – «pretation» (быть первым) – предполагает, что интерпретатор выступает в качестве первооткрывателя, показывающего себе и другим нечто такое, что еще не вклю-

---

[22] Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические/ Г.Г. Майоров. – М. 2004. – С. 115.

[23] Бубер М. Я и ТЫ / М. Бубер. – М., 1996. С. 230.

[24] Левин Г.Д. Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция / Г.Д. Левин // Наука глазами гуманитария. – М., 2005. – С. 269.

чено в его духовный мир. Иначе процесс придания смысла – явление, связанное с экзистенциальной потребностью человека «быть повсюду дома». Одним из способов фундирования человека в бытии является познавательная деятельность, направленная на выяснение сущности явлений и процессов природной и социальной действительности, и придание окружающему миру смысла.

Далее, исходя из семантики лат. «prae – ire» («идти впереди»), историк науки И.Д. Рожанский отмечал, что данный термин схож в греческом с понятием «arche». Значение его – «начало во времени», «идти впереди», «управлять». В переводах греческих текстов на латынь этот теоретический смысл был передан словом «принцип» (principium)[25]. Римляне придавали большое значение людям, «идущим впереди». Мы знаем о должности преторов, двух высших должностных лиц римского города – государства.

Именно после законов Лициния и Секстия (367 г. до н. э.) преторы стали называться консулами. Их главная задача заключалась в исполнении правосудия, ведении дел между римскими гражданами и чужеземцами или же между самими чужеземцами. Примечательно, что преторы должны были обнародовать в особом эдикте принципы своего должностного правления. Думается, эдикт выступал своего рода дисциплинарной рамкой, задающей определенное герменевтическое поле для толкования и разбора множества гражданских дел. Принципы обозначали общие идеи, подлежащие исполнению, как со стороны претора, так и граждан Рима. Можно утверждать, что эдикты выступали для римского общества своего рода коммуникационной формой, герменевтическим полем диалога, делающим социальную общность единой.

Быть «идущим впереди» значит брать на себя ответственность, возлагать власть, защищать ее (преторианцы – императорская гвардия). Не случайно первый титул императора – принцепс (лат. «princeps»). Во времена республики так называли сенаторов, значившихся первыми в списке сената. Как видим, понимание интерпретации имело четкий политический профиль[26]. В частности, Ф.Т. Михайлов, рассматривая

---

[25] См: Овчинников Н.Ф. Методологические принципы в истории научной мысли / Н.Ф. Овчинников. – М., 2003. – С. 3.; Рожанский И.Д. «Arche» (история одного понятия) / И.Д. Рожанский // Метафизика и идеология в истории естествознания. – М., 1994. – С. 9.

[26] Словарь античности: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – С. 457–459.

вопрос о возникновении теоретической деятельности, отмечает, что она возникла из управленческой деятельности, связанной с общественным разделением труда, формированием института государства. Если в родовой общине управление всеми делами общности осуществлялось путем тщательного воспроизводства ритуалов, то государство как форма властных отношений порождает новый тип управления: «не непосредственно делом людей, а людьми, делающими дело». Таким образом, появился «особый предмет осознания для понимания», где главным в управлении оказываются способы труда, их проецирование и его организация. Именно *«не живой процесс труда, не миф жизни, а «мыслимые планы организации людей для исполнения воли ... государства»*[27].

Иными словами, предмет управленческой деятельности – «это построение в уме плана будущего действия для выполнения другими и под надзором власти, в какой бы форме она ни была представлена в данном месте и в данный исторический момент». Следовательно, происходило не только выделение единичного социального действия, но и взаимодействия, где заранее просчитываются возможные ходы развития событий, зависящие как от предмета деятельности, так и от уровня развития тех, кем необходимо управлять. Получалось, что «мыслительные средства преображения мыслимого стали впервые непосредственным предметом особой группы специалистов», выделился чисто интеллектуальный труд. Особым аспектом управленческой деятельности стало искусство убеждения, искусство думать «за всех» и «наперед». Устоявшиеся традиции получили в деятельности управленцев авторский характер и темп. Военно-родовая знать, жречество начали чувствовать себя креаторами социальной стихии. Отпочкование и закрепление управленческой деятельности привели к отчуждению членов родовой общины от процесса творения собственной жизни. Данный момент имел всеобщий характер, оборачиваясь расколом родового сознания, появлением авторского искусства. «Пение, танцы, общее словесное творчество сменявших друг друга поколений находили своих преобразователей, творящих по-новому, творящих **свое»**[28].

Рождение авторского сознания привело к разделению процесса мышления «управленцев» как бы на две части: *внутреннюю и внешнюю*.

---

[27] Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф.Т. Михайлов. – М., 2003. – С. 76.

[28] Там же. – С. 79–80.

Внутренний процесс мышления «для себя» и «про себя» представляет интерпретация, а внешний – объяснение, вводившее режим априорного и аподиктического постулирования для других форм и норм деятельности. Все экзистенциальные сомнения оставались внутри властной элиты, а внешне они показывали себя знающими фундаментальные принципы мироустройства и устройства общества.

Думается, данный разворот мысли, основанием которого выступил перевод «prae – ire», достаточно убедительно показал, что утверждения части социальных философов о том, что интерпретацию необходимо рассматривать как процедуру, сопровождающую процесс осуществления власти, не лишены рационального зерна. Другой вопрос, что всегда необходимо проследить историю конституирования властно-интерпретативных практик, условия и причины, «механизм» и уровень применения, в зависимости от исторических условий. Забегая вперед, можно предположить, что в рамках утверждения демократических тенденций востребованность в гласном / публичном интерпретировании существенным образом возрастает.

Итак, преторы должны издавать эдикты с принципами, государственные мужи должны руководствоваться принципами, философы и ученые мужи вводят определенные принципы, задающие понимание мира. Так создается фундамент некоего общего пространства для смысла, права, общественного бытия, объединенного идеями блага. В последующем, уже в Новое время, И. Кант подчеркивал решающую роль принципов в построении научной теории. Следовательно, интерпретация опирается на принципы, развивает их. Разбирая роль методологических принципов в истории научной мысли, Н.Ф. Овчинников отмечал, что *человек есть существо, полагающее и осуществляющее принципы.* «Принцип» как форма теоретического знания – основа единства интерпретации, объяснения и понимания. В частности, интерпретация есть момент их развития, расширения, а объяснение – исполнения. Не случайно объяснение и определяют как процесс подведения под закон (познавательная форма, эдикт претора).

Человек становится человеком, по мысли Н.Ф. Овчинникова, когда обращается к своим собственным средствам жизнедеятельности (действиям, орудиям труда, языку), переводит их на уровень сознания, делая их открытыми для изменения. Процесс обращения к основам называется *адверсией,* и именно в этом процессе цель, предмет, средство завязываются в единый образ деятельности. Ход адверсии создает

представление о жизни человеческого рода как герменевтического круга. Адверсия мышления задает ретроспективу интерпретации, когда мы оказываемся в ситуации «начала», «рождения», в воображаемой ситуации протопредка, своими деяниями задающего вектор развития последующим поколениям. М. Элиаде отмечал, что знание мифа для человека архаического общества обозначало приближение к тайне происхождения вещей. «И самое главное, вспоминая и воспроизводя мифы, он «оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *в начале*». «Проживая» мифы, мы выходим из времени профанного и вступаем в пределы времени сакрального, одновременно исходного и бесконечно повторяющегося, приобщаемся процессу «воспроизводства» мира[29].

Мы уже отмечали, что одним из синонимов термина «герменевтика» в древнегреческом было понятие **«экзегетика»** (греч. «exegse»). Также было выявлено, что данным термином обозначался комплекс практик в сакральной сфере – области, касающейся веры в богов.

Большое влияние на формирование христианской традиции экзегезы оказал Ав. Августин, видевший в правилах интерпретации путь для нахождения подлинного смысла Библии и способ правильной передачи его верующим. С.С. Неретина и А.П. Огурцов отмечают, что его интересовала не сама проблема понимания, а создание доктрины экзегетики в рамках формирования церковной традиции, где большое значение приобретает вопрос передачи Евангелия от Учителя к ученику (апостолу). «Осмелимся предположить, что для Августина герменевтика – лишь *подступ к истинному пониманию, т.е. смысла Писания, а не значения отдельных выражений его»*. Августин настаивал, что понимание включает в себя не только текст, но и *научающего* и *учащегося*, *пишущего* и *читающего*, *автора* и *слушателя*. Более того, Августин не считал множественность слов изъяном, говоря, что в акт понимания заложена способность к иносказаниям[30].

Тема ***подступа*** к постижению Бога важна для Августина, ибо Бог как *«неизглаголенная»* вещь предстает как граница, где кончается сила слов, наступает их «смерть», поэтому требуется громадное усилие показать

---

[29] Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М., 2001. – С. 45.

[30] Неретина С.С. Путь к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб, – 2006. – С. 180–181.

вещь уму, и уму перевести его в знаки»[31]. Парадокс состоит в том, что для понимания необходимо молчание, или, как говорит современный философ Ф.Т. Михайлов, немота мысли, временное ее Небытие, где она зарождается неожиданным взрывом рвущихся наружу бытия творческого переосмысления канонов и смыслов культуры»[32].

Пауза молчания оборачивается мигом понимания, где смысл есть касание, «не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до незначимой Истины, к которой почему-то прилипло определение «значимой»[33].

Понимание – за пределами толкования, ибо оно подобно сверхинтенсивной вспышке, образующей сферу бытия, вечности, трансцендентного. Поэтому к смыслу, по Августину, можно причаститься. «Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу Его Слова, которое в этот момент одно, равнотождественно и согласно….. Тогда Вещь – Бог вещает» или «душа вопрошает до полного изнеможения, и когда умолкает, тогда говорит Бог, та единственная Вещь, на постижение которой направлена душа»[34].

Смысл, таким образом, это «своеобразное чувство ума, единство ума и сердца, душа ума». Смысл невозможно иметь, *в нем и с ним* необходимо пребывать. Этимология понятия «смысл» отсылает нас к истокам, *доподлинно искомому человеческой мысли*, тому, что неизменно и неустранимо пребывает ***с – мыслью***, составляя ее первозданную сущность. Смысл – онтологически укорененный феномен, обеспечивающий целостность и полноценность человеческого бытия[35].

Понимание у А. Августина есть онтологический акт прикосновения к Богу, бытие в нем и с ним. Герменевтика – техника, подводящая к Богу, но не гарантирующая вхождение в круг понимания. Каждая реализованная герменевтическая процедура образует **тропы** (метафора, мето-

---

[31] Неретина С.С. Путь к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб, – 2006. – С. 198.

[32] Михайлов Ф.Т. Немота мысли / Ф.Т. Михайлов // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С. 55.

[33] Неретина С.С. Путь к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб, 2006. – С. 214.

[34] Там же. – С. 214–215.

[35] Деткова Т.Ю Онтологический и философско-антропологический аспекты смысла: природность феномена и феноменальность природы: автореф. ... канд. филос. наук / Т.Ю. Деткова. – Омск, 2006. – С. 3.

нимия, синекдоха, ирония) или структуры и состояния сознания, формы практики познания человеком самого себя. Вещь – Бог выражается множеством тропов.

Аврелий Августин трактует понимание как **период**, толкуя его вслед за Аристотелем как нечто, «имеющее в себе самом свое начало и свой конец, и хорошо обозримую протяженность»[36]. В периоде понимания божественное и человеческое соединяются, а разум приобретает качество эквивокативности (лат. двунаправленности) одновременно к Богу и к людям.

Двунаправленность мышления конституирует сложную практику созерцания смысла, его хранения (от прелести), преумножения и, по возможности, воплощения. Наследие Августина для становления онтологической парадигмы понимания и интерпретации трудно переоценить, причем его творчество одинаково высоко ценится в рамках и католичества, и православия, и протестантизма. Уникальность и непреходящее значение мысли А. Блаженного состоит в том, что ему удалось дать онтологическое понимание сущности процесса Богопознания, смысла бытия с Богом в сердце и разуме. Онтологически четкая позиция восприятия Бога как Вещи позволила Августину избежать в своих взглядах искуса мистицизма и гностицизма. Социальное значение его взглядов так же огромно, поскольку его апологии сыграли большую роль в институализации телоса Церкви, в разработке практики воплощения смысла божественного откровения в плоть мира. Именно Аврелий Августин практически безоговорочно признается родоначальником философии истории, чей труд «О граде Божьем» повествует о драме бытия человеческого рода в его восхождении от града Земного к Граду Божьему.

В целом, для культуры средневековья характерен культ книги (Библии) и содержащегося в нем слова – божественного откровения. Весь мир, в том числе и природа, вторичен по отношению к слову Божьему. Природа есть символическое бытие, форма выражения, причем самая низкая, божественного откровения, его воли и творческой мощи. «Книга Природы», по сравнению с Библией, – явление второстепенное. Лишь в период Возрождения утверждается идея о равноценности Священного Писания и Природы. Ярким свидетельством этого являются работы Н. Кузанского с их пафосом пантеизма. В эпоху Возрождения герменевтика стала восприниматься как искусство пере-

[36] См.: Неретина С.С. Путь к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб, – 2006. – С. 235.

вода античных текстов на живой национальный язык, все более приобретая светский характер.

Определенный вклад в становление теории интерпретации внесла Реформация. Признание в качестве источника веры Священного Писания, объявление принципа священства всех верующих, введение богослужения на родном языке верующих, обоснование спасения личной верой, переводы Библии на национальные языки – все эти моменты требовали новых принципов истолкования и критики библейских текстов в соответствии с новыми социальными запросами. Практические задачи, поставленные Реформацией, решались Флацием Иллирийским, разработавшим новые герменевтические принципы: а) изучение текста должно учитывать контекст слов; б) цель текста; в) отношение части к целому.

Однако «водораздел» между античной герменевтикой и средневековой экзегетикой пролегает в сфере основоположений **эйдического** и **причащающего** разума. Для «античного Ума понять предмет мыслительного внимания означало определить хаос, эйдетизировать его в космос, упорядоченное, «украшенное», эстетически значимое бытие», а для средневекового Ума – понять предмет мыслительного внимания означало его причащение к всеобщему творцу»[37].

В первом случае, фундаментальной основой выступает *политеизм*, а во втором – *монотеизм*. Несовпадение принципов – больше чем несовпадение. Налицо выстраивание двух различных концептуальных **парадигм** мышления, имеющих точки соприкосновения, спряжения, но стать конгруэнтными, равными по статусу, форме, методам они не могут. Принципиальная несовместимость герменевтики и экзегетики постоянно проявляется в рамках развития религии как социокультурного института. В данном случае имеется в виду борьба церковных иерархов с ересями за чистоту догматов. Само слово «ересь», по С.Н. Булгакову, означает «выбор в сторону односторонности, части вместо целого»[38]. Герменевт знает богов, экзегет – Бога. Герменевт пытается «договориться» со всеми «силами» мира, что и порождает в конечном итоге магию. Ведущий экзегезу верующий знает «самое само» бытия – Бога, жаждет его Милости и Откровения.

---

[37] См.: Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М., 1990. С. 4–5.

[38] Булгаков С.Н. Трагедия философии / С.Н. Булгаков. – М., 1993. Т.1. – С. 312.

Есть и другое, на наш взгляд, весьма важное обстоятельство, связанное с применением понятия «экзегетика» в лоне западной (католической и протестантской) и восточной (православной) христианской традиций. В частности, в дискурсе восточно-православной традиции экзегетика не ограничивается текстом Библии, но также направлена на *автогерменевтику духовного опыта*. «Православие – это больше чем философская система, моральное учение, идеология или нравственная проповедь…. Оно – **свидетельство** (пусть часто молчаливое), которое говорит о захваченности, покоренности человека тем, что истинно существует и что является смыслом жизни и смерти»[39].

Итак, путь православия – это исихазм, мистико-аскетическое подвижничество, путь обожения, подразумевающий «бесконечную патристику». Принимая во внимание этот фундаментальный принцип православия, мы должны знать и помнить, что исихазм кардинально отличает путь восточно-христианской традиции от католической, ставящей во главу угла текст Библии и работу с ним. Именно это обстоятельство предопределило перерождение патристики в схоластику в западноевропейском христианстве. Коренное отличие православия от католичества состоит в факте ***сдвига*** сознания, «задания и установки мышления: на место установок Богопознания вставали установки Богообщения, устремления к Богу как Живому и Личному, то есть специфические установки сферы личного бытия»[40].

Таким образом, в отличие от античного мышления христианская парадигма поставила в центр внимания **общение**, где «чистая мысль и цельная духовно-душевная устремленность к Христу» сходились в одно. Западно-христианская парадигма мышления, основанная на длительной традиции римского юридического мировоззрения, в центр внимания поставила **познание**. Разница между Богопознанием и Богообщением проявилась не сразу, но она показала себя в дальнейшем в истории церкви.

В частности, Богопознание есть путь бесконечного гнозиса, путь перманентного поиска смысла Бога, его сущности. На излете средневековья импульс Богопознания выродился в схоластику, в жесткие баталии между реалистами, номиналистами и концептуалистами, «похоронившими», в сущности, саму гносеологическую парадигму христианс-

---

[39] Петров Н.И. Герменевтика внимания в православном опыте / Н.И. Петров. – Саратов., 2004. – С. 61.

[40] Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб, 2000. – С. 291.

тва. Не случайно, в XIII–XIV вв. происходит смещение в сторону пантеизма, каббалы, различных оккультных практик. Исторически феномен Возрождения и Реформации невозможно понять без осознания кризиса линии Богопознания, где иерархи церкви обращаются к античному наследию для спасения от раздирающих тело католической церкви ересей. Толкование Библии зашло в тупик, спасение видели в творении Бога – природе, в этой второй книге Бога.

Путь Богообщения связан с **бесконечной патристикой**, взращиванием и воплощением божественного смысла. В православной традиции доминирует **прославление** – «точное сохранение, подтверждение и возобновление того Богоотношения, глобальной бытийной ориентации человека, что было дано Писанием»[41]. Богообщение – это свидетельство о бытии Бога, включенное в бытийную антропологическую перспективу и стратегию *синергии обожения*.

Ретроспектива путей развития христианства – гносеологической и синергийно-онтологической – позволяет утверждать, что в историческом разворачивании импульса Богопознания со временем теряется синергийная, онтолого-экзистенциальная компонента: она выхолащивается, превращаясь в игры разума, принимая зачастую уродливые формы (ереси средневековья). Недостаток онтолого-экзистенциальных сил попытались восполнить деятели христианского возрождения (Н.Кузанский) и Реформации, а в XX в. католические и протестантские экзистенциалисты (Г. Марсель, К. Барт, А. Мацейна, М. Бубер). Но этот путь не нашел серьезного отклика в социальной политике католичества, не стал основанием для преодоления импульса Богопознания.

Опыт богообщения породил феномен аскетики / подвижничества, духовно-душевного процесса, где в полной мере вырастала стратегия **обожения**, соединяющая в единое импульсы экзистенциального преображения и богословия, образуя синергию «мысли – слова – деяния», единство Духовной практики. **Икономия обожения** также способствовала формированию особого дискурса духовной практики – дискурса энергий, закрепленного на Поместных соборах 1341 и 1351 гг. и ставшей ядром развития православия. А.С. Панарин убежден, что именно паламизм выступает основой православной цивилизации[42].

---

[41] Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб, 2000. – С. 22.

[42] См.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобализирующемся мире / А.С. Панарин. – М., 2003 .– 544 с.

§ 1.2. Изменение интерпретационных практик: от эпохи Возрождения до современности

Отдельной эпохой в развитии интерпретационных практик предстает период Возрождения. Крушение схоластической традиции вновь сделало актуальным мантико-магическое мышление античности, что нашло свое воплощение в расцвете оккультизма в этот период. Именно из широкого герменевтического контекста, совмещающего дискурсы средневековья и античности, начинает выкристаллизовываться научное познание.

Для философов и ученых XV–XVI веков – Н. Кузанского, Г. Галилея, Д. Бруно – выражение «Книга Природы» была аналогом Священной книги, запечатлевшей Слово Божье, – Библии. Природа, полагали они, является символической формой бытия, одной из низших (темных и непрозрачных) форм божественного откровения. В дальнейшем, в XVII в., утверждается идея сосуществовании двух священных книг – Библии и Природы. Так, Ф. Бэкон замечает, что Бог «дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем – книгу Природы, раскрывающую его могущество»[43].

Вслед за разделением Библии и Природы происходит идентификация языков каждой сферы. Языком Природы стала математика. Первоначально метафора «Книга Природы» имела декларативный и ярко выраженный антропоморфный характер. В последующем происходит дегуманизация ее смысла, известное овеществление и натурализация. Как только структура, нормы и формы естествознания установились, герменевтика, с ее проблематикой понимания и интерпретации, ушла на второй план. Более того, она стала маргинальным дискурсом, привлекаемым в случаях постановки научной проблемы или перевода языка одной теории на язык другой.

Герменевтика Ф. Шлейермахера возникла, по мнению Н. Лумана, как попытка понять феномен религии и религиозного сознания человеком, прошедшим «горнило» культуры Просвещения[44]. В частности, в нач. **XIX в.** выяснилось, что не только религия, но и все общественно-историческое бытие, в целом, нуждается в адекватной форме постижения. История для человека эпохи Просвещения казалась странным, практи-

---

[43] Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х т. / Ф.Бэкон. – М., 1977. – Т. 1. – С. 22.

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

чески невозможным явлением. Установка естественного разума, преобладающая в Новое время, долгое время закрывала путь к постижению сущности истории. Потребовался почти век кропотливой и напряженной работы историков, этнографов, философов, культурологов, чтобы реабилитировать и легитимизировать формы культуры и мышления, напрямую несвязанные с идеалами новоевропейской философии.

Итак, создателем, духовным «отцом» новой герменевтики на «излете» Нового времени выступил немецкий философ и теолог, филолог Фридрих Шлейермахер (1768–1834 гг.), для которого интерпретация – это искусство понимания чужой речи с целью правильного сообщения другим отраженного в мыслях интерпретатора содержания. Поэтому изначальным предметом герменевтики являются **тексты**, прежде всего литературные, отделенные от интерпретатора культурной, языковой, исторической и временной дистанцией. Понимание текста имеет объективную и субъективную стороны. Выражением объективной стороны понимания является грамматическая, а субъективной – психологическая интерпретация. Понимание есть *взаимобытие* этих моментов. Выявив две стороны в процессе познания текста, Шлейермахер одновременно выявил и четыре способа истолкования произведения: объективно-исторический, объективно-дивинаторский, субъективно-исторический и субъективно-дивинаторский. Шлейермахер сформулировал основную цель герменевтического метода***: «Понять автора и его труд лучше, чем он его понимал»***[45].

Проект герменевтики как философии языка предложил В. Гумбольдт. В частности, он, продолжая идеи историзма в духе И. Гердера и Г. Гегеля, считал, что при постижении социально-исторического бытия народов (человека) необходимо исходить из постулатов: тотальности и универсальности. Именно эти критерии являются главными в рамках проникновения историка во внутреннее содержание и смысл истории, чтобы не стать простым фактографом. Историк в постижении бытия человеческого рода должен подниматься на уровень эстетического созерцания, катарсиса. Предметом такой исторической герменевтики могут быть все произведения культуры и, в первую очередь, язык. В. Гумбольдт особо подчеркивал, что язык не столько продукт деятельности, сколько сама деятельность, т.е. непрестанно совершающийся процесс порождения смысла. Язык – «орган, образующий мысль».

[45] См.: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991. – С. 25–35.

В самой структуре языка (его «внутренней форме») воплощено определенное «мировидение» того или иного народа[46]. Именно В. Гумбольдт, задолго до М. Хайдеггера, выразил мысль о том, что язык – это дом бытия. В целом, братья В. и А. Гумбольдты, оказавшие большое влияние своей научной, государственной и просветительской деятельностью на формирование немецкой (шире – европейской) гуманитарной мысли, заложили своим обращением к сфере *артефактов культуры* более широкую, чем Ф. Шлейермахер, теоретико-методологическую базу для развития герменевтики как основы комплекса гуманитарных дисциплин, ориентированных на целостное постижение и умозрение социально – исторического бытия. К сожалению, многие из их идей не были восприняты современниками и получили оценку только в нач. XX в. (А.А. Потебня, о. П.А. Флоренский).

Линия развития герменевтической проблематики в направлении превращения ее из конкретной научной дисциплины в общенаучную и философскую тематику была продолжена В. Дильтеем (1833–1911 гг.), чье творчество весьма неоднозначно как с точки зрения его становления (влияние немецких романтиков, И. Канта), так и развития его идей в последующей философской мысли.

Исходным моментом в философии В. Дильтея выступает понятие «жизнь», взятое в диалектике бытия человека в культурно – исторической реальности (сфера духа) и самой реальности (сфера природы). В. Дильтей разделил всю сферу научного познания на две области: науки о природе и науки о духе. Указанные два класса наук отличаются друг от друга по предмету и специфике методов исследования. Дильтей весьма диалектично понимал соотношение методов гуманитарных и естественных наук. В первую очередь, это обусловлено тем, что мир природы и духа тесно связаны друг с другом. Природа является фактором, условием и моментом деятельности человеческого духа, жестко определяя жизнь человека. И в то же время человек оказывает обратное влияние на природу, изменяя природный мир и себя как часть этого мира. Во-вторых, важным для него было не загонять «науки о духе в теснину обязательных абстрактных закономерностей по аналогии с естествознанием»[47].

---

[46] Грицанов А.А. История философии: энциклопедия / А.А. Грицанов В. Гумбольдт. – Минск, 2002. – С. 272–273.

[47] Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991. – С. 56, 129.

Дильтей выделяет два вида психологии: объясняющую и описательную. Первая изучает внутренний мир человека, опираясь на внешний опыт, на выдвижение абстрактных гипотетических схем, принципиально неспособных давать достоверные знания. Главный недостаток такого типа психологии – в изучении психологических свойств человека вне контекста его общественной жизни и духовно-материальных предпосылок, ее формирующих. Описательная психология, напротив, опирается в исследовании человека на идею понимания. Общественное бытие понимается, исходя из собственного духовного опыта, поскольку бытие членов общества в основе своей типично, тождественно. Основным методом познания и формой знания наук о природе Дильтей, а вслед за ним неокантианцы Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), считали объяснение и закон, а главным методом наук о духе – интерпретацию и понимание. Предметом понимания может выступать внутренний мир человека, природа и культура. Дж. Ваттимо, оценивая творчество В. Дильтея, справедливо утверждает, «что основным наследием его мысли остается идея Erlebnis (переживания), того рода эмпатического отождествления (Einfulung – проникновения) с живым переживанием других личностей, эпох, народов, которого требует исторический и, прежде всего, антропологический опыт»[48].

Идеи В. Дильтея получили дальнейшее развитие в работах М. Вебера, Г. Зиммеля и многих других, но настоящий переворот в понимании проблемы интерпретации произвели работы немецкого философа М. Хайдеггера. Его нововведения заключаются в переводе проблемы интерпретации и понимания из гносеологии в область онтологии, а так же в выявлении в интерпретации структуры предпонимания. Г.Г. Гадамер, указывая на этот разрыв в теории и практике герменевтики *«до и после»* М. Хайдеггера, писал: «Традиционное самопонимание герменевтики основывалось на представлении о ней как о теории искусства понимания», тогда как «Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критике лишь затем, чтобы, исходя из нее, раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе»[49].

Ретроспективно можно утверждать, что М. Хайдеггер раскрыл три фундаментальных ипостаси герменевтики, три взаимосвязанных меж-

---

[48] Ваттимо Дж. О «Вавилонской башне» / Дж. Ваттимо // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 71.

[49] Гадамер Г.Г. Истина и метод / Г.Г. Гадамер. – М., 1988. – С. 317.

ду собой, но не тождественных ее аспектов. В частности, онтологическое **сущее** герменевтики есть «аналитика присутствия», а ее **сущность** состоит в том, что она выступает «методологией историографических наук о духе». Наконец, **существование** интерпретации дано как модус бытия произведений (предметов) культуры, как воплощения человеческого бытия, бытия духа[50].

Иными словами, **понимание –** способ бытия человека в мире, которое не сводится ни к искусству истолкования (Ф. Шлейермахер), ни к практике «оживления» (В. Дильтей). Предпонимание как первоначальная стадия интерпретации представляет собой диалектическое соотношение объективного и субъективного. Чтобы вытеснить преобладание субъективного, оно должно быть заверено фактами текста, «в этом постоянная задача понимания»[51].

Интерпретатор должен **осознать** условия своего существования, увидеть предрассудки своей и прошедшей эпохи, приостановить их для «включения» в традицию, определяющую появление исследуемого текста или явления. «Само понимание следует мыслить, скорее, не как действие субъективности, но как включение в свершение предания, в котором происходит непосредственное опосредование прошлого и настоящего». «Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой». Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить …понимание, не как какое-то загадочное общение душ, а как причастность общему смыслу»[52]. Приобщенный общий смысл представляет собой школу осознания собственной историчности, способность через текст понять самого себя.

Герменевтика М. Хайдеггера возвращает нас к диалектике в ее антично-сократовском варианте. Герменевтический круг есть сфера ответов и вопросов. Только вопрос вводит опрашиваемое в определенную перспективу. Ответ имеет смысл только в соотношении с поставленным вопросом. Вопросы создают предметное поле вопрошания. Решение

---

[50] См: Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 2003. – С. 54–57.

[51] Гадамер Г. Истина и метод / Г.Г. Гадамер. – М., 1988. – С. 318.

[52] Там же. – С. 345–346.

вопроса есть путь к знанию. В основании каждой формы знания лежат вопрос, проблема, непонимание. Текст содержит обращенный к интерпретатору вопрос. «Мы понимаем лишь тогда, когда понимаем вопрос, на который нечто является ответом… Отсюда следует, что тот, кто хочет понять текст, должен, спрашивая, обратиться к чему-то лежащему за сказанным. Мы понимаем смысл текста, если обретаем горизонт вопроса, который необходимым образом охватывает так же и другие возможные ответы. Тем самым, мы реконструируем вопрос текста, который должен быть нам ответом»[53].

Другим важным моментом философии М. Хайдеггера стало утверждение о том, что язык – подлинная среда герменевтического опыта и дом бытия. Именно закрепление онтологического статуса за языком, без преувеличения, стало залогом всего лингвистического поворота в современной философии. Один из учеников М. Хайдеггера – Г. Гадамер – считает, что «язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание, а способом этого осуществления является истолкование», развертываемое в среде языка, который, с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же – является языком самого толкователя»[54].

Во второй половине XX века большое значение для развития теории и практики интерпретации сыграли Э. Бетти, П. Рикер, О. Апель. Творчество Э. Бетти связано с попыткой выработать каноны интерпретации, способные ограничить в гуманитарном познании произвол «субъективности». Итогом его исследований стали четыре эпистемологических канона интерпретации:

– **принцип автономности объекта: о**бъект интерпретации обладает имманентной логикой существования, ибо интерпретируемое – продукт человеческого духа, несет в себе интенции и смысл, которые и надлежит искать интерпретатору, принимая «непохожесть» Автора;

– **принцип когерентности значения:** смысл объекта интерпретации проявляется через воспроизведение целостности его внутренних связей;

– **правило актуальности значения:** реконструируемое целое подлежит включению в интеллектуальный горизонт интерпретатора;

– **принцип адекватности (когерентности) понимания:** «желать понять – этого мало, необходим «духовный просвет», подходящая перс-

[53] Гадамер Г. Истина и метод / Г.Г. Гадамер. – М., 1988. – С. 440.
[54] Там же. – С. 452.

пектива для открытия и понимания. Речь идет об определенной предрасположенности моральной и теоретической души, которую негативно можно определить, как смирение, забвение, даже отказ от самого себя, что проявляется в искреннем и решительном преодолении собственных предрассудков. Позитивно она может быть определена как богатство интересов и широта горизонта интерпретатора. Это так же умение принять цели объекта интерпретации, как свои, в самом непосредственном смысле слова»[55].

Выделенные Э. Бетти принципы выводят герменевтику на путь эпистемологической проблематики, являя собой пример явной научно-методологической рефлексии над процессом познания. Признание Бетти автономности объекта весьма важно, ибо онтологизирует его, что позволяет все полученные знания подвергнуть верификации. Формула объективной интерпретации Э.Бетти: «Sensus non est inferendus, sed efferendus» **(«Смысл следует не вносить, а выносить»).**

Герменевтическая концепция П. Рикера опирается на философско-антропологическую концепцию, согласно которой личность есть место рождения значений, а так же реальность, дающая начало и смысл миру культуры. Он убежден, что интерпретация – это способ бытия личности, проявляющая себя как *регрессивно* (археология знания) – *прогрессивный* (телеологическая интенция) метод, позволяющая ему диалектически осмыслять явления социальной реальности в единстве трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Временные модусы в своем единстве даны как символы. Человек идет через символы посредством символов к символам, а, в сущности, к самому себе. «Если личность вернется, то благодаря тому, что она осталась лучшим кандидатом на победу в юридических, политических, экономических и социальных баталиях»[56].

Подводя итоги развития герменевтики в XIX–XX вв., можно констатировать, что это довольно «пестрое» направление в современной философии, объединяющее множество концепций, связанных между собой текстово-языковой проблематикой. Представителям герменевтического направления свойственна определенная абсолютизация проблемы языка, что, конечно, сужает проблему интерпретации до гносеологических

---

[55] Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. Т.4. – СПб, 1997. – С. 434.

[56] Там же. – С. 439.

или – даже – до сугубо филологических вопросов. Тем самым, происходит умаление и игнорирование онтолого-экзистенциальных и социокультурных аспектов в бытии интерпретации. Вместе с тем, необходимо отметить, что на смену классической филологической герменевтике в XX в. утверждается проект социально-философской герменевтики, связанной с пониманием того, что сфера культуры не имеет единого горизонта, что она **гетеротопна**[57], а, следовательно, и интерпретация – это не только способ работы с текстом, сколько форма социального бытия.

§ 1.3. Метафизика интерпретации

Проблема интерпретации сегодня – это проблема, стягивающая вокруг себя целый комплекс вопросов, связанных с непосредственным бытием человеческого рода на кресте действительности, обычно обозначаемой как современность.

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»[58].

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

---

[57] Ваттимо Дж. О «Вавилонской башне» / Дж. Ваттимо // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 68

[58] Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 2003. – С. 56.

человеком – чувствующим, мыслящим, познающим, действующим – в целостности всех его ипостасей и проявлений»[59].

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 развертываются 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 свободой, так и укорененность в культуре и социуме, а также собственно когнитивно-гносеологические, методологические и герменевтические аспекты[60].

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 все же 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 *анти*антропоцентризм, в деконструктивизм, уничтожающий любое упоминание о человеке, что ведет к господству в социальных теориях натурализма, технократизма, опера-

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

[60] Там же. – С. 81.

ционализма и структурализма, отрицающих само право человеческого рода на бытие.

Наша позиция связана с убеждением в том, что подлинные 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 то, что человечество благодаря промышленному перевороту, достижениям науки и техники стало *великой геологической* силой. Кстати, утверждение преобладания человеческого рода в бытии нисколько 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 «западня» редукционизма состоит в том, что, «урезав» пласты реальности до одного 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, пустое и ненужное понятие. Таким образом, главная опасность, существовавшая и существующая поныне в рамках позитивистско-сциентического постижения, состоит в «умалении», в крайних вариантах аннигиляции бытия. Не случайно философская концепция постмодернизма исходит из примата небытия.

Вместе с тем, мы вправе, вслед Парменидy, 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 со-бытийствует, 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 так же 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 преображает 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 взаимоотношения и любовь к конкретному лицу, т.е. бытие означает жизнь, а жизнь означает общение»[61].

---

[61] Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М., 2006. – С. 10

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 устроения 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 Истоком.[62] 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

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

сил сущего и их устроение. Немощь 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 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».[63] 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 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 исток 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 архитектоники 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 (вспомним типологию философии Г.Г. Майорова), все же следует признать, что в ней проблематика бытия человеческого рода

[63] Даль В.И. Словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – В 4-х т. Т.2. – М., 1998. – С. 435.

вытесняется и умаляется, что приводит к различным аберрациям, 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 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 синергийного становления 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»[64].

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 указует 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 отожествлений и состоит вся реальная жизнь разума и бытия»[65], – пишет А.Ф. Лосев.

---

[64] Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 519.
[65] Там же. – С. 525.

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») виде[66].

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 внешнему изменению, но и, что самое главное, к имманентному развитию.

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

[66] Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – Минск, 2000. – С. 325, С. 313.

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, принципиальным тезисом является тезис А.Ф. Лосева о том, что «интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий «самого самого». И в этом гарантия их осмысленности и правды»[67].

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 социальных институтов, способствуют изменению социокультурных ориентиров и ценностей.

Бытие *со-бытийствует* в актах интерпретации, через них являет себя миру и себе самому человек. Истолковывающим 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) консти-

[67] Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения / А.Ф. Лосев – М., 1999. – С. 475.

туирования 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 происшедшие и образовавшееся из другого, более универсального источника и никак не может являться абсолютной инстанцией и критерием»[68].

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) *сверх – интеллигентный*, момент единства, являющийся «источником всякой и всяческой жизни, изучаемой сущности и всех ее судеб, экстатическую сведенность всей интеллигенции в одну неразделимую точку»; 2) *эйдетический,* или собственно интеллигентный, реализующий себя как абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее «первый момент, выражающее всю его глубину и сущность»; 3) *пневматический* (самосознающая и самоощущающая пневма), данный как абсолютная творчески – волевая жизненность, «ибо жизнь есть неумолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление»; 4) *меонально-сущностный*, *интеллигентно-соматический*, *софийный момент***,** 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 чувства[69].

Все пять моментов образуют архитектонику интеллигенции, определяющие процессы ее разворачивания. Думается, столь сложное устроение бытия интеллигенции, данное А.Ф. Лосевым, развертывает

---

[68] Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 101.

[69] Там же. – С. 101–102.

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 аксеологический подходы к постижению бытия и сознания, не исключающие 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, софийно-демиургической) деятельности. Иными словами, *сверх – интеллигентный* 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.

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»[70].

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».

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 созидается 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 металогической реальности. Пребытие невозможно без интерпретации, ибо в многообразии интерпретацион-

[70] Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 104–105.

ных практик конституируется бытие, создаются более или менее устойчивые формы и поля, превращающие хаос стихий сущего в конкретную размеренность, оформляются субъекты бытия, своим развитием умножающие и уплотняющие структуру бытии, одухотворяя ее.

В ***гносеологическом*** аспекте интерпретация образует, как уже было сказано выше, познавательную иерархию, движение от точки сверх – интеллигенции, 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 сверх – интеллигенции 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 энергийная сторона интерпретации воплощается здесь в поступке, в жизни как *поступлении,* устанавливающей иные формы бытия.

В социально-философском плане интерпретация предстает как воплощенная манифестация бытия личности, направленная на обретение идентичности в возникающей в результате игры сил сущего сингулярности, создании более или менее определенного социема, 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,

согласно С.Л. Франку, 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 архитектонику, 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.

§ 1.4. Предметное самоопределение социальной философии

Современная постановка проблемы интерпретации в социально-философском аспекте связана с изменением методологических подходов, самого стиля мышления в исследовании социальных феноменов. В становлении проблемного поля социальной философии выделяются три основных периода и подхода, возникшие в разное время, но *сосуществующие* сегодня в едином дискурсе современности.

Классическая социальная философия (IV в до н.э. – XIX в.) конституируется как область вторичной философской рефлексии или сфера экстраполяции основных онтолого-гносеологических положений на человеческое общежитие. В силу вторичности атрибутами этого типа социальной философии были абстрактность, аисторизм и схоластичность. Вершиной этого периода в развитии социально-философской мысли является философия Просвещения, создавшего априорно-аисторические концепты «естественного права» и «общественного договора».

Неклассический тип социальной философии (кон. XVIII – нач. XX вв.) «рождается» как критика классического типа по линии выявления самой социальности. Проекты построения адекватного в концептуально-методологическом плане философского учения об обществе Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Ницше, В. Дильтея, Э. Дюркгейма, М. Вебера при всей разнице оснований, интенций и полученных результатов можно объединить, как проекты, стремящиеся прорваться к социальной реальности, увидеть субстанцию социального и отойти от абстрактности просветительского рационализма. Ведущий стиль мышления социальной философии XX в. – *экзистенциальная* аналитика. Философия XIX – нач. XX вв. живет пафосом открытия экзистенциальности, сферы субъектности. Неклассическая философия открыла для себя, по С.Л. Франку, путь трансцедентирования *во внутрь*. «Трансцендирование вовнутрь,

вглубь есть трансцендентирование к той основе или почве, через отношение к которой непосредственное самобытие обретает недостающую ему как таковому объективность»[71].

Другой чертой социальной мысли указанного периода является ее двойственность, возникшая благодаря радикальному повороту к таким феноменам как труд, язык, история, культура. Суть амбивалентности определялась тем, что, с одной стороны, мыслители этой эпохи откровенно порывают с Богом, отрицают всякую абсолютное начало и метафизику. С другой стороны, они не имея, собственной методологии, заимствуют ее у естествознания, которая, в свою очередь, сама была «насквозь» метафизична. Иными словами, разрыв с *абсолютным* трансцендентальным (Богом) привел к доминированию *гетерономной* трансцендентальности (природы, пола, государства, общества, техники, массы). Однако факт замены одного типа метафизики на другую был осознан далеко не сразу и не всеми.

С двойной критики началось формирование **постнеклассической парадигмы социальной философии (XX – нач. XXI вв.).** По-прежнему критически переосмыслялось наследие от Платона до И. Канта. Предметом второй линии критического разбора в рамках *пост*мышления были концепты «отцов-основателей» современного социально-гуманитарного знания (К. Маркса, О. Конта, Э. Дюркгейма, З. Фрейда).

Для каждого из указанных периодов и типов социально-философского дискурса были свойственны различные установки на понимание интерпретации. В частности, в рамках классической и неклассической социальной философии проблема интерпретации преимущественно осмысляется в гносеолого-эпистемологическом ключе. Единственно, в постановке вопроса об интерпретации в философии XIX–XX вв. произошло признание социокультурной обусловленности познания общества. Учение о ценностях В. Дильтея и Баденской школы неокантианцев, разделение по методам науки на две сферы: природы и духа поставило вопрос о специфике истолкования и понимания в новую перспективу, обусловило появление целого ряда дисциплин социально-гуманитарного знания. Постнеклассическое прочтение процедур мышления началось с выявления ранее не замечаемых феноменов социального бытия. И в первую очередь это были процессы интерпретации и коммуникации.

---

[71] Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – Минск, 2000. – С. 556.

Дальнейшее рассмотрение требует краткого пояснения относительно природы *появления* общественных феноменов в качестве предмета исследования в рамках социальной философии.

Парадоксально, но факт – ни один из мыслителей специально не создавал проекта социальной философии, но вместе с тем ни одна из действительно состоявшихся философских концепций не имеет «пробела», некой ниши, где не поднимались бы вопросы бытия человека в обществе, или общественного бытия человека. В рамках построения целостной – завершенной картины мироздания практически каждый мыслитель стремился создать модель социального бытия. В целом, нельзя утверждать, что в истории философии были периоды вне философской рефлексии над вопросами, относящимися сегодня к «ведомству» социальной философии. Социально-философская составляющая философского постижения мира проявляет себя в каждую эпоху по-своему, зачастую меняя «наряды» (философия права, философия истории, философия хозяйства, философия техники, философия пола).

Предмет (угол зрения) социальной философии постоянно изменяется, неизменным остается объект – общество. Раскрытие специфики очевидного и ощущаемого различия бытия людей и бытия природы (животного мира) на новом витке социокультурного развития требует своего переосмысления.

Объективность предметности социальной философии проблематична, особенно, если ее рассматривать с натуралистических позиций. Нельзя сказать, что она не материальна, не вещественна. Вещественны – все артефакты, доставляемые нам археологией. Вещественно – искусство, представленное архитектурой, скульптурой, живописью, литературой. Вещественна – повседневность, состоящая из утвари (П.А. Флоренский – М. Хайдеггер). Общество живо интересами, где потребности преломились и получили совсем другой статус, иное качество бытия (интересы как инобытие потребностей). Институты общества есть формы бытия людей, это их уклад, быт, это их жизнь всегда целостная и конкретная, пронизанная сотнями нитей непосредственно не зримых, не данных самоочевидно.

В сущности, конституирование моделей социальной реальности, упирается в вопрос субстанциональности, некоего первоначала. В известной степени поставить вопрос о предмете, значит поставить вопрос о переосмыслении всего периода конституирования и институализации определенного типа знания, дать его в развороте станов-

ления. Предметность – это самосознание интенции сознания, ее оборотная сторона, *самообосновывающая* вектор, направленный вовне. Бытие предметности показывает себя очень *хрупким*, что мы всегда и ощущаем, когда вопрошаем об основаниях любой научной дисциплины. Предметность всегда погранична, это всегда клубок превращенных форм. Предметность мерцает, ускользает и возвращается, наплывая, захватывая. Мы двигаемся всегда по краю, выступаем «впереди», то есть как интерпретаторы, конституирующие мир знания и сущем и своей позиции в нем.

Процесс интерпретирования устремлен на становление бытия, где одновременно конституируется: а) сущее; б) мы в сущем; в) синергийная форма события. «Становление – это тот «предмет», который сам рассматривает сознание на его соответствие ему, так и сознание смотрится в становлении, чтобы удостовериться в той или иной форме выраженности. «Предмет» становления – предметность, дающая смысл *событию* знания и сознания, структурирующая, упорядочивающая способность сознания быть выраженным в языке»[72].

Итак, предметность социальной философии (шире – каждой формы познания) событийна и, следовательно, требует от нас как субъектов – участия и усилия, внимания. Предметность – всегда *«живая»,* ибо держится на интенции субъекта познания, она живет в поле **между** опредмечиванием и распредмечиванием, образующими «полюса» удержания предметности, или бытия предметности (объективный аспект) и бытия в предметности (субъективный аспект). Предметность социально-философской рефлексии обретается внутри герменевтического круга, где предпонимание (опредмечивание) встречается с пониманием, способное обернуться (в какой раз) новым, иным пониманием, а, следовательно, другим расширяющим сознание витком предметного присвоения мира и постижения его смысла, места и роли в нем человека. Подобного рода оборачивание или превращенность создает поле предметности, обеспечивая глубину и широту осмысления.

Переосмысление и остранение привычного, отход от канонов, верификация, деконструкция знания, в сущности, преследуют одно – выход субъекта познания на уровень *события* получения и извлечения знания, в область трансцензуса. Переинтерпретация предметности дает выход

[72] Киященко Л.П. В поисках ускользающей предметности / Л.П. Киященко. – М., 2000. – С. 75.

на уровень «события – сознания», деятельностно-духовно-практического бытия в нем или выработку линии поведения в качестве познающего, удержания на линии интенции. Отсюда карта поиска предметности становится картой – картиной жизни, *топографией пути*. Происходит своеобразная стилизация жизни.

Предметность – это стиль (образ) жизни. Предметность социальной мысли Платона – это Платон. Предметность социальной мысли К. Маркса – это Маркс. Предметность социальной мысли М. Фуко – это М. Фуко.

Предметность каждой сложившейся в рамках культуры формы познания (религия, наука, философия, искусство) имеет экзистенциальный характер. События знания «эквивокативны // двуслойны». Разворачивание знания идет, с одной стороны, по линии «здесь – и – сейчас», а, с другой стороны – выстраивается как идеальная модель «раз – и – навсегда». Подобная двусоставность образует внутреннюю неоднородность знания, поскольку можно предположить, что векторов может быть ровно столько, сколько элементов мы способны выявить в деятельности познания. Например, стали классическими аспекты объективности и субъективности, получил определенное осмысление аспект целеполагания, методологии, инструментального оснащения, процессуальных действий, детерминации результатами. Таким образом, каждый раз предметность (угол зрения и восприятия) меняется, показывая различные грани процессов опредмечивания – распредмечивания.

В пределе, в теоретико-методологическом плане мы должны научиться удерживать одновременно множество различных модусов социального бытия, помня о том, что каждый из них задает определенное восприятие мира и бытия в нем. Например, вектор объективности связан с созерцательностью, с антиномией развития (Платон); вектор субъективности / субъектности – с растворением в активности (Фихте); вектор методологичности с доминированием конструктивизма (Г.П. Щедровицкий, Х. Ленк), вектор целеполагания проявляет себя в различных вариациях фатализма и финализма. Возможные типы построения предметности и есть возможные типы социальной философии. Они дополняют друг друга, но, будучи взяты вне контекста, могут быть рассмотрены как взаимоисключающие.

Предметность смысла реализуется в символической деятельности человека, выводящей за рамки предметной деятельности его реального бытия. Символическая деятельность человека «выталкивает» его из

мира не за его (мира) физические «пределы», но как особую «вещь» этого мира, способную тем самым существовать естественно («сверхфизически»). Предметность смысла, представленная в символе, дает возможность со смыслом «сжиться» с помощью значения некоего предмета, о котором мы что-то знаем благодаря символу. Событие извлечения предметности из символа создает ситуацию переосмысления понятий, способствуя переходу с уровня повседневности на уровень теоретической рефлексии.

Ускользающая предметность социальной философии связана с качеством объекта, т.е. бытием общества, его множественным становлением. Развитие общества подобно расширяющейся Вселенной. Социальная реальность целостна – это пространство многогранной деятельности человеческого рода. Но данная целостность не самоочевидна, не ясна, более того, перед нами всегда конкретность, данность, представленная вещами, другими людьми, структурами – системами. При всем этом внешнем (для восприятия) нагромождении есть и поглощающие нас – власть, собственность, деньги. И тогда кажется, что вся история человечества – есть пляски вокруг либидо, сверх-Я, харизмы, вещей, пищи. Вторично, рефлексивно, осознаешь ложность первого взгляда. Феноменальность таких явлений затягивает, увлекает за собой, заставляя конструировать различные модели объяснений. Из таких увлечений образуются устойчивые традиции, дисциплинарные матрицы знания различного уровня осознания (обыденные и теоретические, циничные и романтичные, интуитивные и рассудочные).

Предметность дискурсов труда, пола, власти и т.д. оправдана и конституирует не только уровень восприятия, но и способ праксиса. Но, все же, предметность указанных дискурсов не универсальна. Бытие человека, бытие человеческого рода проявляется в подобных феноменах, но не заключена в них. Многовекторность природы человеческого рода обуславливает многовекторность осуществления и разворачивания предметности деятельности, производящей властные, хозяйственные, коммуникационные и иные отношения. Самарский философ В.А. Конев убежден, что социальная философия должна быть понята как *«осмысление (и разработка) возможных онтологий человеческого мира»*[73].

[73] Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть. URL: www. religate.ru /article 18072. htm

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 осознание 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»[74].

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»[75].

На наш взгляд, великая 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 многоразличных форм и акту-

---

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

[75] Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционисткие стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 61.

ализаций бесконечно – возможного бытия. Срединное «есть» этой онтологии означает, что бытие сегодня – «это точка взаимообоснования и «трансдукции» всей полифонии тех форм бытия, что актуализируются 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»[76].

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»[77];

– 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.

Более того, подобная онтология «обнаруживается как создание субъектов, как схема или схема схем, характеризующая, поддерживающая, воспроизводящая связи бытия». Последнее особенно важно, ибо вне осознания конституирования определенной социальной модели мы теряем важнейший атрибут социального бытия, а именно интерпретационность. Важно понять, что в процессах коммуникации соотносятся различные интерпретации, образуется герменевтическое

---

[76] Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век / В.С. Библер. – М., 1990. – С. 396.

[77] Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционисткие стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 77.

поле диалога, вырабатываются определенные формы общественного сознания. Эпистемологическая сторона подобного проекта онтологии ориентирована на выявление специфики объектов, «неизвестное становится известным не за счет сведения его к заранее сформулированным классификациям и типизациям, а за счет выявления особого, присущего ему способа бытия». Данный аспект не лишает социальное познание объективности, не делает его менее рациональным, однако, процесс познания – постижения «начинается с момента установления отличия объекта от других объектов и развертывается как выяснение специфической логики его бытия».

Логика такого процесса не априорна, это логика различия. Главное, как показывают В.Е. Кемеров и Т.Х. Керимов, в логике радикальной социальной онтологии **общее и особенное** равномощны, являются двумя сторонами бытия социума. Социальная логика не только логика вещей, но и логика становления, *динамическая сторона социальной полисубъектности.* Именно в этом аспекте сходятся проект синергийной антропологии С.С. Хоружего и проект радикальной социальной онтологии В.Е. Кемерова–Т.Х. Керимова, культурологическая концепция В.С. Библера. Именно в этом аспекте, возможно, иное синергийное понимание места и роли процесса интерпретации в становлении и бытии социальных институтов и личностном бытии каждого.

Иными словами, **общество** представляет собой динамически развивающуюся целостность людей, состоящую из множества связей и отношений по поводу производства и воспроизводства бытия человеческого рода, тесно связанную с осмыслением и пониманием становящихся отношений, определенной идентификацией и самоидентификацией к процессам творцами, участниками, свидетелями и наследниками которых мы (люди) являемся. Конкретнее, общество в энергийной, процессуальной парадигме мышления – это совокупность энергий, воплощаемых различными субъектами в рамках созидания определенных условий для совместного бытия. Совокупность подобных энергий и образует жизненный мир эпохи, задает векторы осуществления и пребытия в определенной социокультурной ситуации.

Энергийность подобного дискурса задается и поддерживается, развивается в рамках диалога, публичной речи, говорения, декларации, манифестации. Безусловно, далеко не все из энергийного концепта эпохи воплощается, но благодаря подобной институции становится возможным и реализуемой деятельность в эссенциалистком плане.

Методологическое «допущение» наличия в социальном бытии энергийной и виртуальной граней выводит нас на более широкое и синергийное рассмотрение социального бытия и, тем самым, создает целостный и динамический образ общества. Мы получаем способность *узрения* социума от конституирующих его прообразов и первоимпульсов, от интенций возможных субъектов до процессов воплощения и развития, последующих трансформаций.

«Энергийное – виртуальное – эссенциальное» образуют триединство возможностей, интенций и воплощения, позволяя воспринимать социальное бытие не как нагромождение структур и институций, а как живую деятельность, где реализуются проекты, интересы людей. В.А. Конев, обозначая контуры социально-философских концепций, отмечает, что особенность человеческого (социального) мира заключается в том, «что бытие этого мира есть дело самого человека», в связи с чем всякая онтология этого мира – «это знание о бытии, возникающем благодаря энергии человеческого деяния, это выяснение оснований данного бытия как свершения, события. Это выяснение есть критический анализ, есть философская критика бытия человека, «дискурс энергий», а не «дискурс сущности».[78] С точки зрения дискурса энергий, социальная философия может выступать в трех ипостасях:

– как способ философского раскрытия смысла, структуры и конститутивных особенностей самой универсальной способности быть;

– как разработка возможных онтологий социального бытия с позиций культуры, политики, хозяйствования, образования, пола и т.д.;

– и, наконец, как философская критика оснований социальных идеалов.

Во всех трех проявлениях социальная философия становится значимой, – и в этом мы согласны с В. А. Коневым, – для осмысления развития цивилизации: «критика способности быть открывает онтологические основания возможности цивилизационного существования человеческого мира; критика социальной действительности раскрывает возможности типологического существования цивилизации, а критика оснований социальных идеалов может раскрыть возможности будущего цивилизации»[79].

---

[78] Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть / В.А. Конев. URL: www.religate.ru /article 18072. htm

[79] Там же.

§ 1.5. Контуры синергийной социальной философии

За последние три десятилетия XX в. большое развитие и распространение получил ***синергетический*** подход к пониманию и объяснению природных и социальных процессов. Широкую популярность получили исследования, где теоретико-методологические наработки синергетики применяются для решения познавательно-эвристических задач в различных областях научного познания. Вместе с тем, при всем значении синергетики, преподносимой зачастую в качестве универсальной методологии, все же есть ряд вопросов, касающихся, как историко-культурного основания, так и познавательных условий / границ обозначенного подхода к пониманию действительности.

В частности, в историческом «ключе», нельзя сказать, что явление синергии стало открытием XX в., ибо «корни» синергийного рассмотрения бытия известны в средневековой философии, особенно в ее восточно-христианском (православном) варианте. Термин «синергия» употреблялся богословами для обозначения соединения человеческой и божественной энергий на пути восхождения человека к своему пребытию, воплощению. Синергия есть процесс, состояние и результат обожения человека, его продвижения на пути преображения и пребытия. Исходной выступает Божественная энергия – это **Дар**, которому необходимо раскрыться. С ним необходимо внимательно и бережно обращаться, преобразуя несовершенную человеческую природу. В современном научном звучании **синергизм** – это, в первую очередь, качество системы, процесс образования эмерджентных конфигураций, несводимых к свойствам частей системы.

Налицо различие в толковании понятия, и, как следствие, различие подходов к действительности. В первом случае, синергия – результат совместных усилий человека и инобытийной ему (божественной) силы в превосхождении себя. Во втором случае, синергия рассматривается как результат – эффект соединения возможностей, содержащихся в материи, как самоорганизующейся и саморазвивающейся системы. Иными словами, синергетический подход изначально аннигилирует специфику человека, а также исключает из сферы рассмотрения наличие Бога.

Таким образом, в синергийном и синергетическом подходах мы имеем столкновение двух типов мировоззрения: религиозно-философского и сциентического. Рассматривая появление мира из хаоса, синергетика не задается вопросами характера энергий хаоса, путей канализации или сублимации энергий. Синергийный подход, напротив, всегда весьма

щепетильно относится к истоку энергий, а также путям ее трансформации. Далее синергетика «дает на откуп» системе все субъективное, предлагая рассматривать ее как один из факторов, а не направляющую и ведущую силу. Отсюда следует, что синергетика идет путем всех научно-ориентированных способов познания, игнорирующих качественное своеобразие бытия человеческого рода и наличие божественного истока мира. Унифицированность и стройность теоретической модели «покупается» синергетикой за счет «сдачи» человеческого рода, исключения свободы и сознания. Получается интересная ситуация: учение, где все строится на становлении и динамике – не способно ухватить человека как род бытия, своей деятельностью задающего его развитие, сообщающего бытию его целесообразный характер. Например, в точке бифуркации на «поведение» влияет все, что угодно: температура и т.д. – только не мысль, не воля, не поступок. Безусловно, синергетика дает широкоформатную матрицу для описания и объяснения взаимодействия природы и общества, но она не работает в логике бытия личности. Признавая становление – событийность развития мира, синергетика не решает вопрос об истоках становления бытия и его телеономиии. Поэтому главное понятие в синергетическом подходе – «становление» – проваливается, как ранее у Гегеля, в дурную бесконечность, тогда как смысл синергии божественного и человеческого определен четко – это Богообщение. Известный богослов Антоний Сурожский писал: «Бог вызвал нас всех, все человечество из небытия. Каждого из нас Он, из того же небытия, вызывает к существованию, без Его воли не рождается никто, и поэтому между Богом и нами очень глубокая связь…. И Бог каждого из нас вызывает к бытию для того, чтобы мы вступили в таинство взаимной с Ним любви. Он является для всего мироздания Женихом, и каждая человеческая душа является как бы невестой. И Он свободно вызывает к бытию каждого из нас, как бы веря в то, что мы не обманем его ожиданий»[80].

В социально-философском плане интенцией синергии, по убеждению С.Л. Франка, является концепт «мы». Во всех своих работах по социальной философии он подчеркивает, что социально-историческая жизнь по своим основаниям принципиально *космоонтологична*. Бытие «мы» дано как *«переживаемая, открывающая сама себя реальность»*, в *«мы – бытии» преодолевается – хотя и сохраняется сама противоположность между «я есмь» и «ты еси», между «я» и «ты»», где*

[80] Блум А. Человек / А. Блум, митрополит Сурожский. – Киев, 2005. – С. 8–10.

«я есмь» отнюдь не первичная, адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а есть частный и производный момент реальности «МЫ»[81].

Более того, С.Л. Франк уверен, что адекватная своему предмету социальная философия может быть «построена лишь на интеллектуальном осознании, на умственном уловлении этого первичного образа бытия как «мы». «Мистический характер этой реальности *совершенно независим* от ее религиозно-этической оценки, а наличествует просто как факт, «выступает по образцу некоего «оно», которое в «мы» сгущается до предметности. «Социальный и исторический элемент есть космическое начало в составе человеческой жизни, оно обладает для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию; ему присуще все равнодушие и бессердечие природы». И далее, «подобно предметности во внешнем мире, опредмеченное «мы» есть единство рациональности и иррациональности, и потому само не чисто иррационально, а **трансрационально.** Бытие «мы» не есть элементарно-космическое, стихийное единство жизни, а есть, вместе с тем, рациональное единство совместного порядка и совместной цели жизни»[82]. В представлении С.Л. Франка, «мы» от своей темной безличной формы идет к определенной своей идентификации. Путеводной звездой этой трансформации является божественная энергия, явленная как Дар. Таким образом, синергийное (религиозно-философское) мышление знает свой предмет – Богообщение, а синергетическое (сциентическое) – нет.

Безусловно, сегодня синергетика является «брендом» системности научного мышления, а термин «синергия» используется учеными вне учета его культурно-исторической судьбы, социокультурного контекста. Широкое распространение неологизм «синергетика» получил после работ И.Р. Пригожина. В дальнейшем произошла мощнейшая экстраполяция терминологии на другие области знания. На наш взгляд, причиной экспансии синергетического подхода стал кризис научной рациональности в 70–90 гг. XX в., связанный с разочарованием в научно-технической революции, а также пересмотром идей Просвещения, питавших проект общества Модерна. Синергетика – с ее четкой ориентацией на гибкую, расширенную рациональность – оказалась «ко двору». Мы согласны с Л.П. Киященко, говорящей о том, что синергетика создала ре-

[81] Франк С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения – Минск, 2000. – С. 535.
[82] Там же. – С. 540–542.

сурс как для самоорганизации нового типа «научного сообщества», так и для формирования специфической междисциплинарной исследовательской «парадигмы»[83]. Вместе с тем, она пишет так же и о том, что за счет этого мощного выброса *во вне* собственная «предметность» синергетики ускользает, а термины синергетического подхода превращаются в метафоры. Следовательно, мы должны всегда учитывать контекст размышления о синергии. Различать и разделять религиозно-философское и научное понимание, видеть отличие их теоретико-методологических оснований.

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. Можно сказать, что конституируемая сегодня синергийная парадигма мышления бросила всем потерявшим свой предмет дискурсам и дисциплинам вызов. Вызов, суть которого состоит в утверждении, а не в отрицании реальности бытия; в ее постижении, а не в деконструкции.

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 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

[83] Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности / Л.П. Киященко. – М., 2000. С. 144.

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»[84].

Целокупная реальность бытия формируется онтологической осью Бог – Человек, а отношение между ними предельно содержательно, динамично и драматично. Множественность отношений, имеющих место в системе «природа – общество – человек», укладывается в вопрос отношений между Богом и человеком. Для христианской картины мира характерны три ключевых принципа: 1) антропоцентризм; 2) динамизм, процессуальность; 3) энергийность. В целокупности 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*»[85].

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 падшести у человека есть **выбор**: оставаться в рамках конечного сущего или совершить онтологическую трансформацию, транцендирование 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 разворачива-

---

[84] Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – С. 241–242.

[85] Там же. – С. 244.

ется в жизни каждого человека, что хорошо понималось в восточно-христианском православии и получило выражение в традиции исихазма.

Итак, *христианский антропологизм* настаивает, что «ядро и парадигма глобальной динамики» состоят в антропологических духовных практиках, в «практике себя». 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[86].

В онтологическом плане обожение выступает как «*метаисторический* телос глобальной динамики», а в антропологическом как «*метаантропологический* телос стратегии духовной практики». Глобальный процесс, реализующий восходящую энергийную динамику, есть процесс онтологический, несводящийся 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 имеющая предзаданной телеологии.

Итак, синергийная парадигма, в современной философии конституирующаяся вокруг Института синергийной антропологии и Центра синергийной антропологии[87], предлагает нам сегодня целостную неклассическую модель человека, основные положения которой формировались последние тридцать лет в трудах С.С. Хоружего, О.И. Генисаретского, В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, Ф.Е. Василюка, А.А. Пузырея, Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдера. Теоретико-методологическим основанием, объединившим столь разных исследователей, стало изучение исихастской практики (шире – духовных практик) и большого наследия православного энергетизма / паламизма. В итоге за последние десять лет стала обретать все более четкие очертания общая модель человека, его широкого спектра проявлений, составляющих плотность и содержание Антропологической Границы.

Ядром синергийной антропологии выступает дискурс *синергии*. Синергийная антропология, по отношению к социальной философии

---

[86] См.: Палама Гр. Триады в защиту священнобезмолвующих / Гр. Палама. – М., 2003.

[87] Генисаретский О.И. Синергийная антропология: вехи развития / О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий // Человек. RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, 2007. – С. 13–20.

(в пределе ко всему социально – гуманитарному дискурсу), совершает, словами С.С. Хоружего, ***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[88].

Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекосоразмерные размеренности*, все бытие которых буквально держится на усилии тех, *кто способен* реализовать их как свою собственную антропологическую практику (традицию). Наличие социальных структур и институций не может стать непреодолимым препятствием для тех, кто предстоит трансцендентальному, кто способен размыкать себя к Иному, строить онтотрансцензус. Напротив, имеющиеся в социуме традиции, поля, формы и размеренности выступают как свидетельство о неизбывности человеческого рода и многообразии способов (органонов) его бытия. Таким образом, первое, что делает синергийная антропология, это возвращает в социально-философский дискурс человека / человеческий 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: энергийной, 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.

Вместе с тем, возвращение и утверждение человека в синергийной антропологии мало похоже на реанимацию классического субъекта истории, прежде всего тем, что устраняется представление о реализации некой предзаданной человеческой сущности. Как считает С.С. Хоружий, когда синергийная антропология выступает как ядро эпистемы, 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 синергийную антропологию от философской антропологии, состоит в том, что изначально оказывается *безсущностной*, выступает в активно-деятельном залоге как эпистемостроительное начало в реальности. Итак, укажем, как минимум, на пять теоретико-ме-

---

[88] Хоружий С.С. «Расставим антроповехи!» / С.С. Хоружий. – М., 2006. – С. 49.

тодологических моментов обогащения социально-философской мысли концептуальными наработками синергийной антропологии.

Первый момент: Синергийная антропология рассматривает социальное бытие как *антропологическую сферу / область антропологического опыта*. Целокупная реальность бытия формируется онтологической осью Бог – Человек, а отношение между ними предельно содержательно, динамично и драматично. Множественность отношений, имеющих место в системе «природа – человек – общество», укладывается в вопрос отношений между Богом и человеком. Социальные институты являются **точками** институализации человеческих импульсов и энергий, **моментами** кристаллизации всех возможных в сущем энергий. Поэтому главным в синергийной социальной философии будет вопрос, *куда и как* воплощается открываемая и высвобождаемая человеческим родом энергия сущего. С.С. Хоружий дает априори сценарии, примерно, трех основных (плюс смешанные типы) антропологических стратегий: духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики[89].

Второй момент: Социальная реальность – пространство **встречи – общения – синергии** двух потоков энергий: нисходящей (от Бога) и восходящей (от человеческого рода). Синергийная антропология, таким образом, задает контуры динамической концепции бытия, позволяя преодолеть эссенциальный, космоцентричный, натурфилософский образ мира как сущего, преобладающего в античности. 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 – психо – детерминизм) в осмыслении социальных процессов.

Синергийная антропология, напротив, реконструирует и реализует потенциал дискурса энергий, сформировавшийся в недрах святоотеческой традиции, и нашедший наиболее развернутое воплощение в учении Гр. Паламы. Как указывает И. Зизиулас, Св. Отцы создали онтологию, преодолевающую *монизм* греческой философии и *бездну,* разделяющую Бога и мир в гностических системах, опирающихся на платоновско-арис-

[89] Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – С. 47.

тотелевскую 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»[90].

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 самотождественность через событие общения с другими личностями. Человек – как творение Бога – обретает свою личностную ипостась только посредством общения с ним, приобретая событием этого соотнесения 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 Духа[91]. 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 Св. Духа. Тринитарность Бога, его личностная трипостасность сообщает человеческому существованию положительное содержание, поскольку Бог – Отец бытийствует, *экстатируя,* превозмогая 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.

Третий момент: Человеческий род / человек – движущая сила развития общества, где общество предстает как область претворения

---

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

[91] Там же. – С. 35–36.

множества энергий (божественной, человеческого рода, природной). В частности, на месте единого онтологического наличного бытия мы, благодаря синергийной антропологии, 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»[92].

Четвертый момент: *Социальное развитие* – это глобальный онтологический процесс преображения сущего. В силу этого социальное бытие исторично, это пространство *между*, где человеческое развитие есть движение на свой страх и риск в поисках трансцендентного, предстояния ему[93].

Социальное бытие личностно, где каждый «тварный индивид – бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (ипостаси) и лишь имеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующий некоторую мета – антропологическую перспективу»[94]. Личностное бытие вбирает в себя интенции социальных образований, преломляет и очищает их, придавая бытийный статус. Социальное – результат творческой синергии: божественного дара и человеческой открытости, где импульсы / страсти человеческого бытия преображаются. Личностное бытие есть движение, глобальный онтологический процесс и антропологическая стратегия трансформации сущего. Личностное пребытие есть «персихорсис» (*гр. – «обхождение по кругу»*) – «непрестанная взаимоотдача бытия, полнота взаимного приятия и открытости – своего рода конструктивный коррелат Любви»[95].

---

[92] Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – С. 258.

[93] См.: Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М., 1999. – С.688–696.

[94] Хоружий С.С. Указ. соч. – С. 260.

[95] Там же. – С. 261.

Синергия человеческой и божественной энергий образует **трансцензус,** держащийся на любви. Человеческое отношение к божественному – свободное служение, поскольку «не бунт, а служение облагораживает человека; достоинство свободного человека требует, чтобы он вел себя не как строптивый раб, а как человек, почтенный высоким саном. Его духовная установка определена….свободным и радостным сознанием своей внутренней солидарности с верховной инстанцией и ценностью, которой он служит»[96].

Пятый момент: Социальное бытие – как пространство **между** – центрируется проблемой идентичности, где «место идентичности – у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов». Идентичность конституирует, при первом приближении, 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)[97].

Идентификация конституирует модус социальности – паттерн антропологической позиции и стратегии человеческого бытия (преображения и пребытия). **Идентификация** может быть разной по своим основаниям. Сегодня широко распространены предметная (ведущая к овещнению / 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 бытийственый горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергийной идентификации обращает внимание на Внеположный Исток божественной энергии. В христианстве нет отвращения к наличной природе человека (как в гностицизме), но есть призыв к «превосхождению естества»: «нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше, не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами, человек не может; тут требуется другой ис-

---

[96] Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М., 1992. – С. 311–312.

[97] Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005. – С. 77–80.

точник энергии»[98]. Главное на этом пути – увидеть традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуальные недовоплощения.

Дискурс синергийной антропологии способствует «раскрытию» энергийного концепта общества, его конкретно-исторической конфигурации в единстве интенций, замыслов и воплощений.

Обобщая проделанную в первой главе нашей монографии работу, можно констатировать, что феномен интерпретации на протяжении весьма длительного времени рассматривался крайне односторонне, вне системы конкретно-исторических и социально-антропологических отношений. Вместе с тем социокультурный анализ культурно-исторических целостностей (эпох): античность, средневековье, период Возрождения и Нового времени, современность – позволил обнаружить богатство интерпретационных практик, сложившихся в истории развития человеческого рода в процессе антропосоциогенеза. В частности, стало ясно, что каждый лик интерпретации: герменевтика, экзегетика, истолкование – определяется своеобразием конституирования смысла в конкретно-историческом бытии каждого народа. Более того, нам не только удалось выявить разнообразие интерпретационной деятельности в бытии человеческого рода, но и рассмотреть вопрос об условиях *узрения* темы интерпретации в теоретико-методологическом ракурсе. Как оказалось, самой главной проблемой внедрения темы интерпретации в контекст социальной философии является *уровень развития* социально-философской рефлексии. Доминирование естественнонаучных теорий и методов привело к тому, что сегодня социальная философия стала *складом* наиболее архаичных концепций (натурализм и механицизм), изжитых в онтологии и гносеологии. Выход из создавшейся ситуации, как нам представляется, заключается в обретении социальной философией своего предметного поля. Именно **удивление** перед наличием человеческого рода конституирует дискурс подлинной социальной философии, определяя ее место в структуре философского знания, шире, всего корпуса социально-гуманитарных дисциплин. Утверждение онтологической укорененности бытия человеческого рода выводит на первый план проблему интерпретации как проблему идентичности, как процесс обретения опыта различия и единства с миром, построения различных форм интерпретации как социально- антропологических стратегий жизни.

---

[98] Там же. – С. 129.

ГЛАВА 2. ДИНАМИКА БЫТИЯ ОБЩЕСТВА И ЛИЧНОСТИ: ОТ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ К ПРЕБЫТИЮ

§ 2.1. «Превращенная форма» как предмет интерпретации

В свое время М.К. Мамардашвили утверждал, что сегодня науки о человеке и обществе вышли на уровень «конструирования специального *оператора* в концептуальном аппарате гуманитарных наук, обозначающего особую онтологическую реальность – «превращенные формы» – и вводящего эти объекты в число объектов всякой теории, относящейся к человеческой реальности (исторической, социальной, психологической)»[99].

Понятие «превращенная / превратная форма» (verwandelte Form) было введено в философский оборот Г. Гегелем, но широкое социально-философское звучание получило у К. Маркса, который пытался с помощью этого термина рассмотреть ряд моментов, характерных для общественного бытия: в первую очередь, отчуждения и овещнения. В советской философии проблема отчужденных результатов многообразной деятельности от процесса самой деятельности была поднята в 60–70 гг. в связи с переоценкой ортодоксально-сталинского марксизма и активно обсуждалась Э.В. Ильенковым, А.А. Зиновьевым, Г.П. Щедровицким, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищевым. В настоящее время данная проблема активно разрабатывается в социально-философском плане В.С. Барулиным, В.Е. Кемеровым, С.К. Шайхитдиновой, В.А. Кутыревым, В.Н. Гасилиным, В.А. Коневым.

«Превращенная форма» – есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящих на определенном ее уровне и скрывающих их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Наиболее типичный случай подобного превращения – это, по К. Марксу, капитализированная стоимость, часто понимаемая вне контекста общественных отношений, ее порождающих.

Особенность «превращенной формы» – в объективной *устраненности* в ней содержательных определений**.** Это **символ**, где все общественные связи «сжались» и образуют целое (предметы, вещи, формы

---

[99] Мамардашвили М. К. Превращенные формы: О необходимости иррациональных выражений / М.К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 269.

знания), обладающее *квазисубстациональностью,* восполняющей и замещающей связи и отношения, отражением которых она является. Получается, что форма проявления отрывается от содержания и заменяется *иным* отношением, сливающимся со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы, и становится на место действительного отношения. При этом связи действительного происхождения оказываются *«снятыми»*, прямое отображение содержания в форме здесь исключается[100].

Таким образом, специфика «превращенной формы» состоит в «переработке» содержания таким образом, что его невозможно узнать прямо. Субъект вынужден оперировать ею как фактом или вещью, существующими в реальности, а не «идеально-логическим» концептом, созданным самим субъектом. М.К. Мамардашвили считал, что понятие «превращенной формы» дает «ключ к анализу сознания на различных его уровнях, позволяя вывести духовные, идеологические образования из их материально-социальной основы, выявить отношения между автоматическим и сознательным в общественном поведении и действии, проникнуть в особенности функционирования личностных структур, складывающихся из ассимиляции индивидом общественно-культурных систем»[101].

Символы (превращенные формы, артефакты) – избыточны по отношению к любой практической жизни человека. Но именно они являются основой социальных форм жизни, из них состоит **матрица** состояний и структур человеческого действия и сознания, в пространстве которых «в людях порождается, в качестве осадка, человеческие свойства – память, верность, мышление. Тем самым, сознание, предстает как структурное расположение «третьих вещей» в пространстве «физической метафизики», имеющее ряд эмпирически наблюдаемых *последствий*[102], в развитии культур и народов. «Физическая метафизика» есть сфера конструктивных машин – предметов, образующих континуум общественных связей, сочетающих как элементы статики, так и динамики. Это область *воспроизводства и сохранения* человека. В частности, способность к познанию устанавливается в актах познания. Однако выявить и

[100] Там же. – С. 270–271.

[101] Там же. – С. 279–280.

[102] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – Тбилиси,1984 – С. 60.

описать «физическую метафизику» довольно сложно, ибо, находясь на стыке психологического и социального, метафизика полностью не вербализируется, находя свое выражение в метафорах (С.С. Гусев)[103].

В открытии и исследовании «превращенных форм» и состоит отличие неклассической рациональности. *Неклассический принцип* познания мира гласит: мы понимаем не сделанным, а *сделанное* (воспроизведенное и развернутое) – через третьи вещи: процессы и состояния, конституирующиеся в самой деятельности. Каждая «третья вещь» выступает как *органон* нашего сознания, как его естественная функция, имеющая автономно-автоматическое существование, вскрывающееся посредством феноменологической редукции.

Неклассическая рациональность – это рациональность человека, делающего усилие стать таковым. «Мир установится, и его законы определятся в зависимости от того, как мы установимся в качестве события в мире вместе с законами этого мира»[104]. Следовательно, по М.К. Мамардашвили, классическая схема деятельности, имеющая два элемента «**субъект – объект»,** дополняется третьим, а именно – **процессом,** распадающимся на серию эмпирических шагов (метод) и усилий по конструированию и усвоению метафизики. В новой рациональности XX века есть не только объективная и субъективная реальность, но и континуум «бытие – сознание[105], образующий систему *«живое целое»,* детерминирующее и определяющее горизонт возможностей человека в определенной ситуации, в точке со-бытия.

Онтологически наличие «превращенных форм» указывает как на неустранимое различие бытия и сознания, так на их синтез. Это **операторы**, позволяющие, с одной стороны, познавать сами процессы, которые они обозначают, а, с другой стороны, это структуры и состояния сознания, выработанные человечеством как всеединым субъектом деятельности, представленные в своей статической форме. В сущности, все пространство культуры заполнено такими **превращенными формами**. Увеличение пространства отчужденных, неосвоенных личностью «пре-

---

[103] См.: Гусев С.С. Смысл возможного. Коннотационная семантика / С.С. Гусев. – СПб, 2002. – 382 с.

[104] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – Тбилиси,1984 – С. 69–71.

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

вратов» обращает его бытие в «зазеркалье» и хаотическое нагромождение, поэтому проблема поиска метода познания (распредмечивания / интериоризации) в социально-гуманитарных науках является не только научной проблемой, но коренным вопросом бытия человека в качестве такового.

«Превращенная форма», в социально-философском плане, показывает свою двойственность. Ибо она, с одной стороны, для человека выступает как объективный предмет, символ, некая отчужденная и не умопостигаемая вещь. С другой – без отчужденных форм человек не способен стать человеком, поскольку подобные символы дают ему представления о нем самом. Например, одним из основных составляющих культуру символов является **идея личности –** идея регулятивная, направляющая душевную жизнь индивида и определяющая горизонт его индивидуального бытия. Попадая в контекст этой «идеи, индивид – в напряжении эстетической деятельности и нравственных перипетий – мысленно ставит себя на грань «последних вопросов бытия», помещает себя в некую «точку» сосредоточения бытия *в одно неделимое целое,* где спрягаются, с одной стороны, вся его жизнь (от рождения до смерти), а с другой – вся история человеческого духа. Из этой точки каждый последующий поступок совершается как некое осмысленное действие, где человек берет ответственность за свою судьбу. В этом акте мышления достигается личностная целостность, осознается единство индивидуально-личной судьбы с судьбой общества в целом, происходит своеобразное фундирование человека в мире путем собственной самодетерминации[106].

История как способ бытия человеческого рода в пространстве и времени сущего представляет диалектику традиционных, уже сложившихся форм общественного бытия и «алгоритмов» социальной деятельности, складывающихся в настоящем. В устоявшихся формах история имманентно присутствует, но она в них как бы «закруглила» себя и предстает как относительно самостоятельная форма, имеющая специфические механизмы своего существования, **свой смысл**. Например, традиции, будучи **превращенными формами** общественных отношений, безусловно, имеют функциональный смысл, который, однако, не всегда самоочевиден. Традиции – это не «выпавшие в осадок» результаты пе-

[106] Библер В.С. От логики наук к логике культуры / В.С. Библер. – М., 1991. – С. 242.

ремен, спрессованные временем продукты развития, выступающие как «отчужденные» от человека современности вещи и социальные институты, детерминирующие его бытие. Именно фактор отчужденности от традиции заставляет заниматься ее социокультурной интерпретацией. Парадокс – традиции включены в поток времени (истории), но по своей бытийной сущности они есть то, что не развивается[107].

Традиции (вещи и процессы) – это «идеальное», нуждающееся в своем развертывании, в процессах объективизации и субъективизации, в актах живой и адекватной человеческой деятельности. Как только она прекращается, идеальное угасает, отдавая предмет во власть «голой» вещественности. «Идеальное» нуждается в постоянном процессе разворачивания, процессе интерпретации и понимании смысла традиций или предметов, воплощающих в себе труд и усилия человека. Данный процесс идет, как нам кажется, таким образом: 1) **«опредмечивание / объективирование»**; 2) **«распредмечивание / субъективизация» (**включая чувственное отображение, понимание функций, постижение смысла научной теории, исторического источника); 3) **«интенция самодвижения усвоенного смысла в сфере сознания субъекта интерпретации»** (проецирование, самополагание и т.д.).

Как отмечает Д.И. Дубровский, интенция опредмечивания задана сформировавшейся целью субъекта, а распредмечивания – определена наличным предметом. Иначе дело обстоит с **«интенцией самодвижения»**, больше связанной не с «внешними» социальными обстоятельствами, определяющими бытие человека, а с его внутренними намерениями, что предполагает наибольшую свободу изменения содержания и реализации. Что, в свою очередь, является условием свободы человека и в действительности[108]. Следовательно, процесс интерпретации «превращенных форм» имеет двухвекторный характер: он всегда устремлен к предмету познания, а так же оказывается интерпретацией позиции человека в мире.

Рассмотренный пример бытия традиций показывает, что **феномен «превращенных форм»** должен стать важнейшей категорией социально-гуманитарных наук, поскольку благодаря им мы получаем онтологическую опору, приближающую нас к сложной и крайне противоречивой

---

[107] Кутырев В.А Традиция и Ничто / В.А. Кутырев // Философия и общество. – 1998. – №6. – С.183.

[108] Дубровский Д.И. Проблема идеального / Д.И. Дубровский – М., 1983. – С. 205–207.

реальности бытия человеческого рода. «Превращенные формы» (произведения, тексты, вещи, символы, архетипы, комплексы) выступают подлинной базой для построения онтологии социально-гуманитарного знания. Они сочетают в себе свойства «естественности», «социальности» и «бытийности», ибо в них всегда есть, по И.Т. Карсавину, специфическая «включенность человека в систему социальных взаимосвязей» и не устраняется относительная автономность личности, выражаемой в наборе экзистенциальных проблем»[109].

В философско-культурологической концепции В.С. Библера проблема «превращенных форм» предстает как проблема **«произведения».** Он считал, что культура, как сфера деятельности и бытия человека, есть область создания и восприятия *произведений,* выступающих медиаторами общения людей в рамках конкретного социума. В частности, произведения обладают такими чертами:

«а) трансляцией в «результат» деятельности самого субъекта этой деятельности, именно как неповторимого индивида, живущего в горизонте личности»;

б) обращенностью к другому «Я» как мне насущному «ТЫ», бесконечно отдельному от меня (иному бытию, иной тотальности) и одновременно – интериоризированному в моем сознании, в моем мышлении;

в) произведение есть кристаллизированная форма конкретного общения людей, обладающее собственной плотностью, что дает возможность отражать общение в недра сознания;

г) в произведении мир впервые *производится (изобретается*) из меня, из *«пло(т)скости»* холста, из речи философского диалога. ….Бытие в статуте произведения всегда есть точка обращения к канунам бытия»;

д) произведение всегда абсолютно завершено и замкнуто и, вместе с тем, открыто тому бесконечно – различному довершению, которое создает, доводит до круга только – зритель, читатель, слушатель, собеседник – «полагаемый и предполагаемый самим произведением как второй полюс»[110].

---

[109] Касавин И.Т. Пространство и время: в поисках «естественной онтологии» знания / И.Т. Касавин // Общественные науки и современность. – 2000. – №1. – С. 91.

[110] Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XX в / В.С. Библер. – М., 1990. – С. 401–402.

Таким образом, проблема «произведения» есть проблема ***живого текста***. В предельно широкой классификации сущего в мире человека трудно обнаружить что–то, кроме «тел» и «идей». «Буква цепляется за букву, слово за слово, образуя сплошную последовательность, некий сюжет, историю событий и событийствования, которые невозможно «выписать», рассказать одним словом. Идеи, устремления человека конституируют определенную последовательность и «сцепление» слов, мыслей, человеческой телесности. В итоге получаем тот континуум жизни как судьбы, как произведения. Более того, Л.В. Карасев полагает, что сам ***замысел*** (исходный повествовательный импульс) имеет своим предметом *жизнь и ее продолжение*, постольку будет правомерным предположить, что *сами способы жизни,* способы телесного восприятия и чувствования могут сказаться и на организации повествования. Следовательно, мы можем трактовать различные формы культуры (правовые документы, произведения литературы, музыки, исторические хроники) как **застывшие** формы человеческой телесности, **воплощенной** человеческой сущности. Однако, бытие текста, как живого существа, в корне отличается от человеческого бытия, поскольку текст, будучи созданным, несамостоятелен: у него нет «ног и рук», – но и человек вне текста, как «машины реализованного смысла», ущербен. В итоге имеем симбиоз – *«сожительство с человеком: одно нуждается в другом и поддерживает другое»*[111].

Думается, Л.В. Карасев четко показывает онтологическую укорененность текста в человеческом бытии, его инкорпорированность в «самое само» человека. Текст и есть «корпус», где его телесная определенность / неопределенность проявляет себя на границе, где спрягаются две силы: от Автора и от Читателя. «Текст существует в створе двух разнонаправленных телесных интенций, заимствуя их исходные формы. Иначе говоря, именно эта взаимообусловленность и потребность друг в друге создают то *промежуточное образование* (*выд. – О.Д.А.)*, становящееся «телом» текста, не нуждающегося во внешних приспособлениях, вроде рук или ног: их роль уже выполнена взаимными устремлениями автора и читателя. Текст завис между ними, вошел и вышел из них, оставив себе достаточную телесную форму для действенности»[112].

---

[111] См.: Карасев Л.В. Живой текст /Л.В. Карасев // Вопросы философии. – 2001. – №9. – С. 55–71.

[112] Там же. – С. 56.

Интерпретация есть форма сосуществования текста и человека, сам факт существования которой задает культурно-историческое единство эпохи. Современный исследователь Т.Х. Керимов называет такие целостности **«социемами»** (социальными сингулярностями) или становящимися формами проявления и существования событий, которые «совершенно недвусмысленно употребляются в значении некой схемы присутствия, как упорядоченности частей некоторого целого»[113].

Текст – это рождающееся, живущее и умирающее существо. Его рождение – в идее сюжета у автора, это «исходный смысл», энергийно-смысловой импульс или стержень, поддерживающий и обеспечивающий жизнь текста от начала до конца. «*Исходный смысл соотносится не с тем, что принято называть «формой» и «содержанием», а с тем, что обеспечивает целостность повествования, его живой характер, его тождественность себе. ...Это идея или тема жизни, взятая в ее главном и неотменимом качестве противостояния смерти и разрушению..... Это способ организации текста, а не его краткое содержание»*[114].

Таким образом, жизнь есть витальная сила, определяющая чувства и деяния человека / человеческого рода, а текст есть способ организации жизни. ««Энергия» жизни бродит по телу текста, движется в нем, формируя его внутреннюю и внешнюю конфигурацию». Проблема высказывания – это не проблема стилистики, а вопрос онтолого-экзистенциального бытия. Человек погружен и созидает семиосферу.

Онтологическое положение процесса интерпретации определяется пространством между текстом и деятельностью. Оно, в принципе, означает поиск того места, куда складывается непреходящее, необъяснимое логическим путем[115]. И.Т. Касавин, при рассмотрении темы «порождения» текстов, заметил отличие в отношении к языку у народов кочевого и оседлого типа хозяйствования. В частности, он может иметь две формы существования, а, следовательно, и две трактовки: 1) как системы знаков и смыслов, вырастающих из регулярной деятельности и общения, обязанной оседлой позиции рефлексии; 2) *«язык как эво-*

---

[113] Керимов Т.Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Екатеринбург, 1999. – С. 32.

[114] Карасев Л.В. Живой текст / Л.В. Карасев // Вопросы философии. 2001. – № 9. – С. 60.

[115] Касавин И.Т. Познание как иносказание. Человек после крушения Вавилонской башни / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2001. – №11. – С. 51–64.

люционирующий текст в контексте его создания, переработки, чтения и перевода»[116]. Для объяснения указанного аспекта он обращается к понятию «текстовой эпохи» как исторически-специфического типа языковой культуры и дает контурное описание «текстовых эпох»: античности, средневековья, Нового времени. В частности, греки открывают новое отношение к знанию и тексту – диалог. Специфический характер этого диалогического общения, где собеседники формально равны, но один из них заметно умнее (образ Сократа). В диалоге сильна установка на учение и высок приоритет Учителя.

Античность – это **«эпоха чтения и учения вслух»**, эпоха доминирования устных текстов в отсутствие книгопечатания и массового обучения, с одной стороны, и коллективных мероприятий – с другой. Рассказ, пересказ, чтение вслух записанного диалога есть различные формы бытия текста и социума. Письменность здесь – на втором плане, поскольку при записи беседа, диалог и эрос, их питающий, «умирал», выхолащивался. В средневековье наблюдается настоящий культ одной книги – Библии, но «в чести» больше чтение (феномен экзегетики), чем письмо. Письмо осуждалось, как страсть греховного человека. Авторство же Книги – это авторство Бога, и поэтому «сама по себе интерпретация текста не создавала самостоятельных текстов, служа целиком и исключительно пониманию изначального текста, который не был текстом в нашем понимании – в нем сохранялось единство речи и действия, слова и смысла, буквы и духа, знания и бытия»[117].

В Новое время **слово** перестает пониматься как акт подлинного творения, а текст лишается статуса первичной реальности. Слово и текст лишь вспомогательные орудия познания реальности. Подлинным текстом становится теория, изложенная в духе геометрического трактата с «обнажением» логического каркаса и подробным перечнем эмпирических шагов по получению того или иного знания. Научная рациональность опирается на два типа текстов: описательно-натуралистических и дедуктивно-аксиоматических.

Подводя итоги анализа «текстовых эпох», И.Т. Касавин делает вывод о том, что чтение и письмо – образы оседлого и миграционного опыта, репродуктивного и продуктивного обращения с текстом, традиции и но-

---

[116] Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст / И.Т. Касавин. – СПб, 1998. – С. 308.

[117] Там же. – С. 315.

вации. Чтение – образ и способ использования прошлого, письмо – образ и способ создания будущего»[118].

Помимо рассмотренных явлений, каждая текстовая эпоха создает свой тип интеллектуального творческого индивидуума, а также циркуляцию первичных и вторичных текстов. Статусом первичности обладают работы, обусловленные экзистенциальным интересом и удовольствием, связанные с новой для автора темой или проблемой, а вторичные тексты представляют собой продолжение первых, способствуя растолкованию их внутренних интенций. Естественно, в культуре более распространены вторичные тексты. *«Создание вторичного текста можно представить как направляемое локальным социумом превращение первичных текстов во вторичные для решения определенных задач».* Первичные тексты – априорные структуры, наполняемые в ходе создания вторичных текстов чувственным многообразием[119].

При осмыслении текстовых эпох, соотношении первичных и вторичных текстов в культуре И.Т. Касавин обратил внимание на способы осмысления пространства и времени в гуманитарных науках, отметив, что они касаются фундаментальных измерений человеческого мира и выражаются в таких параметрах, как «верх» и «низ», «центр» и «окраина», «поверхность» и «глубина», одинаково присущих как обыденному, так и теоретическому сознанию. Перечисленные понятия воспроизводят восприятие динамики и статики человеческого бытия (меццокосмос).

Меццокосмос – это социальнообжитый мир, качественно отличающийся в своем понимании от естественнонаучной трактовки. Язык, в сущности, отражает определенную пространственно – временную онтологию. «Гуманитарные науки стихийно, но неизменно движутся по пути анализа **человеческой онтологии знания**, формирующейся также стихийно, но столь же необходимо характеризующей социокультурные и космологические характеристики процесса познания в терминах пространства и времени».[120] Иными словами, гуманитарное знание есть сфера объективной реальности (онтотрансцензус), освоенная человеческим родом. Сфера, имеющая свои закономерности, несводимые

---

[118] Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст / И.Т. Касавин. – СПб, 1998. – С. 330

[119] Там же. – С. 343–348.

[120] Касавин И.Т. Пространство и время: в поисках «естественной онтологии» знания / И.Т. Касавин // Общественные науки и современность. – 2000. – №1. – С. 96.

к натуральности, безликой социальности и абстрактной бытийности. Пространство такого **онтотрансцензуса** И.Т. Касавин описывает с помощью таких понятий, как «***базисные метафоры***» (априорно данные каждому исторические структуры и концептуальные формы экзистенциалов, входящих в структуру традиций получивших воплощение в жизни человека), ***«базисный конфликт»*** (часть картины мира, возникающая в соприкосновении с другими картинами мира и условиями их осуществления) и образов ***«письменного стола» и «библиотеки»*** (призма восприятия мира).

Понимание базисных метафор и осознание базового конфликта задает хронотоп бытия (текст), где истолкование оказывается не только операцией, раскрывающий смысл, но способом его бытия. Понимание привязано к поколению, – истолкование связывает поколения. В культуре постоянно осуществляется процесс ***сворачивания*** культурно-исторических и индивидуальных содержаний с помощью определенных методологических ресурсов, и процесс ***разворачивания*** созданных превращенных форм – текстов. «Или, короче говоря, творчество – это редукция жизни к тексту, в то время как истолкование творчества – это дедукция жизни из текста»[121].

На наш взгляд, идея **естественной онтологии гуманитарного знания** И.Т. Касавина позитивна и позволяет при анализе социокультурных форм вскрыть синергию естественного, социального и личностного в бытии человеческого рода. Феноменология социального бытия оказывается его онтологией, данной в связке «бытие – сознание», сфере пребытия направленного на воплощение образа бытия, его энергийного дискурса в сферу наличного бытия.

Более того, социальная теория познания И.Т. Касавина дает новое звучание концепции синергийной антропологии С.С. Хоружего. Например, становится ясно, как в рамках событийности могут в одинаковой степени осуществляться: непроявленные события (онтодиалог), наличные ситуации и виртуальные события. В частности, возникновение идеи связано с *непроявленными* событиями, конституирующими, тем не менее, наличную ситуацию, ее цели, формы и методы воплощения. Однако реализация всегда выбор из многих путей, остающихся по отношению к выбранному пути как бы в тени, виртуально. Ю.М. Лотман,

---

[121] Касавин И.Т. Пространство и время: в поисках «естественной онтологии» знания / И.Т. Касавин // Общественные науки и современность. – 2000. – №1. – С. 97.

рассматривая культуру, вспоминал метафору Гераклита о мире как огне, мерно возгорающимся и мерно потухающим, и говорил от том, что культура всегда бытийствует на излишке, где смыслы текстов мерцают, ждут своего проявления, выхода из виртуального «кармашка».

Понимание и истолкование мира человеком – это воплощенный **базовый конфликт**, образующийся в столкновении бытийного, социального и естественного (повседневного), решение проблем, которого оказывается не только когнитивным решением, но и оборачивается событием, задающим плотность истории. Такое взаимобытие в онтотрансцензусе понимания многих горизонтов бытия невозможно без наложений, конфликта, взрыва, проявляющегося в столкновении языковых стихий, наличных ситуаций, и возможных смыслов. Все это и порождает движение внутри трансцензуса, изменение акцентов с энергийного на виртуальный и далее. Взрыв порождает неопределенность, непредсказуемость, ситуацию свободы. Ю.М. Лотман отмечает также, что обналичиваемое событие бросает *ретроспективный* отсвет. При этом характер происходящего решительно трансформируется[122].

Иными словами, культура – это сфера, где один текст читает другой, и в ходе прочтения создает плотность действительности, образующую преемственность социального развития. М.К. Петров отмечал, что специфика социального бытия помимо прочего в типе социального наследования. Его основой служит знак, выступающий как «носитель смысла и основание его преемственного изменения, результат, адрес и повод общения»[123]. В знаках переплетаются все возможные виды деятельности, направленных на объекты окружения, на входящих в социальность индивидов, на наличную сумму обстоятельств.

В социокультурном, историческом бытии можно увидеть диалектическое соотношение деятельности и знака. Однако, формы деятельности конечны, единичны, актовы, а, «знаковая форма существования суммы обстоятельств, напротив, не имеет отметок пространства, времени, единичности. Недаром **знание** – *сокращенная путем обобщения и типизации и свернутая для целей передачи новым поколениям запись видов социально необходимой деятельности*»[124].

---

[122] Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб, 2001. – С. 110.
[123] Петров М.К. Знак. Язык. Культура / М.К. Петров. – М., 1991. – С. 29.
[124] Там же. – С. 30.

Бытие знания в связи с этим порождает два сопряженных эффекта: **отчужденность** и относительную самостоятельность знания от субъектов деятельности, и, второе, *необходимость в дополнительной деятельности по связи общего с единичным.* Именно этот второй аспект и конституирует необходимость интерпретации, более того формирует ее выходящий за пределы познания пласт деятельности, направленный на воспроизводство и поддержание смыслового пространства интерсубъективной общественной деятельности (коммуникативно-семиотическое пространство). Более того, процесс усвоения знания требует выработки определенной коммуникативной культуры для трансляции и изменения устоявшихся форм деятельности.

Общество в контексте теории М.К. Петрова – это целое, состоящее из множества социальных институтов, имеющих в силу разделения общественного труда различные типы наследования и транслирования знания, что и обуславливает необходимость множества интерпретационных практик, экстравертного и интравертного плана. Он особо подчеркивал раздельность феноменов деятельности и общения. Сущность первой в извлечении из окружающего мира средств к жизни, а второго – «изменение знания, и через изменение знаний изменению способов деятельности»[125]. Иными словами, он указывает на факт того, что в структуре общества есть большой массив знания, закодированного в знаково-символических формах и нуждающегося в институтах и механизмах передачи новым поколениям. Взятые вместе (знания и институты его бытийствования) образуют **социокод** как основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения. Каждый социокод обладает *предельно-функциональным минимумом* видов общения. В частности, это:

– **коммуникация** – термин, обозначающий координацию деятельности тех, кто стал «живущим поколением», т.е. тех, кто прошел процедуры социализации, унаследовал какой-то фрагмент знания, став полноправным членом общества. Коммуникация всегда работает в режиме отрицательной обратной связи, т. е возникает, где обнаруживается рассогласование между тем, как оно есть, и тем, как это дано в нормах. Функционально коммуникация устремлена на закрепление и стабили-

[125] Петров М.К. Знак. Язык. Культура / М.К. Петров. – М., 1991. – С. 37.

зацию реалий социокода, соотношение между массивом знания и миром деятельности[126].

– трансляция – общение, направленное на социализацию входящих в жизнь поколений, на усвоение массива и фрагментов знания. Этот вид общения более всего распространен в обучении. Каналов трансляционного общения ровно столько, сколько фрагментов (социальных институтов) в социокоде, поэтому данный вид общения лишен универсальности.

– трансмутация – это все разновидности общения, когда в социокоде, в одном из его фрагментов, появляются новые старые элементы знания.

Исходя из видов общения, можно классифицировать процесс интерпретации по ее интенциям / целям как коммуникационную, трансляционную и трансмутационную.

По В.М. Розину, задача интерпретации в социальных отношениях одна – «это процесс построения схемы, позволяющей увидеть и воссоздать за определенным текстом (в тексте) интересующую интерпретатора реальность. Интересно, но один и тот же текст (и это принципиально) допускает и другие интерпретации. В этом смысле одни интерпретации всегда противостоят другим»[127]. Еще В.М. Розин убежден, что внутри каждой интерпретации «зашиты» онтологические и направляющие схемы, где первые – «это своеобразный конфигуратор, связывающий разные предметные области в новую область знаний, это средство, позволяющее транслировать, модифицируя, знания из одной области в другую»[128]. Примером подобных схем выступают в философии категории, в науке – термины. Значение схемы – конфигуратора велико, поскольку это своего рода та «новая реальность», в рамках которой люди, отношения между ними, орудия труда и способы их применения образуют единство, помогающее раздвинуть горизонты наличного бытия.

Своеобразие направляющих схем в том, что они носят явный, открытый характер, они появляются как органон коммуникации. Их основной смысл в образовании метафор, создающих единое герменевтическое поле диалога. Совокупность направляющих схем создает своеобразный «режим» понимания мира, характерный для той или иной или истори-

---

[126] Петров М.К. Знак. Язык. Культура / М.К. Петров. – М., 1991. – С.41.

[127] Розин В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М., 2001. – С. 130.

[128] Там же. – С. 132.

ческой эпохи, а онтологические схемы образуют некий блок, задающий единство преходящих типов их раскрытия. Единство схем и форм деятельности образуют **семиотическую социальную реальность** как универсум, где действия по освоению мира и налаживание социальной структуры протекают одновременно и обуславливают друг друга. Семиотические образования, отмечает В.М. Розин, 1) «позволяют строить человеческую деятельность и поведение, а также 2) задают предметные рефлексивные представления о человеке»[129].

Подводя итоги экскурсу о превращенных формах как возможном предмете интерпретации можно утверждать, что основная интенция интерпретации не только в получении знания, но и в стремлении воссоздать ситуации социального бытия, войти в структуру социального бытия. Анализ превращенных форм как предмета интерпретации показал, что они выступают как «пропуск» в систему «живой» деятельности, где предметы и способы действия с ними, интенции человека образуют единый «универсум со-бытия», пространство семиотической социальной реальности.

§ 2.2. От преобразования к преображению

«Превращенные формы» – производные деятельностного бытия человеческого рода, и поэтому их появление и существование не произвольно, а требует раскрытия специфики их конституирования, что напрямую связано с изучением многообразных процессов, аспектов и граней деятельностного освоения сущего человеческим родом.

Априорно мы определяем **деятельность** – как основной атрибут бытия человеческого рода, форму его бытия, где выделяются две стороны, образующие синергию социального бытия. С одной стороны, это уровень – а) спонтанных волеявлений, а с другой, – это уровень – б) структурных образований, институциализирующих спонтанность. Переход с одного уровня на другой, их взаимодополнение не носит автоматического характера, а тесно связано с процессами освоения человеческим родом, как мира, так и самого себя (конституирование общественных качеств). Именно в деятельности происходит превращение сущего и производится то, чего в природе нет, но между тем составляет ткань человеческой жизни. Именно деятельностно человек «пробуждает» природу целой серию превращений, усложняющих и расширяющих сущее.

[129] Розин В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М., 2001. – С. 145.

Первичное превращение – это трансформация жизненного порыва в предметные формы труда, коммуникации//общения. В классической философии эта метаморфоза рассматривается как опредмечивание.

Вторичное превращение – это линия распредмечивания, создающая сферу символического бытия, требующего отдельных усилий по – своему пониманию. Можно сказать, что в деятельности формируется удивительный круг, где один оборот «опредмечивания – распредмечивания» производит другой, который, повторяя в целом контуры, линии прежнего, вместе с тем не тождествен ему, образуя относительно самостоятельное, замкнутое на себя целое. Линия развития при этом становится похожей на маятниковое движение от практического освоения к практически-духовному и далее к духовно-теоретическому и наоборот.

Обращение (тождество интра- и – интерсубъективности) центральная идея Ф.Т. Михайлова, связанная с осмыслением общественного бытия, бытия личности в культуре, обществе, истории. Обращение связано с тем, что «мысль существует только в момент ее порождения обращением к себе или другому». Более того, он убежден, что «в культуре пребывает только то, что ее порождает и воспроизводит». Таким образом, в контексте деятельности оформляется **человеческая субъективность** и «мир присутствует в ней только как аффективно – смысловая интерсубъективная реальность, воспринимаемая и преображаемая для понимания»[130].

Первичное превращение создает форму овещнения, является событием, выталкивающим человеческий род из природы – есть **способ**, которым люди производят условия своей физической жизни: «человек существует не вне социума, а исключительно в отношении к нему. Он ежедневно, ежечастно лично воспроизводит отчужденный от него социум, который всегда вне и всегда в нем. И это тоже есть историческая раскрутка того тождественного изначального акта бытия людей, которые и есть порождающие и воспроизводящие отношения»[131].

Место и роль интерпретации в описываемых процессах является очень важной, поскольку институализация социальных форм связана с конституированием структур и состояний сознания, структур коммуникации и

---

[130] См.: Михайлов Ф.Т. Кормчие звезды / Ф.Т. Михайлов // Сб. «Логос живого и герменевтика телесности». – М., 2005. – С. 234 – 237.

[131] Там же. – С. 239.

рефлексии. Иными словами, именно в процессе интерпретации образуется поле социальных смыслов, удержание и расширение коих создает определенную конфигурацию исторической реальности человеческого рода, контуры социального пространства – времени.

В рамках деятельности интерпретационные практики рождаются «по ходу», создаются как «помочи», подкрепляющие расширение возможностей человека, осваивающего природу и себя. Смысл деятельности устанавливается вместе с деятельностью, это обширная область коммуникационных отношений, позволяющих закрепить интерсубъективное и интерактивное бытие труда. От **смысла деятельности** отказаться нельзя, он объективен в рамках воспроизводства социального бытия. Можно отказываться видеть смысл, но это не меняет существа дела. Другой вопрос, что образовавшийся спонтанно смысл, кристаллизуется в превращенной форме и его необходимо всегда распаковывать, что и происходит в рамках практически-духовного и духовно-практического освоения мира тесно связанные с конструированием субъекта, где логика социального действия поднимается (дорастает по М. Лившицу)[132] до личностного, действительно уникального понимания, до необратимого личностного поступка (претворения и пребытия).

Каждое понимание есть поступок, где происходит свершение, воплощение смысла, который можно постичь и продолжить только на волне *усилия / у – силения.* Подобная ситуация может быть обозначена как *верность* самому себе и тем постулатам, что образуются при вскрытии смысла социальных структур. Из верности куется стиль жизни – судьба.

Верность требует воли удержания интенции, воли к смыслу, не по букве, а по содержанию. В частности, для христиан таким событием стало рождение и бытие Иисуса Христа. Своей жизнью и смертью Христос преобразил мир, и мы, как отмечает богослов А. Сурожский, «принадлежим к роду победителей, вернее, к роду тех, ради которых Христос жил, умер, был, видимо, поражен – и на самом деле победил навеки. Мы уже люди, принадлежащие вечности»[133]. Итак, событие делающее опыт мира и опыт человечества, с точки зрения православия, произошло, оно состоялось и дальнейшее развитие – это именно разворачивание в пространстве – времени бытия, спасенного Иисусом человеческого

[132] Лившиц М.А. Что такое классика?/ М.А. Лившиц. – М., – 2004. – С. 416.
[133] Блум А. Человек / А. Блум. – Киев, 2005. – С. 237.

рода. Понимание этого события есть, дано в Евангелиях, строится самим путем бытия церкви. Другой вопрос, что далеко не каждый верующий осознает, как «мы богаты не только временным, но вечным, не понимает, что мы укоренены там, где нет смерти, нет поражения, нет тьмы, нет разлуки, нет разлада»[134]. Линия восхождения к смыслу, верность и внимание к смыслу события пребытия Иисуса Христа спасает от участнения, направляет на целостность жизни и пребытие в ней. В каждом событии жизни есть подобное соотношение целого и части.

Сказанное относится не только к религиозной жизни, в рамках светского, секуляризованного сознания также выделяются события, предопределяющие конфигурации в развитии человеческого рода в лице конкретных субъектов исторического бытия (народов, классов, стратов, полов). В рамках бытия различных форм культуры (наука, искусство, философия) выделяется целая серия событий, конституирующих и институализирующих их онтотрансцензус понимания. И каждое из этих событий личностно. В частности, рождение философии личностно воплощено фигурами Гераклита, Парменида, Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и т.д. Рождение науки также предстает как некое метафизическое / автопоэзисное действо появления личностей, готовых ради идеи науки взойти на костер, как Д. Бруно, пренебречь карьерой и жизненными удовольствиями. Или, обращаясь к сфере искусства, мы сталкиваемся с событиями и личностями, в них обретающимися, которые своей жизнью – творчеством задают векторы развития литературы, поэзии, живописи, скульптуры, музыки[135].

Воплощение всегда личностно, смысл *во плоть* вносится, конкретный человек смыслу деятельности причащается. Современный богослов В. Свешников отмечает, что сам смысл слова «воплощение» подсказывает, что речь идет о «врастании в жизнь» некоей целевой установки. Цель, по мере движения к ней, как бы «прорастает» внутри человека в объективную действительность, «захватывая» все большие пространства жизни, но самое главное «выстроить жизнь так, чтобы она стала бы-

---

[134] Блум А. Человек / А. Блум. – Киев, 2005. – С. 237.

[135] См.: Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Осип Мандельштам / С.А. Смирнов / Человек.RU. – №2. – 2006. – Новосибирск. С. 185–216.; Смирнов С.А. Автопоэзис человека: Варлам Шаламов / С.А. Смирнов / Человек.RU. – 2008. – Новосибирск. С. 200–245.

тием, а не бытом, чтобы не быт со всеми его попечениями определял качество жизни, чтобы бытийными основаниями хотелось жить»[136].

Начало и предел интерпретации в личности (поэтому всегда остро встает вопрос о преемственности). Уходят личности – остаются массы, народ превращается в толпу (охлократия). Отказ от интерпретации означает для каждого из нас уход в сферу потенциального, в сферу неполного и ущербного бытия. Однако, процесс интерпретирования – это всегда процесс *преодоления* устоявшихся в конкретную историческую эпоху значений, процесс поисков совмещения всеобщего, общечеловеческого опыта с той личностной размеренностью, которую мы способны воплотить «здесь – и – сейчас».

Ситуация преобразования мира человеческим родом, факт преобразования человеком человека составляет ткань исторического бытия. В частности, не утилитарное, преодолевающее крайности позитивистского подхода представление к деятельности человеческого рода дает философия хозяйства С.Н. Булгакова. Разработанная им концепция позволяет творчески переосмыслить место и роль хозяйственной деятельности в бытии человеческого рода. Прежде всего, он априорно задает максимально универсальное определение хозяйства, одним ходом мышления выводя проблематику хозяйствования из лона частных и дробящихся наук о труде, деятельности, то есть изначально ставит проблему хозяйства как коренную проблему жизни и смерти, где хозяйствовать – значит быть, существовать. **Хозяйство** – это основной атрибут жизни, где борьба жизни и смерти идет внутри бытия, «в самом сердце мира», способного поддерживать только «*смертную жизнь*, т.е. жизнь хотя и абсолютную, вневременную по своему метафизическому характеру, но, в полном противоречии этому естеству, временную, неабсолютную в фактическом осуществлении». Смерть – атрибут и ярчайшее свидетельство жизни, ибо последняя «утверждается в царстве смерти», она есть непрерывная борьба со смертью, «она берется не даром».

Борьба за жизнь, говорит С.Н. Булгаков, может восприниматься как плен у необходимости и мертвого «пустых и суетных стихий» мира, угрожающих нам под разными масками одним – смертью. «Слепая необходимость», неосмысленная стихийность, мертвый механизм, железный фатум – все это *личины* духа небытия и «Князя мира сего», Смерти». Однако, несмотря на «довление» Смерти, Жизнь есть начало

[136] Свешников Вл. Прикосновение веры / Вл. Свешников. – М., 2005. – С. 768, 458.

свободы и организма, т.е. свободной целесообразности, не устраняющей причинности мира, но преодолевающей ее. Жизнь есть наиболее трагичный случай борьбы со Смертью, где человек занимает по отношению к смертной жизни оборонительно-наступательное положение. «Территория свободы и необходимости постоянно изменяются одна за счет другой». Содержание этой борьбы в «защите жизни», в «превращении механизма в организм, в творчество жизни»[137].

Утверждая, что хозяйство свойственно всему живому, С.Н. Булгаков отмечает, что **хозяйственная деятельность** все же атрибут собственной человеческой жизни, «причем она включает в себя в качестве подчиненных и частных моментов и элементы хозяйства животного мира». Поэтому, хозяйство определяется им как «**борьба со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращение ее в потенциальный человеческий организм».** Содержание хозяйственного процесса выражает «стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, **в живое тело**, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм». Задача хозяйства – удержание и расширения сферы жизни, преодоление смерти. Наиболее полно хозяйственная деятельность выражена в **труде**, воплощающим собой усилие и процесс преодоления косности сущего. Безусловно, подчеркивает С.Н. Булгаков, жизнь дана *даром*, но ее бытие уже оплачивается трудом, задающим ценности, «которой приобретаются блага, поддерживающие жизнь». Хозяйство обнимает собой все стороны бытия человеческого рода, «включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета»[138].

Иными словами, мир как хозяйство предстает двояко – 1) это мир как объект труда, 2) мир как продукт труда. Именно труд есть область, отличающая бытие человеческого рода от активности представителей животного мира. Труд и хозяйствование, в конечном итоге, есть **пограничная область** между природой и культурой, где наиболее четко и ясно проявляется вся драма бытия человеческого рода. «Не хозяйственным

---

[137] См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – Т. 1. – М., 1993. – С. 84–86.

[138] Там же. – С. 84–87.

актом родится человек, развивается в утробе матери и растет после рождения,… не хозяйством совершаются всевозможные процессы в природе, не хозяйством, наконец, создана эта вселенная. Напротив, лишь наличность ее и обуславливает как субъективную, так и объективную возможность труда. Хозяйство в этом смысле лишь включено в жизнь вселенной, есть момент ее роста. Но в тоже время это – момент необходимый, включенный в план мироздания, как актуальное проявление жизни, достигший самосознания и остроты. **Культура,** т.е. трудом или хозяйственно вызываемый или реализуемый рост жизни предполагает природу (в смысле ее…вне – и – до культурного, до – хозяйственного состояния) как свою основу. Природа без труда, без трудовой культуры не может выявить всех своих сил, по крайней мере, в человеке, выйти из полудремотного существования»[139].

Хозяйство – это историческая деятельность человека. Отдельная сфера хозяйственной жизни, отдельный акт труда, получает свое значение только в контексте хозяйства как родового процесса. Именно это обстоятельство не замечают, по мнению С.Н. Булгакова, ни А. Смит, ни Д. Риккардо, ни К. Маркс. Хозяйствование человека есть процесс общественно-исторический, а, следовательно, транссубъективный, т.е. целостный, вбирающий отдельный акт труда как часть по отношению к целому. В каждом звене «исторической цепи» хозяйствования «интегрируется если, не весь предыдущий процесс, то некоторая его часть; настоящее вырастает из прошлого, его в себе поглощая; но, вместе с тем новый вид, этот интеграл предыдущего исторического ряда, содержит в себе и нечто качественно новое в сравнении со всем предыдущим, и в этом состоит историческое развитие в природе и в человеческой истории»[140].

Истинным субъектом хозяйства выступает не человек, а человечество – это многоликое целое, покоящееся на хозяйственной деятельности единого человеческого рода. Все возникшие в ходе общественного разделения труда сферы деятельности – познание, игра, коммуникация и т.д. – части целого, процессы, повторяющие, как в капле воды, всю ее сущность и суть. Хозяйствование – это интеграция, синергия видов, типов, методов деятельности. Хозяйство как динамический процесс предполагает трансцендентального субъекта, «который обосновывает

[139] Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – Т. 1. – М., 1993. – С. 88.
[140] Там же. – С. 138.

эти процессы и их объективирует, превращая субъективное в трансубъективное, синтезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, знания, истории в некоторое живое единство»[141].

Объявляя о том, что человек есть часть целого человечества, С.Н. Булгаков отнюдь не лишает каждого человека его свободы проявления. Труд как полагание себя в сущее мира принципиально многообразен и каждый человек интегрирует в себе (по мере сил) толику общественно – трансцендентального опыта человечества.

Человечество в рамках философии хозяйства сопричастно миру и воплощает в себе всю драму борьбы жизни и смерти, свободы и необходимости. Человечество, будучи имманентной частью сущего, его **родом,** может раскрыть себя только путем преодоления сущего. С.Н. Булгаков убежден, что путем хозяйства «природа опознает себя в человеке», ибо человек предстает перед природой как демиург. Однако творчество человечества требует, как минимум, двух условий. «Наличности, во-первых, замысла, свободы изволения и, во-вторых, мощи, свободы исполнения»[142].

Исходя из концепции философии хозяйства С.Н. Булгакова, мы можем сделать ряд выводов, необходимых для развития социально – философского подхода к интерпретации:

– Природа и культура есть две стороны единой сферы бытия, воплощенной в феномене хозяйствования, этого глобального процесса созидания жизни в форме многообразной трудовой деятельности человеческого рода.

– Человеческий род путем хозяйства раскрывает как силы природы, так и собственные природные силы, существующие в нем в качестве потенции. «Человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди, умопостигаемый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях»[143].

– Формы освоения природы человеческим родом природы и самого себя чрезвычайно многообразны, что и онтологически обуславливает многообразие форм бытия человеческого рода. В процессе опредмечивания природных стихий проявляется мощь и немощь человечества,

---

[141] Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – Т. 1. – М., 1993. – С.144.
[142] Там же. – С.156.
[143] Там же. – С.303.

но, «самое само» хозяйства – преодоление необходимости (косности, смерти), в силу чего результаты преобразования мира должны быть воплощены и развернуты. Распредмечивание результатов преобразования мира создает основу для одухотворения сущего, придает ему софийный характер, способствуя складыванию круга бытия.

Таким образом, преобразование – втискивание в образ определенного природного материала, его опредмечивание. Образ имеет сподручный характер, ибо это образ вещи. В этом **втискивании** – *победа и беда преобразования*. Победа в механике восприятия и в сооружении механизма / техногенной структуры, обеспечивающей комфорт жизни. Беда – в отрыве от органики жизни, в превращении жизни в механизм, постоянно нуждающийся в воспроизводстве, в приливе свежей человеческой активности. А.С. Панарин, продолжая традицию философии хозяйства, отмечает, что историю человеческого рода пронизывает борьба двух начал: механики с органикой. В современном мире она проявляется в антагонизме рационально- бюрократической одномерности с живой многомерностью[144].

Воспроизводство – суровая реальность человеческого рода, образующая лоно его существования, минимум его основания. Есть минимум знаний, умений и навыков каждого поколения и человека, восполняемый прямыми и опосредованными социетальными отношениями. В структуре социума этот минимум явлен как повседневность. Немецкий социолог Б. Ванденфельс, изучающий процессы повседневности, отмечает, что «наша жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов «оповседневнивания», которым противостоят процессы «преодолевания повседневности»[145]. Разделение труда, констатируемое нами в экономических, политологических и социокультурных исследованиях есть результат разрастающейся сферы преобразования человеческого рода. Многочисленные аспекты деятельности являют собой различные грани преобразования, где получают утверждение производительные силы и производительные отношения. Они именно произведены, а также *изведены* и *низведены* до образа предмета, поэтому развитие факторов преобразования требует известного их распредмечивания,

---

[144] Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.,2003. – С. 106.

[145] Ванденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Ванденфельс // Социо- Логос. – М., 1991. – С. 40.

трансляции опыта овладения миром другим поколениям, появляющихся без этого навыка опредмечивания. Закрепление освоенного в спонтанном преобразовании происходит в рамках воспроизводства, обучения навыкам, передачи пути (метода) преобразования. Таким образом, абстрактно можно представить складывание рефлексивной составляющей преобразования, отличительной чертой которого оказывается вскрытие **субъектной** природы преобразования. В спонтанной фазе преобразования преобладает предметно-орудийный аспект.

Вместе с «открытием» **субъектности** пришло понимание всей сложности процесса преобразования, его неоднозначного характера, имеющего организационно-управленческие, технологические, процессуальные аспекты. Усложнение взгляда на деятельность сделало возможным постановку проблемы преображения человеком самого себя, проблему свободы человека. Субъектность стала основой вопроса об *альтернативных* путях преобразования мира, выступила опорой вопрошания о реализации не сколько желаний человека, сколько его интересов, возникающих за порогом удовлетворения потребностей.

Осознание субъектной стороны хозяйственной трудовой деятельности дало возможность человеческому роду поставить вопрос о своем **собственном б**ытии, вопрос о реализации человеческой природы, своем месте и роли в бытии, своем праве на существование и ответственности за бытие. *В борьбе за жизнь, в противостоянии со стихиями природы человеческий род отстоял право на выживание. Вместе с тем человек, человечество осознало, что выживание – это первичный уровень, где нет истинного воплощения цели и задачи собственно человеческой жизни.* Оказалось, что пища, одежда, кровь, наличие полового партнера таит в себе недостаточность. Перед человеком (шире человеческим родом) открылась дыра в бытии, обнажившая бездну небытия, вскрывшая проблему трансцендентного, что поставило вопрос движения человечества к иному, другому, осмысленному и свободному бытию.

Немецкий философ нач. XX в. Г. Зиммель отмечал, что в жизни человека необходимо выделять три регистра: «жизнь», «более жизнь» и «более чем жизнь». В частности, он исходит из того, что «положение человека в мире определяется тем, что во всех измерениях своего бытия и поведения он в каждый момент находится ***между*** двумя границами», а «ценность и содержание жизни и каждого ее часа ощущается нами, лежащими ***между*** тем, что выше и тем, что ниже; каждая мысль находится ***между*** более мудрой и более глупой, всякое владение ***между***

более обширным и более ограниченным, любое деяние ***между*** большим и меньшим по значимости, достаточности, нравственности». Мы повсюду имеем границы, и главной границей являемся мы сами. Жизнь человека парадоксальна, «мы всесторонне ограничены, и мы не ограничены ни с одной стороны». Поэтому, человек одновременно есть то, что он преодолевает, и то, что преодолевается, ведь «сущность жизни в трансцендировании себя самой»[146].

«Самопреодоление человека, пишет Г. Зиммель, означает, что он выходит за границы, положенные ему мгновением. Должно быть нечто преодолеваемое, но лишь с тем, чтобы стать преодоленным». Для человеческого рода жизнь обладает двумя формами: объективацией в понятиях и формах и памятью. «Поток жизни останавливается не только в обособленном Я, но также в любом переживаемом содержании, в любой объективности, словно прикрепившись к какой-то точке». «Жизнь имеет два взаимодополняющих определения: «более жизнь» и «более чем жизнь». Жизнь есть движение, вовлекающее в каждое мгновение в себя нечто иное. Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи *«более жизнью»*. Пока жизнь есть, она творит живое[147].

Открытие **регистров жизни** стало знаменательным событием в существовании человеческого рода, а именно, стало началом «осевого» времени, где осью стала идея личностного бытия, экзистенции. Человек при реализации общей программы вида / рода должен еще и найти себя. И в этом процессе природа, социальные институты, орудия труда, язык не более чем «помочи». Опредмечивание стало рассматриваться как необходимость, дающая начало для преображения. Социальные отношения, возникшие в рамках преобразования, также не отвергались, они воспринимались как естественные и самоочевидные. Однако вопрос о преображении стал доминировать. Историческую картину основных этапов борьбы человека, жаждущего преображения, и человека, остающегося на уровне преобразования дает концепция «Господина и Раба» у Г. Гегеля, мастерски развиваемая в 30 гг. XX в. А. Кожевым. С позиций православия диалектику бытия человеческого рода в мире раскрыли С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев, С.С. Хоружий, Н.Н. Карпицкий. Существенное отличие ко-

---

[146] Зиммель Г. Созерцание жизни / Г. Зиммель. – М., 1996. – Т.2 – С. 9.

[147] Там же. – С. 14–15.

жевской модели бытия человеческого рода от православной состоит в том, что она жиждется на примате ничто, тогда как христианско-православная мысль исходит из бытия Бога, и все сложные трансформации, вскрываемые в бытии человечества, она рассматривает как движение внутри трансцензуса, созданного Господом мира[148]. В частности, утверждая бытие человечества как единого в пространстве и времени человека – личности (Адама Кадмона), Л.П. Карсавин указывает, что эта личность онтически предстает нам как самоединство, саморазъединение и самовоссоединение. «Она – «сначала» единство, «затем» – разъединение или множественность и, «наконец», воссоединение и воссоединенность». Единство с Богом, разъединение с ним, и воссоединение с Богом же. Однако в личности Адама Кадмона все эти стороны – «сначала – затем – наконец» даны сразу, в единстве[149].

В социально-философских концепциях российских философов начала XX в. во всей своей конкретности и драматичности встает вопрос взаимоотношений Бога и человечества, вопрос создания единого герменевтико-диалогического круга, дающего шанс на Богообщение. Такой путь С.Н. Булгаков называет движением от образа к Первообразу. «Соотношение между образом и первообразом взаимно: человек создает себе Бога по своему образу (Л. Фейербах), но именно потому, что в образе своего духа он знает, по крайней мере, в качестве онтологического постулата, и свой первообраз, т.е. Дух Абсолютный и Божественный, он постигает Бога чрез самого себя, познает, что его дух есть икона Божества»[150].

В Богообщении, С.Л. Франк видит коренную перемену, происходящую с человеком, движущимся от внешнего освоения мира к постижению своего места и роли в нем. Общение с Богом – непреложный факт преображения души – «это есть подлинный труд, подлинная борьба, самая глубокая и напряженная активность, доступная человеку». В конечном счете, подлинное творчество, где «мы усилием творческой воли

---

[148] Предельно выраженная позиция атеизма начинает с категории «ничто» и заканчивает им же, вот почему для атеистических философов, таких как А. Камю вся жизнь предстает как абсурд. С этой позиции, безусловно, все, что делает человек неосновательно, бесперспективно, все оборачивается расширением отчуждения и страдания. В противовес, подобным взглядам религиозное сознание представляет жизнь как дар Божий, где каждый шаг имеет смысл. Кроме того, предполагая смысл, христианский взгляд на человека не отрицает того, что человек сам раскрывает этот смысл, своей плотью и кровью претворяя его.

[149] Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения / Л.П. Карсавин. Т. 1. – М., 1992. – С. 43.

[150] Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – Т.1. – М., 1993 – С.419.

преображаем реальность, творим нечто совершенно новое, небывалое – именно преображенную реальность нашего существа, нового человека, хотя последний итог этой работы есть не наше собственное достижение, а дар, получаемый нами свыше как бы в награду за упорство нашего стремления»[151].

Подытоживая, еще раз подчеркнем, в чем состоит кардинальное *раз*личие между преобразованием и преображением. Преобразование, в первую очередь, имеет дело с представленными в сущем природными силами, выступающими материей всего, из чего добывают пищу, строят убежища, защищаются от холода. Орудия труда, возникающие в ходе освоения сущего, воспринимаются как органопроекция или естественное продолжение тела. Образ предмета – заземленный, это объект, доведенный до сподручности. Преображение же, наоборот, имеет дело с трансцендентным.

Во-вторых, преобразование, будучи спонтанным явлением, как правило, замыкается на удовлетворение потребностей, их воспроизводство, что, естественно, ведет к рутине жизни, к растворению человеческого бытия в структурах повседневности.

Инерции воспроизводства ситуации преобразования как раз и противостоит преображение, связанное с осознанием человеком недостаточности усмирения сил сущего для вхождения в круг бытия, восхождения к смыслу своего личностного пребытия в нем. Парадокс, укоренившись в рамках преобразования как биологический вид человек стремится покинуть обустроенный и обжитой мирок ради иной, более полновесной реальности.

Преображение как движение к трансцендентному направлено одновременно как на природу, так и на свою субъектность. Оно строится на усилении мощи. Главным источником усиления стала не сила мускулов или стихий (от ветра до атома), а сила **смысла.** Трансцендентное в истории человеческого рода долгое время было выражено в религиозном типе сознания. Главное, по апостолу Павлу, что ждет Господь от нас в нравственном отношении, это творчество – творение «новой твари», для христианина это основной содержательный вектор жизни[152].

В рамках открытия трансцендентного бытие для человеческого рода (человека) обернулось условно тремя модусами: НЕБЫТИЯ – БЫТИЯ – ПРЕБЫТИЯ.

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

---

[151] Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М., 1992. – С. 358.

[152] Свешников Вл. Прикосновение к вере / Вл. Свешников. – М., 2005. – С. 128.

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

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

Выделение в сущем модусов небытия, бытия, пребытия выстраивает иерархию, дающую основание для характеристики интерпретации как пути восхождения к смыслу сущего как вершине, неком состоянии – положении человеческого рода. Социально – философское значение понятий: небытие, бытие, пребытие – связано с восприятием человеком своего места и роли в мире. Переход из одного модуса в другой – это не вояж в параллельные миры, а изменение опыта отношения к миру, изменение самой формы жизни, где интерпретация, выступает и как проект – карта будущего путешествия в иное себя, инобытие того, что уже вроде бы освоено; и как сам путь (способ) движения.

§ 2.3. Воплощение как проблема и задача бытия человеческого рода

Претворение – процесс погружения в плоть мира. Главное здесь не растворение в нем, а его преображение, воскрешение 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»[153].

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 останавливаться[154].

Опыт претворения С.Н. Булгаков связывал с опытом подвижничества. В частности, размышляя о путях развития российского общества, осмысляя итоги русской революции 1905–1907 гг., он отмечал, что русская интеллигенция, отпав от Богообщения, сохранила вместе с тем,

[153] Свешников Вл. Прикосновение веры / Вл. Свешников. – М., 2005. – С. 129.
[154] Там же. – С. 371–374.

его пафос и интенции. Она пытается претворить Царствие Божие на Земле, забывая при этом, что Богообщение строится на любви и свободе, а не силе. Русская интеллигенция, отрицая Богочеловеческое, утвердила человекобожие, встала на путь самообожения (самообожания и самоотравления). Вдохновляясь идеями человекобожия (свойственные европейскому социализму и коммунизму), «интеллигенция наша почувствовала себя призванной сыграть роль Провидения относительно своей родины. Она осознавала себя единственной носительницей света и европейской образованности в этой стране, где все, казалось ей, было охвачено непроглядной тьмой, все было столь варварским и ей чуждым. Она признала себя духовным ее опекуном и решила ее спасти, как понимала и как умела»[155].

Весь пафос идеи спасения народа вылился в героизм. Превращение русских мальчиков (по Ф.М. Достоевскому) в борцов проходило через кратковременный процесс усвоения основ социализма, коммунизма, народничества, а страдания и преследования от властей довершали выработку характера, формировали тип героического интеллигента – спасителя русского народа (шире – всего человечества), воспринимаемого как пассивный объект воздействия. Героические интеллигенты в своем стремлении к демократизму обосновали разновидность сословного аристократизма. Но сознание людей подобного типа связано с недостатком чувства исторической действительности и научных знаний, с непониманием самой сути бытия человеческого рода, проявляющегося как непрестанный процесс созидания / хозяйствования. Аморализм, нигилизм стали визитной карточкой русской интеллигенции, «крайне непопулярны среди интеллигенции понятия личной нравственности, личного самоусовершенствования, выработки личности», в своих теориях она растворяет без остатка личность во влиянии среды и стихийных сил истории.

С.Н. Булгаков был убежден, что извращение личности, ложность самого идеала для ее развития есть коренная причина, определяющая недостатки и историческую несостоятельность российской интеллигенции. Способом исправления сознания русский философ видел в *перерождении* мысли и дела русской интеллигенции, в *преображении* героизма в *христианское подвижничество*, утверждаемого на личности Христа, на смирении перед волей Бога – Промыслителя. «Христианское подвиж-

[155] Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х т. / С.Н. Булгаков. – Т.2. – М., 1993. – С. 315.

ничество есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего я, аскеза духа. Если для героизма характерны вспышки, искание великих деяний, то здесь, напротив, нормой скорее является ровность течения, «мерность», выдержка, неослабная дисциплина, терпение и выносливость. Верное исполнение своего долга, несение каждым своего креста, отвергнувшись себя, с предоставлением всего остального Промыслу, – вот черты истинного подвижничества»[156].

С.Н. Булгаков (а вместе с ним С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, в последующем – А.Ф. Лосев и И.А. Ильин) убежден, смирение и послушание может способствовать выработке «светского аскетизма», чувства исторической трезвости, самообладания, выдержки, воспитанию почвенности, чувства связи с прошлым, признательности делу предшествующих поколений. Таким образом, если задача героизма – внешнее спасение человечества своими силами, по своему плану, «во имя свое», то задача христианского подвижничества – превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением, самодисциплиной, самообладанием. Главное видеть в труде и самом себе лишь орудие Промысла. Поэтому интеллигенции необходимо покаяние, «нужно…пересмотреть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь во всех ее глубинах и изгибах, чтобы возродиться для новой жизни….Должна родиться новая душа, новый внутренний человек, который будет расти, развиваться и укрепляться в жизненном подвиге». С.Н. Булгаков не отрицает русскую интеллигенцию, она, по его словам, «особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей». Русский философ говорит о том, что «Россия нуждается в новых деятелях на всех поприщах жизни: государственной – для осуществления «реформ», экономической – для поднятия народного хозяйства, культурной – для работы на пользу русского просвещения, церковной – для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии»[157].

Подвижничество живет работой интеллигенции, «начало начал» которой состоит в постоянном осмыслении путей развития, труде интерпретации по отсеиванию ложных образов и идеалов. Бытие интеллигенции, как мы уже выяснили выше (в § 3 первой главы), невозможно без

[156] Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х т. / С.Н. Булгаков. – Т.2. – М., 1993. – С. 329.
[157] Там же. – С. 333.

становления смысла, без формирования подвижной иерархии сознания, которое и образует практика интерпретации.

Необходимость в интерпретации возникает всегда там, где имеет место многосложный смысл, где за очевидным смыслом скрывается другой, более глубокий, непосредственно не данный. Иными словами, обязательным условием запуска процесса интерпретирования является ситуация отчуждения человека от мира природы и культуры.

«Отчуждение» – не однолинейная философская категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия, прежде всего процессы и ситуации, в которых человек становится чуждым собственной деятельности, ее условиям, средствам, результатам и самому себе. Объем и содержание категории «отчуждение» имело разное «наполнение» в истории философии. В частности, К. Маркс рассматривал социальные виды отчуждения. Современные философы говорят об отчуждении между человеком и техникой (М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Фромм) и т.д. Многообразие форм деятельности человека позволяет ставить вопрос о разграничении понятий «отчуждение» и «формы отчуждения», потому что всякая предметная деятельность человека является условием отчуждения. Результаты человеческого труда отчуждаются в виде «предмета // вещи», имеющей двойное существование, с одной стороны, как конкретного овеществленного предмета, с другой, как идеальное представление. В.Г. Кузнецов, определяя предмет гуманитарных наук, отмечает, что он генетически зависит от человека, но, будучи создан, он обладает способностью к объективизации, противостоит человеку как вещь, внешняя по отношению к нему, отчужденная от него[158].

Специфической формой отчуждения является социокультурное отчуждение, отражающее диалектику человеческого существования. Это состояние – ощущение «зазора» между индивидом и культурой, когда человек осознает себя чуждым деятельности прошлых поколений, чуждым культуре своего народа и т.д. Снятие этого отчуждения происходит путем деятельности «познания / постижения» и освоения различных форм и содержания культуры.

«Объект / предмет» понимания и интерпретации – **это то, что уже имеет смысл,** попало в «орбиту» человеческой деятельности; то, что может быть обозначено как «сфера культуры». Культура, ее пространс-

[158] Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991. – С. 129.

тво и содержательная плотность есть универсальный способ творческой самореализации человека посредством полагания и воплощения смысла. Образно она представляет собой особое, постоянно развивающееся ментальное пространство (аналог расширяющейся Вселенной). Условием и движущей силой ее развития является человеческий род. Поэтому культура – это сфера социальной памяти и опыта, своеобразная «человекообразующая» форма. Каждая «грань» культуры (религия, наука, философия, искусство) есть одновременно, и «горнило», переплавляющее природные способности, и, пространство «зеркал», задающее сферу должного человеческого бытия. Одним из механизмов развития культуры является процесс интерпретирования.

Человек – это некое потенциальное существо, постоянно нуждающееся в своей актуализации. Человек не может непосредственно познать, что он есть, исходя только из самого себя. Для этого ему, как минимум, необходимо «расщепить» себя, сделать себя одновременно субъектом и объектом познания. Познать себя человек может только в деятельности, через ее результаты, когда происходит не только изменение окружающего мира, но и изменение самого человека. Именно в ходе многообразной общественной деятельности (труд, познание, общение, игра) человек сам себя выводит из «потаенности – потенциальности», в сферу актуальности, когда он начинает представлять собой (и для себя и для других) некое качествование.

Человеку вообще свойственно многое, но не все присущее «идеализированному» человеку, не все его атрибуты являются качествами конкретного человека. Актуализация – осознание себя кем-то (человеком, мужчиной / женщиной, специалистом, гражданином и т. д.) в качестве не природного, а социально-духовного существа происходит только «в // и – через» деятельность. Именно в деятельности происходит необходимое для рефлексии над самим собой, своим существом «раздвоение». Понимание человеком себя, мира связано с деятельностью, и само является таковым, осуществляется посредством предметов, «третьих вещей», сделанных человеком для себя (другого). Сама способность не предшествует актам понимания, а *производится* действием человека с вещественно-понимательными предметами, каковыми являются артефакты культуры.

Обладание смыслом для предмета означает его потенциальную возможность конструировать «органы» человеческого понимания. Предметы культуры являются своего рода необходимыми «помочами»,

помогающими человеку «собирать» себя в некое качество. Так, по мнению А. Н. Чанышева, «сугубо человеческое – не столько изменение человеком среды его обитания, сколько достраивание им самого себя ради этого изменения»[159].

Иными словами, «культура – это определенность формы, в которой люди способны (и готовы) на деле практиковать сложность, это то необратимое и необходимое, что нельзя ничем заменить или возместить». Оказавшись в сфере, где нет культуры, человек, попадает в мир бессилия, в мир до – исторический и до – ценностный. В конечном итоге, культура как определенность формы есть определенность человека, необходимое условие его исторического существования[160].

Самодетерминация человеком себя, общества, культуры хорошо была осмыслена в работах А.Ф. Лосева. Размышляя о том, что представляет собой любовь к Родине, он приходит к выводу, что это, прежде всего, судьба, жертва. Жертвенность, проявление жертвенности для него неразрывно связана с судьбой человека, являя собой целостность Слова и Дела. «Жертва везде там, где смысл перестает быть отвлеченностью и где идея хочет, наконец, перейти в действительность. Жертва – это и есть то самое, единственное, что позволяет осмысливать и осмысляет жизнь»[161]. Смысл жизни, смысл патриотизма, смысл истории образует один неразрывный узел, и каждый, пытающийся его разорвать, обречен на аннигиляцию в бездне сущего. Мы всегда есть то, что мы называет Родиной, судьбой, историей, культурой, традицией.

Иными словами, интерпретация, в сущности, есть один из процессов восхождения человека к самому себе, к своей сущности через придание смысла отчужденным от него результатам материальной и духовной деятельности, объективированным в знаковой и или чувственно-воспринимаемой форме. Процесс восхождения человека от безликих, всеобщих форм культуры к их пониманию – присвоению, включению в свой духовный мир, «жизненный горизонт», оказывающий влияние на способ существования человека в мире. Герменевтический круг интерпретации позволяет выделить из всеобщей формы, сформировать из нее соразмерную идею, позволяющую придать целесообразность деятельности

---

[159] Чанышев А.Н. Философия Древнего мира / А.Н. Чанышев. – М.,1998. – С. 17.

[160] Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1992. – С.173.

[161] Лосев А.Ф. Родина / А.Ф. Лосев //Сб. Русская идея. – М, 1991. – С. 422.

человека в определенный момент времени. Движение мысли в момент интерпретации идет от всеобщего к особенному, и далее к единичному.

Интерпретация – это способ «собирания» себя в мышлении, выбор модели поведения, формы и норм деятельности. Это полагание себя в неком качестве (смысле) и движение к этому качеству. Таким образом, интерпретация одновременно включает момент рефлексии и момент деятельности, а интерпретатор представляет собой, по определению М.М. Бахтина, «сложное тело вращения», или бытие «собранного субъекта», для которого характерно осмысленное отношение к жизни по формуле «Я мыслю, Я существую, Я могу». Такое положение М.К. Мамардашвили обозначал, как бытие личности, как ощущение человеком полноты своего существования, как единство, где совмещены, слиты и нерасторжимы друг от друга все временные модусы, и человек готов брать ответственность за все, что он делает, о чем думает и т.д.

Интерпретация, с точки зрения субъекта познания (интерпретатора), предстает как постоянный и каждодневный «труд жизни» – процесс придания смысла миру в целом и его составляющим и через это придание смысла собственному существованию. «Труд», построенный на жизненном усилии или на «предположении того, что человек только тогда фигурирует как элемент порядка, когда он сам находится в состоянии максимального напряжения всех своих сил»[162].

В рамках *труда жизни* выстраивается определенная социально-антропологическая стратегия пребытия. Мишель Фуко характеризует интерпретацию как реализацию сократовского требования «Познай самого себя», как проявление человеком «заботы о себе». Данное действие «изменяет, очищает, преобразует и преображает» его. Обладание знанием о мире, обладание истиной не есть неотъемлемое право субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное, выйти из привычного или предписанного традицией места. Метафора интерпретации – «мореплавание». Субъект должен отправиться куда-то, совершить что-то, и через это понять, что есть он сам, не только как телесное существо[163].

---

[162] Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1992. – С. 37.

[163] См.: Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социо-Логос. – М., 1991. – С. 284–315.

Образ мореплавания – это символ отстранения от себя привычного или способ «приостановки» бега своей жизни, некое зависание над ней, когда можно сжать ее в единый «комок» и поставить под вопрос «Зачем?», «Что дальше?». Интерпретация как мореплавание по образам, предметам, нормам и ценностям культуры определяет границы личности (его «Я» телесности, социальности, духовности), границы свободы и ответственности, «диаметр» его сознания и самосознания. Интерпретируя, субъект познания переживает метаморфозы «Я»: Я – точка сборки, Я – функция, Я – странник. «Я» – точка сборки – это точка ответственности, когда субъект стягивает на себя всю ткань социокультурных отношений, вплетая себя, таким образом, в бытие. Но, стяжав на себя культурную плотность, субъект превращается в странника в иерархии миров культуры, ища свое «тело – образ»[164].

Результат такого рода деятельности может и не иметь своей материализации / объективации в предметах или деятельности, но может быть выражен как установка, **жизненная позиция**, влияющая на его социальное действие или бездействие в дальнейшем. Идея / идеи – это «некие предельные и изначальные импульсы, посылы мысли, обращающие наш дух – разум и волю – в русло самодетерминации, самоопределения нашего сознания, деятельности, судьбы». Знания, умения, навыки, регулятивные идеи личности и изначального разумения в ходе интерпретации сосредоточиваются в одно «острие – концепт» – с большей или меньшей мерой понятийной осознанности – у каждого человека. «И формируются они вовсе не произвольно, не от «бога». Челнок обращения присущ всей реальной жизни человека – его бытию в культуре. Исходная самоустремленность предметной деятельности необходимо – в конечном счете – фокусируется в регулятивных идеях, в их неразрывном сопряжении. Сосредоточенная в них «разум – воля» индивида изобретает изначальную свободу, обращается «на себя», оказывается способным перерешить и изменить смысл и замысел сознания, деятельности, судьбы»[165].

---

[164] См: Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – №10. – С. 46–52.

[165] Библер В.С. Указ. соч. – С. 357.

Совокупность подобного рода идей образуют «жизненную позицию» человека, сложное, иерархическое явление, фиксирующее определенный достигнутый личностью уровень развития и раскрытия родовых сил, представляющую собой выработанную им при данных исторических условиях стратегию, перспективную модель своей общественной жизни, включающую в себя место в профессии, способ самовыражения и т.д. Естественно, жизненная позиция – сложное по своему составу явление, имеющее свою структуру, способную к изменению, дополнению и развитию. Реализацию полученной в результате интерпретации позиции можно назвать жизненной линией (судьбой), определенной последовательностью шагов личности в актуализации установки, лежащей в основе жизненной позиции.

Иными словами, в интерпретации предметов культуры (идеального) человек самоопределяется, включается в систему ценностей общества, поднимающих жизненную активность человека на принципиально иной уровень – уровень «жизненного пути», когда человек берет ответственность не только за свою судьбу, но и судьбу всего общества. Самоопределение, по мнению С.Б. Савелова, есть основной механизм обретения и проявления человеком свободы, когда он из предписанных моделей поведения выбирает или формирует свой, предвосхищает свое будущее и стремится к самосовершенствованию посредством собственной деятельности и общения с другими людьми. Самоопределяясь, субъект познания, выступает как исходный момент собственного развития, как субъект, определяющий сам свою жизненную программу. Самоопределение образуется диалектикой необходимости установления внутренних ограничений на собственную деятельность и расширением границ собственных возможностей, направленных на реализацию замыслов, осуществляемых в рамках принятых ограничений[166].

Функции интерпретации в процессе самоопределения многообразны. Это движение, как минимум, в четырех смысловых пространствах общественного бытия: ситуативном, социальном, культурном, экзистенциальном. Поиск оснований для решений в проблемной ситуации может разворачиваться: как ситуативное поведение, направленное обстоятельствами; как социальное действие, детерминированное локальной целью; как рефлексия собственной деятельности и придание ей

[166] Савелов С.Б. Самоопределение / С.Б. Савелов // Новейший философский словарь. – Мн., 1998. – С. 593.

статуса «дела», вписываемого в определенную культурную традицию; как рефлексия бытия, и, соответственно, движение в вечных ценностях и вопросах.

Безусловно, претворение в реальность линии жизни (самоутверждение) требует дополнительных усилий воли и интерпретаций, корректирующих и актуализирующих первоначальную установку, поскольку процесс самоутверждения личности противоречив, зигзагообразен. Иными словами, обретенный в процессе интерпретации смысл нуждается в разворачивании, в другом процессе интерпретации. Следовательно, смысл не является предметом, находящимся в мире, а проявляет себя как процесс.

Интерпретация и понимание возникают из полагания смысла и движения к полагаемому смыслу, это процесс интенциональной устремленности к сфере «со-бытийствования», где снимается проблема отчуждения человека от мира, где он способен фундировать себя в бытии. В момент понимания происходит слияние горизонтов познающего и познаваемого, «внутренне-субъективный» мир отожествляется с «внешне-объективным» в области идеальных, эйдетических сущностей, стягивающих в одно целое и субъект, и объект интерпретации.

Интерпретация осуществляется как рефлексия и как действие одновременно. Это всегда работа человека над своим сознанием, работа над собой. «Труд жизни», представляющий собой непрерывно длящуюся череду интерпретации и ре-интерпретаций, в ходе которых человек постоянно устанавливает себя на линии мысли, жизни, деятельности. Но для того чтобы понимание осуществилось, свершилось, необходима определенная интенциональная установка, волевое усилие. Интенциональность конституируется социальными и экзистенциальными потребностями и интересами, удивлением перед миром и сомнением в своем существовании. Усиление человека по отношению к познаваемому, по сути, есть «интенциональность интенциональности», самоуглубляющееся и самоудостоверяющееся движение, захватывающее все человеческое существо, а не только его сознание»[167].

Таким образом, человек – это движение, путь, а не застывшая данность[168]. Поэтому в основе интенциональности лежит стремление к са-

---

[167] Соколов Б.Г. Герменевтика метафизики / Б.Г. Соколов. – СПб, 1998. – С. 195.

[168] См: Смирнов С.А. Человек перехода / С.А. Смирнов. – Новосибирск, 2005. – С. 5–21.

моосуществлению, самоудостоверению и самоопределению человеком себя. Такая определенность же дана человеку в модусе свободы и творчества, игры, труда. В самом широком смысле созидания.

Обрести смысл жизни, по Э. Фромму, значит выйти и находиться в сфере духа, в сфере «быть», а не «иметь». Быть плодотворным, «направлять все свои силы, всю свою энергию на достижение не каких-то абстрактных человеческих целей, а на самого себя, придать смысл своему существованию, стать в действительности человечным... Быть самим собой». Неумение быть собой порождает много негативных явлений (девиантное и деструктивное поведение) и нигилистическое отношение к миру[169].

«Плодотворная ориентация» личности подразумевает определенную основополагающую во всех аспектах установку, способ отношений во всех сферах человеческого опыта, способность человека использовать свои силы и реализовывать свои потенциальные возможности. При позитивной ориентации человек обретается в мире, осуществляет конструктивные отношения с ним посредством разнообразной деятельности, в том числе и познания мира. «Человек производит вещи, и в процессе созидания он применяет свои силы к материи, постигая мир на материальном уровне. Человек постигает мир на ментальном уровне при помощи любви и разума. Силой разума человек может проникнуть вглубь, постигнуть сущность предмета, вступая в активные отношения с ним. Сила его любви дает ему возможность разрушить стену, отделяющую одного человека от другого», человека от мира[170].

«Любовь и разум – это две различные формы постижения мира, и одна невозможна без другой». Любовь, ее предмет, глубина, качество, естественно, бывают различными, но, прежде всего – это форма плодотворного отношения к другим и самому себе подразумевающая заботу, ответственность, уважение и знание, а также желание роста и развития предмета любви. Интерпретация, как нам кажется, как раз и представляет собой такой вид познавательной деятельности, где любовь и разум объединены, являя собой одно целое – смысл. Забота и ответственность проявляются в том, что любовь – это деятельность, а не страх и не аффект, кого-то охвативший. Любовь подразумевает труд: «Человек любит то, ради чего он трудился, и трудится ради того, что он любит».

---

[169] Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск, 1998. – С. 503.

[170] Там же. – С.486, 491.

Уважение означает способность видеть другого таким, каков он есть, понимать его индивидуальность и уникальность[171].

Знание через любовь – это знание о сущности вещей, а «иметь дело с сущностью вещей – значит иметь дело не с тем, что «за» вещами, а с существенным, родовым и всеобщим», «человеческим, слишком человеческим». При позитивном мышлении субъект неравнодушен к предмету, поскольку предмет не воспринимается как что-то мертвое и отстраненное от тебя и твоей жизни, что стимулирует процесс мышления, придает ему перспективный, творческий, живой, не схоластический характер. Только при условии снятия отчуждения между субъектом и объектом в мышлении, можно по-настоящему проникнуть в сущность того, что осмысляется.

Интерпретация как акт мысли всегда есть некое событие в жизни интерпретатора, когда он определяется по отношению к миру и задает меру существования себя в мире. Интерпретация предполагает поступок, подразумевает личность. Событие мысли означает, что я, как мыслящий, определился по отношению к познаваемому и дальше должен исполниться, состояться в том, что определилось. Знания, полученные в ходе интерпретации, – это *мои* знания, которые без меня были просто бы неизвестны, замыслы – это *мои* замыслы, которые никто, кроме меня, не осуществит. Более того, в точке определения для субъекта познания происходит его трансформация, потому что понять нечто – значит принять это нечто, впустить / вобрать в себя, самому измениться. Факт понимания есть необратимый факт, меняющий состояние мира. Прежде всего, наше отношение к миру. Мы усваиваем нечто, установившись в мире в качестве *события* вместе с законами этого мира. В процессе интерпретации субъект познания выходит за рамки и границы своей телесности, расширяет пределы своего Я до уровня культуры.

Интерпретация как труд жизни есть процесс «смерти» и воскресения. Смерти себя прошлого – бессмысленного, для того, чтобы воскреснуть в новом качестве, в новом смысле. Интерпретация, в этом плане, всегда риск. Мы знаем «момент / точку», откуда стартуем, но не знаем, к чему придем, наше бытие ставится на карту (жизнь под знаком вопроса).

---

[171] Проявлением уважения к предмету познания является, по Э. Фромму, **объективность**, или способность видеть: а) объект таким, какой он есть на самом деле, в действительности, а не таким, каким хотелось бы думающему, и, б) видеть объект целостно. Кроме того, **объективность подразумевает** не только видение объекта таким, какой он есть, но и **видение себя** таким, каков ты есть. Осознание того, каким образом ты, как изучающий, связан с объектом своего изучения.

Интерпретация – это оценочная процедура мышления, это «мысль о мире» в мире, момент диалога человека и мира, когда сознание начинает резонировать в вещах, а вещи выступают как вещание, раскрывая свой смысловой (общественный, всеобщий) потенциал, зависящий от социокультурного опыта. Естественно, что интерпретация в силу многих объективных и субъективных причин в разной степени может проникать в сущность явлений, причин, цели и ценности происходящих процессов. На уровне общественного сознания в интерпретации играют большую роль научные и идеологические критерии, а на уровне социальной психологии суждения, необоснованные мнения, предрассудки, связанные с различными социальными позициями и интересами. Шкала оценок, влияющих на интерпретацию, носит как явный, так и неявный, иллюзорный или реалистический и рациональный характер. Но, так или иначе, интерпретация – неустранимый момент бытия человека в качестве социально-духовного существа, представляя собой духовно-практическое освоение действительности, процесс, в котором, как подчеркивал К. Маркс, человек извлекает из себя все свои родовые силы и относится к ним, как к предметам.

Суть духовно-практического освоения мира в процессе самовозрастания человека, в преодолении субъект-объектных отношений познания. Способность объектов выступать в системе духовно-практического освоения мира и как вещь, и как знак делает возможным превращение этих объектов в социальные факты человеческой коммуникации, человеческого бытия. Г.С. Батищев отмечает, что познавательные отношения между человеком и миром можно охарактеризовать как «общение», имеющее онтологическо-мировоззренческий смысл[172]. Знание – это онтологические узы, связывающие человека и мир в двойной перспективе: и потенциально, в качестве заставаемой ими, предуготованной им общности, и актуально, в качестве общности, созидаемой и устанавливаемой ими заново. В этом ракурсе общение – это единство *пред-общности* и *вновь-общности*, реальный процесс существования человека в мире. Культура в широком смысле состоит из вещей, имеющих практическую и духовную ценность, обращаясь к которым, человек шаг за шагом способен раскрывать свои глубинные или «дремлющие потенции». Актуализируя потенциальное в культуре, мы актуализируем потенциальное в себе. Обогащая свой предметный мир, субъект делает

[172] Теория познания. Т.2. – М., 1991. – С. 119–130.

себя способным к новым взаимным связям с другими. Онтологическое общение направляет прилив деятельной энергии в определенную область познания через ценностную мотивацию, вырабатывая саму возможность обретения субъектом самостоятельного внутреннего смыслового пространства, где он становится способным – без подмены себя подлинного – самоотчетливо и самоответственно совершать познавательно-преобразовательную деятельность, направленную на мир и на самого себя, обретая возможность понимать себя и мир.

Онтологическое общение проявляет себя в явлении «понимания / интерпретации», посредством которого возникают наиболее тонкие компоненты и характеристики человеческого субъектно-личностного мира. Таким образом, понимание не только сила, выявляющая то, что есть, но и истинно творческая сила, условие совершенствования и подлинной духовного роста человека / человеческого рода. Следовательно, можно утверждать, что интерпретация «рождается» как попытка человека прояснить собственное бытие, сделать его самоочевидным и осмысленным. Процедура придания смысла выступает и как способ присвоения мира, и как предпосылка к действию, представляя собой и процесс конституирования мира, и способ институализации, и форму антропологической практики. Работа над смыслом / со смыслом является ядром, по О.И. Генисаретскому, своего рода функциональных узлов, где синергийной связаны институты (социальная структура), традиции (нити исторического процесса) и практики (антропологическая реальность)[173].

§ 2.4. Пребытие как свершение – проблема энтелехии

Бытие человеческого рода, бытие человека – это усилие по преодолению детерминизма природы, прежних социальных форм, собственной лености. Усилие, совмещающее в себе целый веер интенций, направленных на преобразование и преображение мира, на претворение свободной воли человеческого рода, своей хозяйственной деятельностью пересоздающего сущее. В сущности, все силы человеческого рода устремлены к одной цели, восходят к одной задаче, а именно, **пребыть**, состояться в единстве всех потенциальных, наличных и энергийных сил.

Предыдущий анализ бытия человеческого рода показал, что в нем реализуется конкретная размеренность – форма, где, синергийно спле-

[173] Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О.И. Генисаретский. – М., 2002. – С. 9–10.

таются природные, общественные и личностные интенции и силы. Бытие этой формы определяется по-разному – история, общество, цивилизация. Она сочетает в себе потенциальные, институализированные и динамические моменты. Бытие данных форм мы называем **пребытием**, априорно определяя его как ***бытие на линии творения бытия***

Приставка «пре», по В.И. Далю, «означает высшую степень, превосходство, очень, весьма» (созвучно – «про», «пере»). «Пребывать», пребыть – быть, существовать, жить, находиться, обретаться, постоянно, всегда»[174] 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 – это ***чудо***. Чудо, творящее непрерывно, и которое, с позиций механицизма XVII–XIX вв., есть «нарушение законов природы и прорыв в общем течении механистической Вселенной»[175].

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 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.

---

[174] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – М., 1998. – Т.3. – С. 383.

[175] Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 346–347.

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, «жестокий 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»[176].

Идея личности и история личности сопряжены в становлении, ибо «становление не может быть без того, что именно становится». В своем развитии они отожествляются, 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 единораздельная умная телесность, т.е. как фигурность»[177].

Само бытие такой *умной вещи* связано с интерпретацией. Умная вещь существует посредством череды интерпретаций, реализующих ее отдельные пласты и аспекты, давая жизнь как 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»[178]. 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»[179].

В такой интерпретации / манифестации А.Ф. Лосев предполагает сразу пять моментов, сопряженных в одном лике / ипостаси: 1) отвле-

---

[176] См.: Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 346–356.
[177] Там же. – С. 357.
[178] Там же. – С. 358.
[179] Там же. – С. 359.

ченную 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 «***энергийное проявление личности в ее субстанции***»[180]. Чудо есть сама жизнь, столкнувшаяся с идеей жизни.

Личностное бытие / бытие личности, в силу всего вышесказанного, действительно означает выпадение из законов природы, это синергийная форма (сингулярность), все бытие которой пронизано самодетерминацией, не разложимой до каждой из составляющих ее сил или частей. Личность ***энтелехийна***, 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»[181].

Абсолютное самоутверждение личности не есть акт ее превращения в Бога. Самоутверждение личности всегда *энергийное 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»[182].

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).

---

[180] Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – С. 363.
[181] Там же. – С. 368.
[182] Там же. – С. 382.

Акт именования, как отмечает историк русской философии И.И. Евлампиев, для А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, для всей русской 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 Первосущности[183].

Именование есть акт *о*пределе*ния* бытия, акт творения бытия в личностном и одновременно историческом модусе. Именно именование 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 (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 живут за счет него. И когда интенция дара, интенция общения угасает, они входят в кризис, вырождаются (декаданс), разваливаются, что и порождает гетерономию общества. Появляется множество социальных субъектов, потерявших себя, свою основу (имя / миф), основу для 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 пребытие – это вершина данного процесса. Это уровень качественной трансформации всего онтотрансцензуса бытия, его предел в становлении человеческого рода в личность. Безусловно, пребытие обладает своей структурой, но, прежде всего оно дано в одном целом, в **имени** – субстанционально – энергийном тождестве (Я = Я).

---

[183] Евлампиев И.И. История русской философии / И.И. Евлампиев. – М., 2002. – С. 547.

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, 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 себе[184].

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 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 глубинного 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

[184] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 121.

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 открытый разрыв с критериями научности новоевропейской рациональности не получил большого развития, несмотря на большие усилия В. Дильтея, Г. Риккерта, 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 сер. 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. Многое 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 нач. XX, 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 с болезнью языка, с кризисом богообщения / общения[185].

Имя – это воплощенная и пребывающая ***энтелехия***. Преображение связано с обретением имени, с трансформацией слова в имя. Личностное пребытие 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. Пребытие разыгрывается как экзистенциальная драма слова и дела, получающая 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, приобщается к главному, нанизывается на стержень – имя, делая целостным многообразный опыт бытия человека 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, *внутрь* 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

[185] Гоготишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX в. // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 935–939.

должны умирать для одной из форм времени, поэтому мы и мыслим. Отнюдь не «cogito ergo sum», а «mutabor ergo cogito» является исходной точкой каждого человека[186].

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

С.А. Смирнов связывает опыт пребытия с опытом построения будущего (обживание его пойэзиса). 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 пребытия, поэтому п**роблема пребытия** – 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 общее обретает индивидуальность, где происходит «осуществление или явление» идеи, принципа, общего свойства»[187].

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».

---

[186] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 503.

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

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, личности[188].

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 пребытия. 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 преображения 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 некой связке, где семантическая определенность оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого[189]. Иными словами, результатом преображения является определенный опыт, где событие перехода из одного состояния (непросвет-

---

[188] Там же. – С. 66.

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

ленного) 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 является главным 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 пребытия, 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*** характер[190].

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 *обналичившиюся* сторону бытия человеческого рода. Она познает лишь тенденции, а не исход. Выход на проблематику исхода, а следовательно, промысла исторического бытия определяет метафизику истории, открывает возможность «*построять* философию истории и эсхатологию, и становится возможным Апокалипсис, откровение не только о прошлом, но и о грядущем»[191].

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 домиро-

[190] Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М., Т.1. – 1993. – С. 138–139.
[191] Там же. – С. 228–233.

вой воли и забывшись внутри проявлений эмпирически оформленного бытия, человек начинает воспринимать свою судьбу как неумолимый рок, равнодушный и безжалостный к нему»[192].

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 преображения, 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 *соизмеряет* 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, требующая своего усилия, своего освоения и воплощения. Произведение – миф жизни, ее принцип и центр, сверяясь с которым, он может выстроить жизнь как свободное пребытие.

Яркий пример пребытия 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,

[192] Карпицкий Н.Н. Антропогония. – Томск, 1996.

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 проходит через личность субъекта. «В мировоззрении смыслы, отражаясь, теряют свою онтологичность, но не приобретают персонологичность». 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 идеологии[193].

В связи со сказанным, в контексте социально – философской концепции интерпретации, можно сказать, что цель последней, не во вхождении в смысл, а *прохождении между смыслами*, в построении 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.

Итальянский философ 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»[194].

Итак, подводя итоги, **интерпретация** открылась нам как школа *прохождения и преодоления* человеком текстов, опыт превосхождения времени, инерции телоса социальности и истории, тупиков и идиотизма повседневности. В целом, обобщая множество сюжетов, рассмотренных во второй главе, можно сказать, что интерпретация, интерпретационные практики раскрылись перед нами как метод и органон, в рамках осуществления которого у человека начинают складываться личностные структуры и состояния, синергийно вбирающие в себе все богатс-

---

[193] Пятигорский А.М. Непрекращающийся разговор / А.М. Пятигорский. – СПб, 2004. – С. 390.

[194] Ваттимо Дж. О «Вавилонской башне» / Дж. Ваттимо // Вопросы философии. – 2006. – №6. – С. 69.

тво как социокультурного, так и индивидно-индивидуального опыта. В частности, принимая во внимание факт онтологической укорененности человеческого рода / человека в сущем, учитывая деятельностный характер его существования, мы выяснили, что большое значение в динамике становления человеческого бытия играет интерпретационная практика / практики, конституирующие уровень преобразования мира и преображения человека, степень участного (ответственного) бытия.

Главное, что удалось, как нам кажется, прояснить важнейший момент одновременного конституирования в деятельности человеческого рода как самой деятельности, так и формы ее предпонимания / понимания. Делающей возможным сознание и самосознание, а следовательно, позволяющим «оторваться» от прямой зависимости от природы, выйти на иной путь развития. Искать, обретать и воплощать смысл собственной жизни в условиях предстояния силам сущего, трансцендентному, Богу. Динамика становления человеческого рода показала также, что благодаря рождению сознания, само его существование переходит с уровня фактического сцепления на уровень ноуменальных отношений, что естественно требует специального феноменологического изучения.

ГЛАВА 3. ИПОСТАСИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

§ 3.1. Феноменология: от анализа сознания к анализу социального

Темы интерактивности, интерсубъективности, интенциональности, жизненного мира, идентичности стали наиболее обсуждаемыми в последнее десятилетие в среде современного российского философского сообщества. Преобладание указанных терминов в работах социально-философского, социологического, политологического, психологического плана свидетельствует о доминировании среди представителей социально-гуманитарных дисциплин идей, принадлежащих дискурсу феноменологии. В сущности, можно говорить о том, что за последние десять лет произошла смена теоретико-методологической парадигмы и обретение российскими философами феноменологической «почвы» под ногами.

Естественно, нельзя утверждать, что знакомство и развитие феноменологических идей на российской почве произошло только в 90 гг. XX в. Безусловно, нет, феноменологический метод активно исследовался и применялся и в нач. XX в. (Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев) философами советского периода (интересные концепции разработали К. Мегрелидзе, М.К. Мамардашвили, В.В. Молчанов, В.В. Налимов, В.У. Бабушкин, Ф.Т. Михайлов, К. Свасьян). Однако в силу различных причин как политического, так и социокультурного характера феноменологический метод не получил легитимизации в качестве доминирующей методологии. Современная ситуация и статус идей Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, Ф. Мерло-Понти, Х. Ортеги-и-Гассета, А. Шюца, Э. Левинаса и др. существенно отличаются, что, безусловно, требует нашего осмысления, а также выявления возможных сценариев развития феноменологической парадигмы в контексте развития российской философской традиции.

Обсуждение перспектив невозможно без ответа на целый ряд вопросов, раскрывающих контекст утверждения идей феноменологического направления в России. Первый вопрос: почему именно феноменология, а не, скажем, аналитическая философия, позитивизм, герменевтика, психоанализ пришли на смену советской версии диалектики? Второй вопрос, вытекающий из первого: какие теоретико-методологические позиции делают феноменологию привлекательной для решения проблем

российского общества? Есть и третий вопрос, наиболее важный, связанный с осмыслением насущных проблем дальнейшего развития феноменологического метода, исходя из имеющегося историко-философского российского и зарубежного опыта? Именно указанные три вопроса и составляют главный предмет рассмотрения данного параграфа.

Итак, почему же именно феноменология, в конечном итоге, получила на сегодняшний день доминирование? На наш взгляд, это, прежде всего, связано с тем, что *сосуществующие* в современной философии течения и направления достаточно скомпрометировали себя своей политической ангажированностью. В первую очередь, это касается позитивизма и аналитической философии, тесно связанной с идеологией либерализма, которая, на самом деле, выступает не как антипод коммунизма, а ее близнец. Основные принципы и идеалы позитивизма были хорошо известны и советским обществоведам. Отказ от крайних интерпретаций позитивистской философии с позиций марксизма не умалил выявленных в советской философии критических положений относительно понимания соотношения личности и общества, свободы, равенства, справедливости. Можно сказать, что постсоветский опыт либерализации российского общества, как это ни странно, укрепил российскую общественность в негативной оценке наследия О. Конта, Дж. Милля, К. Поппера, Ф. Хайека. Например, нач. 90 гг. борец за «открытое общество» К. Поппер предстал в своем неприятии советской и российской действительности как типичный *одномерный человек* западной цивилизации, не желающий разобраться в сложных перипетиях истории России. Позиции отечественных либералов также были однозначны. Они, в сущности, отказали России в праве на собственное социокультурное развитие[195].

Что касается таких направлений, как герменевтика и психоанализ, то их значение как методологических стратегий в мировой философии довольно ограничено. В свое время П. Рикер говорил о том, что без феноменологической «прививки» проблемы герменевтики не приобрели бы философского уровня. Более того, он был убежден в том, что необходимо «вообще отказаться от того способа, каким ставит вопросы *теория познания* (erkenntnistheoretisch), а следовательно, отказаться и от мысли, будто герменевтика является *методом*, способным бороться на равных

[195] См.: Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. – М., 2003. – С. 118–178.

с методом наук о природе». Он призывал выйти из заколдованного круга субъект – объектной проблематики, «дойти до связи исторического бытия с совокупным бытием, связи, которая была бы более изначальной, чем субъект – объектное отношение, лежащее в основании теории познания»[196]. Так же и психоанализ, возникший как метод преодоления крайностей индивидуального психического развития (психопатологий), не приобрел широкого значения, несмотря на все усилия Э. Фромма, Г. Маркузе, Ж. Лакана и С. Жижека. Психоанализ и сегодня пребывает в статусе маргинальной социально – антропологической стратегии.

Далее, рассматривая предпосылки утверждения феноменологической парадигмы в российском философском сообществе, важно осознать, что подобный исход был обусловлен сменой философско-гуманитарной парадигмы в 20–30 гг. XX в., причем одним из центров, точнее, очагов онтолого-методологического поворота выступила именно Россия. А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин – целая плеяда мыслителей, развивающих идеи Э. Гуссерля на свой «страх и риск», на своем «материале» создавали довольно стройные философские концепции. Реконструкция их теоретико-методологического наследия в 80–90 гг. XX в. постсоветскими философами создало дополнительный ресурс – «запас прочности» для приоритета феноменологического направления. В указанном аспекте современные российские философы рассматривают применение феноменологических идей как продолжение или воссоздание российской традиции философствования.

Дополнительным импульсом к методологическому «дрейфу» в сторону феноменологии стало раскрытие благодаря А.Ф. Лосеву, С.С. Аверинцеву, В.В. Бычкову, В.В. Бибихину и особенно С.С. Хоружему истоков православного мировоззрения, создавшего стройную концепцию феноменологии аскезы, исходя из религиозного опыта исихазма. Историко-философские реконструкции в этой области (Н.И. Петров, Н.Н. Карпицкий) лишь приоткрывают завесу сил, таящихся в паламизме / исихазме. На наш взгляд, именно усилия в данной области чрезвычайно важны для становления идентичности российского общества в глобализирующемся мире, поскольку своим историческим становлением мы обязаны именно принятому от Византии православию. Неслучайно, уже митрополит Илларион в своем «Слове о зако-

[196] Рикер П. Конфликт интерпретаций / П. Рикер. – М., 2002. – С. 55.

не и благодати» с историософских позиций показал огромное значение принятия славянами христианства, этим событием сразу вписавшихся в контекст мировой истории, истории под сенью креста Христа – искупителя всего человечества.

Как видим, и с позиции философско-гуманитарной, и с позиции богословско-православной, феноменологический дискурс выглядит привлекательным для российских философов различной социокультурной и политической ориентации. Так, для космополитического бомонда – это приобщение к Европе (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр и т.д.), для почвенников – это приобщение к дореволюционным традициям. Иными словами, следует согласиться с Э. Левинасом, утверждающим, что «*феноменология объединяет философов* – хотя и не тем способом, которым кантианство объединило кантианцев, а спинозизм – спинозистов. Феноменологи не присоединяются к формально провозглашенным Гуссерлем тезисам, не посвящают себя исключительно истолкованию или описанию истории его трудов. *Их объединяет способ действий.* Они объединены, скорее, определенным подходом к вопросам, нежели принятием определенного числа устоявшихся предположений»[197].

Думается, перечисленные моменты, конституирующие идеи феноменологического направления, позволяют понять социокультурные причины доминирования феноменологической методологии среди российских философов. Теперь нам необходимо обратить более пристальное внимание на содержание идей, предлагаемых феноменологией и выяснить степень их креативности для решения познавательных проблем нашего исследования интерпретации.

Влияние феноменологических идей весьма разнообразно и коснулось всех сфер философского познания (онтология, гносеология, философская антропология, социальная философия и аксиология). Самый значительный прорыв произошел в онтологической и одновременно в философско-антропологической области, ибо феноменология безапелляционно заявила о признании существования человека, его неустранимости, его включенности в ситуацию мира. Признание присутствия человека поставило на повестку дня вопрос – о способе его существования – вопрос об экзистировании. Неслучайно все крупнейшие экзистенциалисты: К. Ясперс, Ж.П. Сартр, Э. Мунье, А. Камю, Г. Марсель исходят в своих концепциях из этого положения феноменологии. Я.А. Слинин

[197] Левинас Э. Избранное. Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 261.

отмечает, что человеку – как трансцедентальному субъекту – открыты четыре аподиктические данности: мое действительное существование, действительное существование других трансцендентальных субъектов и общего для всех нас интерсубъективного мира, присущая каждому из нас абсолютная свобода действий и конечность действительного существования каждого из нас»[198].

Далее в гносеологической сфере феноменология заставила пересмотреть множество положений, касающихся самого ядра новоевропейского типа рациональности. Не претендуя на полноту освещения интеллектуальной революции, совершенной феноменологическим методом, отметим, что идеи интенциональности, естественной установки, эпохе, редукции, жизненного мира позволили преодолеть «гносеологическую Робинзонаду», различного вида психологизм, натурализм и панлогизм. Э. Левинас, осмысляя наследие Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, отмечает, что путь феноменологического исследования идет от *существования к существующему*, а затем – *от существующего к Другому.*

Концепция «жизненного мира», признание его интерсубъективной природы обусловила переход от психологизма к **социальной теории познания**. Социология знания К. Манхейма, культурологические штудии Э. Кассирера, социальная философия Х. Ортеги-и-Гассета и П. Рикера стали возможны в контексте феноменологического проекта.

В социально-философском плане феноменология позволила преодолеть ограничивающую развитие социального познания субъект – объектную парадигму, показать специфику бытия человеческого рода и постижения им своего становления (самосознание). В частности, тема понимания и интерпретации приобрела невозможный – в рамках классической философии характер – получив онтологический статус, став, в сущности, главным индикатором бытия человека (шире – человеческого рода) в мире. Отныне каждая исторически проявившая себя форма познания (мифология, религия, философия, наука) рассматривалась как один из возможных модусов познавательных интенций, свойственных человеку. Понимание, будучи расположением в мире, создает фундамент для организации различных форм познания, обеспечивая решение вопроса о единстве и многообразии знания, дополнительности различных способов познания. Естественно, такое *понимание понимания* про-

[198] Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности / Я.А. Слинин. – СПб, 2004. – С. 6.

блематизировала вопрос об истине, но, вместе с тем, снимало противоречия, связанные с легитимацией социально-гуманитарного познания. Можно сказать, что феноменология способствовала становлению более гибкой модели рациональности. «В пику» жестко детерминированным концепциям социально-исторического развития (позитивизм и марксизм) стал формироваться социокультурный и социально-антропологический подход. Мысль гуманитария вновь приобретала *человекосоразмерный* характер, стремясь преодолеть зацикленность на больших социальных институтах. В исторической науке наметился переход к истории повседневности, к *биографической* истории, воспринимаемой в контексте вариативности и альтернатив, событийности и ситуационности. Тяготеющие к тотальности проекты Просвещения и Модерна, основанные на насильственном преобразовании мира, были «развенчаны» не без участия феноменологического метода. Более того, излюбленный постмодернистской философией метод «деструкции» продолжает традицию феноменологической редукции. Крупнейшие лидеры постмодернизма прошли школу феноменологии как школу освобождения от диктата принципов и идеалов новоевропейской рациональности.

Проблемность общественного бытия, его парадоксальность и гетерономность, неопределенность и альтернативность путей развития – все это темы социальной теории феноменологии, практически не возможные в контексте классических направлений социально-философской рефлексии. Жесткий детерминизм – это «ахиллесова пята» социальных концепций позитивизма, марксизма, психоанализа, философии жизни. В контексте законов природы, хозяйствования, страстей и инстинктов не оставалось места для ситуации свободного выбора, поступка. Однако последовательное применение процедуры эпохе в рамках анализа естественных установок общественного сознания позволили освободиться от многих стереотипов коммунистической и либеральной идеологий, а также способствовали формированию отдельной темы идентичности и самоидентичности в рамках восприятия событийности и ситуативности каждого момента бытия человеческого рода.

Второй важный момент, утвердившийся в философско-гуманитарном дискурсе благодаря феноменологии, состоит в том, что был существенно расширен диапазон понимания общества. В частности, особую остроту приобрела проблема взаимосвязи между людьми. Общество, воспринимаемое в рамках жизненного мира эпохи, предстало как сложная конфигурация, состоящая из множества интерсубъективных

и интерактивных отношений, развитие и существование которых связано с огромными усилиями по удержанию интенции (смысла) этих отношений. Особенно остро проблему *события* с другими чувствовали и понимали Ж.П. Сартр, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Левинас. Естественно, что все вышесказанное не исчерпывает всех аспектов, связанных с широким развитием феноменологии, однако, сказанное подводит нас к пониманию фундаментальности поворота, сделанного философией, благодаря работам Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и др.

И, наконец, нам предстоит постараться ответить на еще один вопрос, ставший причиной, подтолкнувшей нас разобраться с выявленным поворотом российской философской общественности к феноменологическому дискурсу. Напомню – это вопрос о перспективах развития феноменологической проблематики в контексте современности. Исследований такого рода довольно мало, ибо мы еще не совсем преодолели историко-философскую, пропедевтическую фазу освоения феноменологического наследия. Тем не менее, социально-философская проблематика набирает обороты, и уже есть ряд исследований, где философы (Я.А. Слинин, С.С. Хоружий, Б.В. Марков. Т.Х. Керимов), историки (А. Боханов), социологи (Л. Ионов, Ю. Качанов, А. Филиппов), культурологи (И. Кондаков) пытаются понять современные тенденции через призму феноменологической парадигмы.

Интенсивность развития феноменологического дискурса в социально-философском контексте обусловлена не только экстраполяцией готовых методологических «разворотов» на социальное бытие, но и от ее способности к обращению на собственные резервы, на «дремлющие» в ней силы. Иными словами, феноменология должна применить свои же методы к историческому опыту своего развития. Реконструкция логики развития феноменологии показывает, что в 30–60 гг. XX в. феноменология трансформировалась из философии сознания в философию со-бытия, бытия с другими. Темы интерактивности, интерсубъективности постепенно вытеснили проблематику интенциональности.

На наш взгляд, существенным *прорывом* в области социально-философской рефлексии может послужить более пристальное рассмотрение общества как сферы «интер». Тема интер*субъективности*, интер*активности* и интер*претативности* социального бытия появляется каждый раз, когда заходит речь о специфике человеческого бытия, бытия человеческого рода как трансцендентального субъекта.

В первой главе нашей диссертационной работы мы уже обращали внимание на то, что пространство «между» / «inter», практически не исследовалось в рамках классического типа философствования. Неклассический тип философствования, напротив, целиком и полностью строится на понимании связи и отношений, имеющих место между сущим и превращенными формами. В древнегреческом пространство «между» фиксировалось термином «dialogos», где приставка – «dia» – «между», а не «di(s)» – «дважды»[199]. Кстати, в греческом есть много понятий, связанных с обозначением пространства «между». В первую очередь, это «дистанция», «диспозиция», «дисциплина».

Буквально «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 взгляда. Именно дистанция задает ракурс восприятия объекта // 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 самовнушения[200].

Термин *«дистанция»* указывает, прежде всего, на *со*бытийность 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 спо-

---

[199] Левин Г.Д. Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция / Г.Д. Левин // Наука глазами гуманитария. – М., 2005. – С. 259.

[200] Бибихин В.В. Другое начало / В.В. Бибихин. – СПб, 2003. – С. 396.

собы 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 и 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.

Сказанное выше о «дистанции – диспозиции – дисциплине» по – новому обрисовывает место и роль диалога. В указанном контексте 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. Наличие оппонента, другого, иного восприятия 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, правда, прежний опыт мышления не снимается, а выступает как структура предпонимания.

Диалог, будучи интерсубъективным 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 *совместным* положением в мире. Причем пространство диалога образует круг, 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 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 обсуждения, разговора.

Диалог – место встречи и соперничества интерпретаций, площадка их столкновения. В первую очередь, в диалоге на «линию огня» попадает опыт «идущих впереди», отражающих личностное переживание, и только потом выступает область между. Данный переход сопровождается молчанием, вызванным прикосновением к тайне феномена, с пониманием недостаточности экзистенциального опыта. В молчании есть удивление от феномена и сомнение в собственных силах. Пауза молчания роднит участников диалога больше, чем их речь.

Приставка «inter» *(лат. – между)* также указывает на сферу *между* предметом и сознанием человека, которую необходимо осмыслить и, по возможности, освоить. В этом ракурсе интерпретация выступает как способ постижения и присвоения человеком окружающего его мира. Более того, как было показано в главе первой (§ 1.1), римляне, в сущности, были народом интерпретаторов и законодателей. Именно они осознали важное *социально-политическое значение* интерпретации, придали литературной и сакральной древнегреческой практике истолкования значений довольно жесткое политико-правовое измерение. Правосознание и степень развития правоотношений в древнеримском обществе было на очень высоком уровне, о чем свидетельствует, в частности, опыт распространения христианства среди римлян. В «Послании к римлянам» апостол Павел обращает внимание на различие между законом и благодатью; законами, установленными гражданами и благодатью Бога[201].

В целом, подводя итоги параграфа можно утверждать, что проведенный историко-философский, теоретико-методологический и со-

[201] Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев. – М., 2006. – С. 29–32.

циокультурный анализ условий, способствующих конституированию темы интерпретации в рамках феноменологического подхода, показал, что интерпретацию необходимо рассматривать как процесс, имеющий предметом становящееся интерактивное и интерсубъективное бытие человеческого рода.

Сущность интерпретации в распредмечивании тех структур / превращенных форм, конституирующихся (в экзистенциальном плане) – институализирующихся (в социальном плане) в рамках деятельностного бытия человеческого рода. Интерпретация нацелена на воспроизведение и развитие процессов освоения мира человеком / людьми. Сущность интерпретирования направлена на **преображение** условий бытия человеческого рода, на перевод спонтанно сложившихся форм социальной жизни на уровень осмысления и сознательного **претворения** – практики, воспринимаемой как *бытие в смысле и со смыслом* или пребытие.

Социально-феноменологическая трактовка процесса интерпретации возвращает нас к проблеме бытия человеческого рода, к проблеме становления социального бытия. В частности, развитие человеческого рода предстает как деятельность, где наряду с освоением природы, оформлением инструментально-технической базы (опредмечивание) происходит конституирование пространства совместного бытия (распредмечивание) – социальных институтов. Именно социальные институты (семья, государство, хозяйство) и являются тем пространством «между», на который указывали и древние греки, и древние римляне, именно их основным атрибутом существования выступают интерактивность (процессуальность), интерсубъектность и интерпретативность. И если в рамках опредмечивания, где человеческие потребности овещняются, создается конфигурация – конструкция социальных институтов, то в контексте распредмечивания на первый план выходит вопрос о закреплении спонтанно сложившихся социальных форм, утверждении состояний и структур сознания, коммуникационных (субъект – субъектных) отношений. Появившиеся в фазе опредмечивания «превращенные формы» становятся предметом // основанием для возникновения проблемы понимания, точкой схождения интенций *интер*субъективных интересов. В ритме (опредмечивание – распредмечивание) деятельности интерпретационные практики рождаются «по ходу», представляя собой сферу фиксации выявляемых возможностей (знаний, умений, навыков) человеческого рода.

§ 3.2. Интенциональность и/или предметность как условие конституирования социальной реальности

Наиболее фундаментальной характеристикой сознания, согласно феноменологической теории, считается интенциональность – направленность сознания на предмет *(«сознание о..»)*. Любой акт сознания (мышление, воля, вера, память, воображение) носит интенциональный характер. Невозможно мыслить «ничто», пустоту. Неслучайно самой сложной философской категорией выступает категория небытия.

Познание, в понимании Э. Гуссерля, – это процесс **рефлексии,** процесс мышления, обращенного на самого себя, на свои структуры и состояния. Все находящиеся в сознании должно быть подвергнуто интенциональному рассмотрению. Поэтому акт рефлексии начинается с редукции, освобождающей от наивности *естественных установок* сознания («здравый смысл», традиция), а также «переключающей» сознание на исследование собственной деятельности по конституированию предметов. «Мир феноменов – отмечает Я.А. Слинин, – содержит ничуть не меньше объектов, чем вынесенный за скобки окружающий мир, трансцендентный сознанию. Собственно говоря, все вынесенные за скобки объекты снова появились внутри таковых, но уже в другом статусе существования. Они потеряли свою самостоятельность и независимость, стали интенциональными, т.е. такими, о которых говорят: «нет объекта без субъекта». Их действительное существование пробрело аподектичность, несомненность»[202].

Именно редукция превращает сознание в объект постижения, предмет работы. Редукция приостанавливает поток ассоциаций, наслаивающихся друг на друга, позволяет мыслимому наглядно предстать в мышлении. Именно способность «идеально содержать отличное от себя образует интенциональность». Более того, по Э. Левинасу, интенциональность есть акт мышления, принципиально детерминированный самой структурой мышления, «как обладающий смыслом и ориентирующийся на заданный им полюс тождественности»[203].

Таким образом, процесс интенциональной направленности на что-либо является процессом смыслообразующим, идентификационным. Мыслить – значит идентифицировать / самоидентифицироваться.

---

[202] Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности / Я.А. Слинин. – СПб, 2004. – С. 21.

[203] Левинас Э. Избранное: Трудное свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 177.

Отсюда любое желание – желание желанного. Созерцаемый объект, в данном случае, не является целью: волевое, желанное – ***не вещи***. Именно это обстоятельство, на наш взгляд, отличает интенциональность от предметности.

Предметность задана определенной «превращенной формой», появившейся в опредмечивающей деятельности человеческого рода. Иначе говоря, условия формирования предметности обусловлены сложившейся социально-исторической практикой, а условия интенциональности всегда личностны, рождаются в рамках идентификации индивидом своего существования в мире. Поэтому появление интенции похоже на «взыскание смысла», на рассмотренную выше «вспышку мысли» А.Ф. Лосева, рождающую интеллигенцию, конституирующую сам факт появления субъекта, появления личности, который стремится понять / постичь себя и поэтому максимально выразить свое переживание, свое существование, воплотить себя.

Однако предметность и интенциональность взаимосвязаны, ибо интенция пробуждается, как правило, у каждого индивида среди уже готовой предметной социокультурной среды, среди той социетальной матрицы цивилизации и культуры, где он был рожден, проходит первичную социализацию и аккультурацию. Именно диалектическое соотношение предметного и интенционального аспектов в каждом акте мышления и образует подлинную драму понимания мира и самого себя у каждого человека. Неумение и невозможность различить предметность и интенциональность, в конечном итоге могут привести или к растворению личностных интенций в «жизненном мире» эпохи, либо в трагическом противопоставлении интенций всему и вся. Но, думается, возможен и срединный путь, который в большинстве своем и реализуется. Индивид распаковывает предметные формы всеобщего, но таким образом, каким ему удается не только распредметить заложенные в превращенной форме смыслы и отношения, но и реализовать свое понимание, создать свою интерпретацию, личностный миф обращения и общения с познаваемой предметностью.

Различие между вещами (превращенными формами) и интенциями позволяет сделать важный для нашего исследования интерпретации вывод. Его суть в следующем, **интерпретация** *есть развернутый акт интенциональности,* процесс рождения личностной позиции / интеллигенции к определенной предметно выраженной форме социально-исторического развития. Вне и помимо интенционально выраженной

интерпретации каждая превращенная форма или природное явление даны вне системы их объясняющей, а, следовательно, даны как максимально отчужденные и непонятные феномены, которые должны быть введены в область сознания.

Еще один важный момент, связанный с различием предметной установки и актом интенциональности, состоит в том, каждый акт интенции есть событие наделения смыслом, факт мышления и формирования смысла, начало/исток свободного (обществом не детерминируемого) существования. Именно процесс интенциональности, глубоко и всесторонне осмысленный в гносеологическом плане Э. Гуссерлем, становится у М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.П. Сартра, А. Камю, как показывает Э. Левинас, экзистенциальным процессом, модусом существования, указывающим на принципиальное отличие между социальными структурами, природой и индивидом. Интенциональность свидетельствует о рождении «Я» *как формы и способа бытия,* не тождественной тому, кто существует. «Я» – это принцип «cogito», а существующий всегда больше, не равный самому себе[204].

Таким образом, «Я» модус существования, связанный с переживанием индивидом своей нетождественности различным силам сущего. Все, что не укладывается в объем и содержание интенции, все оборачивается трансцендентальным и поэтому требует освоения / осмысления, вне которого невозможно обрести свободу, ведь «факт обладания смыслом и есть само проявление свободы»[205]. Таким образом, событие мышления формирует личностную позицию и выводит индивида в пространство социального, делают процесс интенциональности *интерсубъективным / интерсубъектным и интерактивным.* Первый фактор состоит в том, что каждый индивид – представитель вида / рода человеческого, и в силу этого его существование всегда *сосуществование* с Другими. Второй момент, тесно связанный с первым, обусловлен тем, что инструментом мышления выступает *язык рода человеческого*. Тем самым, на наш взгляд, подлинное осмысление интенциональности может быть только социально-философским, а не гносеологическим или экзистенциальным, поскольку именно социальная философия изначально берет предметом своего рассмотрения бытие человеческого рода в пространстве – времени сущего.

---

[204] Левинас Э. Избранное: Трудное свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 194–195.
[205] Там же. – С.195.

Интенциональность или способность сосредотачиваться на предмете возникает в рамках преобразовательного деятельного бытия человеческого рода, в контексте преобразовательных же отношений возникает и язык как некий «эфир», где возможны длящиеся межчеловеческие связи.

Предмет интенции / истолкования имеет (должен иметь) языковую природу. В письменности язык обретает свою подлинную духовность, относительную автономность. **Язык** представляет некое идеальное пространство, где осуществляется *согласование* всех сфер сущего, где они событийствуют, получают свой «голос». Именно в сфере, образуемой языком, закрепляются и фиксируются смыслы, соединяющие и конституирующие бытие. Язык проявляет себя преимущественно через предложение (суждение), выражающее смысл, репрезентирующий собой некий предмет (явление или процесс), давая ему возможность существовать для нас. Иными словами, предложение детонирует, манифестирует и сигнифицирует бытие, образуя пространство «со-бытия» символической реальности, создающий общее силовое поле социума, истории, культуры, цивилизации.

Итак, интенция появляется в акте рождения *индивида* как существа, который, по большому счету, не имеет ничего своего, кроме тела, этой открытой системы (пашни, по В.В. Бибихину); *индивида,* пытающегося себя идентифицировать в своем существовании, и в силу этого вынужденного опираться на различные ассоциации, вещи и процессы, постоянно ускользающие от него, показывающие ему свою трансцендентальность и инаковость ему; *индивида* использующего не свойственную ему, как отдельному существу, систему (язык), выводящую его в метафизическое, не телесное измерение реальности, приобщающее его к довольно странному миру *события* с другими. Индивид, таким образом, ощущает себя в полной мере субъектом, неким подлежащим, подвешенным, неопределенным. Все его существование ***проблематично*** и должно быть конституировано, построено на субъект – объектном, субъект – субъектном основании.

Центром собирания субъекта выступает принцип «Я», полагаемый аподиктически, как нечто, что не подлежит сомнению. Принцип «Я», размещаясь в индивиде, придает его жизни другое, не телесное, а социальное существование, предполагающее определенную практику или дисциплину тела. Социальность вторгается в мир индивидуума как дисциплина (М. Фуко). Вместе с тем и субъект чувствует свое не

телесное происхождение и больше устремляется к силовому полю, его порождающему, подкрепляющему, удостоверяющему. Все существование индивида, ставшего благодаря принципу «Я» субъектом, интеллигенцией, становится проблемой, где диалектически переплетаются телесное и межтелесное. Свое единство индивидное и субъектное получают в личности (диалектика интеллигенции А.Ф. Лосева), наиболее полно и отчетливо выражающую себя в имени, в истории имени, в чуде пребытия.

Интенциональность – это силовое поле разбега интеллигенции от первого зачатка мысли (предпонимания – предстояния) до ее развернутости, до интеллигибельности. Интенциональность, тем самым, предстает как процесс одной стороной которой выступает «проблеск мысли», идея / эйдос, а другой – имя. Скрепом полюсов выступает личность, вобравшая в себя и индивида, и субъекта, что, естественно, предполагает погружение и постижение глубин тела (подсознательного) и освоения социума. Стягивающим, стяжающим моментом противоположных начал выступает абсолютное, трансцендентальное, или, по Э. Левинасу, высь.

Каждый интенциональный акт подразделяется на структуры, имеющие определенное содержание и способные изменять модусы своего существования. Эти взаимосвязанные аспекты интенциональности Э. Гуссерль обозначает терминами «ноэзис» и «ноэма», где **«ноэзис»** – это модус интенционального состояния (у М.К. Мамардашвили «состояние сознания»), а **«ноэма»** его предметный смысл, объективный коррелят. Вместе ноэзис и ноэма представляют собой «структуру сознания»[206].

«Состояние сознания» – это то, что дано как присутствие. В каждый момент сознание человека к чему–то привлечено, на чем–то зафиксировано, в отношении чего оно раскрывается, а также получает возможность «читать» самого себя. «Текст складывается самим актом чтения, поскольку, он – «это некоторая длительность содержания ориентированного на некоторое состояние сознания»[207].

«Содержание сознания» / «ноэма» создается интенциональной установкой, образуя в ходе своей реализации «структуру» или «пространственный образ» предмета в сознании, «фон» существования сознания как

---

[206] Мамардашвили М.К. Символ и сознание / М.М. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М., 1996. – С. 45–80.

[207] Там же. – С. 66.

некоего качества. Структура сознания конфигуративна и предполагает «внешнюю отчлененность и внутреннюю расчлененность», содержание и форму, образуя «*место и знак сознания»*, способный к воспроизведению, дополнению и изменению. Другими словами, структура сознания – это формальная, артикулированная посредством речи / языка схема мышления, воли, веры и других процессов, свойственных сознанию. Структуры сознания дискретны в пространстве и не дискретны во времени, представляя собой в совокупности «жизненный мир» человека.

Интеллигенция – всегда определенная структура сознания, «система координат», отражающая в снятой форме связи и отношения, существующие в объективной реальности. В формально-логическом плане структура сознания состоит из совокупности шагов субъекта познания, регламентирующих его деятельность в ходе чтения своего сознания. Любой метод познания в операциональном плане есть копия структуры сознания[208].

Таким образом, учитывая все вышесказанное, **интерпретация,** с точки зрения феноменологии, – это явление сознания, имеющее две формы выражения. В первом случае, – это процесс мышления, определенное **состояние сознания,** направленное на установление смысла феноменам сознания, а во втором, – это результат мышления, структура сознания, текст, входящий в сферу сознания индивида.

Интерпретация носит предметно-интенциональный характер. «Прочтение» сознания зависит от установки субъекта познания, его познавательных целей и задач. Однако процедура интерпретации в феноменологическом ракурсе означает придание смысла не объектам окружающего человека мира, а уже имеющимся структурам сознания, отражающим явления и процессы объективной реальности, сложившимся ранее, в предыдущей познавательной деятельности. Так, Л. Витгенштейн говорил о мышлении как оперировании со схемами. Схема «живет» в интерпретации. «Мысль – это символический про-

[208] Косвенно на это обстоятельство указывает этимология понятия метод. В переводе с греческого слово “metodos” состоит из двух частей, 1) “meta” – после, и, 2) “hodos” – путь. Вместе – “идущий вослед”. Как видим, само происхождение слова “метод” отражает известную шаблонность, повторяемость приемов и путей познания, закрепленных в нем. Заключенные в методе требования выступают как нормы, клиширующие образ и способ мышления. Эти требования строги, стандартны, однозначны, постоянны и предполагают известный автоматизм и рассудочность познающего субъекта.

цесс, и он длится также долго, как и его выражение, а мышление – это интерпретация схемы»[209].

Поскольку объектом мышления при феноменологическом рассмотрении оказываются «факты – феномены» сознания, а не сами объекты эмпирической реальности, то предметом интерпретации могут быть человек и его действия, развитие общества, природные процессы. Природные явления, опредмеченные в ходе познавательной деятельности, являются фактами сознания, выраженными посредством различных форм знания (проблема, гипотеза, теория). Взятая в таком «отраженном» качестве **природа** оказывается предметом интерпретации. «Мы не можем понять камень или дерево, а скорее (можем) понять те гипотезы и теории минеарологии или ботаники, в терминах которых описываются названные объекты природы»[210].

Интенциональная установка субъекта познания опирается на идею или гипотезу, выступающую в качестве основы для формирования другой структуры сознания, необходимой «здесь – и – сейчас». Проблема, ее основной вопрос и разрешающая его идея выступают своеобразным магнитом, стягивающим «на себя» все имеющиеся у субъекта познания знания и высвечивание их через призму интенциональной установки. Иначе говоря, проблема как форма существования знания (научного, религиозного, философского), выступает в качестве исходной точки познавательного (интерпретации в том числе) процесса. Факты научного познания, (как в гуманитарных, так и в естественных науках) как результат эмпирического познания – есть факты сознания, гносеологические конструкты, первичные «единицы» для осмысления вещей, предметов и процессов. Однако взятые «сами по себе» факты сознания не дают человеку возможности представить изучаемое явление целостно. Для этого их необходимо поставить в надлежащую связь – концептуализировать.

Для бытия сознания, как это показали А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили, характерен **«закон интерпретирования»** – «довольно обширная область явлений, где объект тождественен его интерпретации», где снимается противопоставление между бытием и сознанием человека, между субъектом и объектом в процессе познания. Понятия «объект» и «субъект» существуют как разные случаи интерпретации предыдущих состояний сознания, данные субъекту познания

[209] Витгенштейн Л. Лекции по логике / Л. Витгенштейн. – М., 1993. – С. 292.
[210] Герменевтика и современность. – М., 1989. – С. 169.

как знаки предыдущей деятельности мышления. «Сознание есть такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, отсылает к самому себе»[211].

Интерпретация – это **«мысль о мысли»,** и не только в том плане, что одно сознание читает другое (представленное нам в обезличенной форме, в виде текста), но и в том, что сознание читает само себя, то есть в процессе мышления происходит переосмысление прежних результатов мышления (самосознание). Познанный мир являет собой «картину мира», структуру сознания, способную к изменению, дополнению, образованию новых структур знания, ибо «действенная мысль – это бесконечно себя моделирующая действительность». Таким образом, интерпретация – это процесс «у-держания» мысли и знания, это процесс постоянного возрождения мысли в ее проблематичности.

§ 3.3. Интерсубъектность / интерсубъективность общества

Пробуждение интенции, конституирование интенциональности есть начало процесса становления индивида субъектом, имеющий экзистенциальный и социальный (социокультурный) планы. И опыт экзистенции, и опыт социального освоения превращенных форм культурно-исторического развития чрезвычайно важен и определяет в целом мировоззренческую позицию личности. Однако соотношение интенционального / экзистенциального и социального / предметного в становлении личности весьма диалектично и не однозначно. В частности, опыт интенциональности – это опыт обретения субъективности (индивидуации по К.Г. Юнгу), а опыт социального – это опыт субъектности. Различие состоит в том, что субъектность заранее задана, прописана как определенный статус и роль, которую индивиду необходимо освоить в любом случае (первичная социализация), а субъективность представлена как проект, где все определено лишь контурно, штрихами. Субъективность в отличие от субъектности не предопределена, она формируется по ходу. Безусловно, что субъектностью и субъективность взаимосвязаны между собой, поскольку это две стороны принципа «Я», в одном случае взятого с позиции общества, а в другом, индивида. Во всяком случае, оба понятия воспроизводят значимость и ценность идеи субъекта как для социального развития, так и становления личности.

---

[211] Мамардашвили М.К. Символ и сознание / М.М. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М., 1996. – С. 77.

Идея субъекта, стягивая на себя интенции множества индивидов становится для них центром социализации. Осознание значения освоения конкретной социальной роли, получение и признание статуса в структуре общества выступает внутренним стимулом для приложения усилий по распредмечиванию социального опыта. Но, в силу разделения общественного труда всеобщий образ «Я» расколот на множество «Я», связанных с той или иной сферой общественных отношений, что, безусловно, выступает для каждого индивида как многообразие точек приложения сил, выступает как проблема выбора, предпочтения одного опыта социализации другому (профессиональное, политическое самоопределение). Кроме того, каждый из образов «Я» является сферой притязаний многих индивидов, что, естественно, порождает **меж**индивидное «силовое поле» из стремящихся стать субъектами, получить социальную идентификацию, признающую их статус. Школы и университеты являются, например, такими социальными институтами, где происходит процесс трансформации индивидов в субъекты социальных отношений.

Главное, что мы должны учитывать – это то, что все богатство (гетерономность) субъектного опыта формируется в рамках общественного труда, образующего, не смотря на свое многообразие, единое поле цивилизации / формации, культуры. Следовательно, интерсубъектность образа «Я», проявляющаяся в социальных отношениях, есть всегда модус трансцендентального субъекта, его отдельная сторона, связанная с опытом опредмечивания – распредмечивания принципа «cogito» в конкретной социально-исторической (политической, экономической) ситуации.

Поэтому *общество* как некое развивающееся в определенном месте и времени сообщество людей, объединенных типичными способами организации жизни, может рассматриваться как одно целое, одно «Я», вмещающее в себя множество «Я», идентифицирующих себя по отношению к целому. Примером такого соотношения может быть российское общество, где каждый гражданин независимо от этнической и конфессиональной принадлежности, профессиональной и половозрастной самоидентификации способен осознать и реализовывать себя как гражданин Российской Федерации, как дееспособный субъект гражданских правоотношений.

Драматизм и трагедия любой социокультурной ситуации определяется тем, что в каждом событии социальной жизни обнаруживается

различие между трансцендентальным и конкретно-историческим образами субъекта. Императивы поведения субъекта вообще и конкретного субъекта существенно расходятся, что порождает внутренние и внешние конфликты, парадоксальные ситуации. Формой притязаний стремлений заменить образ трансцендентального субъекта частноисторическим выступает идеология, где, как правило, доказывается приоритет определенной социальной группы.

Множество «Я», появляющихся в рамках оформления социально-исторических (хозяйственных, политических, социокультурных) отношений, не могут заменить собой, а тем более отменить наличие трансцендентального принципа «Я». Все неклассические образы «Я» возможны благодаря устойчивому существованию идеи классического субъекта. Потеря картезианско-кантианского субъекта оборачивается потерей человечеством своей идентичности. Само понятие «человечество / человеческий род» лишается смысла, а вместе, с ним, лишними оказываются история, сознание, государство, текст.

На наш взгляд, критический пафос философов XIX–XX вв. перерос в далекий от критики нигилизм, трансформировался из взвешенной теоретико-методологической позиции в тотальное деструктивное отрицание всего и вся. Отказ от наследия классической рациональности (центром которого и была идея субъекта) к открытию множества полей, практик, институтов и структур, дискурсов, которые «заговорили» сами от себя, а не от имени абсолютного субъекта. Однако, на наш взгляд, нам необходимо отказаться от одномерного восприятия классического дискурса, открыть для себя ***другую*** классическую философию (рациональность). В частности, современные историко-философские исследования показывают, что в недрах классической парадигмы, кроме эссенциалисткого подхода к бытию активно разрабатывался и (син) энергийный, креативно-познавательные возможности которого находятся еще в латентном состоянии. Именно, данный подход реабилитирует весь путь классической рациональности, позволяет реанимировать и активно использовать весь наработанный за два тысячелетия теоретико-методологический аппарат для анализа современности.

Возвращаясь к проблеме интерсубъектности / интерсубъективности, можно сказать, что основанием для ее понимания выступает принцип единства человеческого рода как всеединого (трансцендентального)

субъекта истории, позволяющий рассматривать все богатство интерсубъектных статусов / ролей и интерсубъективных образов как человекосоразмерное / индивидное их воплощение в формате «здесь – и – сейчас», которое нельзя абсолютизировать, поскольку это всего лишь ипостась, аспект, грань.

Интерсубъектность / интерсубъективность – это момент в развитии человеческого рода / человека, уровень его развития от индивида к личности. Момент важный, неустранимый, вне которого невозможно дальнейшее становление. На этом уровне индивид обретает язык, а вместе с ним обретает культуру, историю, цивилизацию, Бога. Обретает себя, свое имя как императив, позволяющий ему выйти на личностный уровень, формировать собственный путь жизни[212].

Новоевропейское прочтение категории субъекта, безусловно, должно быть дополнено классическим/неклассическим наследием. Прежде всего, следует сказать, что субъект проявляет себя как процесс, как отношение, как сложная структура. В частности, среди современных мыслителей широко обсуждается вопрос о сложносоставной структуре субъекта.

В частности, О. Розеншток-Хюсси выделял четыре грани субъекта, олицетворяя их с одной из фигур «осевого времени». Каждый состоявшийся субъект – это человек на кресте действительности; человек, воспринявший четыре истины, освобождающие его от власти природы, общества, времени и смерти. Просветление Будды о нирване, радость Дао Лао-Цзы, открытие Бога Авраамом, и весть Иисуса Христа о спасении, по мнению его мнению являются постоянными образцами полной жизни человека[213]. Внутреннюю неоднородность субъекта отмечал и М.К. Мамардашвили, утверждающий, что за время формирования новоевропейского культурно-исторического типа идея субъекта обрела три основные взаимосвязанные между собой измерения, обозначенные им как принцип **трех К** – Картезия, Канта, Кафки. Сербский богослов и психолог В. Йеротич говорит о сочетании в субъекте современности образов языческого, ветхозаветного и новозаветного человека. В СССР ори-

---

[212] См: Ермаков С.А. Путь жизни человека в социально-философской и святоотеческой традициях: автореф. ... д-ра филос. наук. – Н. Новгород. – 2004. – 47 с.

[213] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 519.

гинальную концепцию субъекта как социальной системы предложил В.П. Фофанов[214].

Иными словами, субъект есть единство многообразия, всегда представленная как система, обладающая сложной внутренней и внешней конфигурацией и проявляющая себя как интерсубъективное бытие, где каждый находится в связи, общении с другим. Фиксируемая неклассической философией ситуация отчуждения, непонимания субъектами друг друга – это патология, связанная с разрывом, утратой живой связи с истоком, с попаданием в ситуацию апостасии. Однако весь ужас и гнет повседневности преодолевается историческим творчеством, с возможностью прорыва к от значений к смыслам. И лейтмотивом становления индивида субъектом становится интенциональность, переживаемая как опыт экзистенции, как процесс рождения

---

[214] Специфика его теории состоит в том, что агентом деятельности в ней выступает не отдельный индивид, а **социальный субъект** – *группа людей, объединяемая общим местом в системе общественных отношений*. Иначе субъект выступает как общее, родовое понятие, «идеально-типический» конструкт по отношению к отдельному индивиду. Деятельность социального субъекта, также как и индивида существует в двух основных формах: **живой** (непосредственные социальные отношения) и **опредмеченной** (с предметами культуры). Отсюда, следует, что понимание**, с одной стороны**, всегда направленно, на «Другого – Иного», и в этом плане оно интерсубъективно и интерактивно, а с **другой стороны** – оно невозможно без символов, и требует поэтому, интерпретации вещей, тестов и других результатов опредмечивающей деятельности человека. П**онимание** вплетено в процессы деятельности**,** представляет одну из составляющих, *один из моментов системного движения знания в системе субъект – субъектного взаимодействия, включающего формирование знаний индивида и изменение их формы.* Взаимодействующие индивиды, субъекты многообразных форм социальных отношений образуют в этом процессе герменевтическое поле, или «базовую, инвариантную структуру понимания вообще». Предметом и средством объединяющей индивидов выступает язык, языковое взаимодействие. Опредмечивающая деятельность человека подразделяется при этом на внешний и внутренний пласты. **Внутренний пласт** опредмечивания, по сути, процесс создания структур и состояний сознания. Результат внутреннего опредмечивания в целом можно обозначит через концепты – «опыт», «сознание», «знание». **Внешний пласт** – деятельность по претворению понятого в жизнь. Знание индивида, как считает его ученик В.И. Кузин существует для него как минимум в двух формах: 1) когда сам индивид имеет о нем соответствующее представление (явное или эксплицитное знание), и, 2) когда сам индивид не имеет представление о собственном знании (скрытое, бессознательное). Процесс интерпретации и понимания представляет собой переход знания из скрытой формы в явную. Иными словами, по В.П. Фофанову и В.И. Кузину процесс понимания и интерпретации не заканчивается только приобретением знания, а явно или неявно опосредует дальнейшие социальное бытийствование человека.

и развития субъектности / субъективности на свой страх и риск, как бросок в трансцендентальное.

Более того, в концепции российского философа А.И. Ахиезера идея социального субъекта предстает как ***социальный интегратор*** – социальный институт, постоянно нацеливающий людей на воспроизводство целостности соответствующего общества, включая его отношения, (суб) культуру, сам воспроизводственный процесс. Кроме идеи личности, к социальным интеграторам он относил нравственные идеалы, государство, бюрократию, деньги, идеологию, отмечая, что в основе их всех лежит творческая рефлексивная человеческая деятельность, по организации поддержания жизненноважных параметров общества в определенных исторически сложившихся границах[215].

Определение социального интегратора сходно с определением превращенной формы, но не тождественно ему. Думается, А.И. Ахиезеру, благодаря обращению к термину **интеграция,** удалось схватить и четко высветить *социокультурный* пласт общественных отношений, специфика которых состоит в том, что их целью / предметом заботы выступает деятельность по распредмечиванию или воспроизводству уже существующих структур социума, культуры. Интеграторы выступают своего рода центрами притяжения сил, медиаторами межиндивидной встречи, диалога. Осмысление и освоение интеграторов есть процесс разворачивания всех сил, составляющих ткань сообщества.

Модусы человеческого рода как всеединого / трансцендентального субъекта истории в формате каждой социальной общности предстают именно как множество социальных субъектов, сообщество субъектов или сообщество субъект, дающих возможность обществу функционировать как целое, способное быть носителем некоторой воспроизводственной деятельности, направленной на саму себя, против социокультурной энтропии. Безусловно, что сообщество – субъект обладает сложной структурой, иерархией, каждый из уровней этого гетерономного субъекта нуждается в собственной идентификации, в выяснении связей в иными уровнями, аспектами.

Открытие интерсубъектности / интерсубъективности еще больше, чем понимание интенциональности, ставит на повестку дня вопрос о месте интерпретативной деятельности, ибо каждый субъект есть, преж-

---

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

де всего, *голос / логос / интеллигенция*, а следовательно, определенная интерпретация, удостоверяющая, одновременно как существование субъекта, так и существование Другого, интенции бытия которого непонятны, не самоочевидны.

Проблема понимания – это проблема бытия субъекта – сообщества, явленная в различных модусах (территориальных, половозрастных, профессиональных, языковых). Например, Х. Ортега-и-Гассет в своей социальной философии всегда призывал учитывать феномен возраста, поскольку уже в возрастном плане обществе интерсубъектная / интерсубъективная реальность, где событийствуют юноша, взрослый и старик. «Любая историческая современность – настоящее всегда обогащено тремя главными измерениями жизни, которые соседствуют в нем, как в доме: (они) и неразрывные, и, в силу исконных различий, непримиримо враждебные друг другу». Все мы современники, все живем в одном времени и обстановке, в одном мире, но участвуем в формировании современности по-разному[216].

Для испанского философа современность обусловлена *межпоколенными* связями, где понятие *поколение* объединяет единство возраста и наличие жизненных контактов. Именно эти признаки становятся критерием идентичности, последующей идентификации / самоидентификации, способствующей формированию устойчивых социальных ассоциаций и мобильных групп, способных изменять атмосферу в обществе, делать ее иной. Поколение, продолжает Х. Ортега-и-Гассет, похоже на караван, где человеку / индивиду отведена «роль пленника и вместе с тем тайного добровольца, счастливого собственной участью. Он шествует в этом караване, преданный поэтам – сверстникам, типу женщины, царившему во времена юности, и даже особой походке, принятой тогда среди двадцатипятилетних»[217].

Поколения в силу своих возможностей природного и социокультурного плана буквально обречены на сосуществование, на тайную или явную борьбу. Любой период времени образует взаимопересечение жизненных установок поколений, ибо они действую одновременно, со свойственной им активностью, влияя на одни и те же явления, принимая во внимание одни и те же проблемы, но, как правило, в разных направлениях. «Демократический опыт поколения, открывшего демократию, значительно отличается от **жизненного опыта** следующего поколения,

[216] Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1997. – С. 260.
[217] Там же. – С. 260.

жившего уже при демократии. И, несмотря на то, что все поколения живут в пределах *демократического горизонта*, исповедуя одну демократическую веру, их позиция различна»[218].

Итак, социальная реальность интерсубъектна, а ее осмысление интерсубъективно, что и находит выражение в феномене *жизненного мира* эпохи. Именно столкновение с жизненным миром эпохи способствовало превращению феноменологию Э. Гуссерля из философского метода в широкое социально – философское направление.

В социально-феноменологическом дискурсе – **«жизненный мир» –** это значимый для индивида мир первоначальных допредикативных истин, очевидностей, конституируемых в деятельности человека, выступающий, как правило, анонимно и априорно по отношению к научному познанию. Атрибутами «жизненного мира» являются: 1) **непосредственная очевидность,** интуитивная достоверность его феноменов, понимаемых и принимаемых индивидом как таковые; 2) **субъективность**; и, 3) **целостность**, наличие единой и четкой смысловой архитектоники.

«Жизненный мир» – это горизонт, определяющий активность людей в мире, их цели, проекты, интересы. Он так же выступает мотивационно-психологической основой любого вида деятельности. Понятие «жизненный мир» сегодня понимается в социокультурном плане. В частности, когда с позиций феноменологии осмысляют научно-исследовательскую деятельность, отмечают, что «мир сознания» ученого представляет собой многоуровневое образование, состоящее из иерархии структур сознания, которые мы можем вслед за М. Фуко, Т. Куном, М. Полани, А.Ф. Лосевым, А.И. Ракитовым весьма условно определить как уровни: «эпистемы», «парадигмы», «синтагмы»[219].

«Эпистема» – термин М. Фуко, обозначающий изменяющиеся структуры, «исторические априори», определяющие условия и возможности образования сознания и культуры в конкретный исторический период. Эпистема, иными словами, – это общественное сознание эпохи, взятое с формально-логической стороны, задающее соотношение «слова» и «вещи», а в конечном итоге человека и мира[220].

---

[218] Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1997. – С. 279.

[219] Есть связь между понятием «жизненный мир» и «менталитет»: это исторически сложившиеся структуры сознания, предстающие для современников в качестве «естественных» атрибутов их бытия.

[220] См: Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко. – М., 1977. – С. 35–90.

«Парадигма» – понятие философии и методологии науки, введенное американским философом и историком науки Т. Куном в работе «Структура научных революций» для обозначения структур сознания, характерных для представителей научных дисциплин в определенный исторический период[221].

«Синтагма» (греч. – «вместе построенное») – термин, обозначающий индивидуальные черты мышления, складывающиеся в процессе познания определенных сфер действительности. Это «совокупность понятий и представлений, обладающих более или менее устойчивыми смыслами и значениями, приспособленными для отражения той или иной сферы»[222].

Выделенные уровни сознания взаимосвязаны между собой и дополняют друг друга. Например, эпистема и парадигма являются общественным выражением познавательных процедур. Но есть и различия: парадигма задает императивы научного познания, а эпистема выявляет культурно-исторический фон познавательной установки целой эпохи. Синтагма, в свою очередь, есть личностный слепок со структур «жизненного мира».

«Жизненный мир» – это ценностно-смысловая опора человеческого существования. Ценностное измерение знания связано с пониманием, с приобщением к смыслам культуры, деятельности, истории, что требует переоценки и переосмысления каждым знаний, таким образом, каким он может ей воспользоваться. Нормативные аспекты «жизненного мира» выражают доминирующие типы мировоззрений исторической эпохи. Извлечение знаний из структуры «жизненного мира» происходит путем интенциональной установки, редукции и рефлексии над определенной своей единицей (эпистема, парадигма, синтагма); при этом другие составляющие сознания обуславливают процесс извлечения, составляя имплицитный *пласт познания.*

Интерпретация, в данном контексте, предстает как операция перевода «свернутой структуры» сознания в актуальное состояние. Интерпретация как *«мысль о мысли»* есть процесс обращения к моменту получения знания, закрепленного уже в культуре в виде определенной формы (традиции, научной теории). Это своего рода шаг назад, к моменту творения текста и «переживание» **со**творчества, **со**получения

[221] Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М., 1977. – С. 108.
[222] Ракитов А.И. Историческое познание / А.И. Ракитов. – М., 1982. – С. 67.

знания вместе с «Галилеем» (любым ученым) через восстановление и реконструкцию «жизненного горизонта» представлений и ценностей его эпохи. Преемственность в культуре во многом обусловлена как раз возможностью такой редукции в ходе, которой происходит самообогащение субъекта познания и возникает следующая связка: «Мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим живыми, а не умершими в тексте, своих предшественников. Если жив Кант, если мысленно я держу Канта живым, то жив и я. И, наоборот, если жив я, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то жив и Кант»[223]. Таким образом, в процессе интерпретации образуется герменевтическое поле диалога между прошлым и настоящим, имеющее свое пространство и время, являющееся местом «*со*бытийствования», позволяющей нам *со*присутствовать с Платоном, Декартом, Буддой, понять их.

Интерсубъектность / интерсубъективность сознания проясняет многое в проблеме языка как феномена, рождающегося в стихии «между». Обретение языка, по мнению О. Розенштока-Хюсси, похоже на выход за пределы *межтелесного* существования, в область метафизики, идеального, трансцендентального. Немецко-американский мыслитель выделяет три формы языка: доисторический, формально-исторический, и неформально-обиходный, каждый из которых уместен в определенных ситуациях. Язык проявляет свое значение в разломах – войне, революции, декадансе, анархии. Все перечисленные случаи – это ситуации неудачи интерсубъективности, события потери языка.

Обретение языка – это преодоление смерти и начало жизни. «Декаданс – это тление и распад, не знающее свободы. Революция – это забегание вперед без возрождения. Война – это убийство без жалости. Анархия – это отвержение всего и вся без сострадания. Во всех четырех формах исчезает совместное время: люди, попавшие в эти водовороты, перестают быть друг для друга современниками или обитателями одного пространства». Язык направлен на то, чтобы заключать мир, оказывать доверие, почитать стариков, и делать свободными следующее поколение[224]. Всем эти моменты артикулируются в формально-истори-

---

[223] Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб, 2002. – С. 194.

[224] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 105.

ческом модусе. *Аутентичное место* языка только там, где создаются мир, порядок, доверие и свобода. Люди начали говорить для создания некоего перехода от могилы их собственного поколения к инициации следующего. Язык, владение языком (магия) создает силовое поле между теми, кто некогда жил, и теми, кто когда-нибудь умрет, это плот времени. Погребение, надгробная речь, некролог превращают прекращение жизни в язык и призыв к живым. Цель каждой речи – речь о цели (интерпретация), где интерпретирующий движется впереди, обретая язык и вместе с ним новую – языковую (символическую) реальность.

Интегратором общества выступает формальный язык – язык церемоний, призывающий каждого индивида к выполнению «сверхчеловеческих» функций в политическом объединении. Главная задача инициации в родоплеменном обществе состоит в сообщении «грядущим» их предназначения, в открытии им тайны уязвимого и постоянно находящегося под угрозой дела сохранения порядка в сообществе. Благодаря языку человек возвышается над хаосом, он посредством слова / имени определяет и задает границу между внутренней и внешней реальностью. Внутренний мир – мир имен, внешний мир – мир слов / понятий.

Первой социальной общностью, по О. Розенштоку-Хюсси, является ***племя***, создающееся на основе мира *между* семьями. Семья – часть рода. Не семьи поднимаются до уровня племен, а из племени выделяются семьи. В возвышенном и сакрально-формальном языке племени множество семейств достигали, как минимум, трех целей: «1) устанавливался мир между половыми соперниками и осквернителями чистоты; 2) водворялся мир между поколениями; 3) конституировался мир между сферой пяти органов чувств и сверхчувственным политическим порядком времен и пространств, выходящих за пределы отдельной человеческой жизни (common sense)»[225].

Язык и ритуалы превращают каждую семью в один из центров common sense, проводя «водораздел» между животной природой человека и его именным облачением, состоящим из социально-сакральных установлений. Common sense образуется в семье, малой социальной группе, где пребывает мир, где отказываются от ревности, тирании, бунта и убийства.

---

[225] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 117.

Однако сакральный язык племени в common sense делается обыденным, приобретая приватное или рутинно-повседневное измерение. Благодаря *профанации* языка мы чувствуем себя в социальной реальности вполне комфортно, считая ее естественной. Но при смещении языковых акцентов мы сразу испытываем смятение. Язык, таким образом, – это процесс конституирования порядка в хаосе половозрастных отношений, способ перевода хаотического состояния в упорядоченное. Он не дан, а формируется, изобретается. Есть риск языка. Язык начинается со слова, которое «произносится с верой в то, что оно истинно, что я, если подвергнусь нападкам, поручусь за него и что я питаю надежду, будто остальные члены общности верят мне и считают, что я поневоле говорю истину»[226].

Историческая жизнь языка – это жизнь личности. «Любое имя, произнесенное в надлежащем месте – это акт веры, сплоченности, послушания, общественного действия». И если этой троичности нет, то язык выхолащивается, не является сферой *смыслотворчества*. Говорящий / пишущий человек есть последователь, собеседник, автор. История, в этом аспекте, предстает как постоянный процесс обретения и потери языка, установления и утраты порядка.

В ритуалах инициации начало социального. Событие инициации – это событие и точка / место, где зачинаются интерсубъективные и интерактивные отношения. Инициации, наше поведение в них, исполнение роли и задач становятся в последующем императивом, задающим сверхзадачу бытия. Например, в ритуале посвящения юноша обретал свое **предназначение**, закрепляемое посредством татуировки, одежды (набедренная повязка), имени. Он из юноши становился воином, не просто мужчиной, а воином, а следовательно, чем-то большим, чем фаллос. Древние, как показывает О. Розеншток-Хюсси, четко знали, что слово может быть дано только тому, кто научился одерживать победу над половым влечением[227]. Имя воина (Волчья пасть, Медвежья Лапа) – это назначение на службу, которое должно сохранить ему ясность сознания во всех жизненных испытаниях. Начало его жизни в качестве субъекта начинается с инициации и заканчивается погребением. В христианской культуре

---

[226] Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000. – С. 122.

[227] Там же. – С. 177. О том же: Лобок А.М. Антропология мифа / А.М. Лобок. – Екатеринбург, 1997. – 668 с.

начало социальной жизни, жизни предстояния перед Богом начинается с таинства крещения, продолжается в таинствах евхаристии, брака, смерти, а завершается, также предстоянием перед Богом на Страшном Суде[228].

Ритуал сакрален – это акт обращения к богам / Богу. В ритуале формируются образы и символы – все то, что и выступает местом понимания или всеобщими социальными интеграторами. Более того, язык в рамках ритуала показывает свою пластичность, он может легко трансформироваться из мужского в женский или средний род. В дохристианском языке (древнегреческом, древнеславянском, древнееврейском, древнегерманском) нет четко закрепленной оппозиции между мужским / женским. Следовательно, язык указывал на ситуацию, место и действие. Распределение на роды вторично и подчинено бытовым ситуациям, телесно-психическим событиям, поэтому каждая сфера деятельности человеческого рода обретает со временем свой язык (орудий труда, любви, радости, исполнения).

§ 3.4. Интерактивность / диалогичность как момент развития социальных институтов

Интерсубъективность / интерсубъектность социальной реальности проявляет себя как *интерактивное* бытие. Цель интеракции в ней самой, в установлении и удержании поля отношений, которые могут быть направлены для решения политических, экономических и иных вопросов. Все бытие человеческого рода есть не прекращающееся интеракция / диалог между различными субъектами всеединого субъекта истории. Известный российский философ С.С. Гусев убежден, что «человек становился человеком, по мере того как он осознавал себя в качестве одного из звеньев всеобщей цепи, растянувшейся и в пространстве и во времени и названной «человечество»»[229].

Причастность определенному социокультурному *телосу* нуждается в постоянной проверке, обнаружении, демонстрации (праздники, ритуалы, церемонии). Каждый процесс интеракции должен достаточно точно указывать на тип ситуации, в которой находятся субъекты, что требует от каждого навыка постоянной рефлексии над своим положением, умения сохранять / развивать свою идентичность.

---

[228] См: Ермаков С.А. Путь жизни человека в социально-философской и святоотеческой традициях: автореф. ... д-ра филос. наук. – Н. Новгород, 2004. – 47 с.

[229] Гусев С.С. Смысл возможного / С.С. Гусев. – СПб, 2002. – С. 103.

Основной проблемой в интерактивной версии социальной философии становится проблема коммуникации и общения, взаимодействия различных жизненных миров в одном круге бытия. Общество в таком ракурсе оборачивается пространством, где конституируются и развиваются различные *поля / практики* (П. Бурдье), *структуры* (Э. Гидденс), *институты* (П.А. Сорокин). Феноменологическое рассмотрение способствует формированию *социально-коммуникативной парадигмы*. «Открытие» коммуникации в качестве предметного поля социально-философской рефлексии в сер. XX в. свидетельствует об изменении *статуса* коммуникационных отношений в обществе Модерна. Коммуникация, в общем плане, определяется как «смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия»[230]. Ее основная функция достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого элемента. Выделяют целый ряд типов коммуникационных практик: массовая, организационная, социальная, социокультурная. Именно вынесение процесса коммуникации в разряд предмета социального познания ставит проблему понимания, диалога, и, как следствие, возможностей и статуса интерпретации.

Наиболее оригинальную концепцию коммуникации в XX в. создал Ю. Хабермас, диалектический соединивший в ней познавательный потенциал марксистского и феноменолого-герменевтического подходов. Он полагает, что коммуникация есть базовый социальный процесс **современного гражданского общества, а** «сеть повседневной коммуникативной практики охватывает не только семантическое поле символических содержаний, но также и измерения социального пространства и исторического времени и образует **средство**, благодаря которому формируются и воспроизводятся культура, общество и личность». Весь процесс социального бытия есть деятельность, «где символические структуры жизненного мира воспроизводятся посредством коммуникативного действования, обеспечивающего не только воспроизводство интерсубъективно значимого знания, но также стабилизацию групповой солидарности и воспроизводство компетентных акторов»[231]. Следовательно, все процессы коммуникативного действования продолжают процессы освоения и преобразования мира человеком.

---

[230] Социология. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 433–438.

[231] Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса / В.Н. Фурс. – М.,1999. – С. 114–115.

Социальные изменения в XX в. способствовали кардинальной перестройке всего общественного бытия, «смещению» центра от вопросов производства на вопросы управления и координации, интерсубъективности и интерактивности, концентрации внимания на социальной инфраструктуре, где формируются облик общества и человека. Индустриальная (промышленный переворот 30–90 гг. XIX в.) и постиндустриальная (научно-технический взрыв) революции *спровоцировали* рождение новых социальных институтов и мыслительных практик. Умение мыслить для человека современности выражается, как умение интерпретировать и «вписываться» в герменевтические поля микро, макро – и – мега социальных групп, классов, общностей. Современное общество – это общество средств массовой информации (СМИ) и т.д., где слово и образ творит социальную реальность. Реальность TV и Интернет – реальность, образуя своеобразную виртуальную агору, формирует сегодня правительства, общественное мнение и психологию[232].

Основными чертами указанной социальной реальности, по П. Бергеру, являются *будущность – абстракция – освобождение – индивидуация и секуляризация.* В первую очередь, переход от традиционного общества стал опытом «разрыва» и формирования новых социальных форм (превращение малых общностей в большие, универсализация общественной жизни, дегуманизации общественных отношений, их растворение в институтах науки, бюрократии, государства). В частности, наиболее явно это видно в появлении личностной идентичности в отличие от институциональной и родовой, возникает институт приватности. Появление фигуры «личности-индивидуальности» – проблема невмещаемости в роли... Пока человек жив, он не в силах совпасть с собственной внутренней формой, он всегда в точках – моментах пересечений тенденций этого мира, всегда незавершенный проект[233].

Развитие линии индивидуальности / субъектности влечет за собой **абстрактность**, ибо «индивид оказывается способным воспринять себя как сложную и уникальную личность именно вследствие возникновения абстрактных структур, которые сами по себе вряд ли могут обеспе-

---

[232] См.: Шайхетдинова С.К. Информационное общество и «ситуация человека» (Эволюция феномена отчуждения): автореф. дис. ... д-ра филос. наук / С.К. Шайхетдинова. – Казань, 2004. – 50 с.

[233] Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология / Н.Н. Козлова. – М.,1998. – С. 110.

чить потребность в личном участии и желании доверять»[234]. Наиболее одиозными символами абстрактности выступают деньги; легитимирующие идеологии; экспертное знание (научное и техническое), которое человек не получил самостоятельно, но опирается в решении жизненно-практических проблем. Поэтому, объектом постоянной тревоги и заботы выступает порождение и умножение возможных жизненных миров. Жизнь становится вечно меняющейся, мобильной (превращенная форма – бездомность).

Институализация новой социальной реальности – общества модерна возвестила о себе появлением специфического социального страта – «интеллектуалов / интеллигентов» – тех, кто создает нормы и проекты реформ, критикует существующий порядок, формирует стиль жизни. Производство легитимной картины мира – важная, по мнению А. Грамши и М. Фуко, функция интеллигенции. В первую очередь, интеллектуалы – это ученые, производящие экспертное научное знание, обуславливающее развитие промышленности и массы людей участвующих в нем. Рождение модернисткого проекта рациональности приводила ее творцов к убеждению о порождения мира с чистого листа. Создавая методологию и корпус научного познания, они параллельно создавали проекты форм жизни для других, вводили, по М. Фуко, «режим истины».

Интеллектуал, как определяет его Н.Н. Козлова, – это человек, работающий с теоретическими абстракциями, вводящими нормы, задающие векторы развития. Это фигура и функция педагога в самом широком понимании, где другие большие и малые социальные общности – малое дитя. Внутри этой социальной группы складывается своя дисциплинарная матрица и свой нормативный (литературный) язык. Например, диалект необходимо преодолевать, отклонение от него создает для его носителя массу преград в продвижении по горизонтали и вертикали социальной реальности. Власть над словами становится *монополией* интеллигенции[235]. Другой отличительной чертой интеллектуалов выступает **забота о народе**, на деле оборачивающаяся проявлением власти, зачастую манипуляцией и основой для тоталитарных тенденций в общественной практике. Интеллектуалы – интеллигенты создают собственное социальное пространство, конституирующее различные стили

[234] Козлова Н.Н. Указ. Соч. – С. 111.
[235] Там же. – С. 137.

жизни. Благодаря интеллигенции последних трех веков стало ясно, что стилей жизни может быть множество, а идеалы, составляющие ткань стиля, могут быть различными (ориентированными на прошлое, будущее, эклектичными).

Культ индивидуации / индивидуальности, неоднородность процесса модернизации привели к тому, что современное общество является средоточием, по крайней мере, трех дополняющих / отрицающих типов социокультурных отношений: традиционных, модернистких и постмодернистских, а социально-гуманитарное знание, также, «расслаивается» на классическое, неклассическое, постнеклассическое.

Расслоение знания о социальной реальности наглядно показывает история социологии, появление которой тесно связано с фактом перехода от традиционного общества к индустриальному. Так, О. Конт попытался понять по моделям естествознания (проект социальной физики). Он полагал, что, возможно, найти скрытый «механизм» общества, поддерживая который, возможно построить социум без конфликтов (идея прогресса). Однако бурный скачок в социальном развитии, вызванный первыми «волнами» промышленной революции, давший себя знать на рубеже XIX–XX вв., существенно поколебал подобные взгляды. Традиционное общество в целом гомогенное, с устоявшимися сословиями и институтами, разваливалось, появлялись новые социальные институты и трансформировались прежние. Особую остроту кризису классической социологии придал кризис в естествознании нач. XX. И перед науками о духе, и науками о природе встала проблема метода и влияния исследователя со своей культурой на процесс познания. Естественнонаучный / позитивистский концепт социологии не отбрасывался, он корректировался, однако, усилия по доработке познавательных дисциплин привели к пониманию нетождественности предметов наук, а следовательно, не только к методологическому, но и онтологическому кризису. Ответом на подобную антиномичность стало формирование *субъективноориентированной* социологии: социальной психологии, феноменологии (концепт «жизненного мира», теория рационального действия, символический интеракционизм, гендерная социология).

Итак, с одной стороны, модернизировалось общество, а с другой, рассыпалось онтолого-гносеологическое здание классической социологии. Все это поставило в центр социологической научной практики вопрос об интерпретации одновременно и 1) как о методе, и, 2) как способе бытия современного общества. Интерес от структур общества сместился

в сторону смыслов их конституирующих. Пространство культуры стало предметом и объектом пристального внимания. «Отрицая какие-либо принципы (научные стереотипы), постмодерн признает «стиль», соответствовать которому может только социальный исследователь, обладающий высоким уровнем профессионализма, ибо постмодернистская социология преследует следующие цели:

– давать множество многообразных объяснений состояний и развитию «объекта»;

– синтезировать новые интерпретации и способы познания на основе раскрепощенного владения элементами всей предыдущей социологической культуры (классики и модерна);

– качественно (творчески содержательно и инструментально мастерски) соответствовать все усложняющейся системе связей, именуемых современное общество»[236].

Принцип множественности интерпретаций обеспечивает свободу творческого профессионального самовыражения, пополняет «копилку» социологического теоретико-методологического «багажа», а также провоцирует верификацию социологического знания, «маркируя» тем самым «ядро» относительно истинных знаний, просвечивающего в «океане» интерпретаций, количественных показателей, оценок и контекстов.

Итак, интерпретация в условиях трансформации традиционного общества стала **темой и болевой точкой** в обществе, где коммуникация стала остро востребованной для спряжения остатков публичного и буйства приватных пространств. В известном смысле **современное общество** – это общество *сосуществования и дополнения*, где надломленные и модернизированные национально-государственные социальные институты развиваются внутри «поглотившего» их индустриального общества (духовная светскость идеологий, политическая демократия, социальная мобильность, рыночный обмен, частная собственность, массовое товарное производство и т.д.).

Процесс трансформации традиционного общества на глубинном уровне изменил статус, место и роль прежних социальных институтов. Так, процесс становления демократических учреждений и их осмысление оказался связанным с пониманием того, что «**политическая реальность** складывается как из фактов, подлежащих фиксации объективными методами, так и из значений и смыслов, появляющихся в

[236] Волков Ю.Г. Социология / Ю.Г. Волков, И.В. Мостовая. – М., 1998. – С. 61.

ходе взаимодействия ее субъектов». Т.е. нуждается в применении герменевтических процедур для более адекватного описания и понимания, представляя собой типичный вид ***коммуникативной*** деятельности. «Понимание предстает как онтологический процесс постижения уже самим субъектом политики той сферы реальности, в которой ему приходится действовать или просто в которую он погружен, в том числе посредством истолкования ее отдельных фактов»[237].

Коренное отличие между объяснением и пониманием А.И. Демидов видит в обращенности объяснения в основе своей на прошлое, а понимания на будущее. Онтологичность понимания в политической сфере обусловлена тем, что субъекты политики всегда исходят из определенных выборов способов отношения к политике и действия в нем. «Раскрытие смысла как центральная процедура в онтологическом механизме понимания предполагает определенность и установление однозначности при использовании терминов в различных ситуациях, а также согласование сфер употребления терминов. Понятийная ясность и корреляция смыслов выкристаллизовываются не только в силу применения одного и того же способа познания политического мира, но и из оценки – соотнесения используемой в политическом действии информации с внутренним миром субъектов политики. Важнейший элемент политического знания – умение связать политическую фактологию с собственной судьбой»[238].

Далее А.И. Демидов указывает на структуру предпосылок и соответственно уровни понимания в политики. В совокупность предпонимания входят такие элементы реальности как:

– уровень *образования*, определяющий круг языкового дискурса и задающий формат политических дискуссий [239];

– уровень *информированности*, доступа к источникам политического дискурса (СМИ, кино, телевидение, Интернет);

---

[237] Демидов А.И. Понимание в политике / А.И. Демидов // Полис. – 1999. – №3. – С. 131.

[238] Там же. – С. 132.

[239] Например, Н.Н. Козлова отмечает, что изначально интересы чартистов коммунистов не совпадали. «Люди внизу вкладывают свои смыслы и понятия в понятия избирательное право, классовая борьба. Эти смыслы тесно увязаны с потребностью продолжения повседневного существования. Часто те, кого называют пролетариатом, не борются за новый мир, но защищают старые установления и границы. Их волнует то, что у них отнимают. Они начинают играть с идентичностью, с самоназванием только тогда, когда это важно для осуществления маленьких жизненных целей». См.: Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология / Н.Н. Козлова. – М.,1998. – С. 128.

– уровень и *тип культуры*, задающий общий тон в акцентах и символике, пронизывающих политические отношения. Интерес к политике задает интенцию к тем или иным моментам политической реальности[240];

– уровень *мировоззрения*, включающий в себя религию, науку, философию, идеологию.

А.И. Демидов отдельно останавливается на научном мировоззрении, выделяя в нем, как минимум, два типа понимания: (А*) сциентистский*, связанный с использованием точных, математических методов сбора и обобщения фактов, дающих возможность освоения больших массивов статической и социологической информации, (Б) *профессиональный,* политологический, связанный с улавливанием общих и наиболее важных тенденций влияющих на конституирование политических ситуаций. Несмотря на обоснованность первой линии, наиболее адекватной является вторая, сочетающая множество методологических дискурсов и средств познавательной деятельности. Именно ценностно-ориентационный подход распространен как среди самих политологов, так и в широких общественных кругах, что, естественно, превращает рассмотрение политической реальности в сферу схождения, сосуществования и борьбы различных идеологий – интерпретаций[241].

Переход к методологии постмодернизма – это переход к распредмечиванию социальных институтов эпохи модерн, где сами институты функционируют уже на уровне симуляции, виртуальности. В постмодернизме действует, по мнению Д.В. Иванова, – «*императив виртуальности*, трансформирующий все сферы (экономику, политику, науку, образование) жизнедеятельности, как они сложились в процессе модернизации»[242]. Например, для экономики после двух веков технологической революции на первый план вышло не производство, а потребление, представленное как выбор потребителем *товарного знака (брэнда)*. Социальный статус товарного знака определяет, каких денег стоит вещь, а не ее реальные свойства и не затраты труда.

---

[240] В обществе как отмечает А.И. Демидов, где политическая составляющая культуры мала, понимание как процедура, связанная с освоением политической реальности стимулируется, чаще всего, административными методами.

[241] Поцелуев С.П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме / С.П. Поцелуев // Полис. – 1999. – №5. – С.62–76.

[242] См: Иванов Д.В. Критическая теория и виртуализация общества / Д.В. Иванов // Социс. – 1999. – №1. – С. 35.

«Происхождение» ныне обеспечивается рекламой, именно она создает *имидж товара*, представляющий и ведущий его на постмодернистском рынке. Производится не вещь (шампунь, автомобиль), а образ (привлекательности, уверенности, стильности). В сфере политических отношений также происходит смещение в сторону виртуальности в форме теледебатов и рекламы. Сегодня, основные точки / места политики – телестудия и концертная площадка, во многом то, что называется массовой демократией не более чем симуляция, где общественное мнение вытесняется манипуляцией экспертов с рейтингами. В научной сфере сегодня нарастает тенденция ухода к языковым играм, состязаниям в манипулировании дискурсами.

Общество Модерна, в известном смысле, это ***общества***, т.е. множество взаимосвязанных, но не тождественных социальных институтов, имеющих свое пространство – время, дискурс, «жизненный мир». Поэтому на первый план в обществе модерна выходит проблема коммуникации и взаимопонимания, интерпретационных практик, создающих систему координат, в рамках которой возможно не только сосуществование, но и со-творчество (консолидация, кооперирование, ассоциирование).

Коммуникационная социально-гуманитарная парадигма сделала проблему идентификации и самоидентификации своим предметом. Р. Бхаскар пишет, что, «люди в своей социальной деятельности должны исполнять двойную функцию: не только производить социальные продукты, но и ***производить условия процесса их производства,*** т.е. воспроизводить структуры, направляющие их самостоятельные сферы производственной деятельности», поскольку *«социальные институты, в отличие от природных структур, не существуют независимо от видов деятельности, направляемых ими», и, далее, «не существуют независимо от идей и представлений субъектов о сути своей деятельности*[243].

Иными словами, устойчивое развитие любой социальной формы напрямую зависит не только от конкретных производственных отношений, но и интерпретационных практик, разворачивающихся в континууме конституирования бытия социальных форм (семьи, государства и т.д.). Как правило, данный вид практики, остается одновременно и затемненным, и до банальности самоочевидным.

---

[243] Бхаскар Р. Общества / Р. Бхаскар // Социо-Логос. – М., 1991. – С. 231.

В свете понимания реляционности общественных отношений коммуникационные практики предстают перед нами онтологические процессы. Ни один социальный процесс не обходится без подобной «метафизической подкладки». И если в традиционных обществах интерпретационные практики, как правило, были ограничены со стороны военной знати и жречества, то выход на «арену» истории широких масс, трансформация «молчаливого» большинства в субъектов истории, развенчали иллюзию гомогенности общественного сознания. Например, менталитет обернулся не изоморфной структурой, а причудливым «ансамблем» взаимодополняющих и взаимоисключающих дискурсов или, по Ю.М. Лотману, «мыслящих миров», огромной семиосферой[244].

Демократизация как процесс, охватывающая последние два столетия все сферы общественного целого, обозначает помимо прочего получение *права голоса* теми, кто в традиционном обществе его не имел. Или он звучал приглушенно, на периферии. Гомосексуалисты и лесбиянки, феминистки, сумасшедшие и дураки, маргиналы всех мастей заявили о своем бытии, о своем праве на интерпретацию и понимание бытия, своего действия в нем, в качестве тех, кем они себя понимают, хотят понимать. Не случайно один из лидеров леворадикальной интеллигенции Г. Маркузе пишет об использовании в современную эпоху психологических категорий как *категорий политической философии*, поскольку, сегодня склонность к тоталитарности есть даже там, где «она не произвела на свет тоталитарных государств» лишает психологию приватности, заставляет рассматривать «термины психологии как термины общественных сил, определяющих душевную жизнь». Более того, задача состоит «в разработке социального и психологического содержания психологических понятий»[245].

Взгляд Г. Маркузе связан с идеями Франкфрутской школой социальной философии. Вкратце их подход состоит из четырех постулатов: сознательной редукции предмета теории к ценностной проблематике «свободы – подавления» и «прогресса – деградации»; – вскрытие за отдельными фактами единого, универсального движущего принципа, обуславливающего все социальные явления; – выявление тенденций альтернативного развития на социальной периферии; – перманентная

---

[244] См.: Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб, 2001. – 704 с.; Розин В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М., 2001. – 256 с.

[245] Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – М., 2002. – С. 9.

рефлексия социальной обусловленности самой теории и переформулировка цели – движущего принципа ее развития на следующей стадии развития общества.[246]

Налицо процесс смещения познавательных концептов науки в область социальной политики. Статус и роль знакомых нам по формальной логике процессов мышления меняется, это не только процедуры отражения и воспроизведения реальности, в какой существует человек, это уже сами социальные связи и отношения в их полноте, связности. Социальные психологи говорят о типах человека «одномерного общества» (функционера, революционера, конформиста, и т.д.), утверждая о наличии прямой связки «производство – мышление – стиль жизни». «Человек – описание», «человек – объяснение», «человек – интерпретация», «человек – редукция», «человек – идеализация», «человек – абстрагирование» – вот возможные модусы бытийствования современного человека. Социальное бытие в концепции постмодернистов оказывается принципиально интерпретационным, где интерпретация уже не просто способ придания смысла, но практика создания взаимодействия между субъектами, позволяющая выстроить гибкую форму социального бытия.

Интерпретация сопровождает деятельность человеческого рода как его **метафизический двойник**. С методологической точки зрения, при анализе коммуникативных аспектов процесса интерпретации, ее укорененности в социальных отношениях важно помнить о том, что общество есть совокупность социальных институтов, где и осуществляется непосредственное бытие человеческого рода. Однако бытие социальных институтов природно не запрограммировано, требует процессов социализации, активного усвоения общественно-исторического опыта, представленного в различных формах знаний, способах и нормах деятельности. Поэтому в рамках любого социального института интерпретационная деятельность многоаспектна (она может быть направлена на конвергенцию и дивергенцию знаний; выработку новых знаний; становление «картины мира» (идеологии) характерной для этого социального института (страта, класса)).

В частности, в науке интерпретация – органон воспроизводства и трансляции научного знания, способ объединения его в определенную

[246] Иванов Д.В. Критическая теория и виртуализация общества / Д.В. Иванов // Социс. – 1999. – №1. – С.32–41.

научную картину мира. Мы выделяем, как минимум, три формы подобного рода интерпретаций. Первую и вторую формы можно условно обозначить как 1) внутри – и – 2) междисциплинарную интерпретации. Третий вид как социокультурную. Цели и задачи «внутри – и – междисциплинарной интерпретации» установить отношения между различными отраслями одной (и более) дисциплины. Особую роль в развитии науки играет социокультурная интерпретация полученных в рамках научных исследований знаний о законах и закономерностях развития социальной, живой и неживой природы.

Современная наука – это весьма сложная, многообразно дифференцированная система знания, связанного между собой как прямыми, линейными, так нелинейными связями и отношениями. Даже если взять для примера только одну из естественных наук (физику, химию, биологию), то внутри нее мы увидим детальное разделение на множество дисциплин, не имеющие часто внешней, эмпирически просматриваемой связи между собой. И чтобы подобный «механизм» работал, необходимо увидеть за довольно запутанным, с первого взгляда, «Вавилоном» знаний определенную логику, стройность и смысл. Установление связей и отношений, зависимостей предмета и методов в рамках естественных и гуманитарных наук идет путем интерпретирования направленного на: 1) конвергенцию и дивергенцию научных знаний; 2) выработку новых знаний; 3) становление «научной картины мира».

Интерпретация и понимание дисциплинарного научного знания, перенос достижений в одной области на другую, конвергенция знания – один из важнейших путей (факторов) развития науки. Процедура придания смысла – необходимый элемент существования науки как социального института, представляя собой «канал», нить, связывающую прошлое, настоящее и будущее, создавая преемственность. Иными словами, интерпретация – это способ трансляции научного знания, взаимодействия и соотнесения новых и старых знаний, становления определенной научной картины мира. А. Эйнштейн и Л. Инфельд писали, что «создание новой теории не похоже на разрушение старого амбара и возведение на его месте небоскреба. Оно скорее похоже на восхождение на гору, которое открывает новые и широкие виды, показывающие неожиданные связи между нашей отправной точкой и ее богатым окружением. Но точка, от которой мы отправлялись, еще существует и может быть видна, хотя она, кажется меньше и составляет крохотную часть открывшегося нашему взгляду обширного ландшафта».

В этом процессе «восхождения на гору» содержание отрицаемых знаний не отбрасывается полностью, а сохраняется в новых концепциях в «снятом виде», с удержанием всего положительного, что в них есть (с точки зрения современной общественной практики)[247]. Как бы ни был гениален ученый, он так или иначе, исходит, формируется в качестве такового, опираясь на знания, накопленные его предшественниками или полученные его современниками. Как правильно отмечал в свое время Д.И. Менделеев, истинные открытия делаются работой не одного ума, а усилием массы деятелей, из которых иногда один есть только выразитель того, что принадлежит многим, и его открытие есть плод совокупной работы мысли.

Прогресс научного знания связан не только с ростом его объема, но и с изменением понимания их качественной специфики и глубины. Интерпретация как фактор преемственности, момент существования научного знания и ценностей представляет собой диалектическое единство двух моментов: наследования и критической переработки. Только осмысливая и критически перерабатывая знания предшественников, ученый может развивать науку, ставить и решать проблемы, стать и *самореализоваться* в качестве ученого.

Критика – способ духовной деятельности, основная задача которого целостная оценка явления с выявлением его противоречий, сильных и слабых сторон и т.д. Всякая критика двойственна, с одной стороны, она всегда включает в себя негативный аспект, она есть разрушение старого, а с другой, она имеет позитивное значение, предуготовляя и расчищая «место» в нашем сознании для новых знаний. Кроме того, настоящая научная критика должна носить конструктивный характер, предлагая взамен старой концепции новую, или хотя бы выдвигающая ряд версий – гипотез, позволяющих познавать и понимать явления социальной и природной действительности. В связи с разделением критики на две формы можно обозначить и два типа интерпретации: снимающей смысл и создающий его.

Процесс преемственности в науке – сложный, диалектический процесс, который можно выразить в рамках оппозиции «традиция» – «новация», где традиция – это знания, накопленные предшествующими поколениями ученых и передающиеся последующим поколениям в

---

[247] Кохановский В.П. Философия и методология науки / В.П. Кохановский. – М.,1998. – С. 125.

рамках определенных научных школ, направлений, дисциплинах, а новация – знание, полученное впервые, знание, какого не было раньше. Соотношение «традиция» и «новация» и их взаимодействие могут быть рассмотрены через призму герменевтического круга, как соотношение целого и части, где результатом будет понимание – усвоение и выработка новых знаний, научной картины мира. Преемственность научного знания всегда творческий процесс трансформации количественных изменений в качественные и наоборот. Преемственность имеет два четко фиксируемых «канала» – эволюцию и революцию. Оба «канала» тесно связаны с интерпретацией.

Научные теории, гипотезы и концепции представляют собой результат огромной научно – исследовательской работы общественного субъекта познания (научные школы, направления, институты). Знания, заключенные в этих теоретических формах, представляют всеобщее, отчужденное знание и для того, чтобы обрести свою «жизнь» в общественной практике, оно должно быть усвоено, интерпретировано. Иными словами, научно-теоретическое знание, выраженное в различных формах, есть текст (особое смысловое единство), нуждающийся в своем раскрытии. Текст, с помощью и посредством которого мы можем понять мир, вступить в диалог с бытием. Более точно текст науки можно обозначить как «научную картину мира», отвечающую человеку на вопрос о том, как и насколько он может им располагать. По М. Хайдеггеру, любая научная картина мира строится на понимании и представляет собой расширенную и детализированную интерпретацию. В основе понимания стоят интересы и потребности человека – субъекта, – существа, «стягивающего все бытие на себя»[248].

Усвоенное человеком научное знание становится не только потенциальным руководством к действию по присвоению и преобразованию природной и социальной действительности, то есть начнет выполнять свою социальную функцию, но и является онтологическим фактором, «задающим место и возможности человека в мире»[249].

Наука как фундирующее человека в мире явление строится на той или иной интерпретации научных знаний о мире. Любое научное знание обладает культурной «плотностью». М. К. Мамардашвили обри-

[248] Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993. – С. 121.

[249] Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1993. – С. 337.

совал и зафиксировал разницу между самим научным знанием и той «размерностью», в какой человек владеет содержанием этого знания и своими собственными познавательными силами и их источниками. И если научное знание, взятое само по себе, объективно, то, с точки зрения культуры, оно всегда есть «способ и технология деятельности, обусловленные разрешающими возможностями человека». Именно эта разница, «зазор» между человеком и знанием является в явной или неявной форме одной из исходных «точек», запускающих механизм интерпретирования. Вспомним этимологию понятия «интерпретация», первая его часть «inter» (между) указывает на этот «зазор» или «место без смысла», которое должно быть заполнено.

Зафиксируем разницу между наукой и знанием человека оппозицией «форма – содержание». В рамках этой оппозиции интерпретация как вид познавательной деятельности предстанет, как явление, позволяющее присвоить человеку некое «знание // качество», выступающее для человека в дальнейшем основой его социальной стратегии. Иначе, наука выступает фундирующим фактором бытия человека в той мере, в какой в ее «содержании выражена и репродуцируется способность человека владеть им же достигнутым знанием Универсума и источниками этого знания. Воспроизводить их во времени и пространстве, в общественной практике, что предполагает определенную структуру памяти и систему кодирования, воспроизводства и трансляции определенных знаний, умений и навыков, задающих «размеренность» человеческому существованию[250].

Научные знания, трансформированные в производственные технологии, являются «органами» воспроизводства человеческой жизни, образуя вокруг себя «силовое поле», где природные явления не существуют сами по себе, а поставлены в зависимость от человека, «работают» на него. Наука как форма культуры есть «человекообразующая» институция, дающая человеку возможность «практиковать себя как сложность». Наука – это нечто, «к чему человек относится как к более высоко упорядоченному и осмысленному, более цельному, чем он сам, и что вырывает его из хаоса обыденно – повседневной жизни, из стихийных отношений к миру и себе подобным»[251].

---

[250] Мамардашвили М.К. Там же. – С. 338.

[251] Мамардашвили М.К. Там же. – С. 347.

Научное знание рисует перед нами умопостигаемый мир законов и сущностей, мир, обладающий логикой и упорядоченностью. Опираясь на научную картину мира, человек «строит» свою деятельность, придавая себе и своим действиям логику и упорядоченность, целеустремленность. Таким образом, наука, «амплифицирует (преобразует) природные силы, энергию человека и трансформирует их действие в результат, который природным образом получить нельзя»[252].

Рассматривая место и роль метода интерпретации в научном познании, нельзя не отметить, что процедура придания смысла всегда необходима там, где существует надобность «перевести» язык одной теории на другой и где есть потребность в разворачивании интуитивных догадок и гипотетических предложений. Научно-исследовательская деятельность представляет собой творческий поиск, сопровождается не только разработкой старых проблем, но и постановкой новых. Путь от проблемы и гипотез не легок и требует не только «технических навыков» (знание теоретико-методологических основ), но и подключения всех интеллектуальных, эмоционально-волевых способностей. Результат в виде теории или концепции является во многом продуктом редукции и рефлексии, «разложения» тех познавательных синкретических образов, выраженных подчас метафорическим языком. Интуитивные догадки и символические ассоциации, разрешающие познавательные задачи, вырабатываемые субъектом познания, требуют интерпретации, перевода на язык научной теории, чтобы определенным образом систематизировать полученные результаты, определить сферы дальнейших исследований и вписать новое знание в контекст уже имеющегося.

Во многом от способности субъекта познания уметь четко фиксировать и интерпретировать многообразные образы и ассоциации, возникающие в процессе мышления, зависит уровень, характер и глубина осознания познаваемого. Главным образом, это обусловлено тем, что мышление представляет собой процедуру, где в единое поле интенциональной установки входят элементы сознания и подсознания, процесс оперирования не только понятиями, но и образами, идеальными моделями, процесс, скорость которого часто превышает возможность их фиксации.

Специалисты (Налчаджян А.А., Кармин А.С., Пономарев А.Я и др.), занимающиеся психологией научного творчества, отмечают, что интуиция как способность постижения истины путем прямого ее усмотрения

[252] Мамардашвили М.К. Там же. – С. 349.

без обоснования с помощью доказательства, проявляет себя часто неожиданно (инсайт – озарение), непосредственно и часто без осознания путей и средств решения познавательной проблемы. Возникает парадоксальная ситуация – результат познания есть, а способов, подходов к поэтапному его объяснению нет. Поэтому, довольно часто, ученым приходится проводить операцию *расщепления* сцепленных, несущих большой «сгусток» информации символов сознания (например, «змея, кусающая себя за хвост» обернулась для Кекуле формулой бензола). Без подобной интерпретации невозможно говорить о каком-либо научном знании вообще, поскольку, символ не обретает общественных черт (вербализации, алгоритмизации и т.д.). Это часть без целого (системной картины). И тогда «яблоко» Ньютона есть просто яблоко, а «змея» Кекуле есть просто змея.

Интуиция, как показывает история науки, не «дар богов», а результат хорошо проинтерпретированной проблемной ситуации. Без глубокого и всестороннего осознания / осмысления проблемы познания невозможно концентрировать силы и конституировать познавательную деятельность. В процессе интерпретации проблемы происходит важная для ее развития трансформация, когда она из сферы всеобщего интереса переходит в область интересов ученого, личности ведущего творческий поиск.

В рассмотрении места и роли интерпретации в научном познании большое значение может иметь подход к познанию, предложенный И.Т. Касавиным. Он убежден, что важно разделять познание как часть всякой деятельности и познание как особую форму культуры. Функционирование познавательной культуры состоит в выработке особых социальных смыслов, задающих непосредственный процесс познания, конституирующих социальное производство знания, на стыке познавательных и непознавательных, предметных и социальных контекстов. Так, И.Т. Касавин, подчеркивая момент того, что наука есть институт производства знания, обращается к методу «grid – group analysis», разработанному М. Дуглас, где «grid» определяется как «решетка или всякая социальная регуляция, не связанная с принадлежностью к группе», а «group» – «опыт ограниченной социальной общности». Или, иными словами, «решетка» есть форма познавательного общения, некой внутренней социальности, а «группа» форма внешней социальности, социальные условия познания, отражающиеся в предпосылочном знании[253].

---

[253] См.: Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И.Т. Касавин. – СПб, 1998. – С. 171–209.

Различие внутренней и внешней социальности обуславливает специфику смыслов, вырабатываемых в каждой из них. «В сфере внутренней социальности, непосредственно связанной с живым познавательным процессом, эти смыслы непредметны, регулятивны, задаются его схемами, нормами, идеалами. Они тесно связаны с субъектом, имеют личностный характер. Внешняя социальность знания – это его наполненность предметными смыслами, говорящими о структуре познавательной реальности в терминах социальных условий, в которых происходит познание. Порождаемые на этом уровне смыслы интерсубъективны, общезначимы к некоторому объекту»[254].

Двойственность знания позволяет нам говорить о том, что одной стороной интерпретация как метод науки укоренена в личности (концепция личностного знания М. Полани), а с другой стороны, всегда нацелена на реальность. И.Т. Касавин выделяет четыре основных ситуации его выработки научного знания: А) производство социальных смыслов на уровне внутренней социальности; Б) использование их на этом же уровне; В) производство смыслов на уровне внешней социальности; Г) использование их на этом же уровне.

А	Б
В	Г

А – Б – уровень внутренней социальности; В – Г – уровень внешней социальности; А – В – ось производства; Б – Г – ось потребления.

Согласно выделенным И.Т. Касавиным ситуациям можно классифицировать метод интерпретации по интенциям динамики внутри – и – внешнесоциальных смыслов в рамках циркуляции знаний в системе познавательного процесса.

Интерпретация уровня «А». Внутреннее производство социальных смыслов имеет своим историческим архетипом процесс обретения социальными институтами относительной самостоятельности по отношению к внешним условиям и предметам. В системе общественного разделения труда происходит его дифференциация и замыкание на

[254] Касавин И.Т. Там же. – С. 181–182.

определенные социальные группы, идентифицирующих себя посредством своей специфической деятельности, вырабатывая формы *субязыка (парадигмы)*, носящие при этом для них характер онтологической данности, «естественности». Например, наука как социальный феномен конституировалась как специфический вид познавательной деятельности. Поэтому процесс становления ученого, его самоидентификация связана с интерпретацией научного знания, где главной заботой будет выступать интенция на вхождение в русло научных традиций, оказаться в ситуации первопроблемы и ее решения. Предмет интерпретации научной теории состоит в реконструкции интенций и жизненного мира ее создателей, где есть радость *со*открытия, рождается чувство причастности к науке. Науковедение есть область чтения для специалистов, желающих быть в контексте, быть в векторе поисков.

Интерпретация уровня «Б» – интериоризирующая интерпретация. Ее цель в распредмечивании социально-групповых норм, формировании синтагмы личностного мышления. Автогерменевтика является важным моментом конституирования развития научных школ, направлений, течений.

Интерпретация уровня «В» – популяризация. По И.Т. Касавину, «метафорическое выражение для обозначения того, как изменяются социальные смыслы, выработанные в сфере внутренней социальности, при вынесении вовне».

Интерпретация уровня «Г» – идеологический штамп. Отличие идеологического штампа от популяризации, в том, что в последнем случае сохраняется установка на следование теоретическим положениям научной концепции. Для идеологии научная теория имеет вторичный характер.

Возможно ли соединение внешних и внутренних пластов знания? Думается, что да. Вопрос их соотношения – разгадка многообразия форм и способов интерпретации. Вариация 1: «А» – идентификация по предмету, «Б» – самоидентификация по оппоненту, «В» – популяризация как прием апелляции к научной публике по поводу ситуации «А,Б», «Г» – экстраполяция на иные области знания как экспансия в них, придание универсальности точке «А.Б». Вариация 2: «Г» – идеологический штамп, «Б» – самоидентификация по штампу, «А» приобщение к группе штампа и ее предметному бытию, «В» – популяризация штампа без рефлексии Результатами интерпретации выступают принципы, гипотезы, теории, таящие в себя зерно новых интерпретаций, новых постановок проблем. Нового путешествия в сферу «между».

В завершение главы попробуем подвести некоторые итоги. Итак, исходя из содержания рассмотренных в параграфах сюжетов, касающихся социально-феноменологического исследования феномена интерпретации можно утверждать, что интерпретационная практика, обширная герменевтико-экзегетическая деятельность предстала перед нами как явление, обладающее всеми свойствами мышления (интенциональность, интерсубъективность, интерактивность), которые, как было нами выяснено, обладают *коррелятом* в социально-историческом, фактическом бытии человека, человеческого рода. В частности, акт интенциональности укоренен в предметно-бытийном существовании. Интенция отталкивается от насущного в виде опредмеченной реальности и одновременно конституируется ею, обуславливая ее конкретность и метафизическую целостность. Интерсубъективность «жизненного мира», интерсубъективность сознания и знания коррелирует с *интерсубъектностью* социального бытия. Иначе говоря, интерсубъективность выступает «слепком» с реальных отношений между людьми как субъектов многообразных форм деятельностного освоения мира, установления множества различных способов бытия в нем. Интерактивность социального бытия человеческого рода, каждого человека оборачивается полифоничностью сознания, принципиальной его диалогичностью, многолосием каждой формы культуры. Таким образом, объединяя линию динамики становления человеческого рода и линию феноменологического ее конституирования и сопровождения можно сделать вывод о том, что точкой схождения и развития этих линий выступает личность, все бытие которой есть поступательное движение. Именно, это личностное / межличностное поступательное движение конституирует содержание культурно-исторического развития.

ГЛАВА 4. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ФОРМА БЫТИЯ ВСЕЕДИНОГО СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

§ 4.1. История как икономия бытия человеческого рода

Традиционно разговор об истории начинается с указания на предмет и объект исторического познания (науки). Однако, на наш взгляд, важно, в первую очередь, мыслить о **субъекте истории**, отвечать на вопрос о том «кто» и «как» делает историю, тем самым создает условия для конституирования объекта исторической науки и множества предметных самоопределений исторического сознания.

Иными словами, объект и предмет исторической науки производен от бытия субъекта истории. В «объективную базу» исторической науки попадают результаты деятельности человеческого рода, представленные установившимися системами и структурами (социальный институты, цивилизация, техника), которые в силу своей оформленности поглощают открытость исторического развития, сворачивая его до бытия отдельной области, до отчужденных «превращенных форм». Именно так история человеческого рода предстает или только как история государств, или как история техники, войн, искусств и т.д. Исходя из предметной установки, историческое знание классифицируют по: **степени охвата изучаемых явлений**, выделяя всемирную историю и различные региональные виды истории, истории отдельных народов и государств; **принципу членения изучаемого процесса на отдельные эпохи и периоды** (до – история, античность, средние века, новое и новейшее время), имеющие свои качественные свойства; **способам производства или господствующей системы ценностей** (первобытнообщинная – рабовладельческая – феодальная – капиталистическая по К. Марксу, или сенсорная, идеациональная и идеальная по П.А. Сорокину); **выделению отдельных видов специализированной деятельности** (военная история, история науки, история религии, и т.д.).

Замкнутые на обособившейся в ходе развития части исторические исследования образуют чрезвычайно мозаичную «картину истории», где, как правило, учитывается все за исключением главного – субъекта / творца истории. Трагическую ситуацию потери за объектом науки субъекта развития не спасает даже положение о том, что история как наука, «изучает прошлое во всем многообразии его диахронных и синхронных проявлений: общество, власть, традиции и тенденции, собы-

тия и их взаимосвязи, поведение индивидуумов и социальных групп, творчество отдельных личностей, стереотипы социального сознания и поведения». То есть, история – комплексная дисциплина, стремящаяся изучать историческую реальность во всей ее конкретности и многообразии, исходя из наличных источников[255].

Думается, главным «камнем преткновения», мешающим развитию исторического познания, является ограничение истории только прошлым. Подобного рода допущение игнорирует связь между прошлым и настоящим, а также вероятным будущим, поскольку развитие субъекта истории предстает как серия дискретных, слабо связанных друг с другом этапов, где каждый период связан друг с другом абстрактно. Более того, на место имманентного развития в данном случае становится изменение, безликая игра сил. Чтобы не стать заложником завораживающей взгляд «игры сил», необходимо отдавать себе отчет в том, человеческий род, человечество есть целостный развивающийся субъект, способный к самоорганизации и саморазвитию. Л.П. Карсавин особо подчеркивает, что человечество обладает перед непрерывно меняющейся системой одним весьма важным преимуществом, а именно, человеческий род «**несомненно реален** в силу имманентности своей развитию или имманентности развития ему, тогда как реальность системы – это реальность гипостазированных абстракций»[256].

Реальность и конкретность бытия в каждом моменте своего существования отличает субъект истории от безликих (физических, химических, биологических) систем. Создатели теории систем, начиная с А.А. Богданова (тектология) и заканчивая И.Р. Пригожиным и Г. Хакеном (синергетика), игнорируют реальность бытия человеческого рода, не замечая того, что оно разворачивается, по меткому замечанию О. Розенштока-Хюсси, на кресте действительности, ибо «действительность сама по себе – не абстрактная действительность физики, а полнокровная действительность человеческой жизни – является крестообразной. Наше существование это постоянное страдание и борьба с силами, конфликтующими между собой, это парадоксы, внутренние и внешние противоречия. Человеческая жизнь – как индивидуальная, так и социальная – протекает в месте, где перекрещиваются четыре «фрон-

[255] Хвостова К.В Гносеологические и логические проблемы исторической науки / К.В. Хвостова, В.К. Финк. – М., 1995. – С. 61.

[256] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 20.

та», ведущих назад, к прошлому, вперед к будущему, внутрь нас самих, к нашим чувствам, желаниям и мечтам, и наружу, к тому, против чего мы должны бороться или что должны использовать, с чем мы должны приходить к согласию или чем должны пренебрегать»[257].

Итак, и философия истории Л.П. Карсавина, и теоретико-методологическая позиция О. Розенштока-Хюсси позволяет понять историю как развитие человечества как всеединого субъекта. Ключевой категорией в концепциях названных философов является понятие «развитие», «становление». Л.П. Карсавин отдельно указывает на то, что «**развитие** необходимо предполагает то, что развивается. Нет субъекта без субъекта развития. Но субъект не вне развития – в этом случае он бы совсем был не нужен, – а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект. Тем самым он реален, как реально само развитие, и должен быть признан объемлющим и содержащим его развитие, т.е. **всевременным**, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов**, всепространственным** постольку, поскольку развитее протекает в пространстве, **всекачественным**, ибо оно качествует, всеединым или «единым и всяческим», ибо развитие не безразличность, а и единство и множество»[258].

Реальность субъекта истории подчеркивает имманентность развития субъекту, что предполагает в качестве атрибута развития сознание (осмысленность) и самосознание, а следовательно, способность к коренному пересмотру и переориентации цели и смысла развития. Отсюда необходимым моментом развивающего субъекта становятся идеи, ценности, смысловые интенции. Именно от умения субъекта порождать, выявлять, удерживать и претворять определенный смысл и зависит темп и уровень его развития. Безусловно, ни одна теория самоорганизации идеи подобного атрибута (сознания / самосознания) в себе не содержит, в них есть только безликие аттракторы, флуктуации, бифуркации.

Обозначенное различие теории развивающегося субъекта и теорий саморазвивающихся систем напрямую вытекает из того, что и тектология, и кибернетика, и синергетика исходят из примата объективной реальности, из примата объекта и предмета в качестве основания для конструирования знания.

---

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

[258] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 20.

Исходя из атрибутов субъекта истории (всевременность, всепространственность, всекачественость, всеединство), мы можем утверждать, что реальность истории состоит из множества связей, складывающихся между различными силами сущего, активно осваиваемого человеческим родом. Отношения внутри системы «история» будучи множественными, все же «завязаны» на субъекта развития, связаны им. Отсюда все разнообразие этих отношений (типа «человеческий род – природа», «человеческий род – личность» и т.д.) неразрывно соединены с субъектом.

Диалектика бытия субъекта истории (между вневременностью и временностью, между всекачествованием и качествованием, между всепространственностью и пространственностью) остро ставит вопрос об его самоидентификации, выработке целой сферы сознания – сферы понимания, где основной проблемой является осмысление сложных связей, образующихся в процессе развития развивающегося субъекта. Как правильно отмечал Н.А. Бердяев, для осмысления исторического необходимо определенное **«раздвоение»** исторической жизни и исторического сознания, для того, чтобы явилась возможность противоположения исторического субъекта и объекта, возможность рефлексии и построения философии истории[259].

Иными словами, происходит трагическое, но необходимое для устойчивости развития **разделение субъекта истории** на два взаимосвязанных между собой момента. С одной стороны, субъект истории подразделяется на субъекта социальной деятельности, ориентированного на бытие «здесь – и – сейчас», все существование которого очерчивается кругом повседневности, областью поддержания достигнутого в ходе развития уровня. С другой стороны, субъект истории «порождает» субъекта познания истории, целую область познания // сознания, основной задачей, которой и будет создание устойчивой модели исторической памяти, познавательного образа истории, опираясь на которую всеединый субъект истории обретает свою полноценность. Каждый из выделенных моментов субъекта истории – это лик, отдельная его ипостась, имеющая относительную самостоятельность и самоценность, поэтому не следует забывать, что само появление данных фигур возможно только в контексте целостности бытия субъекта истории.

---

[259] Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.,1990. – С.5.

Потеря субъекта истории может обернуться потерей всей архитектоники исторической реальности. Человеческое бытие «растворяется» в трудах структуралистов в разнообразных социальных структурах, где историческая реальность из живой и непосредственной превращается в искусственную, виртуальную, не имеющую никакого отношения к кресту действительности. Поэтому, наша задача сегодня – не только реабилитировать концепт субъекта истории, но и способствовать возвращению самого субъекта истории. Программа «реанимации» субъекта истории связана с теоретико-методологическим поворотом от объект – предметной парадигмы познания к субъектной.

Итак, субъект исторического познания – это усеченная сторона, один из моментов, составляющих целое субъекта истории. Умаленность субъекта познания, его отчужденность от своей родовой сущности создает базу для устойчивого интереса к изучению прошлого, поскольку через его реконструкцию мы пытаемся восстановить себя как целое, самоидентифицироваться. Понять смысл / содержание истории тем самым стать готовыми для творчества, для созидания. Сделать свой шаг, зная прошлое, творить настоящее. Свобода начинается с умения выявить и преодолеть в себе связывающие путы биологического, психологического и социального характера. Изучая историю, мы видим образование многочисленных социальных институтов и связей, их необходимость и трансформацию, выделяем их социетальные возможности и границы.

Субъект истории и субъект познания истории невозможны друг без друга, представляя собой два полюса «симфонической» личности, две «стороны» и способа духовно-практического освоения мира человеком. Появление субъекта истории влечет и формирование субъекта исторического познания, ибо это одна из форм самосознания человеческим родом своего единства путем «сжатия» своей жизни и жизни человечества в единое умопостигаемое смысловое целое. Самосознание как отношение индивида к самому себе возникает лишь в определенных условиях, когда реальные обстоятельства подталкивают его к «выходу» за собственные пределы, к самооценке себя с некоторой «иной» позиции. Индивид, таким образом, встает на позиции другого субъекта, отличая себя от него и вместе с тем отожествляя себя с ним идеально[260].

---

[260] Скворцов Л.В Субъект истории и социальное самосознание / Л.В. Скворцов. – М., 1983. – С.24–25.

«Другой» представляет собой некий идеал, всеобщую форму универсального социального субъекта, причастного всей совокупности общественных отношений. В ходе самосознания индивид соотносит себя с определенным общественным идеалом человека эпохи и оценивает себя по отношению к определенным социокультурным ценностям. Это «измерение» себя, видение своего отражения в социальном эталоне личности. Подобного рода *соотнесение* имеет много субъективного, но объективность самосознания зависит, прежде всего, от того, насколько точно и адекватно индивид стремится зафиксировать соответствие между самооценкой и действительным своим социальным положением в функционировании общественного целого. Кроме всего необходимо учитывать, что каждая форма универсального субъекта носит относительный (исторический и идеологический) характер, обусловленный общественным уровнем развития общества. Каждая историческая эпоха вырабатывает свои идеалы общественной личности. В средние века – это фигуры феодала, дворянина, рыцаря, монаха и т.д.; в Новое время – буржуа.

Появление исторического сознания и самосознания является результатом социального развития, образуется переходом от родового к классовому типу общества, когда происходит разделение синкретического образа человека на телесность, социальность и духовность. В родовом обществе, в племени человек является носителем образа единого субъекта, идентифицирующего себя со всеми членами рода, выступая как одно «МЫ», где традиция выполняет «законодательную» роль, практически не оставляя человеку племени выбора в своем поведении.

Переход от родоплеменного общества к классовому выразил себя сменой форм хозяйствования и духовным переворотом, обозначаемым К. Ясперсом, как «осевое время», охватывающее длительный период времени (VIII–IV вв. до н. э). В этот период «происходит много необычного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-Цзы, возникли все направления китайской философии; в Индии возникли Упанишады, жил Будда; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона. Новое, возникшее в эту эпоху, сводится к тому, что человек осознает свое бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. В ответ на открывшуюся бессмысленность мира были «разработаны основные категории, которыми мы

мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности»[261].

Имущественное расслоение растаскивает единый образ коллективного «мы», «размельчает» его на многие составные части, что собственно и порождает проблему социальной самоидентификации, поскольку в племени соотнесение с родом происходило как бы «автоматически», шаг за шагом, как предписывает традиция. Естественно, рождение социально-исторического сознания и самосознания – процесс не одномоментный, ведь социальные свойства, обусловленные спецификой общественных отношений, обретают свой видимый, эмпирически – вещественный характер не сразу. Тем более не сразу они фиксируются и конституируются в четкие религиозные или идеологические формы: образы, символы или идеи.

Таким образом, мы можем констатировать, что с распадом родоплеменных отношений и коллективного архетипа рода возникает проблема идентичности / идентификации, проблема интерпретации и самоинтерпретации, проблема сведения социальных образцов в единое «место», благодаря чему каждый индивид имел бы возможность осознать себя в качестве возможной причины событий, причины социального осмысленного, понятного от своего начала до конца действия. Именно на этом строится принцип субъекта.

Субъект – это тот, кто собрал и осознал себя как нечто целое, единое, неразбросанное (образ stultusa М. Фуко) в процессе мышления и тем самым сумел сформировать в себе определенные структуры, «точки» сознания, опираясь на которые он сможет продлить себя как целое и в социальном действии. Это один из основных моментов существования человека, общества, цивилизации, поскольку именно так приобретается возможность осознать себя человеком, а не щепкой, захваченной течением жизни. Форма соединения индивида и «универсального субъекта» образует основу социальной связи, формирует индивидуально-социальное сознание как «точку опоры». В истории человеческого общества можно выделить целый ряд таких всеобщих субъектов, по отношению к которым идентифицируется отдельно взятый индивид. Для религиозного сознания – это концепт Бога. Для светского, новоевропейского – «социальные фигуры» Класса, Этноса, Нации, Пола.

[261] Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1993. – С.32–33.

«Контакт» с абсолютно-всеобщим позволяет человеку гармонизировать свой внутренний духовный мир. Привести имеющиеся представления в соответствие с определенными принципами эпохи, в известной мере социализироваться.

Переживание человеком факта своей конечности, незавершенности и заброшенности являются экзистенциальными предпосылками для конституирования исторического познания, поисков смысла и назначения истории. История, по образному выражению К. Ясперса, – «это корни нашей жизни, однажды заложенные, связь с которыми мы сохраняем, если хотим состояться в качестве человека. История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание об истории»[262].

Историческое знание – необходимый и неустранимый элемент человеческого существования. Мир природы, по К. Ясперсу, не осознает себя в своем становлении, а «космос» – это тьма всеобъемлющего сущего. И только «мир истории» является подлинным миром человека, человеческого рода. Понятие «мир истории» весьма широкое по своему содержанию и объему, обнимая собой все то, что обычно вкладывается в понятия – «общество», «культура», «история»; все то, что относится к существованию и деятельности человеческого рода, к сфере его материальных и духовных манифестаций. «Историческое – социальное – культурное» представляют различные грани существования человека как духовного существа, поэтому обращаясь к гуманитарному познанию, каждый из нас «насыщает» свою экзистенцию, обретает возможность для творчества // практики жизни.

Таким образом, «мир истории» как единство «прошлого – настоящего – будущего» предстает как *сфера человеческого опыта,* область существования и знания, где мы доступны себе в качестве нас самих. П. Рикер отмечал, термин «история» с греческого буквально переводится как «резервная сила», «следование неожиданному», «открытость иному», т. е. обозначает сферу, где преодолевается плохая субъективность. Неслучайно история движима как жаждой ***встречи***, так и желанием ***объяснения***. История есть один из способов, которым люди «воспроизводят» свою принадлежность одному и тому же человечеству; она представляет собой сферу коммуникации сознаний, сферу, разделенную с помощью методологии на следы и документы, стало быть, явно выраженную сферу диалога, где «другой» отвечает на вопрошание, а не

[262] Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1993. – С. 243.

на сферу, распавшейся на части тотальной интерсубъективности, сферу, всегда открытую и ведущую спор»[263].

Механизм получения, сохранения и преумножения в историческом бытии полученного знания, формирование и развитие исторического сознания как необходимого средства его существования во многом зависит от того, способен ли человек увидеть в истории свое отражение, узнать себя. Вопрос о востребованности исторического знания был сформулирован Н.А. Терещенко в виде следующих вопросов: « 1) отнесется ли человек к прошлому как к опыту, который необходимо усвоить, или 2) захочет сохранить его в неприкосновенности, перенести целиком в настоящее как целостный фрагмент действительности, поставив знак равенства между прошлым и настоящим»[264].

Постижение истории реализует механизм функционирования культуры, когда предыдущие стадии не снимаются, не уничтожаются при последующем развитии, а наоборот, остаются, расширяя тем самым пространство человеческого. Подобную ситуацию В.С. Библер обозначил как «Явление четвертое. Те же, и Софья». Культура строится и «развивается» по своему сценарию. Она никак не укладывается в схематизм восхождения, здесь действует механизм «уплотнения», когда «с появлением нового персонажа (произведения искусства, автора, культурной эпохи) старые персонажи» – Эсхил, Софокл, Шекспир, и т.д. – не уходят со сцены, не снимаются и не исчезают в новом персонаже. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует новые свойства и устремления»[265].

Л.А. Микешина отмечает, что в культуре и обществе (О.Д.А. – грани «мира истории») есть два встречных процесса, где осуществляется преобразование субъекта: **первый**, – *подъем индивида ко всеобщему опыту и знанию, поскольку человек не бывает от природы тем, чем он должен быть*; **второй** – *субъективизация всеобщего опыта и знания в уникально-единичных формах Я и самосознания*.[266] Также и М.М. Бахтин выделял в гуманитарном познании «малый» и «большой опыт», понимая под «малым» – практически осмысленный и потребляющий, стремя-

---

[263] См.: Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб, 2002. – С. 44–47.

[264] Терещенко Н.А. Социальная память: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н.А. Терещенко. – Казань, 1992. – С. 16.

[265] Библер В.С. От логики культуры...Указ. Соч. – С. 282.

[266] Микешина Л. А. Теория познания и герменевтика / Л.А. Микешина // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 1998. – №4. – С. 102.

щийся все омертвить и овеществить, а под «большим» – теоретический, «оживляющий», стремящийся во всем увидеть незавершенность и свободу, чудо и откровение. Сфера «большого» опыта – это сфера памяти надындивидуального (общественного) тела. Это память не есть память о прошлом, время относительно в ней.. «Время здесь не линия, а сложная форма тела вращения»[267].

Познавая историю, мы выходим в сферу «большого» опыта, обогащая свой внутренний мир. Ф. Ницше говорил о необходимости отчуждения от современности: «Весьма полезно однажды решительно оторваться от своего времени и как бы быть унесенным от его берега назад, в океан прошедших миросозерцаний. Глядя оттуда на берег, впервые озираешь его общую форму и, когда снова приближаешься к нему, имеешь то преимущество, что понимаешь его в целом лучше тех, кто никогда не покидал его»[268].

Ю.М. Лотман определял историю и культуру как *пространство общей* (внутренне разнообразной) *памяти человечества,* обладающую информативно-креативными качествами. Пространство памяти заполнено текстами, имеющими многообразное содержание, отражающими деятельность человека. Общественная практика актуализирует ряд текстов, другие же, при этом не исчезают, а как бы «угасают», переходя в потенцию. Культурная память в этом отношении противостоит времени, сохраняя прошедшее как пребывающее.

История как знание становится человеческого рода своеобразным зеркалом, показывающим ему самого себя во всем многообразии и, в первую очередь, в совокупности социальных структур, выработанных за все время своего существования. Познавая историю, мы больше ориентируемся не на фактологическую сторону исторического процесса, а на его содержание, на характер и сущность многочисленных связей и отношений, форм деятельности, составляющих «плотность» общественного бытия. Факты, даты, понятия исторической науки – это инструменты познания, необходимые для постижения «сущности – смысла» исторического бытия. Проблема смысла личностного бытия и проблема смысла развития человеческой истории теснейшим образом связаны,

---

[267] Бахтин М.М. Литературно-критические статьи / М.М. Бахтин. – М., 1986. – С. 519.

[268] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ф. Ницше. – Минск, 1997. – С. 304.

являются соотносимыми между собой формами осмысления человеком своего существования. Российский философ А.В. Михайлов писал, что «история проста: человек видит и рассказывает другим то, что видит, но рассказывает он то, чего другие не знают», что дает возможность вывести неизвестное в область ведения, в область знания, обращающего множество историй в *равнозатрагивающий нас мир*, где все важно для нас, где все весомо, нет пустого и незначительного, – все зависит от всего. Весь такой *мир* есть неизведанность, нуждающаяся в своем выведывании; будучи новым, он уже потому неизведан, и все известное в прежнем мире нуждается в том, чтобы мы удостоверились в нем, в его известности в нем»[269].

Исходя из взаимообусловленности субъекта истории и субъекта исторического познания, на наш взгляд, необходимо выделить ряд вариантов связей и отношений 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, поскольку именно через деятельность индивид становится общественным, присваивая себе определенное качество. Сознание и самосознание образуют единую структуру личности. Идеи, установки, идеалы и нормы субъективного, индивидуального опыта, повторенные тысячи раз, создают определенный строй социальных связей отношений, находят свое воплощение во всеобщей форме традиции (биография и автобиография). **Вторая** возможная форма связи субъекта истории и субъекта познания истории подразумевает субъекта, чья социальная функция состоит в том, чтобы фиксировать общество в его динамике. Появление фигуры «хроникера» результат социокультурной дифференциации общества. Он создает разного рода летописи, агиографии, хроники, где, однако, как правило, все, важное и второстепенное тождественны. И **третья** форма – это, собственно, субъект исторического познания, ученый – историк, удаленный от событий временем, 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

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

его различные моменты – качествования, структуры и свойства, определяющие его бытие, формирующие его «Я». В этом плане каждый из нас «троеличен» в качестве субъекта[270].

Таким образом, историк, будучи субъектом познания, является в этом своем качестве и субъектом истории. Бескачественного субъекта просто не существует. Именно раз*личие* и единство качествований является условием исторического познания, поскольку мы, умея выявить в себе определенные свойства, нормы и формы социально-исторического существа, можем реконструировать и условия, образующие Другого / Других, людей прошлых эпох. Именно на этом основан метод «вживания», метод понимания, но не в его психологическом варианте, основанном на эмпатии. В психологии понимание – это процедура постановки себя на место другого, в историческом познании – это процесс воссоздания и реконструкции модели человека эпохи, основных структур его деятельности и принципов его мировоззрения. Методы познания истории есть методы самопознания. «Я» осознающее себя личностью (совокупностью определенных социальных качеств) и «Другой» есть моменты всеобщей души.

Карсавинская идея «всеединого субъекта», по нашему убеждению, является необходимым условием бытия и познания многокачествующего душевного бытия. Конкретный индивид обладает недостаточностью эмпирической души, но он может дополнить себя приобщением к «высшему» субъекту (к универсальной модели личности, по Л. Скворцову). Эмпирическому субъекту не в равной степени представлено прошлое, настоящее и будущее. Прошлое для него – настоящего уже неизменяемо, уже окостенело, оно – нечто косное, мертвое, несвободное, но определяющее его бытие. Будущее также еще чуждо настоящему. В сфере же всеединого субъекта это нет. История – это всеединый субъект в развитии, где все модусы времени даны сразу. «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)[271].

---

[270] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 35.
[271] Там же. – С. 46.

Момент есть актуализация всеединой души, где ее концепт и эмпирический индивид отличны друг от друга по качествованиям и эмпирическое знание о развивающемся всеедином субъекте есть знание одного из его моментов. Всякое знание о развитии предполагает «конструирование» развития, исходя из цели, которая, однако, не дана в конце, а всегда представлена «здесь – и – сейчас», как процесс, где все возможно. Если же цель вынесена в конечный момент развития, то, как остроумно замечает Л.П. Карсавин, целью духовного развития Канта мы должны признать его старческое слабоумие.

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

По мнению Л.П. Карсавина, есть две преимущественно исторических области: область развития личности и область развития человечества. Своего рода историческими трудами являются автобиографии Августина, Руссо, Гете, где авторы исследуют собственное развитие, исходя из момента написания, в нем и через него понимая весь процесс и оценивая его с точки зрения идеала. Равным счетом к методу истории необходимо отнести биографию, как историю индивидуальной души, а также художественное описание – **реконструкцию.** Историческое познание достоверно и ценно в разной степени как в биографии, так и автобиографии. Однако это лишь часть взгляда в прошлое. Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры. Она, во многом, типаж своего времени (любая социальная группа есть момент и часть всеединого субъекта).

Таким образом, предмет истории – социально-психическое, духовное, ибо только в идеальном нет пространственно-временной «разъятости». Историческая реконструкция предполагает движение от фактографии к метафизике истории. Познавая прошлое, мы познаем себя в прошлом качестве, представленном уже как **символ**.

Взглядов, подобных Л.П. Карсавину, придерживался и Н.А. Бердяев, утверждающий, что «каждый человек по своей внутренней природе есть некий великий мир – микрокосм, где отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи, раскрывающие себя по мере расширения и просветления его сознания. В этом процессе углубления сознания раскрывается вся история мира, с которой имеет

дело историческая наука, проводящая все через критику исторических источников, которые выступают как внешний толчок, исходная точка для «глубинного» припоминания себя в прошлых качествованиях. Таким образом, человек, опираясь на факты, стремится в самом себе познать историю[272].

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 человечество – «единство себя самого в несовершенстве, усовершении и совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным, оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершение выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенное всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится»[273].

Единство несовершенного (ставшей истории), усовершения (становящегося «здесь – и – сейчас») и совершенства (область ценностей и идеалов) образует **икономию (гр. – уложение, домостроительство, милосердие) истории,** ее подлинную реальность, обнимающую собой все поколения человеческого рода (жившие, живущие и будущих жить), возраста, расы, классы, страты и сословия.

Икономия истории – это подлинная реальность, к бытию которой мы все причастны. Более того, мы реальны только в том случае, когда можем открыть в толще *жизненного мира* эпохи и повседневности нить, связывающую нас с субъектом истории. Выявленная нить – условие нашего врастания в поле исторического становления человеческого рода, гарантом нашего становления от отчужденного и ущербного существования к полноценной, целостной жизни субъекта истории. Познание истории, в данном случае, выступает как условие становления субъектом

[272] Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М., 1990. – С. 19.

[273] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 88–89.

истории. Икономия истории вбирает все стадии, уровни и формы развития человеческого рода, образуя тем самым глобальную (в смысле пространства) и тотальную (в темпоральном плане) реальность, пронизанную едиными атрибутами, что позволяет охватить единым взглядом историческое бытие, задать вопрос о смысле и перспективах развития[274].

Естественно, что икономия истории диалектическая, 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 во внутрь (С.Л. Франк). 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»[275], поэтому иудейский образ истории всегда этнический, дробящий ее на множество ревнующих о Боге народов.

Субъект истории центрируется пониманием – это модус его расположения. Исходя из этого, интерпретация – это форма обретения единст-

---

[274] См.: Неклесса А.И. Ordo quadro – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира / А.И. Неклесса // Полис. – 2000. – № 6. – С. 7–9.

[275] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 204, 176.

ва, синергии со всеми ипостасями конкретной размеренности истории, метод познания и органон практики жизни. «Смещение» взгляда с предмета и объекта исторической науки на субъект открывает, что она сама 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. Безусловно, что знание излагается в максимально опосредованной и отчужденной от социально-исторического контекста его получения теоретической форме, где все историческое / конкретное трансформируется до логического / абстрактного. Между тем, бытие знания невозможно без возвращения в лоно истории. Таким образом, в составе любого научного знания – будь то о природной, социальной и технической реальности присутствует человеческий род, человек, своими усилиями созидающий условия своего бытия, создавая тем самым и поле знания / сознания, позволяющее ему быть, становиться, развиваться.

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

История в таком ракурсе понимания образуется деятельностью людей и есть дело людей своими усилиями, создающими определенную конфигурацию бытия, позволяющую им быть, а также изменяющую все силы природы. Такие конфигурации имеют 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, если использовать метафору Ж.Л. Нанси, определенное **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 институции обретают затем, свою трансисторическую жизнь, образуя социетальную 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.

Обнаружив за каждой сферой культуры исторический контекст, необходимо понять, что история не есть нечто, внешне обрамляющее становление науки, но это ее условие, основание. *Ученый, философ, поэт, художник или гражданин, буржуа и пролетарий*, – это все реестр ипостасей субъекта истории – человеческого рода в определенный период, в некой конфигурации исторического бытия.

§ 4.2. Общество как сингулярность. Феномен социема

Реальность истории как реальность бытия человечества, бытия человеческого рода в пространстве – времени сущего делает возможным понимание связи таких явлений / понятий как «общество», «культура», «цивилизация». Икономия истории – ее конкретная размеренность развертывается всегда в различных ракурсах и векторах, развивается как «персихорсис» ипостасей, каждая из которых представляет собой форму бытия лика человечества как всеединого субъекта. В частности, каждое племя, народ, нация, страт, сословие, класс, семья, государство – иными словами, возникшие (на различных основаниях) социальные институты есть момент развития всеединого субъекта истории, ее пространственно-временная данность вне и без которой невозможно представить бытие истории.

Одной из ипостасей бытия истории выступает *общество*, всегда представленное как некое развивающееся в определенном месте и в определенное время сообщество людей, объединенных типичными способами организации жизни, вмещающая в свой контекст целую совокупность отношений, позволяющих каждому человеку как части всеединого субъекта истории реализовать себя, осуществить в установившихся структурах исторического бытия.

В известном смысле история как бы «затухает» в общественных отношениях, поглощается ими. Получается парадоксальная ситуация – общество всем обязанная истории оказывается не благодарной к ней, изгоняет ее из своего центра на периферию, стремясь всю энергию исторического творчества направить в иное русло, русло повседневности, этот «плавильный тигль» энергийных устремлений человеческого рода.

С другой стороны, история именно в обществе, в его организации и существовании каждого из его многочисленных институтов дана в своей конкретности и наглядности, в своей полноте («конец истории»). Именно поэтому каждая состоявшаяся историческая эпоха обретает свою философию или квинтэссенцию духа. Связь общества и филосо-

фии неслучайна, ибо, как отмечает французский философ Ж.Л. Нанси, основа общества в сообществе бытия, в совместности бытия, завязанного человечеством, как субъектом истории.

Общество представлено как современность или *совмещение* времен, соединение *прошлого*, данного через тенденции или социетальный капитал; *настоящего*, представляющего собой некую ситуации; 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, в самом факте существования исторически возникших и существующих конфигурациях отношений «человек – природа», «человек – человек» и т.д. И, поэтому, если история зовет за «границу» социальных институтов, отметает их как условности, то общественные установки (мораль, право, идеология), напротив, полны осуждения подобным устремлениям, предлагая вместо этого идеал глубины и полноты освоения. Немецкий социолог Н. Луман специально отмечает, что вопрос о сущности истории в социологии методологически запрещен и «выносится за скобки рефлексии»[276].

В разворачиваемой картине взаимоотношений истории и общества, на наш взгляд, проявляется общий ход динамики человеческого рода, представленного процессами опредмечивания и распредмечивания, где история есть процесс опредмечивания, кристаллизации сил человеческого рода, а общество есть момент распредмечивания выявленных сил, момент доведения их до своего расцвета и предела. Получается, что развитие человеческого рода подвержено своего рода ритмике – опредмечивания и распредмечивания, где за каждым прорывом к трансцендентному и одновременно экзистенциальному следует поворот или обращение к вновь обретенному, конституированному. Задача распредмечивания состоит в инкорпорировании исторического опыта в «телос» цивилизации. На стыке линий опредмечивания и распредмечивания рождается культура или мера человеческого, «человекосоразмерного» в обширных структурах исторических и социальных конфигураций.

Итак, общество есть исторически возникший феномен, определенная сингулярность или социем, сама конфигурация которого представ-

[276] Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М., 2004. – С. 18.

ляет для каждого этого сообщества существования проблему (тайну), на постижение и дальнейшее преодоление которой он направлен.

Смысл общества в нем самом, в факте совместности, в чуде взаимного сосуществования взаимоисключающих начал. Именно поэтому путь развития общества – это череда дифференциаций, разделения исторически сцепившихся родовых отношений. В частности, разделение общественного труда очень хорошо иллюстрирует путь трансценденции во внутрь.

В контексте нашего исследования место и роль интерпретации в социальном бытии задана современностью как неким кругом или онтотранцензусом понимания, все элементы которого даны в превращенном качестве, в качестве знаков и символов породивших их деятельности, жизни. Именно превращенные формы и представляют подлинный предмет интерпретации, создавая единое основание наук социально-гуманитарного цикла. Задача интерпретации – дать вторую (третью и т.д.) жизнь превращенным формам, а вместе с этим способствовать социализации индивида, конституирования субъекта истории, вхождения каждого из нас в мир истории, общества, культуры, цивилизации, а в самом широком плане в мир Универсума.

Вместе с тем, как нам представляется, цель интерпретации социокультурных структур и институтов будет различаться в зависимости от целей, намечаемых в рамках социализации и аккультурации, воцерковления и обожения, в контексте восхождения к ценностям исторического порядка. В частности, социализация направлена на усвоение первичного и жизненного необходимого внутри той или иной форме уровня знаний, умений и навыков. Тогда как аккультурация связана с более серьезными намерениями: не только внешне усвоить, но и изнутри понять, выявить и высветить архитектонику имеющихся «здесь – и сейчас» отношений образующих жизненный горизонт, всю ситуацию эпохи или периода. Естественно, что историзация, и тем более обожение – явления еще более глубокого порядка, направленные на вхождение в общение – диалог со всей размеренностью бытия, универсума. Особенно – это касается динамики восхождения в обожении.

Для каждой формы врастания индивида в телос надындивидуального бытия цивилизации, и что шире божественного универсума характерна и 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 *раз – личие* форм интерпретации. В социальном бытии – интерпретация проявляет себя как метод конституирования локуса социальной реальности в формате «здесь – и – сейчас», а также как своеобразная манифестация собственного бытия, воплощающегося в факте раз – говора, диалога, речи по поводу. Здесь граница интерпретации обусловлена определением предмета совместной деятельности, меры необходимости в кооперации сил, а также в установлении примерного режима осуществления совместного труда.

Таким образом, как видим, специфика интерпретации в собственно социальном плане состоит в выстраивании формата отношений, причем этот формат каждый раз будет иным в зависимости от «игры сил» включенных в социальную форму субъектов. Повседневность полна подобного рода интерпретациями, направленными на установление операциональных коммуникаций, назначение которых не выходит за пределы обстоятельств их породивших.

Однако при всей банальности и рутинности, монотонности и повторяемости вне подобного рода интерпретаций жизнь социума невозможна, ибо в каждой из этих ситуаций (диалог в автобусе, диалог 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. О. Розеншток-Хюсси усматривал истоки революций, войн, конфликтов в разрушении привычного хода мысли, разрушения линий коммуникации.

Н. Луман один из первых, кто осознал факт замкнутости общественных структур на себя. Он считал необходимым для осмысления общества как социальной системы ввести понятие *аутопойесиса*, которое, наиболее адекватно для схватывания и концептуализации бытия общества, спецификой развития которого является основанное на коммуникации самовоспроизводство границ между собственно социальным и окружающим миром (средой).

Фундаментальным положением в 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. Фактически немецкий философ отменяет свойственную классической социальной мысли объект – субъектной дистанцию, делает предметом социально-философской рефлексии логику самореференции индивида и поиска им идентичности.

Итак, смысл социальности в самой социальности, 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, обязанное своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику. Поэтому не существует никакой идеальности, отделенной от реальности фактического переживания и процесса коммуникации»[277].

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, «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 дают возможность отличать саму систему от окружающего ее мира – и это несмотря на то, что операции могут осуществляться лишь в системе. Другими словами, они различают *само – референцию* и *ино – референцию*. Их границы являются не материальными артефактами, а формами с двумя сторонами. Дифференциация система / окружающий мир осуществляется **два** раза: как произведение самой системы различение и как различение, наблюдаемое в этой системе»[278].

В ситуации двойного описания социальная форма становится неисчислимой для самой себя. Все ее развитие определенная неопределенность, где всякое вхождение в каждый из элементов общества и сопровождается внесением / вынесением некоего смысла. Общество при таком подходе перестает быть механизмом, а воспринимается как поле, внутри которого становятся структуры упорядочивания рекурсив-

[277] Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М., 2004. – С. 45.
[278] Там же. – С. 46.

ностей, «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». Исходя из указанного понимания задач смысла в обществе, Н. Луман делает вывод о том, что каждый определенный смысл подразумевает *как себя самого, так и другое*, отсюда, порядок порождения смысла – «бесконечный процесс, то есть неопределенная связь отнесений, к которой, однако, возможно определенным образом получать доступ, а также воспроизводить его»[279].

Сказанное Н. Луманом об обществе, на наш взгляд, удивительным образом напоминает определение превращенной формы, наиболее полно проявляющая себя как символ (А.Ф. Лосев), как произведение (В.С. Библер), как «третья вещь» (М.К. Мамардашвили). 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 данным как **неразрешимости** внутри дискурса общества, пространство таких структурных неразрешимостей – по Т.Х. Керимову и есть – пространство нередуцируемого множества структурных возможностей. Именно игрой таких возможностей обуславливается возможность дискурса как такового»[280].

Таким образом, общество живет сознанием своей **гетерогенности**, а не гомогенности, индивид в исторически возникшей форме находить много такого, что позволяет ему отстраниться, уйти, от исторической экзистенции и трансцендентальности, заняться миром, имеющимся в формате «здесь – и – сейчас». Общество живет коммуникацией исторически возникших субъектов, само существование которых хотя и от-

[279] Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М., 2004. – С. 47–49.
[280] Керимов Т.Х. Неразрешимости / Т. Х. Керимов. – М., 2007. – С. 3.

носительно, преходяще со стороны исторического сознания, но весьма интересно с позиции жизни взятой в ее краткосрочности. Разрыв и нетождественность исторического и социального сознания наиболее полно явлен при осмыслении категории **«смысл истории».**

В частности один из ведущих российских философов А.С. Панарин отмечал, что проблема «смысла истории» касается тех, кто по тем или иным причинам потерпел неудачу, оттеснен от доминирования в мировом политическом процессе. Те, кто, наоборот, устроился в настоящем и присоединился к господам мира сего, ориентированы на статус-кво, **им не нужна история**, олицетворяющая великие перемены. Страны и нации «победительницы» в гонке за социальное лидерство в лице своих отдельных представителей, как правило, заявляют о том, что именно их порядок является периодом конца истории, временем, воплощающим все тенденции общественного развития. Среди таких апологетов можно выделить Г.Ф. Гегеля, А. Кожева, Ф. Фукуяму. Но подобные утверждения и представления являются во многом апологией социальной конфигурации (формации // цивилизации), которую они выражают и политическими интересами «сил», стоящих за плечами глашатаев «конца истории». Время возникновения проблемы смысла истории А.С. Панарин относит к драме древнего Израиля. Ко времени завоевания Иудеи римскими императорами. «Маленькому народу (О.Д.А – отчужденному от истории народу, классу, социальной группе) нужна большая вера в высший смысл истории, свое достоинство перед лицом победителей. Вопрос о смысле истории как вопрос о надежде и человеческом достоинстве потерпевших, о том, что их великое терпение не бессмысленно»[281].

С этого времени в европейской культуре существует парадокс «смысла истории», по которому самые слабые, но сохранившие веру и призвание, восторжествуют над самыми сильными. Сознанию «неустроенных» в истории свойственна особого рода мистическая впечатлительность, и их взгляд высматривает малейшие трещины в порядке бытия. Позднее, в Новое и новейшее время теологическая по своей сути вера в справедливость была определенным образом секуляризована. Торжество добра, восстановление прав униженных и оскорбленных предполагается в подобных концепциях «здесь – и – сейчас», в формате настоящего. Таким образом, идея «смысла истории» выступает в качестве руково-

[281] Панарин А.С. Смысл истории / А.С. Панарин // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С. 3–21.

дящей цели и мобилизирующей силы социальных образований (класс, этнос, нация, политическая и иная элита) в их современной общественной жизни.

«Смысл истории» противоположен «смыслу общества» и «смыслу культуры». Повторюсь, смысл общества в нем самом, где структура общества воспринимается как данность, которую можно изменять (перекомбинировать – реформировать), но не развивать.

Л.П. Карсавин отмечал, что **изменение** есть «появление в предмете новых, *извне* привходящих к нему свойств или исчезновение (во вне) старых, перемену во взаимоотношении вещей или разъединимых частей одной и той же вещи. Изменение коренным образом связано с понятием «мены», сводится к перераспределению и предполагает разъединенные части (элементы, атомы), нечто содержащие их (пространство) и систему их взаимоотношений)»[282]. Развитие же наоборот, подразумевает целостность, единство, развивающегося субъекта, а не изменяющейся объект. В контроверзе понятий «изменение» // «развитие» дана разница социальной и исторической жизни, разница миропонимания и мироповедения человека истории и человека общества. Первый ориентирован на «большое время», на метапроект, на предельные смыслы и абсолютные ценности, второй предпочитает «малое время», микропроект, конкретные значения и релятивисткое понимание ценностей. Политическим манифестом человека общества выступает либерализм с его апологией индивидуализма, экономическим кредом – стихия рыночного хозяйствования, научным идеалом – позитивизм.

Итак, общество гетерогенно, оно есть по Л.П. Карсавину, «социальный хаос», «*где хаос, становится космосом, и космос разлагается в хаос*. Среди социальных личностей выделяются и утверждаются наиболее развитые и устойчивые, органические. Они индивидуируют хаос и слагаются в данный иерархически рас*член*ный организм, в данный аспект великой социальной личности – человечества». Безусловно, каждая социальная форма переменчива и несовершенна, нуждается в усовершенствовании, но и в том, что она осуществляет, она абсолютно ценна как момент самораскрытия человечества и в человечестве – всего мира»[283].

---

[282] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 18.

[283] Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. / Л.П. Карсавин – М., 1992. – С. 180.

Тем самым общество всегда определенная размеренность – поле понимания, где каждый элемент обладает двойным смыслом – саморефе-ренцией и ино – референцией, а следовательно, нуждается в постоянном процессе интерпретирования и самоинтерпретирования, в тавтологичных процессах конституирования смысла для каждого случая и ситуации. И самое главное, здесь мы полностью согласны с Т.Х. Керимовым, в гетерогенной социальности существует множество форм ее упорядочивания и репрезентации, каждая из которых неадекватна, поскольку 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»[284].

Все вышесказанное об обществе позволяет определить его как некую сингулярность или **социем**. Сущность сингулярности не за (дана) заранее, она всегда устанавливается «каждый раз», где «существование каждый раз сингулярно рождается, выходит к присутствию, поскольку время не вещь, не сущее, не причина или основание сущего, а его про-исхождение, его прибытие (неприбытие, уход), следовательно, его различие, избыточность»[285].

Сингулярность каждый раз отрезана от всего остального мира, но вместе с этим всегда имеет отношение к чему–либо временно или пространственно. Сингулярность тем самым создает ситуацию *события*. Более того, «со-бытие со-временно и со-вместно с сингулярным существованием» образуя дис-позицию (П. Бурдье) и экс-позицию (Ж.Л. Нанси).

Социальное постоянно *дезистирует* (воздерживается) от абсолютного присутствия. В силу этого и встает вопрос о социальной идентичности, о интерпретации социальных процессов и тенденций. Неслучайно, в своей социальной философии Л.П. Карсавин выделяет в бытии социальной личности сложную иерархию – от социальных эфемерид, до

[284] Керимов Т.Х. Неразрешимости / Т.Х. Керимов. – М., 2007. – С. 27.
[285] Керимов Т.Х. Поэтика времени / Т.Х. Керимов. – М., 2005. – С. 159.

периодических и постоянных личностей, где, соответственно: ***социальные эфемериды*** – это случайное и недолгое общение незнакомых людей, объединенных одним чувством или импульсом (толпа, митинг); ***периодическая личность*** есть личность, бытийствующая определенный период (партийный съезд, соревнования), а ***постоянная личность*** – это социальная форма, образующая основу преемственности. Каждый из выделенных типов общества воплощен индивидуумом некой размеренностью (семьей, государством, партией), обладает конкретным обликом, обладающим *динамической функциональностью* или форма взаимобытия / взаимообщения индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия[286]. Таким образом, общество всегда *со*существование поверхностного (случайного), статического и динамического, самодовлеющего и функционального.

§ 4.3. Культура как модус личностного пребытия

Весьма специфической формой бытия человечества как всеединого субъекта истории выступает культура. Согласно концепции Л.П. Карсавина, культура – явление (и как следствие понятие) двусмысленное, поскольку она одновременно и система качествования той или иной индивидуальности (народ, сословие), и **самое (идея культуры)** качественную индивидуальность. Иначе, всякая «культура должна выразить все человечество; и человечество может быть совершенно выраженным лишь в том случае, если все оно стало каждою своею культурой и всеми ими, т.е. если каждая из них и растворила в себе все другие и всех других растворила»[287].

Субъект истории в каждый момент своего существования есть и субъект культуры как конкретно-актуальной (например, русской, японской, английской), так и всеедино-стяженной. Другой вопрос, что его актуальная сторона интенсивна, дана, на поверхности (язык, поведение, традиции, одежда), то всеедино-стяженная представлена как фон, контекст. Переход от одного аспекта к другому требует осмысления, построения определенной интерпретации как органона вхождения или «перевоплощения», требует работы по ретроспективной реконструкции убледненной стяженности.

---

[286] См.: Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. / Л.П. Карсавин. – М., 1992. – С.176–179.

[287] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 161.

Кроме того, культура состоит из множества сосуществующих и скрещенных культур, имеющих вполне определенный ареал своего распространения. В контексте развития человеческого рода множество культур зарождается, развивается, достигает своего апогея и гибнет. Однако каждая культура «проявляется как новый, неведомый аспект уже сущего в других аспектах, как новая личность наряду с другими личностями»[288]. В связи с этим каждая культура *своеобразна* своим сочетанием ставших и становящихся идей вокруг одной, составляющей содержание бытия субъекта истории.

Идея культуры определяется отношением к Абсолюту (Богу, истине, благу, бытию, красоте). Л.П. Карсавин считал, что плодотворным для постижения культур является изучение ее религиозных качествований. Идея культуры представляет собой **теофанию** или обнаружение *Абсолютного* (в Нем самом непостижимого) в *относительном* (без и вне его не сущем). Каждая религиозная культура определяется через подобное воплощение – преодоление религиозной апории божественного-человеческого на: 1) пантеистические, 2) теистические, 3) христианскую.

Благодаря интенции к Абсолюту субъект истории преодолевает свои актуальные моменты (субъекта общества, субъекта культуры, субъекта цивилизации), обретая в этом преодолении воплощение всегда личностное по мере восприятия и труда жизни, труда интерпретации, направленного на вхождение – освоение (социализация, аккультурация) накопленного в становлении человеческого рода опыта бытия.

Абсолют есть подлинное ядро и начало всякого понимания и именно к нему как центру и устремлено множество взглядов, именно «с мыслью» о нем строятся интерпретационные практики, конституирующие определенную интерсубъективную и интерактивную форму – размеренность социокультурной реальности.

Сказанное о стремлении субъекта истории к Абсолюту не лишает значения субъекта культуры, но указывает на место субъекта культуры в *иерархии* системы развивающегося всеединого (всепространственного, всевременного) субъекта истории – человечества. Безусловно, субъект культуры как момент субъекта истории является неустранимым и необходимым компонентом его реальности, где только и возможно четко поставить вопрос о идей истории. Субъект культуры может то, что не может субъект общества, ибо, если предметом заботы последнего

[288] Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, 1993. – С. 163.

является создание условий и их воспроизводства бытия социального, в центре внимания субъекта культуры оказывается очищенный, чистый образ, идея, понятие. Поэтому сфера культуры конституируется как область существования и развития идеалов и категорий, поле *производства* теоретического, эстетического и этического дискурса.

В идеалах концентрируется «самое само» бытия человеческого рода, позволяющее ему идентифицировать себя, определить свою идентичность, определить более или менее четкую программу своего ближайшего развития (тогда как максимум задан идей обожения, идей Богообщения). Неслучайно, каждая из сфер социальной реальности пытается задать конкретные принципы, обосновать методы и формы своего бытия.

Идеалы создают сферу должного, разрешающую субъекта истории от его потенциальности, не позволяя погибнуть в антиномичности многообразных потребностей. Идеалы сосредотачивают силы и конституируют некую рационально линию поведения, сферу практики жизни. В частности, испанский философ Х. Ортега-и-Гассет отмечал, что коренное отличие человека от животного состоит в самоуглублении, в концентрации, в уходе с поверхности жизни. Он отмечает, что «животное не властно над своим существованием, не развивается *из самого себя*, а подчинено внешнему, погружено в иное, в «другое»». Все существование животного это **альтерация**[289].

Таким образом, коренное отличие социальной и культурной жизни состоит в том, что жизнь социума принципиально носит *альтерационный* (гетерологический) характер, а жизнь культуры определяется стремлением к самоуглублению, к восхождению от многообразия к единству. В частности, Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что на «протяжении всей человеческой истории во все более сложных и содержательных формах циклически повторялись три разных момента. 1. Человек ощущает свою заброшенность в вещном мире. Это – самоотчуждение. 2. Ценой огромных усилий человек уходит в свой внутренний мир, вырабатывает идеи об обстоятельствах с целью господства над ними. Это – самоуглубление, «vita contenplativa» у римлян и «theoretikos bios» у древних греков, «theoria». 3. Человек вновь погружается в мир, чтобы действовать в нем уже согласно готовому плану. Это действие, активность, praxis[290].

---

[289] Ортега-и-Гассет Х .Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1997. – С. 484.
[290] Там же. – С. 489.

Социокультурная реальность бытия человеческого рода пронизана диалектикой самоотчуждения и самоуглубления. Хотя возможны и периоды временного снятия противоречия между интенциями трансцедентирования *во вне* и *во-внутрь* в рамках практики и контексте возможностей обнаруживающихся в ходе выявления альтернатив. Путь самоуглубления невозможен без интерпретации, это и есть путь истолкования модуса экзистенции с целью достижения понимания, выступающего затем основанием для более рационального и размеренного бытия.

Однако описанный герменевтический круг жизни отнюдь не механистичен и переход с одного уровня интенции на другой сопровождается переориентацией (оборачивание) внимания, сменой установок, настоящим экзистенциальным потрясением, заставляющим сомневаться во многих ранее очевидных явлениях. Иначе говоря, вся социокультурная реальность метафизична и экзистенциальна, пронизана пафосом манифестации определенных идей и идеалов, требует специальных усилий по открытию, порождению, удержанию, развитию и воплощению смыслов. Причем процесс, как конституирование, так и реализация идей зависит от субъекта социума, субъекта культуры, от их способности интерпретировать свою ситуацию, превратить ее в событие своего пребытия – претворения. «Судьба культуры и жребий человека всецело, по Х. Ортеге-и-Гассету, – зависят от способности последнего живо сознавать всю глубину чудовищной драмы». Как только мы забываем о цене цивилизации, общества, культуры, забываем о труде жизни – мы оказываемся в ситуации ускользания или растворения их бытия, входим в череду кризисов, отступлений, упадков[291].

Итак, бытие культуры есть движение вглубь, есть восхождение от аморфного к оформленному, от материи к тексту / образу. Но при всей важности самоуглубления нельзя не признать, что данный путь не становится массовым, а является трудом по преодолению субъектом социального своей социальности ради идеалов культуры. Трудом преображения социальных статусов и ролей в единый облик личности. Не отрицая факта возникновения у каждого субъекта социума пограничных ситуаций, где он стоит на пороге к самоуглублению, не стоит обольщаться, что работа по углублению (раз – мышлению) будет устойчивым моментом его жизни. Чаще все ограничивается уровнем массового понимания, среднего образования, усвоением алгоритмов жизненного

[291] Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1997. – С. 491.

мира эпохи. Как правило, между субъектом социума и субъектом культуры располагается фигура Dasman.

Фигура субъекта культуры при всей своей многоаспектности, думается, укладывается в образ интеллигенции, поскольку за всей работой по самоуглублению стоит формирование сознания как сферы интеллигибельных (умопостигаемых) структур и состояний. Появление субъекта культуры – интеллигенции характерно для развития субъекта истории. Она возникает там и тогда, когда появляется интерес к самоуглублению, при этом факт перехода, с уровня альтерации на уровень рефлексии происходит спонтанно, можно сказать, органически. Каждый субъект истории, представленный сословиями, стратами, классами, племенами и народами, семьями и государствами, буквально порождает, по разделяемому нами убеждению А. Грамши, – «органичную интеллигенцию», или круг лиц, берущих на себя труд теоретико-управленческой деятельности.

Объект рефлексии интеллигенции – сложившаяся социально-историческая конфигурация, *гомогенно-гетерологическая данность,* чье бытие представляется хаосом, случайностью, и, где, как представляется, необходимо и навести порядок путем установления закономерностей.

Предмет рефлексии интеллигенции наиболее вопиющий факт этой исторически сложившейся социальной целостности, осмысляемый как проблема развития общества. Инструментом интеллигенции всегда выступает язык как сложившаяся структура соотнесения части и целого внутри социально – исторической сингулярности. Методом осмысления – интерпретация, истолкование, экзегеза, герменевтика.

Интерпретация становится событием опыта мысли, опыта самотрансформации, где воспроизводятся и соотносятся процессы освоения мира человеческим родом, глубинная суть которых состоит в **преобразовании** мира и самого себя. Иначе говоря, сущность процесса интерпретации направлена на **преображение** человека как стихийного порождения исторических сил во всеединого субъекта истории, **претворяющего** родовые (божественную и природную) силы в конкретно-историческом бытии человечества и выходящего тем самым на уровень **пребытия.**

Результат деятельности интеллигенции состоит в конституировании метафизики или *мира* культуры, благодаря которому удается создать альтернативный природной реальности мир, необходимый для концентрации, сосредоточения, для обретения каждым самого себя, смысла

своего бытия. Несомненно, что продукт каждого поколения интеллигенции несет в себе заряд явных и неявных представлений порождающих их жизненных миров, однако, несомненно, сам факт конституирования метафизической области как области умопостигаемой говорит о многом и де-факто изменяет отношение к миру, меняет способы поведения (умножая их) и характер жизни, способствуя переходу от действий по поводу к целерациональной и ценностноориентированной деятельности.

Факт появления и существования *органической* интеллигенции интересен тем, что он наглядно показывает, что интерпретационная практика осуществляется всеми нами, но завуалировано, без пафоса, позволяя создать хотя бы минимально мировоззрение. Не менее важно, по нашему убеждению, и то обстоятельство, что из числа органической интеллигенции выделяется группа профессионалов, начинающих осознавать свое положение и пытающихся, исходя из некоего понимания, обосновать свою нишу в сообществе бытия, институализироваться. З. Бауман описывает различие между органическими и институализированными интеллигентами как различие между *интерпретаторами* и *законодателями*, где последние создают собственную сферу влияния на гетерономное сообщество. Их сфера – политика, социальный институт – государство, где интеллигенты и интеллектуалы прописывают себе через определенные социальные роли и статусы, нормы и законы. Государство орудием практики профессионалов ума (юристы, педагоги, чиновники, врачи, ученые, инженеры).

Интерпретаторы, таким образом, подлинные субъекты культуры, тогда как законодатели истинные сыны цивилизации (их идеал – правовое государство как центр гражданского общества), наиболее полно воплощающие себя в плане мышления в методе объяснения. Но и первые, и вторые, есть необходимый момент бытия всеединого субъекта истории тяготеющего к абсолюту, стремящегося к нему, поэтому в контексте нашего исследования важно понять, что интерпретация есть необходимый *органон* конституирования сил, элемент преобразования отношений самоотчуждения (диссипации – рассеяния) в отношения самоуглубления (со-средоточения) ради вхождения в ритм бытия. Но при всей значимости интерпретация не может заменить процесс практики жизни, она может быть ее метафизической подкладкой или полем, задающим цели и интенции, но не более (хотя и не менее).

В этой срединности между самоотчуждением и практикой состоит цель, задача и предел интерпретации. Указание на ***срединность*** интер-

претации есть указание на необходимость понимания ее как личностной формы творения жизни в контексте становления человеческого рода.

Интерпретация в социокультурном плане есть способ отношения к социальной реальности как области *медиативных задач*. Цель интерпретации, как показал А.И. Ахиезер, состоит в напряженном поиске ***меры*** для преодоления полюсов дуальной оппозиции, существующей в каждом обществе. В частности, в российском обществе основное напряжение проявляется в бинарности ценностей локального мира и большого общества, ценностей «Матери – Земли» и «Царя – города»[292].

Любое смещение меры в ту или иную строну, свидетельствует, по А.И. Ахиезеру, что в социально-историческом бытии существует альтернатива, имеющая отношение для каждого члена общества, больших и малых социальных групп. **Альтернатива** амбивалентна, ее открытие несет в себе не только радость творчества, но и опасения относительно потери имеющейся идентичности. Альтернативная ситуация требует своего осмысления, вектор которого может идти по линии экстраполяции, либо по линии интерпретации. В первом случае, проблемная ситуация будет решаться в логике инверсии, во втором случае в логике медиации.

Логика медиации целиком и полностью подчинена противостоянию *инерции истории*, проявляющуюся в том, что сложившиеся в рамках исторического развития формы быстро лишаются энергии жизни, из органа жизни превращаются в жесткий телос цивилизации. «Интерпретация, как экстраполяция, их взаимопроникновение в процессе поиска меры между ними – важнейшая и сложнейшая логическая, культурная, психологическая и одновременно социальная проблема, особенно на ранних этапах развития большого общества»[293].

Развитие общества, формирование новых социальных институтов, всегда несет в себе опасность необратимой социальной дезорганизации, связано с риском распада и аннигиляции. Поэтому развитие общества неразрывно связано с формированием социальных интеграторов – медиаторов, с помощью которых можно противостоять социальной стихии, дезорганизации. Одним из основных медиаторов в истории

---

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

[293] Ахиезер А.И. Россия: Критика исторического опыта. Т.1 / А.И. Ахиезер. – Новосибирск, 1998. – С. 99.

человеческого рода является государство (не менее значимы и такие интеграторы как церковь, партия, профсоюзы).

Для обеспечения интеграции общества в постоянно изменяющихся условиях государство должно все время решать медиационную задачу, являющуюся конкретно-историческим случаем преодоления социокультурного противоречия, суть которого в разрешении противоречия между массовым сознанием, т.е. культурой, господствующей в обществе, точнее ее массовой основой, и интеграцией общества, его организационной формой»[294].

Общество способно к развитию лишь тогда, когда социальные отношения, организация целостности воспроизводятся большинством общества, поэтому социальная функция медиатора – превратить интенцию к упорядочиванию в устойчивую опору, ресурс, источник для собственного воспроизводства. Становление личности, как мы знаем, включает в себя момент социализации, момент становления индивида социальным субъектом.

Коренная проблема медиационной задачи заключается в том, и здесь мы вполне солидарны с А.И. Ахиезером, Ю.М. Лотманом, И.В. Кондаковым, С.Д. Домниковым, М.П. Мчеделовым, что культурная программа массового сознания носит до – государственный, до – христианский, до – идеологический характер. Более того, массовое сознание, как правило, противиться самой постановке медиационной задачи, не видит альтернативы в своем бытии. Трагедия рождения *органической интеллигенции* связана с наличием противоречия, имеющего как внешний, так и внутренний планы. В частности, внутренние противоречие предстает как экзистенциальная драма сознания / самосознания, а внешнее противоречие проявляет себя как социальное противостояние, противопоставление, дуальная оппозиция. Способы решения экзистенциального и социального противоречия могут быть как силового, так и смыслового характера. В зависимости, от тех усилий по нахождению смысла, по конституированию интерактивных отношений, предпринимаемых социальными субъектами. «Медиатор возможен и необходим в диапазоне условий, теоретически ограниченных, с одной стороны, полным нежеланием, неспособностью людей поддерживать, воспроизводить государство, полным отсутствием ценностей большого общества в культуре людей, что исключает возможность государства, с другой –

[294] Ахиезер А.И. Там же. – С. 99.

максимальным развитием среди граждан культуры, включающей эти ценности и делающей особый бюрократический слой излишним»[295].

Каждый медиатор проявляет себя, прежде всего, как определенная социальная группа, объединенная общими для нее интересами. Правящая элита образуется на базе интеллигибельных идей, которые она в своей деятельности и будет воплощать. Естественно, что правящий слой неоднороден и не состоит из интеллектуалов, но, вместе с тем, каждый идентифицирующий себя с ним, осознает себя причастным к определенным разделяемым в этой группе ценностям, идеалам, образу жизни.

Гражданин полиса, дружинник, верующий, член партии или профсоюза должен осознавать «кто и что» он, что составляет самое само его жизни, какую позицию он занимает / может занять в каждой жизненной ситуации. Именно способность к приобщению к определенной социальной группе, ее ценностям дает воспринять каждому члену общества **альтернативу** как ситуацию своей собственной жизни. Гражданин порывает с ценностями локального мира (например, кровной местью), верующий стремится преобразить весь строй жизни в соответствии с открывшейся ему истиной, вступающий на путь партийной жизни пересматривает условия своей жизни, исходя из задач партийной программы.

Следовательно, поворот от простого, нерефлективного взгляда на свою жизнь и жизнь общества в сторону понимания его сложности и неоднородности создает конструктивную напряженность, формирует условия для пробуждения индивидов, образует ситуацию их социализации, способствуя тем самым становлению личностной позиции, личности, которая, как мы знаем, всегда опирается на развернутую интеллигенцию (сознание / самосознание).

Альтернатива инверсии и медиации – это альтернатива между социальностью и культурой. Если инверсия замкнута на локальный социальный мир / социальную форму, то медиация не замкнута ни на одну из имеющихся социальных форм стремясь к их интеграции, к выявлению общих моментов. В целом, «всеобщность культуры заключается в том, что она оценивает реальность в категориях возможности, вероятности, прошлого и будущего, в различных модальностях. Культура всегда несет в себе оценки любого реального или возможного явления с точки зрения некоторого идеала, независимо от возможности воплотить

[295] Ахиезер А.И. Там же. – С. 100.

этот идеал. Следовательно, культура является многомерной по своей сути, в любой своей клеточке, в любой момент времени, даже если это не осознано в самой культуре»[296].

Медиативно – проблематичная логика культуры диалектична и диалогична, поскольку она опирается на наряженный поиск человеком / человеческим родом самого себя в мире и мира в себе. В ходе этого поиска индуцируется постоянная напряженность, которая может разрешаться или в конструктивном, или деструктивном ключе, при этом каждое разрешение не является вечным, абсолютным, а временным, историческим. Рефлексивность культуры создает интересные бинарные / дуальные оппозиции, позволяющие конкретизировать сферу бытия каждого общества, каждого человека. «Дуальная оппозиция является исходным пунктом своего собственного преодоления, преодоления опасного для субъекта расчленения смысла, культурного опыта». Думается, следует согласиться с убеждением А.И. Ахиезера, что «вся культура создается как результат медиации, как срединная культура, как следствие преодоления ограниченности ранее сложившейся культуры. Способность формировать срединную культуру – ***показатель меры развития медиации*** и в то же время уровня развития культуры. Осмысление этого процесса на философском уровне опирается на обобщающую способность человека превращать в предмет своей деятельности саму деятельность, способность снимать эти противоположности как идеально, т.е. в культуре, в сознании, так и практически, т.е. изменять соответствующие социальные отношения»[297].

Таким образом, подводя итоги параграфа, посвященного исследованию культуры как модуса / момента развития всеобщего субъекта истории, можно сделать следующий вывод: Культура предстает перед каждым из нас как поле альтернатив поведения, поле символов, позволяющих осмыслять неосмысленное, переосмысливать ранее осмысленное, превращать внешнее во внутреннее, неосвоенное в освоенное. Иными словами, все бытие человеческого рода осмысляется через соотнесение омыляемого через полюса дуальной оппозиции. Смысл формируется между значениями, формирующимися внутри той или иной социальной группы. Смысл обретается как дар, позволяющий снять

---

[296] Ахиезер А.И. Россия: Критика исторического опыта. Т.1. / А.И. Ахиезер. – Новосибирск, 1998. – С. 59.

[297] Там же. – С. 68.

социальные противоречия и направить энергию человека / рода в созидательное творческое русло, а не «войны всех против всех». Обретение и воплощение смысла культуры, реализация интенций рединой культуры возможная только в личности, способом конституирования которой выступает интерпретация.

§ 4.4. Цивилизация как телос бытия человеческого рода

Исследование архитектоники развивающегося всеединого субъекта истории выводит нас на такой момент его бытия как субъект цивилизации, пространство действия которого находится между субъектом социума и субъектом культуры. Связь субъекта цивилизации с каждой стороной реальности всеединого субъекта истории делает его бытие весьма динамичным и богатым внутренними противоречиями, преодоление которых как интеллектуальное, так и практическое создает устойчивость цивилизации, делает ее одной из «постоянных» фигур в становлении человеческого рода. Действительно, в каждый период в развитии всеединого субъекта истории мы находим целый *веер* сменяющих друг друга или сосуществующих цивилизаций, идентифицировать способ существования которых можно по различным критериям. В целом, концепт «цивилизация» относят к периоду становления исторического сознания, формирования принципа историзма в недрах философии Просвещения в конце XVIII в. Опредмечивание и содержательное наполнение данного термина происходило весь XIX–XX вв. [298]

В самом общем плане современные исследователи, З.М. Оруджев и Т.В. Кузнецова определяют цивилизацию как *уровень освоения человеком социальных сил (относящейся к области отношения человека к человеку)* на основе, как бы выразился Аристотель, «справедливого равенства»». Уровень усвоения социальных сил происходит как в личностном, так социально – групповом (стратовой, сословной, классовой) плане, вплоть до всего общества[299].

Формирование и укрепление государственной власти, разрастающиеся социальные отношения требуют институализации, упорядочивания, что и

---

[298] См: Социология: Энциклопедия. – Минск.: Книжный дом, 2003. – С. 1221; Российская цивилизация / под общ. ред. М.П. Мчедлова. – М., 2003. – С. 19–27; Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук / Н.Е. Копосов. – М., 2005. – С. 65–84.

[299] Оруджев З.М. Культура и цивилизация / З.М. Оруджев, Т.В. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7. – 2007. – №4. – С. 50–68, 51, 59.

происходит в рамках возникновения права и формализации / этатизации вопросов морально-нравственного плана. Иными словами, цивилизация есть *уровень распредмечивания* социальных сил, основные формы которых образовались как результат сложной синергии природных стихий и сил человеческого рода. Конфигурация общественных отношений предстает в данном аспекте основанием, существенным образом, определяющим способ бытия человеческого рода и содержание культуры определенного времени. Цивилизация задает тип доминирующих *антропосоциетальных / социальных* отношений. Исторически, наиболее четко выделяют цивилизации, основанные на распредмечивании смысла государственных, конфессиональных и капиталистических (товарно-денежных) отношений.

В контексте интенций распредмечивания явления цивилизации и культуры совпадают и могут рассматриваться как тождественные. Однако культура это не только (ре)-продуктивная, но и творческая деятельность. И поэтому, пути культуры и цивилизации расходятся, формы конституирования субъекта культуры и субъекта цивилизации отделяются и отчуждаются друг от друга, образуя внутреннее противоречие в развитии человеческого рода как всеединого субъекта истории. Причина подобного положения дел, в этом мы согласны с З.М. Оруджевым, заключается в том, «что материальные и простейшие духовные потребности человека обычно нуждаются в воспроизводстве, повторении средств их удовлетворения, тогда как развитые духовные потребности постоянно требуют новых средств и способов их удовлетворения, поскольку они непрерывно изменяются: чем больше развит человек, тем быстрее растут его духовные (особенно эстетические) потребности. Речь идет о способностях понимать мысли и образы, заключенные в литературе, о наслаждении музыкой, о цветовых гаммах и линиях в произведениях великих живописцев, о гармонии архитектурных сооружений и т.д.». Таким образом, как показывают З.М. Оруджев и Т.В. Кузнецова, в историческом развитии можно выделить следующую закономерность: «Историческая эпоха определяется и проходит под знаком доминирующего фактора определенной цивилизации, а основанные на этом уровне цивилизации формы культуры непрерывно «творят» новый мир человека, создают «новый опыт» и изменяются сами»[300].

Исходя из выявленной закономерности, российские философы делают вывод о том, что культуры определяют формы продуктивной и

[300] Оруджев З.М. Культура и цивилизация / З.М. Оруджев, Т.В. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7. – 2007. – №4. – С. 62.

творческой деятельности человека, а цивилизации (каждый раз – нового уровня) – *новые социальные силы*, которые человек использует в своей деятельности для продуктивного и творческого создания *нового мира*.

Иными словами, каждая действительно существующая цивилизация – это определенный **миропорядок**, мир (М. Хайдеггер – В.В. Бибихин), мир – система (Э. Валлерстайн), мировое общество (Н. Луман). Еще четче на «самое само» цивилизации, ее метафизику указывает распространенный еще в античности термин «ойкумена».

Сравнение концепта «цивилизация» с концептом «мир» далеко не случайно, поскольку, образ мира – есть образ утраченного некогда целого. Мы действительно, и, в этом, прав В.В. Бибихин, «упустили мир». И сейчас, единственной возможностью для нас остается не упускать его отсутствия, не забывать своего упущения, ибо, целое присутствует только в нашем надрыве от того, что его нет. Более того, сегодня не упустить мир наш последний шанс не упустить самих себя, ведь, человека без мира нет, ибо, нигде, как в целом мире, не может иметь места существо человека, «чистое присутствие с его основной мелодией, молчаливым согласием». «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».[301]

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 indefintum. 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, предполагает наличие незасвидетель-

[301] Бибихин В.В. Мир.

ствованного в присутствии самобытия. «Под «сеткой» интерсубъективно производимых и разделяемых типических представлений, охватывающей все сущее, мир продолжает жить своей не подотчетной никому жизнью»[302].

Мир не есть бытие, не равен ему, поэтому и цивилизация не вмещает в себя при всем империализме в себя бытия. Однако благодаря наличию такого экзистенциала как мир цивилизация может вообще существовать. «Мир, взятый в своей целости, 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»[303].

Цивилизация, по нашему мнению, в экзистенциально-феноменологическом плане есть всегда экзистирование в определенном модусе, это всегда конкретно-историческая конфигурация «бытия – в – мире». Каждый социальный институт или культурная форма конституирует свой мир, однако, цивилизация есть «мир миров», она вмещает для развития множества социально-антропологических практик. Цивилизация в этом плане совмещает две ипостаси: «внутренне спекулятивный» или сущность и «внешне эмпирический» явленный как существование. Единство сущности и существования образует сплав или действительность, где властно правит идея мира / целого стяжающая множество модусов существования. Цивилизация держится предстоянием перед миром, перед его трансцендентальностью. Способом держания выступает понимание и истолкование, стремящееся в слове / языке, 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 как областью развития человечества как всеединого субъекта способно сделать человека причастным целому, исцелить его, спасти от впадения в самобожение.

---

[302] Сафронов П.А., Фролов А.В. Сознание мира и онтологический опыт / П.А. Сафронов, А. В. Фролов // Вестник Московского университета. – 2007. – №3. – С. 37–39.

[303] Там же. – С. 41–42.

Действительность мира // действительность цивилизации предметна и конкретна. Русский философ И.А. Ильин, следуя за Гегелем, утверждал, что философское / религиозное / научное ***приятие*** мира «не может состоять ни в бунтующем изобличении того, что мир «лежит во зле» (Платон), ни в восторженном изображении его мнимого совершенства (Лейбниц). Предметность действительности есть всегда компромисс или преходящее равновесие борющихся сил, поэтому действительность конфигуративна, являет себя через образы или состояния, воплощающие в разной степени сущность мира. 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». Образ мира – это реальность, принявшая существование, это событие мира, где он предстает в целостности / неразрывности, единстве формы и содержания. Форма образа мира свидетельствует о силе / стихии сущего, а содержание о состоянии его зрелости, развития[304].

Воспринимая цивилизацию как один из образов мира, можно говорить о ***ведущей силе*** (человеческий род, представленный в определенный исторический момент тем или иным этносом / народом) и о ***об уровне ее развития / воплощения*** на кресте действительности, на оси истории. Каждый образ мира – и цивилизация не исключение – не вечен, поскольку есть действительность как событие, есть *трагическое* сочетание идеи человеческого бытия и его воплощения 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 – до – воплотившиеся, не реализованные, делающими существование мира не устойчивым, подверженным угрозе падения / заброшенности мира, а вместе с ним человека, в сущее.

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 пребытия развивающегося субъекта, данная в действи-

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

тельности как органически живущая всеобщность или конкретно-историческая тотальность / размеренность и духовна 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, освободить от всего наносного и несвоевременного, мертвого.

Внимание к себе, к поворотам своего настроения открывает нам факт того, что наше существование есть присутствие, нахождение при – сути. Присутствие завораживает, ужасает (суть – жуть) на первый раз, но затем, захватывает и поднимает, воцаряя в мир и лад, ведь мир есть завораживающее согласие, не являющиеся предметом специального договора. Мир как согласие есть чистое присутствие, дающее право быть всему, что есть в сущем. «Грузинский Сократ» М.К. Мамардашвили называл подобный опыт – великодушием, подразумевая способность души вместить весь мир, как он есть, и быть недовольным в этом мире только собой[305]. В.В. Бибихин постигая тематику мира, был убежден, что только живой опыт отрешенного согласия, возможный в неприступной и тайной тишине мира, исподволь приучает человека к миру и мирит с вещами в нем. Обнищание этого опыта отучивает человека узнавать себя в чем бы то ни было; оставляет его, если все навязывает ему себя, врагом всего».

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 (Гегель, К. Ясперс), мировому обществу (Н. Луман). В процессе открытия мира происходит укоренение человека в мир, в бытие. Вместе с фундированностью приходит осознание хрупкости мира, понимание необходимости заботы о нем, хранения

[305] Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб: Азбука – Классика, 2002. – С. 514.

его. Вне прикосновения к тишине и согласию мира невозможно созидательная работа по его сохранению, по развитию цивилизации, которая входит в мир, является его частью. Мир находится в пограничном состоянии между высказыванием и молчанием, между пониманием и непониманием. Великий Г. Гегель, по убеждению И.А. Ильина, завороженный тайной мира, так и не решился выговорить всего и принять все выводы, но и он был убежден, только в бытии человека мир находит свое подлинное значение и смысл, ибо человек «живет для того, что в нем живет; и он живет тою силою, для которой он живет. Это означает, что творческая основа его жизни есть сама высшая цель его бытия; или, иначе, цель человеческого бытия осуществляет себя сама в его жизни. Causa efficiens совпадает с causa finalis; ultima ratio есть не что иное, как primum movens[306].

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 возможность, требующая от нас постоянного труда, осторожности и внимания в обращении с даром, получаемым фактом открытия мира. История человеческого рода показывает, что чувство причастности миру довольно часто покидает человека, и он ***впадает*** в различные социально – антропологические практики, обозначаемые С.С. Хоружим как паттерны безумия. Не редкость ситуация и захваченности и погруженности человека в редуцированный мир – мир вещей, страстей[307].

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. Категория формация у К. Маркса при всей своей интенции указания на связь людей в деятельности как атрибуте их существования не вбирает в себя всей полноты мира. Мир – это онтологическое ничто, всякий раз *изживает* общественные устои, пос-

---

[306] Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – СПб, 1994. – С. 205, 260.

[307] См.: Хоружий С.С. Шесть интенций на бытийную альтернативу / С.С. Хоружий / Очерки синергийной антропологии. – М., 2005. – С. 101.

кольку, они всегда 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 приводить к попыткам объяснить мир через явления почвы и .т.д., 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 себя знать в образе империй, государств, культур, цивилизаций. Но мир трудно стяжать и особенно приватизировать. Воплощаясь в языке, социокультурных структурах мир тонет, мельчает, источается в повседневности, уступая место овещнению, различным форам опредмечивания. Таким образом, открывая в редкие минуты трансцедентирования мир, мы сами *закрываем* доступ к нему своими потребностями и интересами, постепенно *затемняя* суть дела, и *заглушая* строй / лад 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 мир / лад сущего.

История человеческого рода в экзистенциальном плане процесс обретения и потери связей с миром, напряженный и трагический опыт по их развитию и расширению. В частности, А.А. Грицанов уподобляет цивилизацию набору культурных программ («рабочих чертежей»), реализовавшийся в облике самодостаточного и уникального общественного организма. Культурные программы пронизаны метафизическими интуициями, определяющими ценностные ориентиры развития каждой цивилизации. Ретроспективно в истории человеческого рода можно выделить цивилизации ориентированные на: подчинение инстинктам и желаниям (дионисийский тип); самоотречение ради личного покоя (буддийский тип); самоочищение во имя духовных ценностей (раннехристианский тип); растворение личности в процедурах «газавата» (исламский тип); покорение и реорганизация окружающей среды посредством науки и техники («прометеевский» или техногенный тип)[308].

При всех отличиях одной цивилизации от другой в их развитии проявляется одна черта, а именно ***институциональная структурированность***.

[308] Социология: Энциклопедия. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 1221.

Цивилизация предстает как тотальность, где каждый элемент имеет четко очерченное место и значение. 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, как правило, через анализ различных маргинально – лиминальных социально-антропологических форм и практик. Классический психоанализ (З. Фрейд) и социально-психоаналитический подход (Э. Фромм, Г. Маркузе, В. Райх, К.Г. Юнг, Ж. Лакан, С. Жижек) накопили значительный материал, раскрывающий обратную сторону цивилизации и наглядно демонстрирующий, что ее развитие пронизано диалектическим стихиями и антиномическими началами, бинарностями, неразрешимостями.

И все же, несмотря на множество дискурсов, описывающих бытие цивилизации, мы сталкиваемся с фактом того, что она предстает в образе **структуры** (государственной, технической, институциональной). В образе мощи, силы. Указание на диалектику сил, пронизывающую существование цивилизаций, дает нам возможность утверждать, что каждая из исторически ставших цивилизаций образует круг понимания.

Субъект / субъекты цивилизации – это граждане, связанные единством провозглашаемых и защищаемых государством принципов – ценностей и нормативным языком. Беда цивилизации, если уровень гражданского сознания и самосознания снижается, ибо тогда на смену созидающему внешний и внутренний мир гражданину придет Dasman (М. Хайдеггер), человек – масса (Х. Ортега-и-Гассет, Э. Канетти) или стремящийся уйти от суровой повседневности цивилизации интеллектуал (П. Рикер). Иначе говоря, парадокс развития цивилизации состоит в том, что она формируется энергией поиска *смысла мира*, но живет не предельными, устремленными к абсолюту идеалами, а срединными

нормами права и морали. В той мере, в какой они усвоены и восприняты на уровне мышления и поведения гражданина, который готов бороться, с одной стороны, с анархией социального, а с другой, с тотальностью императивов культуры, требующих отсечения всего, что Ф.Ницше называл «человеческим, слишком человеческим» ради основного, главного.

Таким образом, **объект** интерпретации субъекта цивилизации – телос цивилизации, **предмет** – одна из ее сторон, где происходит «сбой» классических форм объяснения, 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 четкой структурой сознания субъекта цивилизации выступает правосознание, а менее четкой, но при этом способной выполнять функции сохранения некоего «статус-кво» цивилизации структурой, является менталитет. Срединное положение между правосознанием и менталитетом занимает 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» за XIX–XX вв. сложилась классическая нормативная модель трактовки цивилизации, фактически ставшая определенной идеологией цивилизации. Именно в контексте **идеологии цивилизации**, оправдывающей и закрепляющей превосходство одних обществ над другими, формировались различные деструктивные для развития современной (мировой, глобальной, индустриальной) цивилизации течения политической мысли и социально-политические практики. «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.)»[309].

Вместе с тем, глобальные социальные потрясения XX в. существенным образом поколебали идеологию цивилизации в ее одномерных

[309] Российская цивилизация / под общ. ред.М.П. Мчедлова. – М., 2003. – С. 26.

трактовках. На повестке дня осмысления оснований, конституирование ценностей рождающейся «здесь – и – сейчас» цивилизации. Ведущими силами образования новой конфигурации антропосоциетальных отношений в XX в. П. Рикер называет по степени значимости: науку, технику, рациональную политику и рациональную универсальную экономику. Вместе сформировавшиеся исторически в различные эпохи силы создают основу для складывания универсального стиля жизни (уровень опредмечивания – О.Д.А.), проявляющийся в неизбежной стандартизации жилья, манеры одеваться и т.д. [310]

Фиксируемая П. Рикером ситуация времени не является для социально-философской мысли XX в. оригинальной, но огромное теоретико-методологическое и социально-праксиологическое значение имеют выводы, сделанные им из признания объективно сложившегося положения дел. 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. Накопление 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. Вместе с тем, 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 актуальна, как подчеркивает П. Рикер, стоит одинаково и перед устоявшимися в индустриальном плане обществами, так и вступившими на этот путь. Путь признания множества культур хоронит идею культурной моно-

[310] Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб, 2002. – С. 317–320.

полии, а путь усиленной модернизации приводить мир к экологической катастрофе, коллапсу[311].

В подобной ситуации острого противоречия (которое с нач. 60 гг. XX лишь только усилился) П. 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 обстановку, в иную перспективу». Только выявление глубинных архетипов, питающих тенденции современной эпохи позволить нам более или менее четко конституировать поле восприятия сложившийся в XX в. антропосоциетальных отношений. Осмысление интенций традиционных культур и ценностей прогресса позволить сформировать социокультурную позицию и социально – антропологическую стратегию бытия, способную преодолеть кризисное состояние переживаемое человеческим родом в рамках бурного освоения сил природной и социальной реальности в последние два столетия.

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. 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».[312]

Таким образом, становление современного типа цивилизации требует работы по конституированию новых ценностей, позволяющих создать развитую *метасистему* антропосоциетальных отношений, на основе успешной ассимиляции опыта предшествующих цивилизаций и тенденции будущего. Поль Рикер прекрасно понимал сложность межкультурной, межгосударственной, и, прежде всего, межличностной коммуникации и понимания.

Итак, первым шагом, по нашему глубокому убеждению, в деле становления современной цивилизации является понимание *мира*, а, следовательно, рождение и конституирование органической интеллигенции / личности сегодняшнего дня. До тех, пор пока мы будем избегать

---

[311] Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб, 2002. – С. 321–324.

[312] Там же. – С. 331.

понимания, мы будем пребывать в отчуждении друг от друга, 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 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, 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»[313].

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 труде жизни (М.К. Мамардашвили) телос современной цивилизации.

В завершающей главе нашего исследования дан социально-философский анализ форм бытия человеческого рода. Философия истории Л.П. Карсавина, составившая концептуальную базу этой части работы, позволила, на наш взгляд, выявить место и роль интерпретации в контексте основных ипостасей бытия человеческого рода как всеединого субъекта истории, все бытие которого пронизано *интенцией* к абсолютному бытию, к богообщению.

Метафизический образ всеединого субъекта истории стяжает в единое поле интеллигибельности все бытие человеческого рода. История, общество, культура, в рамках подобного подхода предстают как ипостаси процесса рождения личности, становления интеллигенции, а вместе с тем и конкретных исторических субъектов, создающих государства и цивилизации. Движение всеединого субъекта истории от ситуации пробуждения мысли (сверх – интеллигенции) до ситуации воплощения (демиургии) создает условия для рассмотрения многообразных проявлений бытия человеческого рода через призму синергии.

---

[313] Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб, 2002. – С. 332.

Итак, человеческий род наличествует в бытии как интеллигенция, живет жизнью духа / смысла. Как только процесс конституирования интеллигенции ослабевает, происходит весьма быстрая его редукция к сущему. Бытие интеллигенции дано в многообразной интерпретативной деятельности, основная задача которой установить поле интеллигенции, создать «пазуху» бытия, место для смысла, сферу развития духа. Осознание и освоение абсолютного раскрывается в различных интерпретациях, порождающих многообразие форм духовных практик. Иными словами, история, культура, цивилизация, общество есть различные формы распредмечивания бытия, представляющего собой процесс всевозрастающего общения, вовлекающего в свой круг других людей, весь универсум, весь космос бытия. Вершиной такого расширяющегося общения / коммуникации является богообщение. Утверждение богообщения вершиной общительных связей не отрицает ценности каждого типа общения (социокультурного, политического / гражданского), напротив, оно сообщает каждой ипостаси общения свое подлинное значение, указуя место в иерархии интеллигенции, в структуре бытия. Каждая форма общения углубляет и умножает бытие, создает его многогранное восприятие и многоуровневое поведение в нем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оборачиваясь назад, в *точку* ***замыслов***, составивших цель и познавательные задачи монографии, можно утверждать, что оно представляет собой целое, к которому возможно отнестись, как минимум, трояким образом.

Во-первых, это проект, где реализован социально-философский подход к проблематике интерпретации, где каждый вывод, сделанный в рамках параграфов и разделов, обоснован историко-философским и теоретико-методологическим материалом. Действительно автор четко идентифицирует себя с научным и философским сообществом, формирующимся в последнее десятилетие вокруг Института синергийной антропологии, возглавляемого С.С. Хоружим. Безусловно, без дружеских консультаций Сергея Сергеевича, великодушия Олега Игоревича Генисаретского многое осталось бы на уровне задумок и замыслов. Искреннее спасибо им за личное участие в становлении.

Второе отношение к тексту диктуется логикой подразумеваемого. В этом плане каждая глава – это больше попытка выразить витающие в философском сообществе идеи. Другой вопрос – насколько нам действительно удалось их выразить, ибо контекст современного социально-гуманитарного познания строится на полутонах, интуициях, метафорах. В любом случае, проблемы и концепции, обсуждаемые гуманитариями сегодня выступают «материей» поля философской дискуссии для живой мысли, способной расширить сферу понимания таких феноменов бытия человеческого рода, как интерпретация, понимание, интеллигенция, преобразование и преображение, претворение и пребытие, интерактивность, интерсубъектность, история и культура, цивилизация. В перспективе круг рассматриваемых феноменов социального бытия будет расширяться, охватывая все большую сферу возникающих в современности ситуаций, состояний и процессов. Например, сегодня набирает силу социально- антропологический анализ постчеловеческого / постперсонологического существования (Г.Л. Тульчинский, С.С. Хоружий, С.А. Смирнов, В.А. Кутырев, М.А. Эпштейн, У. Бек, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас и др.)[314].

---

[314] Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г.Л. Тульчинский / СПб: Алетейя, 2002. – 677 с.: Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С.С. Хоружий // Философские науки. – № 2. – 2008. – С. 10–32.

Третий момент – отношение к завершенному тексту заключается в том, что он может рассматриваться как реализованная форма мышления и пребытия автора, манифестация его личного бытия и предстояния перед предметом исследования. Думается, что в любом из этих модусов диссертационное исследование позитивно и конструктивно, т.к. намечает вектор возможного развития социальной философии.

Основная проблема, инспирирующая объект и предмет данного исследования, состояла в отсутствии социально-философского понимания феномена интерпретации. Предполагалось, что рассмотрение интерпретации в теоретико-методологической призме социальной философии способно снять множество противоречий между ее восприятием в онтологическом и гносеологическом ракурсах. Действительно, основной гипотезой выступило предположение, что интерпретация человеком мира и своего положения в нем есть процесс одновременного установления и развертывания смысла в сознании личности, а также в интерактивном и интерсубъективном бытии человеческого рода.

Идея проведения социально-философского изучения интерпретации изначально носила экспериментальный характер, потребовавший детальной социокультурной реконструкции истории интерпретационных практик внутри таких культурно-исторических целостностей, как античность, средневековье, эпоха Возрождения, периоды Нового и новейшего времени, а также раскрытия познавательно-эвристического потенциала основных теоретико-методологических концепций интерпретации, имеющихся в истории философии. Кроме этого, «погружение» феномена интерпретации в социально-философский контекст требовало определения места и роли интерпретационной деятельности в динамике становления человеческого рода, раскрытия ее значения в различных сферах социальной реальности.

В итоге, в ходе социокультурного, историко-философского и социально-философского анализа интерпретация 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 интерпретация тесно связана с выявлением структуры и смысла круга бытия, создаваемого деятельностно усилиями человеческого рода, с распредмечиванием множества превращенных форм, появляющихся в ходе освоения сущего. Интерпретация –

неизбывная ипостась бытия человеческого рода, каждого человека, поскольку, только интерпретируя, ведя практику герменевтики и экзегезы, мы делаем возможным существование сознания, становление интеллигенции, формирование такой формы бытия как личность.

Герменевтическое поле – бледная копия онтодиалога, разворачивающегося на кресте действительности, держащегося усилиями по установлению отношения к Абсолюту, к Богу. Круг бытия есть круг общения, в котором исходным является Богообщение. Наряду с этим, необходимо признать, что анализ этого проблемного поля в диссертации только намечен и требует дальнейшего рассмотрения в философском, богословском, научном ракурсах. К сожалению, в современной философии очень мало используется познавательно-эвристический потенциал святоотеческой мысли и российской философии сер. XX в (В.Н. Лосский, С.А. Левицкий, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, А. Кожев), философских концепций А.Ф. Лосева, Г.С. Батищева, онтогносеологии М.А. Лившица и др. Вместе с тем, русская философская школа мышления сумела еще в нач. 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. Бибихин) показывает 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 синергийности, взаимобытия Божественной Любви / Дара и человеческого служения. Наиболее полно в дискурсе современной философии теоретико-методологический потенциал синергийной парадигмы представлен синергийной антропологией С.С. Хоружего. Именно она и выступила для нас эпистемологическим основанием для разработки синергийной 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 синергийной антропологии позволило создать широкую теоретико-методологическую перспективу исследования. В частности, все феномены бытия человеческого рода были изучены в двойном аспекте: социально-философском и синергийно-антропологическом.

Темы онтодиалога, Богообщения, синергий всех сил сущего, синергий Божественного Дара и становления человеческого рода позволили *реабилитировать* еще один мощный пласт философской рефлексии-философию истории, непосредственно призванную осмыслять процессы, носящие глобальный онтологический характер, поскольку ее предметом выступает проблема смысла истории, ее икономия. Конкретнее, для решения познавательных задач заключительной главы диссертационного исследования мы обратились к философии истории Л.П. Карсавина, создавшего, по нашему убеждению, до сих пор не превзойденную историософскую теорию истории, как становления в пространстве-времени сущего всеединого субъекта. Дискурс карсавинской философии истории позволил «неслиянно и раздельно» использовать потенциал социокультурного, формационного и цивилизационного подходов, выстроить подвижную иерархию ипостасей всеединого субъекта истории (общество, культура, история, цивилизация), а также показать, что каждая ипостась всеединого субъекта истории образует свой малый круг понимания, задающий исходный уровень предпонимания определенного периода социальной общности.

Ипостась субъекта истории, будучи органически связанной с иными гранями, все же обладает относительной самостоятельностью и значением, конституируя уровень развития интерсубъективных и интерактивных отношений. Становление человека личностью сопряжено вхождением в круг глубинного общения / богообщения, знаменующий собой переход от внешней детерминации природы к самодетерминации смысла / духа.

Процесс перехода с уровня внешней детерминации к самодетерминации, где наиболее полно и всесторонне раскрывается значение интерпретационных практик в динамике бытия человеческого рода, воплощает феноменологическое описание и постижение ипостасей, фиксируемых на уровне сознания. Интенциональность, интерсубъектность / интерсубъективность, интерактивность являются различными гранями онтологической динамики человеческого рода в пространстве – времени сущего. Значение интенциональности состоит в концентрации и устремлении человека в деле преосуществления себя в круге бытия. Предмет интенции имеет в каждую историческую эпоху свою «привязку» или «превращенную форму», выступающие основой для совместной (интерсубъктной и интерактивной) деятельности по преображению наличной формы бытия с целью придания ей определенной человекосоразмерности.

Таким образом, в ходе реализации основной познавательной интенции нашего философского исследования удалось, в первую очередь, доказать необходимость создания социально-философской концепции интерпретации, позволяющей раскрыть «затеняемые» аспекты интерпретационной деятельности в бытии человека / человеческого рода, которые появляются при крайностях онтологического или гносеологического понимания. Во-вторых, предлагаемая в работе синергийная социальная философия, экспериментальной площадкой которой и выступил феномен интерпретации, думается, наглядно показала, что выход из «пустоты нигилизма» эпохи Модерна / Постмодерна связан с реабилитацией трансцедентального, возвращением в круг Богообщения, где есть шанс установления гармоничного круга бытия. И, наконец, в-третьих, социально-философский анализ интерпретации показал, что социальная реальность, где воплощается множество социально-антропологических практик и стратегий есть пространство междумирья, подлинное пространство свободы, где цель человека – определенным образом манифестировать сущее, вывести его на опознание, дать воплотиться из своей потенциальной формы в актуальную, где бытие предстало бы как энтелехия, самоочевидность или единство.

В процессе этой манифестации происходит превращение сущего, его трансформация и одухотворение, укладывание в круг бытия, индуцирующего энергии мира. 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 интерпретации состоит в схватывании тенденций этой индуцированной энергии, а также, в определенной мере, в направлении этих импульсов в созидательное и конструктивное русло. Интерпретация, интерпретирование, таким образом, предстает как процесс конституирования телоса истории, процесс демиургии смысла, а вместе с тем – и целостности и полноты бытия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Авалиани, С.Ш. Трансформация метафизики / С.Ш. Авалиани // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С. 48–54.
2. Аванесов, С.С.Личностькаксинергийнаяконструкция/С.С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 32–47.
3. Августин Аврелий Исповедь / А. Августин. – М., 1991. – 448 с.
4. Аверинцев, С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева / С.С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1993. – №9. – С. 16–23.
5. Адлер, А. Смысл жизни / А. Адлер // Философские науки. – 1998. – №1 – С. 15–27.
6. Адорно, Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – М., 2003. – 374 с.
7. Азаренко, С.А. Сообщество тела / С.А. Азаренко. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
8. Акчурин, Б.Г. Человеческая телесность и социальные аспекты ее идентификации: автореф. дис. ... д-ра филос. / Б.Г. Акчурин. – Уфа, 2004. – 46 с.
9. Алфеев (Епископ Илларион) Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров / И. Алфеев – Т. 1. – СПб, 2002. – 578 с.
10. Альбельдиль, М.Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока / М.Ф. Альбельдиль.– СПб, 2003 – 288 с.
11. Антисери, Д. Эпистимология и герменевтика / Д. Антисери // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. – 2001. – №3. – С. 3–28.
12. Апель, К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.О. Апель // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 76–93.
13. Ардашкин, И.Б. Научная проблема: от формы исследования к форме выражения знания: автореф. дис. ... канд. филос. наук / И.Б. Ардашкин – Томск, 1998. – 20 с.
14. Аренд, Х. Ситуация человека / Х. Аренд // Вопросы философии. – 1998. – №11. – С. 131–141.
15. Арон, Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон – М., 2000. – 543 с.
16. Арсланов, В.Г. Философия XX в / В.Г. Арсланов, С.Н. Мареев, Е.В. Мареева. – М, 2001. – 464 с.
17. Ахиезер, А.С. Россия как большое общество / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 1993. – №1. – С. 3–20.

18. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). Т. 2. Теория и методология / А.С. Ахиезер. – Новосибирск, – 1998. – 456 с.
19. Ахиезер, А.С. От диалога к диалогизации (в свете концепции В.С. Библера) / А.С. Ахиезер, М.А. Шуровский // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С. 58–71.
20. Ахиезер, А.С. Социальная философия в усложняющемся мире / А.С. Ахиезер, М.Э. Рябова // Общественные науки и современность. – 2005. – №3. – С. 137–144.
21. Ахиезер, А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – №9. – С. 29–46.
22. Ахутин, А.В. Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб, 2005. – 743 с.
23. Бабушкин, В.У. Феноменологическая философия науки / В.У. Бабушкин. – М., 1985. – 190 с.
24. Бажутина, Н.С. Методологические проблемы структурной организации смыслов в тексте: автореф. дис. ... канд. философ. наук / Н.С. Бажутина. – Новосибирск, 2003. – 18 с.
25. Батищев, Г.С. Ведение в диалектику творчества / Г.С. Батищев. – СПб, 1997. – 464 с.
26. Батищев, Г.С. Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения / Г.С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С. 103–130.
27. Бауман, З. Наука и постмодернисткая социология / З. Бауман // Вопросы философии. – 1993. – №3. – С. 46–62.
28. Бахтин, М.М Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин – М., 1986. – 445 с.
29. Бахтин, М.М. Литературно-критические статьи / М.М. Бахтин. – М., 1986. – 543 с.
30. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – 124 с.
31. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М., 1998. – 384 с.
32. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М., 1990. – 170 с.
33. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994. – 480 с.
34. Бибихин, В.В. Другое начало / В.В. Бибихин – СПб, 2003. – 430 с.

35. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век / В.С. Библер. – М., 1990. – 413 с.
36. Библер, В.С. Что есть философия / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С. 159–184.
37. Блок, М. Апология истории / М. Блок. – М., 1886. – 256 с.
38. Блум, А. Человек. / А. Блум. – Киев, 2005. – 302 с.
39. Бляхер, Л.Е. Нестабильные социальные состояния / Л.Е. Бляхер. – М., 2005. – 208 с.
40. Богатырева, Е.А. М.М. Бахтин: этическая онтология и философия языка / Е.А. Богатырева // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 51–59.
41. Боррадори, Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном / Дж. Боррадори. – М., 1998. – 200 с.
42. Братусь, Б.С. Смысловая вертикаль личности / Б.С. Братусь // Вопросы философии. – 1999. – №11. – С. 81–90.
43. Бросова, Н.З. Судьба метафизики и судьба человека / Н.З. Бросова // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С. 54–66.
44. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995. – 464 с.
45. Бузгалин, А.В. Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века / А.В. Бузгалин, А.И. Колганов // Вопросы философии. – 2005. – №9. – С. 3–26.
46. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. – СПб, 1999. – 448 с.
47. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С.Н. Булгаков // Соч. В 2 т. Т.1. – М., 1993. – 604 с.
48. Бурдье, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдье. – М., 2005. – 576 с.
49. Бхаскар, Р. Общества / Р. Бхаскар // Социо-Логос. – М., 1991. – С. 219–241.
50. Вальденфельс, Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. – М., 1991. – С. 39–51.
51. Василенко, И.А. О возможностях политической герменевтики / И.А. Василенко // Вопросы философии. – 1999. – №6. – С. 3–13.
52. Васильчук, Ю.А. Социальное развитие человека в XX в. фактор культуры / Ю.А. Васильчук // Общественные науки и современность. – 2003. – №1. – С. 5–30.
53. Ватиммо, Дж. Andenken. О «Вавилонской башне» / Дж. Ватиммо // Вопросы философии. – 2006. – №7. – С. 68–73.

54. Вдовина, И.С. Памяти П. Рикера / И.С. Вдовина // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С. 176–188.
55. Вебер, М Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М., 1994. – 704 с.
56. Вернан, Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж. Вернан. – М., 1989. – 224 с.
57. Виндельбанд, В. Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд. – М., 1995 – 687 с.
58. Влахос, И. Православная психотерапия / И. Влахос. – М., 2004. – 368 с.
59. Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев. – М., 2006. – 1037 с.
60. Гадамер, Г. Истина и метод / Г. Гадамер. – М, 1989.
61. Гайденко, П.П. – Бытие и разум / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1997. – №7. – С. 114–141.
62. Гайденко, П.П. Посметафизическая философия как философия процесса / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С. 128–140.
63. Гачев, Г.Д. Национальный космо – психо – логос / Г.Д. Гачев // Вопросы философии. – 1994. – №12. – С. 59–79.
64. Гвардини, Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С. 127–164.
65. Герменевтика: история и современность. – М., 1985. – 303 с.
66. Генисаретский, О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М., 2002. – 528 с.
67. Гефтер, М.Я. История – позади? Историк – человек лишний? / М.Я. Гефтер // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 3–16.
68. Гидденс, Э. Сознание, Я и социальное взаимодействие / Э. Гидденс // Философия и общество. – 2001. – №2. – С. 35–59.
69. Гильдебранд, Д. Метафизика коммуникации / Д.фон Гильдебранд. – СПб, 2000. – 373 с.
70. Гинев, Д. Философская идентичность науки в постметафизической перспективе / Д. Гинев // Вопросы философии. – 2002. – №2. – С. 89–105.
71. Гоготишвили, Л.А. Мифология хаоса (о социально-философской концепции А.Ф. Лосева) / Л.А. Гоготишвили // Вопросы философии. 1993. – № 10. – С. 39–52.
72. Грязнов, А.Ф. Аналитическая философия: проблема и дискуссии последних лет / А.Ф. Грязнов // Вопросы философии. – 1997. – №9. – С. 82–96.

73. Грякалов, А.А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности / А.А. Грякалов. – СПб, 2004. – 485 с.
74. Губин, В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии / В.Д. Губин. – М., 1998. – 191 с.
75. Губман, Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. – М., 1991. – 192 с.
76. Гулыга, А.В. Эстетика истории / А.В. Гулыга. – М., 1974. – 103 с.
77. Гусев, С.С. Смысл возможного. Коннотационная семантика / С.С. Гусев. – СПб, 2002. – 382 с.
78. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб, 2004. – 400 с.
79. Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – 464 с.
80. Двойное зрение культурологии (мат-лы «круглого стола» с участием В.П. Визгина, Григорьева А., Огурцова А.П., Орловой Э.А., Келле В.Ж., Румянцева О.К., Флиера А.Я.) // Философские науки. – 2000. – №1. – С. 37–96.; 2000. – №2. – С. 25–42.
81. Делез, Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб, 1998. – 288 с.
82. Демидов, А.И. Понимание в политике / А.И. Демидов // Полис. – 1999. – №3. – С. 131–136.
83. Демидов, А.И. Рациональность власти и ее эволюция от текста к образу / А.И. Демидов // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 3–11.
84. Деррида, Ж. «Наконец – то научиться жить» / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 2005. – №4. – С. 133–145.
85. Деткова, Т.Ю. Онтологический и философско-антропологический аспекты смысла: природность феномена и феноменальность природы: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т.Ю. Деткова. – Омск, 2006. – 22 с.
86. Дильтей, В. Основная мысль моей философии. Предпосылки или условия сознания либо научного познания / В. Дильтей // Вопросы философии. – 2001. – №9. – С. 122–126.
87. Добротолюбие. В 5 т. – М., 2004. – Т.1. – 784 с.; Т.2. – 944 с; Т.3. – 560 с.; Т.4. – 832 с.; Т.5. – 640 с.
88. Донченко, О.Е. Проблема понимания в межкультурной коммуникации (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук / О.Е. Донченко. – Воронеж, 2004. – 18 с.
89. Дробышев, В.Н. Самость и различие / В.Н. Дробышев // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 47–68.

90. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. – М., 1981. – 353 с.
91. Евлампиев, И.И. История русской философии / И.И. Евлампиев. – М., 2002. – 584 с.
92. Ельчанинов, М.С. Социальная синергетика и катастрофы России в эпоху модерна / М.С. Ельчанинов. – М., 2004. – 240 с.
93. Загадка человеческого понимания. – М., 1991. – 352 с.
94. Захаров, В.Д. Метафизика в науках о природе / В.Д. Захаров // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 97–112.
95. Зеньковский, В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский – М., 1992. – 268 с.
96. Зизиулас, И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М., 2006. – 280 с.
97. Зиммель, Г. Избранное: В 2 т. / Г. Зиммель – М., 1996. Т. 1. – 671 с.
98. Зинченко, В.П. Живое время (пространство) в течении философско-поэтической мысли / В.П. Зинченко // Вопросы философии. – 2005. – №5. – С. 20–46.
99. Иванов, А.В. Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. – М., 2004. – 647 с.
100. Изер, В. Интервью / В. Изер // Вопросы философии. – 2001. – №11. – С. 92–98.
101. Ильенков, Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков – М., 1991. – 464 с.
102. Ильин, В.В. Реформы и контрреформы в России / В.В. Ильин, А.С. Панарин, А.С. Ахиезер. – М., 1996. – 400 с.
103. Ильин, В.В. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы / В.В. Ильин, А.С. Ахиезер. – М., 1997. – 384 с.
104. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М., 2004. – 586 с.
105. Ильин, И.А. Путь к очевидности. / И. А. Ильин. – М., 1998. – 912 с.
106. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – СПб, 1994. – 543 с.
107. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. – Томск, 1998. – 320 с.
108. Ионин, Л.Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ / Л.Г. Ионин. – М., 1979. – 205 с.
109. Исаев, И.А. Politica hermetica. Скрытые аспекты власти / И.А. Исаев. – М., 2003. – 575 с.

110. Истина и благо: универсальное и сингулярное. – М., 2002 . – 376 с.
111. История философии. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов. – Минск, 2002. – 1376 с.
112. Каган, М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса / М.С. Каган // Вопросы философии. – 2001. – №6.
113. Каган М.С. Философия культуры / М.С. Каган. – СПб, 1996. – 416 с.
114. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994. – 591 с.
115. Кантор, В.К. Русская классика, или Бытие России / В.К. Кантор. – М., 2005. – 768 с.
116. Карасев, Л.В. Онтология и поэтика / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – 1996. – №7. – С. 55–83.
117. Карасев, Л.В. Русская идея (символика и смысл) / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – 1992. – №8. – С. 92–105.
118. Карпицкий, Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Н.Н. Карпицкий. – Томск., 2004. – 38 с.
119. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб, – 1993. – 350 с.
120. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения / Л.П. Карсавин. – М., 1992. – 326 с.
121. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст / И.Т. Касавин – СПб, – 1998. – 186 с.
122. Касавин, И.Т. Познание как иносказание. Человек после крушения Вавилонской башни / И.Т Касавин // Вопросы философии. – 2001. – №11. – С. 51 – 64.
123. Касавин, И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2004. – №11. – С. 19–33.
124. Касавин, И.Т. Пространство и время: в поисках «естественной онтологии знания» / И.Т. Касавин // Общественные науки и современность. – 2000. – №1. – С. 90–100.
125. Касавин, И.Т. Теория как образ и понятие / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2001. №3. – С. 103–111.
126. Касавин, И.Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии / И.Т. Касавин. – М., 2000. – 320 с.
127. Кассирер, Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры. социальности / Э. Кассирер //Вопросы философии. – 1995. – №8. – С. 157–174.

128. Кемеров, В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл / В.Е. Кемеров. – М., 1977. – 256 с.
129. Кемеров, В.Е. Концепция радикальной социальности / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999. – №7. С. 3 – 21.
130. Кемеров, В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционисткие стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 61–79.
131. Кемеров, В.Е. Метафизика – динамика / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2001. – №8. – С. 59–68.
132. Керимов, Т.Х. Неразрешимости / Т.Х. Керимов. – М., 2007. – 191 с.
133. Керимов, Т.Х. Поэтика времени / Т.Х. Керимов. – М., 2005. – 192 с.
134. Керимов, Т.Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Т.Х. Керимов. – Екатеринбург, 1999. – 45 с.
135. Киященко, Л.П. В поисках исчезающей предметности. Очерки о синергетике языка / Л.П. Киященко. – М., 2000. – 199 с.
136. Кнабе, Г.С. Понятие энтелехии и история культуры / Г.С. Кнабе // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 64–75.
137. Коган, Л.А. Жизнь как бессмертие / Л.А. Коган // Вопросы философии. – 1994. – №12. – С. 39–50.
138. Коган, Л.А. Закон сохранения Бытия / Л.А. Коган // Вопросы философии. – 2001. – №7. – С. 56–70.
139. Кожев, А. Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости / А. Кожев // Вопросы философии. – 2002. – №12. – С. 154–167.
140. Козловски, П. Этика капитализма. Эволюция и общество / П. Козловски. – СПб, 1996. – 158 с.
141. Колесникова, И.А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе / И.А. Колесникова // Социально-гуманитарные знания. – 2001. – №3. – С. 33–47.
142. Кондаков, И.В. Введение в историю русской культуры / И.В. Кондаков. – М., 1997. – 687 с.
143. Копосов, Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. – М., 2005. – 248 с.
144. Косыхин, В.Г. Понимание бытия как проблема современной философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В.Г. Косыхин. – Саратов, 1999. – 18 с.

145. Кохановский, В.П. Философия науки / В.П. Кохановский, В.И. Пржеленский, Е.А. Сергодеева. – М., 2005. – 496 с.
146. Крымский, С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С. 50 – 60.
147. Кузнецов, В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов – М., 1991. – 192 с.
148. Кутырев, В.А. Апология человеческого / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2002. – № 9. – С. 68–81.
149. Кутырев, В.А. Естественное и искусственное: борьба миров / В.А. Кутырев. – Н. Новгород, 1999. – 199 с.
150. Кутырев, В.А. Оправдание бытия / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. – №5. – С. 15–33.
151. Кутырев, В.А. Осторожно, творчество! / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 1994. – №7-8. – С. 72–82.
152. Кутырев, В.А. Философия иного, или Небытийный смысл трансмодернизма / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2005. – №7. – С. 21–34.
153. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1993. – 384 с.
154. Ланкин, В.Г. Феноменальность смысла: философско-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / В.Г. Ланкин. – Томск, 2004. – 42 с.
155. Левинас, Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2002. – 752 с.
156. Левицкий, С.А. Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М., 2008. – 992 с.
157. Ленк, Г. К методологической интеграции наук с интерпретационисткой точки зрения / Г.К. Ленк // Вопросы философии. – 2004. – №3. – С. 50–56.
158. Ленк, Г. К философии науки и эпистемологии, теоретико-деятельностным и техникоориентированным / Г.К. Ленк // Вопросы философии. – 2003. – №8. – С. 86–97.
159. Лившиц, М. Что такое классика? / М.А. Лившиц. – М., 2004. – 512 с.
160. Логос живого и герменевтика телесности. / под ред. О.К. Румянцева. – М., 2005. – 720 с.
161. Лосев, А.Ф. Самое само: Сочинения / А.Ф. Лосев. – М., 1999. – 1024 с.

162. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра / Н.О. Лосский. – М., 1991. – 368 с.
163. Лотман, Ю. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб, 2001. – 704 с.
164. Луман, Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо-Логос. – М., 1991. – С. 194–219.
165. Люббе, Г. В ногу со временем. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 94–114.
166. Майданский, А.Д. О мыслящей себя Природе и идеальной реальности / А.Д. Майданский // Вопросы философии. – 2004, №3. – С. 76–85.
167. Майоров, Г.Г. Философия и искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические / Г.Г. Майоров. – М., 2004. – 416 с.
168. Макаренко, В.П. Аналитическая политическая философия / В.П. Макаренко. – М., 2002. – 461 с.
169. Макаров, М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров.– М., 2003. – 280 с.
170. Мальковская, И.А. Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы / И.А. Мальковская. – М, 2004. – 240 с.
171. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1990. – 368 с.
172. Мамардашвили, М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) / М.К. Мамардашвили. – М., 1997. – 304 с.
173. Мамардашвили, М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили – СПб, 2002. – 832 с.
174. Марков, Б.В. Знаки бытия / Б.В. Марков. – СПб, 2001. – 566 с.
175. Маркузе, Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе – СПб, 2000. – 541 с.
176. Марсель, Г. Опыт конкретной метафизики / Г. Марсель – М., 2004 – 224 с.
177. Мацейна, А. Драма Иова / А. Мацейна. – СПб, 2000. – 316 с.
178. Микешина, Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного познания / Л.А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – №1. – С. 49–67.
179. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М., 2002. – 624 с.
180. Михайлов, А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А.В. Михайлов. – СПб, 2006. – 560 с.
181. Михайлов, Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф.Т. Михайлов. – М., 2003. – 272 с.

182. Молчанов, В.И Время и сознание. Критика феноменологического сознания / В.И. Молчанов. – М., 1988. – 144 с.
183. Момджан, К.Х. О проблемном поле социальной философии / К.Х. Момджан // Личность. Культура. Общество. – Т.IX. Вып. 3 (37). – М., 2005. – С. 158–175.
184. Монин, М.А. Пути Парменида / М.А. Монин // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С. 115–132.
185. Мотрошилова, Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединый путь к трансцедентальному Ego) / Н.В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 1995. – №6. – С. 137–146.
186. Мусхелишвили, Н.Л. Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации / Н.Л. Мусхелишвили, В.М. Сергеев, Ю.А. Шрейдер // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С. 45–58.
187. Назарчук, А.В. Язык в трансцендентальной прагматике К.- О. Апеля / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 1997. – №1. – С. 69–76.
188. Налимов, В.В. Спонтанность сознания / В.В. Налимов. – М., 1989. – 224 с.
189. Наука глазами гуманитария / отв. ред. В.А. Лекторский. – М., 2005. – 688 с.
190. Наука и культура (мат-лы «круглого стола») // Вопросы философии. – №10. – 1998. – С. 3–39.
191. Неклесса, А.И. Ordo quadro – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира / А.И. Неклесса // Полис. – 2000. – №6. – С. 6–28.
192. Неклесса, А.И. Трансмутация истории / А.И. Неклесса // Вопросы философии. – 2001. – №3. – С. 58–72.
193. Неретина, С.С. Пути к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб, 2006 – 1000 с.
194. Неретина, С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. – М., 1999. – 277 с.
195. Никаноров, С.П. Социальные формы постижения бытия / С.П. Никаноров // Вопросы философии. – 1994. – №6. – С. 64–71.
196. Никитин, Г.М. Онтогносеологические модели социальной реальности в неклассической социальной реальности: автореф. ... канд. филос. наук / Г.М. Никитин. – Екатеринбург., 2006. – 22 с.

197. Никитин, Е.П. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии / Е.П. Никитин, Н.Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1995. – №8. – С. 73–92.
198. Никитин, Е.П. Самоутверждение человека / Е.П. Никитин, Н.Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – №9. – С. 96–118.
199. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф.Ницше. – Минск., 1997 – 512 с.
200. Нишанов, В.К. Феномен понимания: когнитивный анализ / В.К. Нишанов. – Фергана, 1990. – 228 с.
201. Новиков, Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней / Н.М. Новиков. – М., 2004. – Т.1. – 800 с.; Т. 2. – 816 с.
202. Нугаев, Р.М. Смена базисных парадигм: концепция коммуникативной рациональности / Р.М. Нугаев // Вопросы философии. – 2001.- №1. – С. 114–123.
203. Овчинников, Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли (к истории концепций от Платона до Поппера) / Н.Ф. Овчинников // Вопросы философии. – 2001. – №1. С. 83 – 114.; № 2, 2001, С. 124–152.
204. Овчинников, Н.Ф. Методологические принципы в истории научной мысли / Н.Ф. Овчинников. – М., 2003. – 296 с.
205. Огурцов, А.П. Интерсубъективность как поле философских исследований / А.П. Огурцов // Личность. Культура. Общество. – Т.IX. Вып. 1 (34). – 2005. – С. 58–70.
206. Огурцов, А.П. Наука: власть и коммуникация (социально – философские аспекты) / А.П. Огурцов // Вопросы философии. – 1990.- №11. – С. 3–18.
207. Орехов, С.И. Виртуальная реальность: исследование онтологических и коммуникационных основ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / С.И. Орехов. – Омск, 2002. – 32 с.
208. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991. – 639 с.
209. Оруджев, З.М. Способ мышления эпохи. Философия прошлого / З.М. Оруджев. – М., 2004. – 400 с.
210. Оруджев, З.М., Кузнецова Т.В. Культура и цивилизация / З.М. Оруджев, Т.В. Кузнецова // Вестник московского университета. Сер.7. – 2007. – №4. – С. 50–68.

211. Осипов, Ю.М. Время философии хозяйства / Ю.М. Осипов. – М., 2003. – 656 с.
212. Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. – М., 2002. – 416 с.
213. Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М., 2003. – 544 с.
214. Петров, М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы / М.К. Петров – М., 2004. – 776 с.
215. Петров, М.К. Язык. Знак. Культура / М.К. Петров. – М., 1991 – 294 с.
216. Петров, Н.И. Герменевтика внимания в православном опыте / Н.И. Петров. – Саратов, 2004. – 240 с.
217. Петров, Н.И. Православный опыт телесности / Н.И. Петров // Человек. Культура. История. – Саратов., 1997. – С. 136–141.
218. Пивоваров, Д.В. Философия религии / Д.В. Пивоваров. – М., 2006. – 640 с.
219. Полищук, М.А. Социальная реальность как текст: проблема самоопределения смысла: автореф. дис. ... канд. филос. наук / М.А. Полищук. – Ижевск, 2002. – 18 с.
220. Померанц, Г.С. Выход из транса / Г.С. Померанц. – М., 1995. – 575 с.
221. Понимание как логико-гносеологическая проблема. – Киев, – 1982. – 271 с.
222. Понимание как философско-методологическая проблема // Вопросы философии. – 1986. – №7. – С. 65–82, №8. – С. 46–64, №9 – С. 49–65.
223. Поппер, К. Логика социальных наук / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – №10. – С. 65–76.
224. Пушкин, В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В.Г. Пушкин. – СПб, 2003 – 480 с.
225. Пятигорский, А.М. Непрекращаемый разговор / А.М. Пятигорский. – СПб, 2004. – 432 с.
226. Режабек, Е.Я. В поисках рациональности / Е.Я. Режабек. – М., 2007. – 383 с.
227. Рикер, П. История и истина / П. Рикер. – СПб, 2002. – 400 с.
228. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / П. Рикер. – М., 1995. – 415 с.

229. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М., 1997. – 228 с.
230. Розеншток-Хюсси, О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб, 2000, – 608 с.
231. Розин, В.М. Мышление в контексте современности / В.М. Розин // Общественные науки и современность. – 2001. – №1. – С. 132–143.
232. Розин, В.М. Опыт гуманитарного изучения творчества / В.М. Розин // Общественные науки и современность. – 2000. – №3. – С. 131–142.
233. Розин, В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М., 2003. – 292 с.
234. Рокмор, Т. Математика, фундаментализм и герменевтика / Т. Рокмор // Вопросы философии. – 1997. – №2. – С. 82–93.
235. Романенко, Ю.М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб, 2003. – 780 с.
236. Румянцев, О.К. История как антропогенез / О.К. Румянцев / сб. Логос живого и герменевтика телесности. – М., 2005. – С. 118–174.
237. Сайкина, Г.К. Философская антропология на языке онтологии / Г.К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. – Казань, 2006. – С. 5–20.
238. Самохвалова, В.И. Творчество и энергии самоутверждения / В.И. Самохвалова // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 34–47.
239. Сафрански, Р. Философствовать – значит мочь начать / Р. Сафрански // Вопросы философии. – 1997. – №4. – С. 97–109.
240. Свешников, В. Прикосновение веры / В. Свешников. – М., 2005. – 784 с.
241. Селиванов, А.И. Метафизика в культурологическом измерении / А.И. Селиванов // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 49–64.
242. Селиванов, Ю.Р. Текст как капитал / Ю.Р. Селиванов // Вопросы философии. – 2004. – №12. – С. 29–41.
243. Сержантов, П.Б. Дискретное время в антропологии / П.Б. Сержантов // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 82–101.
244. Сильверстов, В.В. Культура. Деятельность. Общение / В.В. Сильверстов. – М., 1998. – 478 с.
245. Слинин, Я.А. Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование. – СПб, 2001. – 528 с.
246. Слинин, Я.А. Феноменология интерсубъективности / Я.А. Слинин. – СПб, 2004. – 356 с.

247. Слободчиков, В.И. Деятельность как антропологическая категория (о различении онтологического и гносеологического статуса деятельности) / В.И. Слободчиков // Вопросы философии. – 2001. – №3. – С. 48–58.
248. Словарь античности. – М., 1989. – 704 с.
249. Смирнов, С.А. Опыты по философской антропологии / С.А. Смирнов // Философские науки. – 1998. – №3-4. – С. 17–40.
250. Смирнов, С.А. Человек перехода / С.А. Смирнов. – Новосибирск., 2005. – 536 с.
251. Смысл «и» выражение: контроверзы современного гуманитарного знания. – Самара, 2001. – 260 с.
252. Соколов, Б.Г Герменевтика метафизики / Б.Г. Соколов. – СПб, 1998. – 224 с.
253. Соловьев, В.С. Духовные основы жизни / В.С. Соловьев. – Минск., 1999. – 912 с.
254. Социальная философия в системе гуманитарного образования (материалы дискуссии в связи с выходом учебника К.С. Пигрова «Социальная философия») Обсуждение В.Ж. Келле, В.Г. Федотова, В.С. Кржевов, В.С. Барулин, В.М. Межуев, П.К. Гречко, В.Н. Шевченко, В.И. Разумов) // Личность. Культура. Общество. – Т.IX. Вып.1 (34). 2005. – С. 98–148.
255. Социология. Энциклопедия / сост. А.А. Грицанов. – Минск., 2003 – 1312 с.
256. Старогородский, С. Православное учение о спасении / С. Старогородский. – М., 1991. – 265 с.
257. Стеклова, И.В. Наука среди форм познания / И.В. Стеклова // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – №1. – С. 94–106.
258. Стоцкая, Т.Г. Методологическое сознание как культурно-исторический феномен: автореф. дис. ... канд. филос.наук / Т.Г. Стоцкая. – Самара, 1998. – 20 с.
259. Субъект действия, взаимодействия, познания. – М., 2001. – 288 с.
260. Суркова, Л.В. От теории познания – к философии познания? / Л.В. Суркова // Вестник МГУ. Сер.7: Философия. – 2001. – №2. – С. 3–16.
261. Татаркевич, В. История философии. Античная и средневековая философия / В. Татаркевич. – Пермь, 2000 – 482 с.
262. Теория общества. – М., 1999. – 416 с.
263. Терещенко, Н.А Социальная память как продукт и фактор исторического развития: автореф. ... канд. филос. наук / Н.А. Терещенко. – Казань, 1992 – 18 с.

264. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М., 1991 – 540 с.
265. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб, 2005 – 480 с.
266. Тощенко, Ж. Парадоксальный человек / Ж. Тощенко. – М., 2001. – 398 с.
267. Трубина, Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Х. Аренд / Е.Г. Трубина // Вопросы философии. – 1998. – №11. – С. 116–131.
268. Тузиков, А.Р. Западная теория идеологии: от критики «ложного сознания» к анализу дискурса масс-медиа / А.Р. Тузиков – М., 2002. – 290 с.
269. Тулмин, Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М., 1984. – 345 с.
270. Тульчинский, Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г.Л. Тульчинский. – СПб, 2002. – 677 с.
271. Туровский, М.Б Философские основания культурологии / М.Б. Туровский. – М., 1997. – 440 с.
272. Уайтхед, А. Избранные работы по философии / А.Уайтхед. – М., 1990. – 546 с.
273. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр. – М., 1989. – 654 с.
274. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 3–40.
275. Флиер, А.Я. Социальный опыт как основа функционирования и исторического воспроизводства обществ / А.Я. Флиер // Философские науки. – 2001. – № 2. – С. 76–101
276. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодеции / П.А. Флоренский. – М., 2003. – 640 с.
277. Флоренский, П.А. Христианство и культура / П.А. Флоренский. – М., 2001. – 672 с.
278. Флоровский, Г. Восточные отцы церкви / Г. Флоровский. – М., 2003. – 633 с.
279. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М., 1992, – 511 с.
280. Франк, С. Л. Непостижимое / С.Л. Франк. – Минск. 2000. – 800 с.
281. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990. – 368 с.
282. Фромм, Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм. – Минск., 1998. – 672 с.

283. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социо-Логос. – М., 1991. С. 284–315.
284. Фуко, М. Жизнь: опыт и наука / М. Фуко // Вопросы философии. – 1993. – №5. – С. 43–54.
285. Фурс, В.Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса / В.Н. Фурс. – М., 1999. – 234 с.
286. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. – М., 2002. – 144 с.
287. Хабермас, Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб, 2001. – 417 с.
288. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб, 2006. – 380 с.
289. Хабермас, Ю. Познание и интерес / Ю. Хабермас // Философские науки. – 1990. – №1. – С. 90–97.
290. Хайдеггер, М Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 2003. – 503 с.
291. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М., 1991. – 194 с.
292. Хейзинга, И. Homo ludiens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга – М., 1992. – 464 с.
293. Холодный, В.И. А.С. Хомяков и современность: Зарождение и перспектива соборной феноменологии / В.И. Холодный. – М., 2004. – 528 с.
294. Хоружий, С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб, 2000. – 477 с.
295. Хоружий, С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М., 2005 – 408 с.
296. Хоружий, С.С. Опыты из русской духовной традиции / С.С. Хоружий. – М., 2005. – 448 с.
297. Хюбнер, Б. Смысл в бес–смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер. – Минск., 2006. – 384 с.
298. Хюбнер, К. Рефлексия и саморефлексия метафизики / К. Хюбнер // Вопросы философии. – 1993. – №7. – С. 165–172.
299. Чанышев, А.Н. Философия древнего мира / А.Н. Чанышев. – М., 1998. – 456 с.
300. Чумаков, А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира / А.Н. Чумаков. – М., 2005. – 432 с.
301. Шадрин, А.А. Социально-философская дискурсивность в аспекте герменевтического анализа: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А.А. Шадрин. – Ижевск, 2004. – 18 с.

302. Шалаев, В.П. – Генезис и социальный смысл системно-синергетической парадигмы: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / В.П. Шалаев – Н. Новгород, 1997. – 44 с.
303. Шатунова, Т.М. Социальный смысл онтологии эстетического (опыт оправдания красотой). – Казань, 2007. – 154 с.
304. Шеманов, А.Ю. Самоидентификация человека и культура / А.Ю. Шеманов. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.
305. Шердаков, В.Н. Г.С. Батищев: в поиске истины, пути и жизни / В.Н. Шердаков // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С. 95–103.
306. Шкуратов, В. Историческая психология / В.Шкуратов. – Ростов-н/Д, 1994. – 288 с.
307. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993. – 663 с.
308. Шпет, Г.Г. Знак – значение как отношение sui generic и его система / Г.Г. Шпет // Вопросы философии. – 2002. – №12. – С. 79–93.
309. Шпет, Г.Г. Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. – М., 1996. – 492 с.
310. Штекль, К. Синергийная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 68–82.
311. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М., 1996. – 416 с.
312. Шульгин, Н.Н. Альтернативная герменевтика в диалоге культур / Н.Н. Шульгин // Вопросы философии. – 2002. – №12. – С. 22–50.
313. Щедровицкий, Г.П. Интеллект и коммуникация / Г.П. Щедровицкий // Вопросы философии. – 2004. – №3. – С. 170–184.
314. Щедровицкий, Г.П. Мышление. Понимание. Рефлексия / Г.П. Щедровицкий. – М., 2005. – 800 с.
315. Эпштейн, М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 1999. – № 6. – С. 59–73.
316. Эпштейн, М. Поступок и происшествие. К теории судьбы / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 65–8.
317. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М., 1991 – 716 с.
318. Яннарас, Х. Истина и единство Церкви / Х. Яннарас. – М., 2006. – 186 с.
319. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994. – 527 с.

Научное издание

Агапов Олег Дмитриевич

Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия

Главный редактор Г.Я. Дарчинова
Редактор Ю.Н. Мочалин
Верстка: О.А. Аймурзаева
Дизайнер Е.Н. Морозова

ISBN 978-5-8399-0297-8

9 785839 902978

Подписано в печать 23.06.09. Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times New Roman, 10,5. Усл. печ. л. 14,42. Уч.-изд. л. 13,64.
Тираж 1000 экз. Заказ № 158.

Издательство «Познание»
420111, г. Казань, ул. Московская, 42.
Тел. (843)231-92-90
e-mail: zaharova@ieml.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
Института экономики, управления и права (г. Казань)
420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17.