

**ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ, УПРАВЛЕНИЯ И ПРАВА (г. КАЗАНЬ)
ИНСТИТУТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ (г. МОСКВА)**

**СИНЕРГИЙНЫЙ ДИСКУРС
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО
ПОЗНАНИЯ**

**Москва – Казань – Нижнекамск
2012**

**ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ, УПРАВЛЕНИЯ И ПРАВА (г. КАЗАНЬ)
ИНСТИТУТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ (г. МОСКВА)**

**СИНЕРГИЙНЫЙ ДИСКУРС
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО
ПОЗНАНИЯ**

**Москва – Казань – Нижнекамск
2012**

УДК
ББК

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

Рецензенты:

*доктор физико-математических наук,
профессор ЮНЕСКО С.С. Хоружий
(директор АНО «Институт синергийной антропологии»)
доктор философских наук, профессор С.С. Аванесов
(Томский государственный научно-исследовательский университет)
доктор философских наук, доцент А.Е. Смирнов
(ФГКОУ ВПО «Восточно-Сибирский институт МВД России»)*

Руководитель авторского коллектива

доктор философских наук, профессор О.Д. Агапов,

Синергийный дискурс социально-гуманитарного познания / сборник научных статей под ред. О.Д. Агапова. – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2012. – 60с.

В сборнике рассматриваются проблемы развития синергийной антропологии как одного из наиболее интересных в теоретико-методологическом плане социально-гуманитарных дискурсов современности, предлагающий новый взгляд на конституирование бытия человека / человеческого рода.

Материалы сборника предназначены для научно-педагогических работников, аспирантов и соискателей, творческой интеллигенции.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
--------------------------	----------

Агапов О.Д., Гаврилова А.С.

Синергичная антропология: конституирование
трансдисциплинарного дискурса
социально-гуманитарных дисциплин

Талипова О.А.

Теоретико-методологические ресурсы
синергичной антропологии в ее возможности
для решения проблем специальной психологии

Талипов Р.А., Шигапова К.Р.

Образ человека и сценарии его развития в
современной экономической теории и
синергичной антропологии: сравнительный анализ

Маркелова А.Н.

Практики трансгрессии и трансценденции в контексте
психологической теории и образования

Пашин А.С.

Современные антропологические подходы и их
преломление в правовом дискурсе

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: КОНСТИТУИРОВАНИЕ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО ДИСКУРСА СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН

*Аганов О.Д., д.ф.н., профессор
НФ ИЭУП (г. Казань)*

Введение

В своей статье «Что такое SYNERGIEA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы. Дискурсивные связи, эвристические ресурсы» С.С. Хоружий пишет о том, что термин «синергия» имеет на сегодняшний день весьма богатую интеллектуальную историю и ее «территория» охватывает собой богословский, социально-антропологический и собственно научный потенциал. Исходным дискурсом для указанного понятия выступает древняя парадигма православного богословия и практики исихазма, социально-гуманитарным парадигма синергийной антропологии, а научной - синергетика как теория самоорганизации. С.С. Хоружий кратко характеризуя все три ареала рождения и применения понятия «синергия» отмечает, что вероятно «*существует единая универсальная парадигма синергии, обладающая значительной эвристической мощностью и способной стать одним из основных элементов возникающей сейчас постсекулярной и неклассической формации знания*»¹.

Фактически С.С. Хоружий закрепляет за синергией *трансдисциплинарный статус*, позволяющий «нераздельно и неслиянно» развиваться, как минимум, трем метадискурсам современной культуры. Развиваться, не удаляясь друг от друга, а обогащаясь и дополняя, создавая новую конфигурацию, новое понимание мира, а также место и роли человека в нем. Разговор о трансдисциплинарности зашла не случайно, ибо действительно, за понятием стоит феномен синергии, имеющий во всех указанных системах понимания измерение трансцендентности. Измерения, сокрытого от познающего взора; измерения, рождающегося / образующегося и пребывающего «здесь-и-сейчас»; измерения, необратимо меняющего любую систему отношений. И при всей специфике, идет ли речь о таинстве участия в судьбе человека Бога / божественных энергий или мы отмечаем открытость и незавершенность любого природного, социального или ментального процессов, мы, в сущности, оказываемся в ситуации признания *трансцендентальных, инобытийных сил и ситуаций*, влияющих на конституирование сообщества бытия. Таким образом, для современного богословского, научного и философского разума во всей своей очевидности встает проблема описания и постижения феномена синергии. Одним из первых кто это попытался сделать, и был С.С. Хоружий, выступивший первопроходцем в области исследования исихастской духовной традиции и практики, в области научного познания и социально-гуманитарных наук².

¹ Хоружий С.С. «Что такое SYNERGIEA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы. Дискурсивные связи, эвристические ресурсы» / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2011. - № 12. – С.21.

² Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. - №6. – С.53 -69.

Трансдисциплинарный дискурс как явление

При всей своей тяге к самоочевидности и объяснению всего и вся человек современности, на наш взгляд, все же приходит к переоткрытию и признанию трансцендентальных сил и начал, их разноуровневой природы и формах проявлений. Свидетельством тому выступают богословские работы о. И. Зизуласа, неклассическая и постнеклассическая научная парадигма (в версии М.К. Мамардашвили, данной в «Стреле познания»), философские штудии М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Ж.Л. Нанси, Д. Ваттимо и др. 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 трансцендентирования *во внутрь*. «Трансцендирование вовнутрь, вглубь есть трансцендирование к той основе или почве, через отношение к которой непосредственное самобытие обретает недостающую ему как таковому объективность»³.

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 метафизику на другую был осознан далеко не сразу и не всеми.

Мы все больше осознаем себя не только в ситуации потметафизической, постсекулярной, постнеклассической, но и *ситуации трансцендентальной*, ситуации открытости, разомкнутости к Иному / к Инобытию. Сила и стремительность нигилизма и тотальной деконструкции, на наш взгляд, утратили свое «очарование» во всех возможных версиях - К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда или Г. Маркузе, М. Фуко и других. Особенно ясно это стало после ухода из жизни Ж. Дерриды. Вместе с тем, при утрате натиска «пост» нельзя не признать, что сила инерции мышления эпохи еще достаточно сильна и мало, кто из российского или зарубежного философского сообщества спешит объявить, что им найдена нить к новой универсалии, к подлинным истокам бытия. Также, полагаем, практически всем ясно, что такой реалии новоевропейской философии как трансцендентальный субъект (в версии Р. Декарта, И. Канта или Г.В.Ф. Гегеля) уже не вернуть. Он распался на множество исторических, социокультурных и иных субъектов.

Трансцендентальное, трансценденция входит в круг познания совершенно иначе, как бы исподволь, контуром, пунктиром, символом. Главное, что мы не

³ Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – Минск., 2000. – С. 556.

реанимируем прошлое, мы обретаем новое, которому пока даже устойчивого языка / тезауруса нет. Нет, и готовой методологии, концептуальных конструкций и т.д. Все что есть, это «лесные тропки», в том числе, и к такой знакомой классической философии, оказавшейся при *внимательном чтении* полной иными, неявными ранее измерениями, аспектами, потенцией. Классическая парадигма, как оказалась, таит в себе множество альтернатив (В.В. Биbihин о аристотелевской энергии и др.). Религиозная составляющая экзистенции человеческого существования все ярче проявляется на самом краю *апостасии*.

Например, синергичная парадигма в современной философии конституирующаяся вокруг Института синергичной антропологии и Центра синергичной антропологии ГУ - ВШЭ, предлагает нам сегодня целостную неклассическую модель человека⁴. Однако, это мало похоже на реанимацию классического трансцендентального субъекта (истории, культуры и т.д.), прежде всего тем, что устраняется представление о реализации некой предзаданной человеческой сущности. Главное, что отличает синергичную антропологию от философской антропологии, состоит в том, что изначально оказывается *безсущностной*, выступает в активно-деятельном залоге как эпистемостроительное начало в реальности. Теоретико-методологическим основанием, объединившим столь разных исследователей (С.С. Хоружего, О.И. Генисаретского, В.В. Биbihина, Ф. Е. Василюка, А.А. Пузыря, Н.Л. Мухелишвили, Ю.А. Шрейдера) стало изучение исихастской практики (шире – *духовных практик* классической йоги, буддизма, дзэна, даосизма, суфизма и т.д.)⁵. Ядром синергичной антропологии выступает дискурс *синергии*. В итоге за последние два десятилетия стала обретать все более четкие очертания общая модель человека, его широкого спектра проявлений, составляющих плотность и содержание Антропологической Границы.

Синергичная антропология, по отношению к 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.⁶

Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекосоразмерные размерности*, все бытие которых буквально держится на усиллии 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 онтогенез. Напротив, имеющиеся в социуме традиции, поля, формы и размерности, выступают как свидетельство о неизбывности человеческого рода и многообразии способов (органов) его бытия. Таким образом, первое, что делает синергичная антро-

⁴ Генисаретский О.И. Синергичная антропология: вехи развития / О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий // Человек. RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск., 2007. – С. 13–20.

⁵ См.: Хоружий С.С. Трилогия границы: три текста о духовной практике / С.С. Хоружий / в кн. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С.353–473.

⁶ Хоружий С.С. «Расставим антроповехи!» / С.С. Хоружий. - М.: Изд-во ИСА, 2006. – С. 49.

пология, это возвращает в социально-философский дискурс человека / человеческого род. И не только возвращает, но и утверждает его как весьма сложную и динамическую реальность, способную к преобразованию структуры бытия, как минимум, в трех формах: энергийной, эссенциальной, виртуальной.

В целом, можно констатировать, что трансцендентальное, трансценденция стала своеобразным маркером / принципом, отделяющим тех, кто способен шагнуть за «игры разума» и тех, кто не способен это сделать. Например, о. И. Зизулас, пишет о том, что интенция постмодернизма и неопатристического синтеза срезонировали в 60 – 90 гг. XX в., прежде всего, по вопросу отношения к оценке наследия новоевропейской философии (культурно-исторической формы). В последней крупной работе «Инаковость и общение» он пишет: «прежде всего, следует с благодарностью поддержать провозглашение ведущими мыслителями постмодернизма смерти Самости.....ибо..... Самость должна умереть – это библейское требование (Мф. 16:25; Лк 14:26; Ин 12:25; Галл 2:20), поэтому следует приветствовать всякую попытку оспорить на философском уровне идею Самости, равно как и отказ от подпирания ее субстанциалистской онтологией»⁷.

Вместе с тем, путь постмодернизма оказался путем трансгрессии, а не трансценденции⁸. Поэтому сегодня, нам необходимо помнить и, о обнаружившемся в начале XXI в. различии в подходах в осмыслении бытия, темы Иного / Иных, оснований, форм и пределов человеческого существования. Таким образом, современный восточнохристианский дискурс обрел благодаря Святым Отцам новое дыхание, позволившее создать религиозно-философскую парадигму мышления весьма стойкую против «вывертов» классического, неклассического и постнеклассического мышления. Более того, по мысли К. Штекль – синергичная антропология С.С. Хоружего, учение о личности и эросе Х. Яннараса и реляционная онтология о. И. Зизуласа отвечает на актуальные вызовы современности (глобализации, постантропологических трендов, места и роли религий и т.д.), дает ответы там, где «опускают руки» Ю. Хабермас, М. Кастельс, З. Бауман, Ж. Л. Нанси, Д. Ваттимо и т.д.⁹. Итак, современные богословы и христианские философы сумели творчески переработать и преобразить дискурс современной философии так, чтобы быть услышанными и понятыми своим современниками. Другой вопрос, что развитие, распространение их опыта требует высокой теоретико-методологической культуры и подлинного желания, по мере сил, преобразить светом Евангельской истины мир повседневности общества потребления / общества массовой культуры¹⁰.

В философии контуры нового отношения к трансцендентальному показали еще М. Хайдеггер и А.Ф. Лосев, О. Розеншток – Хюсси и М.М. Бахтин, Э. Ле-

⁷ Зизулас И. Инаковость и общение. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизулас. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – С. 65.

⁸ См: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. – 688 с.; Агапов О.Д. Понимание смысла интерпретации в контексте концепций духовных практик / О.Д. Агапов // Ученые записки Казанского университета, том 153, кн.1. – Казань, 2011. – С. 7 – 15.

⁹ Штекль К. Синергичная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 68 – 82.

¹⁰ См.: Коциянчич Горазд Введение в христианскую философию. Опосредования / Г. Коциянчич. – СПб.: Алетейя, 2009. – 381 с.

винас и С. Л. Франк, П. Рикер и Т. Х. Керимов и др. В сфере научной переход от деконструкции метафизики к поиску новой трансцендентальности сделали, например, М.К. Мамардашвили, Л.А. Микешина, В.Л. Махлин, В.П. Зинченко.

Весьма интересным представляется исследование трансцендентального измерения гуманитарного познания Л.А. Микешиной. Она обращает внимание философского сообщества на то, что при пересмотре классической парадигмы познания / сознания необходимо пересмотреть статус, формы и сферы существования трансцендентальных структур в знании и культуре. Более того, она обозначает перед собой сверхзадачу: *«доказать неприменимость трансцендентальной эпистемологии в сфере наук о духе (культуре) или, сохранив и переосмыслив фундаментальные результаты трансцендентальной философии прошлого, выявить новые аспекты трансцендентальности как раз в этой области знания, расширить ее понимание, обнаружить новые формы, виды, функции и значения»*¹¹. Ее исходная интенция и гипотеза – «гуманитарное научное знание эпистемологически полноценно и самодостаточно. В нем представлены не только эмпирический, но и трансцендентальный уровни». Идеалы трансцендентальной философии есть и в экзистенциально – антропологических подходах к познанию. К общим чертам / качествам трансцендентального знания она относит: «универсальность (всеобщность), априорность, предпосылочность, условия возможности знания (аргумент пресуппозиции), противоположность эмпирическому, направленность на рациональность, объективная значимость, аподиктичность», а трансцендентальный субъект трактуется Л.А. Микешиной в феноменологическом русле, что открывает в знании интерсубъективный / интерсубъектный, интерактивный, интерпретативно-коммуникативный аспекты¹².

В целом, она видит явные трансцендентальные аспекты в первой реальности гуманитарного познания - в тексте. Целость, историзм, интерсубъективность, ценностная и языковая конкретность текста, его существование на границе двух сознания (М.М. Бахтин – У. Эко) позволяет говорить о том, что в структуре и содержании текста объективируются / складываются ценности, смыслы и идеалы эпохи, дающие возможность квалифицировать их как феномены трансцендентального. И дело, не только в превращении, в создании человеком превращенных форм, требующих своего распредмечивания, но и в том, что, на наш взгляд, *необходимо признать, что в состоянии творения текста / произведения, его автор явно был в состоянии трансценденции, в ситуации катарсиса....* На наш взгляд (О.Д.А), произведение - это опыт сосредоточения, воплощения и пребывания, где возможно идентифицироваться для себя и для других. Произведение - это своего рода инициация, включающая опыт смерти и воскресения. После произведения жизнь приобретает *иное* измерение, иную размеренность, требующую своего усилия, освоения и воплощения. Яркий пример пребывания рисует в своем романе «Доктор Живаго» Б. Пастернак. Юрий

¹¹ Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л.А. Микешина // Вопросы философии – 2006. - №1. //

¹² См.: Агапов О.Д. Интерпретация как практика автопоззиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань, Познание. – 2009. – 248 с.

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.¹³

Вторым свидетельством специфической формы трансцендентальности гуманитарного познания Л.А. Микешина признает, то что *«субъект внутри объекта исследования»*. Познание общества и человека есть момент экзистирования. Базовые методы познавательной деятельности - репрезентация, категоризация, интерпретация и конвенция, каждый в своей мере реализует свой способ трансценденции – «выход за пределы непосредственного опыта и обращение к априорным структурам». Ценности признаются Л.А. Микешинной третьей особенностью являющей лик трансцендентального, ибо ценности всегда еще и универсалии культуры. Таким образом, обоснование Л.А. Микешинной трансцендентального измерения гуманитарного познания уводит нас от нигилизма и цинизма постмодернистского / циничного разума и подводит нас к переосмыслению оснований и пределов социально-гуманитарного познания, а также к утверждению его самоценности, его неустранимости и неотменимости, кардинальной важности для бытия человека / человеческого рода.

На первый взгляд, тезисы Л.А. Микешинной не несут ничего нового, напоминают о попытке «вливать старое вино в молодые меха». Вместе с тем, это действительно новое вино и новые меха. **Во-первых**, она не отказывается от человека, она не аннигилирует его в потоки сознания и т.д.; **во – вторых**, она неизменно подчеркивает *процессуальность* гуманитарного познания; **в - третьих**, она постоянно подчеркивает открытость человека в событии трансценденции. Тем самым, сравнивая теорию трансцендентальной эпистемологии Л.А. Микешинной и концепции синергичной антропологии С.С. Хоружего мы обнаружим определенное тождество, ибо последний характеризуя исихазм / паламизм, ставший эпистемологическим основанием дискурса синергии, указал на то, что него характерны три ключевых принципа: 1) антропоцентризм; 2) динамизм, процессуальность; 3) энергичность. В единстве они образуют онтотрансцензус понимания бытия. Человек в этой картине не часть, а **средоточие**, собирающий фокус и Nexus, начало и агент связности тварного бытия, а его мышление не есть эпифеномен, а «структурная парадигма и онтологический принцип». Исполнение назначения и судьбы тварного существа совершается *«в человеке, чрез человека и человеком»*.¹⁴

Выявленные качества, но уже на примере естествознания обосновал в работе «Стрела познания» М.К. Мамардашвили. Конкретнее, он показал, что причина и механизм научных революций обусловлен деструкцией - реконструкцией понимания учеными эффектов субъект - объектного взаимоотношения в процессе постижения сил и законов природы. Каждый естествознавец познает мир, осуществляя *бытийно-личностный эксперимент* своей жизни, а, следовательно: А) он неустраним из процесса познания; Б) он *размыкает* себя инобытию природы; В) он конституирует себя, объект / предмет, теорию как «тело

¹³ Пятигорский А.М. Непрерывающийся разговор / А.М. Пятигорский. – СПб, 2004. - С.390.

¹⁴ Хоружий С.С. Там же. – С. 244.

понимания»¹⁵.

Как видим, мы и в случае с естествознанием вновь сталкиваемся с явным поворотом – признанием трансцендентальной реальности, что позволяет нам говорить о том, что в современном познании действительно осуществляется **трансцендентальный поворот**, преодолевающий, с одной стороны интенции и инерцию постмодернизма, а с другой стороны, выступающий против сведения трансцендентального к тотальному монолитному. Трансцендентальный поворот современности знает единство различия, а не разделения.

Поворот к новому трансцендентному осознается и в социальной философии. Например, было осознано, что 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 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 на уровень «события – сознания», 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,

¹⁵ Мамардашвили М.К. Стрела познания / М.К. Мамардашвили. – М.: Школа «Языки русской культуры». – 1997. – 307 с.

детерминации результатами. Таким образом, каждый раз предметность (угол зрения и восприятия) меняется, показывая различные грани процессов опредмечивания – распределмечивания. 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.

Ускользящая 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. 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 / 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. Известный российский философ В.Е. Кемеров, осмысляя путь и перспективы развития социальной философии, обращает внимание на изменение понимания статуса проблематики социального бытия в последние два века, на осознания одномерности редукционистской картины социального бытия. Кардинальный поворот в восприятии социально-исторического развития человеческого рода он связывает с распадом метафизической картины мира с ее трансцендентальностью. Он убежден, что «сдвиг метафизики фиксирует возможность существования различных метафизик, возможность выявления *типов* метафизики; причем обнаруживаются не только новые поприща метафизики, но и изменение ее «аппара-

та», 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».¹⁶

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»¹⁷.

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 антиредукционистской 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»¹⁸;

- 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 герменевти-

¹⁶ Кемеров В.Е. Метафизика – динамика (К вопросу об эволюции метафизики) / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1998. – №8. – С. 67.

¹⁷ Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 61.

¹⁸ Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 77.

ческое 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 разворачивается 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** равнозначны, 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 синергичной антропологии С.С. Хоружего и проект радикальной социальной онтологии В.Е. Кемерова – Т.Х. Керимова.

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 пребывания 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 эссенциалистском плане.

Методологическое «допущение» наличия в социальном бытии энергийной и виртуальной граней выводит нас на более широкое и синергичное 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».¹⁹ 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».²⁰

Трансдисциплинарность versus междисциплинарность

Размышляя о тенденциях развития научного познания нельзя не отметить, что проблематика трансцендентального сегодня заявляет о себе все больше и больше. И главное, она не сводится к модной во второй половине XX в. междисциплинарности. Само понятие междисциплинарности указывает на ситуацию взаимопроникновения научных сфер исследования в познании объекта / предмета. Вместе с тем феноменальность объекта, его существование как «вещи в себе» определяет его трансцендентность.

Иными словами, междисциплинарное подчеркивает схожесть интенций, эпистемологических подходов, тогда как трансдисциплинарность указывает на несводимость постигаемого к любой парадигме, к любой многофакторности, дробящей целое на части, фрагменты, аспекты. Сущность трансдисциплинарности в отстаивании метафизики мира, природы, общества, человека.

Слабость междисциплинарного подхода состоит в постоянном поиске недостающего «звена», теории или концепции до-объясняющей, насущное положение дел. Тогда как трансцендентальный взгляд всегда целиком, всегда в полноте, которую, как говорится «не убавить, не прибавить».

Трансцендентальное всегда «здесь – и - сейчас», всегда интервал – поле / континуум – постулат. И самое главное, отмечаемое всеми, оно неразлагаемо, не зависит от дискурса, не имеет причины / феноменально. Неразложимость целого / трансцендентального по М.К. Мамардашвили *залог понимания*, ибо оно не может быть частичным. Конкретнее, «понимание заведомо не в ряду

¹⁹ Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть / В.А. Конев // [www.religate.ru /article 18072. htm](http://www.religate.ru/article/18072.htm)

²⁰ Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть / В.А. Конев // [www.religate.ru /article 18072. htm](http://www.religate.ru/article/18072.htm).

значений, в силу своей конечности мы не может бесконечно идти ни назад, ни вперед, имея, следовательно, абсолютные начало и конец, а не уровне смысла и значений – не их прибавление, а *претворение*, и поэтому это не память, а активное вновь порождение: реверсивно или рекуррентно случаем прошлое. Меняем его, а будущее рождается независимо от конечных целей. Это творческие процессы, вспыхивающие в сингулярностях, которые перемещаются и живут, закручивая вокруг себя миры, последовательные лишь изнутри»²¹.

Каждое понимание, таким образом, свидетельство *транснатуральности* возможных оснований (знания) в их непрерывном воссоздании. В социально-философском плане интенцией трансцендентности синергии, по убеждению С.Л. Франка, является концепт «мы». Во всех своих работах 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 «я есмь» отнюдь не первичная, адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а есть частный и производный момент реальности «МЫ».²² 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**».²³ 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.

Междисциплинарность исходить из «родства» предмета и метода познания, тогда как трансдисциплинарность фундируется на онтологической целостности, стягающей объект метафизически, через *событие познания*, событие открытости Иному, познаваемому, но не в плане предпонимания / гипотезы, а в плане удостоверения, свидетельствования вхождения / прикосновения к Иному, которое еще предстоит постичь, понять, «довести до ума». Трансцендентальное как экзистенцию мы переживаем, держим,.....Событие прикосновения к Иному изменяет нас, делая более осмотрительными и внимательными, не спешащими обобщать, ломать и т.д.

²¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания / М.К. Мамардашвили. – М.: Школа «Языки русской культуры». – 1997. – С. 289.

²² Франк С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения – Минск.: Экономпресс, 2000. – С. 535.

²³ Франк С.Л. Указ. соч. – С. 540 – 542.

Трансдисциплинарность как выражение трансперсональности субъекта познания / бытия

Еще одним оборотом исследуемой темы выступает тема трансперсональности субъекта познания. В XX в. в результате критики новоевропейской рациональности мы осознали, что существование человека не может быть сведено до одного аспекта, до модуса познания. Человек как таковой открылся в качестве трансперсонального феномена. Конкретнее Е.А. Торчинов в **трансперсональном опыте** человека / человеческого рода выделяет два основных уровня – уровень *архетипический* (открытый самосознанию в символических образах в виде всевозможных видений, теофаний, знамений) и уровень *трансперсональный*, предполагающий переживание единства / тождества с онтологической основой мира и особого, трансцендентного субъект-объектной дихотомии, познания (гносиса).²⁴

В трансперсональном опыте также выделяют модус переживаний и модус выражения и описания, который, собственно и создает различия традиций, культурно-исторического опыта. В современной психологии все проявления связанные с открытием трансперсональности называют *измененными состояниями сознания*, тогда как в синергичной антропологии предпочтение отдается концепту Антропологическая Граница, которое, на наш взгляд, полнее воспроизводит сущность явления. В целом, развивая теорию антропологической границы С.С. Хоружий стремится каждое из проявлений антропологического опыта определить, классифицировать, по характеру, источнику и динамике. Классических форм три: это топика онтического (бессознательного), топика онтологического (воплощения) и топика виртуального. Безусловно, есть множество производных или гибридных топик. «Работа синергичной антропологии должна вестись на территории измененных состояний сознания – для того чтобы разные предметные исследования в этой области разложить по типикам. Дать им корректную локализацию»²⁵.

Трансдисциплинарность как выражение интерсубъективности и интерактивности²⁶

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

Пространство «*между*»/«*inter*», практически не исследовалось в рамках классического типа философствования. Неклассический тип философствования

²⁴ Торчинов Е.А. пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика». «Петербургское Востоковедение», 2005. – С.363 – 364.

²⁵ Хоружий С.С. Феномен человека в его эволюции и динамике. – М.: ИФ РАН, 2009. - С. 14.

²⁶ Эссе написано совместно с соискателем ИЭУП (г. Казань) А.С. Гавриловой.

ния, напротив, целиком и полностью строится на понимании связи и отношений, имеющих место между сущим и превращенными формами. В древнегреческом пространстве «между» фиксировалось термином «dialogos», где приставка – «dia» - «между», а не «di(s)» - «дважды».²⁷ 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.²⁸

Термин «дистанция» указывает, прежде всего, на *событийность* и *неопределенность* положения человека в мире, ибо он и равноудален и равноприближен к миру. Между природой и обществом, человеком и человеком, человеком и техникой есть дистанция, воспринимаемая и переживаемая как пропасть отчуждения, поэтому многообразные способы постижения мира человеком направлены на преодоление ситуации отчуждения, в превращение отношений «между» в отношение «среди», «внутри». Дистанцирование как процесс задано факторами и онтологического, и гносеологического порядка. В плане онтологии, дистанция обусловлена объективной природой феноменов, их относительно независимым от сознания положением, не сведением их существования только к нашему представлению. Гносеологически дистанцирование связано с вопрошанием о сущности феномена, с действием, направленным на выстраивание диспозиции или такой картины мира, где человек дан в проекции мира, включен в него, находится не вовне, а внутри, среди начал, между началами, в интересе (лат. – «между сущностями»).

В отличие от дистанции – понятие «диспозиция» говорит больше о положении познающего субъекта, о его возможной роли. Выявление связей и заданных процессом дистанцирования составляет суть процесса познания, выражающуюся в конституировании определенной дисциплинарной структуры знания, воспроизводящей *путь* движения от одного начала к другому.

²⁷ Левин Г.Д. Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция / Г.Д. Левин / Наука глазами гуманитария. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 259.

²⁸ Бибихин В.В. Другое начало / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – С. 396.

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, ибо 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 интересубъективным и интерактивным событием задает новую трансцендентальную диспозицию мышления, 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»* (гр. - 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 интересубъектное 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» - интерпретаторов, 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.

Трансцендентальное: принципы синергической антропологии

Итак, синергическая 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) трансцендентальную «площадку» для приложения сил. В частности, С.С. Хоружий, много сделавший для явления синергического дискурса современному научному,

философскому и религиозному сообществу, в каждой из своих работ напоминает классический тезис о предмете и характере христианского учения.

В частности, *антропологическая ситуация* в христианстве 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». Христианский антропоцентризм «сочетает выделенность человека с общностью бытийной судьбы твари, и это сочетание означает не что иное, как *ответственность* человека за общую судьбу мироздания»²⁹.

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, трансцендирование из модуса сущего. Цель и способ жизни человека в этом дискурсе предстает как процесс **обожения** – «актуальное претворение человеческой природы в Божественную». Божественно – мировой процесс представляется как ряд связанных онтологических событий: *творение – падение – Боговоплощение – обожение*.

Процесс обожения обладает качествами глобальности и холичности, задавая судьбу тварного бытия в целом, всего Универсума. Вместе с тем, важно осознавать, что описанная онтологическая динамика разворачивается в жизни каждого человека, что хорошо понималось 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.³⁰

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, не редуцируемый к определенному типу природных или социальных процессов. Бытий-

²⁹ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 241–242.

³⁰ См.: Палама Гр. Триады в защиту священнобезмолвующих / Палама Гр. – М.: Канон, 1995. – 345с.

ственные интенции устремлены здесь к премирному, к пребыванию, 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, укажем, как минимум, на пять теоретико-методологических моментов обогащения социально-философской мысли концептуальными разработками синергической антропологии в контексте трансцендентального поворота.

Первый момент: Синергическая 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 синергической социальной философии будет вопрос, *куда и как* воплощается и высвобождаемая человеческим родом энергия трансцендентального. С.С. Хоружий дает априори сценарии, примерно, трех основных (плюс смешанные типы) антропологических стратегий: духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики.³¹

Второй момент: Социальная реальность – пространство **встречи – общения – синергии** двух потоков энергий: нисходящей (от Бога) и восходящей (от человеческого рода). Синергическая 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.

Синергическая 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 Святые Отцы создали онтологию, преодолевающую монизм греческой философии, и бездну, разделяющую Бога и мир в гностических системах, опирающихся на платоновско-аристотелевскую концепцию творения мира Богом. В частности, св. Игнатий Антиохийский, св. Ириней, св. Афанасий Александрийский, Св. Отцы – каппадокийцы (Василий Великий, Гр. Богослов, Гр. Нисский) исходили из основного для бытия Церкви евхаристического принципа, гласящего, что бытие Бога может быть познано только через личные взаимоотношения и любовь к конкретному лицу, т.е. бытие означает жизнь, а

³¹ Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 47.

жизнь означает общение».³²

Общение становится в святоотеческой мысли онтологическим понятием, где даже Бог существует благодаря событию общения. Первым Лицом этого общения выступает Отец, бытие которого состоит из актов свободной личности, способной свободно любить или свободно утверждать свое бытие, свою самоидентичность через событие общения с другими личностями. Человек - как творение Бога - обретает свою личностную ипостась только посредством общения с ним, приобретая событием этого 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.³³ 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, *экстатически*, преодолевая онтологическую необходимость и замещая ее актом свободного самоутверждения Своего бытия. Бог – Отец есть Личность, свободно взыскующая общения, в событии которого способна проявлять себя любовь, тесно связанная со способностью одарять неповторимой идентичностью и именем.

Третий момент: Человеческий род / человек - движущая сила развития общества, где общество предстает как область претворения множества энергий (божественной, человеческого рода, природной). В частности, на месте единого онтологического наличного бытия мы, благодаря синергичной 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

³² Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М.: Изд-во Св. Филаретовского православно-христианского института, 2006. – С. 10.

³³ Зизиулас И. Там же. – С. 35–36.

трансцендирования»³⁴.

Четвертый момент: *Социальное развитие* – это глобальный онтологический процесс преобразования 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.³⁵

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 *метаантропологическую перспективу*». ³⁶ 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 преобразуются. Личностное бытие есть движение, глобальный онтологический процесс и антропологическая стратегия трансформации сущего. Личностное пребывание есть «персикорсис» (*гр. – «обхождение по кругу»*) – «непрестанная взаимоотдача бытия, полнота взаимного приятия и открытости – своего рода конструктивный коррелят Любви»³⁷

Синергия человеческой и божественной энергий образует трансцензус, который держится 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».³⁸

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).³⁹

Идентификация конституирует модус социальности – паттерн антропологической позиции и стратегии человеческого бытия (преобразования и пребывания). **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 *энергичную идентификацию*, указующую на недостаточность и

³⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 258.

³⁵ См.: Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М.: Республика, 1999. – С. 688 – 696.

³⁶ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – Указ соч. – С. 260.

³⁷ Хоружий С.С. Указ. соч. – С. 261.

³⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 311–312.

³⁹ Хоружий С.С. Указ. соч. – С. 77–80.

ущербность идентичности, связанной с социальными статусами и ролями, собственностью, государственно-национальными образованиями. Вещные и статусные идентичности привязывают к себе, задавая одномерную антропологическую реальность, существенно сужая и, тем самым, извращая бытийственный горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергийной идентификации обращает внимание на Внеположный Исток божественной энергии. В христианстве нет отвращения к наличной природе человека (как в гностицизме), но есть призыв к «превосхождению естества»: «нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше, не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами, человек не может; тут требуется другой источник энергии»⁴⁰. Главное на этом пути - увидеть традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуальные недовоплощения.

⁴⁰ Хоружий С.С. Указ. соч. – С. 129.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ
СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ
И ЕЕ ВОЗМОЖНОСТИ ДЛЯ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ
СПЕЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ
ОСОБЕННОСТИ ЛИЧНОСТНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ПОДРОСТКОВ
С ПРОБЛЕМАМИ В РАЗВИТИИ**

*Талипова О.А., к.пс.н, доцент
НФ ИЭУП (г. Казань)⁴¹*

В последние годы развитие и саморазвитие личности психологи и педагоги правомерно связывают с развитием самосознания. При этом обосновывается, что одним из условий саморазвития является стимулирование различных видов рефлексии, помощь в формировании самоуважения, саморуководства, самооценности, самопринятия, уверенности в себе как субъекте собственной деятельности.⁴² Высокий уровень развития самосознания отражается, прежде всего, в позитивном самоотношении личности. Действительно, самоотношение оказывает регулирующее влияние практически на все аспекты поведения человека, играя важнейшую роль в установлении межличностных отношений, в постановке и достижении целей, в способах формирования и разрешения кризисных ситуаций, поэтому мы рассматриваем его как основной фактор саморазвития. Исследованиями Института детства Российского детского фонда установлено, что в условиях социальных преобразований наиболее уязвимым становится подросток. Даже вполне благополучные, на первый взгляд, современные дети испытывают страх перед будущим, боятся стать взрослыми, осознают свое бесправное положение в обществе. Ситуация усугубляется в случае наличия у ребенка задержки психического развития, существенно затрудняющей процесс адаптации. В отечественной психологии, существует немало работ, подчеркивающих важность полноценного эмоционального общения ребенка с ЗПР со взрослыми и сверстниками. При нарушениях общения дети с ЗПР становятся пугливыми, безынициативными, нелюбознательными. Следовательно, дефицит эмоциональных контактов детей с ЗПР со взрослыми, сверстниками,

⁴¹ Согласно логике исполнения исследования работа О.А. Талипова разделена на две части. Первая, посвященная особенностям личностного становления подростков с проблемами в развитии представлена в сборнике, а вторая, связанная с изучением теоретико-методологических ресурсов синергийной антропологии в ее возможности для решения проблем специальной психологии будет представлен в качестве спецкурса на Всероссийской философской школе «Синергийная антропология как трансдисциплинарный дискурс: возможности использования идей и методов синергийной антропологии в области социальной, политической философии и психологии» на базе Нижнекамского филиала ИЭУП (г. Казань) (15.07.13 – 22.07.13 г.)

⁴² См.: Психологические особенности детей и подростков с проблемами в развитии. Изучение и психокоррекция / Под ред. У.В. Ульенковой. - СПб.: Питер, 2007. - 304 с.
Ульянова И.А. Межличностное общение детей-сирот с задержкой психического развития в разных моделях семейного воспитания. Дис. ...канд. психол. наук. СПб.- 2003.- 217 с.
Ульенкова, У.В., Самойленко, Е.В. Влияние доминирующего типа материнского воспитания на полоролевое поведение мальчиков-подростков с ЗПР // Дефектология.- 2006.-№4.-С. 29-37.
Ульенкова, У.В., Лебедева, О.В. Организация и содержание специальной психологической помощи детям с проблемами в развитии/У.В. Ульенкова, О.В.Лебедева.- М.: «Академия», 2002.- 176 с.

их ущербность не могут не затруднять или не искажать их личностное становление. Учитывая значение социальной среды в психическом развитии ребенка, считаем целесообразным, рассмотреть влияние отношения сверстников на самоотношение подростков с ЗПР. Как известно, специфика их личностного развития, в частности и самоотношения, определяется не только биологической недостаточностью.

Ранее эта проблема специально не поднималась, а, следовательно, некоторые аспекты вопроса о механизмах успешной адаптации подростков с ЗПР в новых социально-экономических условиях продолжают оставаться открытыми. С целью восполнения пробела в этой области знания нами было организовано и проведено исследование, посвященное изучению влияния отношения одноклассников на самоотношение учащихся старших классов с ЗПР в сравнении с нормально развивающимися сверстниками.

Исследование проводилось в г. Нижнекамске (Республика Татарстан), на базе общеобразовательной школы № 29, а также в городе Уфе (Республика Башкортостан) на базе общеобразовательных школ №70, №74, №87 в специализированных классах (VII вида) для детей с ЗПР. Экспериментальным исследованием было охвачено 160 старших подростков в возрасте от 15 до 16 лет, из них 60 человек подростки с ЗПР, 100 человек – нормально развивающиеся сверстники. В исследовании принимали участие учителя (классные руководители) – 12 человек. Общий объем выборки составил 172 человека.

Исследование проходило в три этапа: на первом этапе мы изучали специфические особенности самоотношения старших подростков с ЗПР в сравнении с НПР сверстниками; на втором – особенности межличностных отношений старших школьников, т.е. определяли, какое положение в группе сверстников занимает каждый учащийся; на третьем – взаимосвязь между самоотношением подростков с ЗПР и НПР и отношением к ним одноклассников.

Для диагностики самоотношения нами были использованы методики С.Р. Пантилеева «Методика исследования самоотношения» и Ч. Осгуда «Личностный Дифференциал». В целях изучения особенностей межличностных отношений (социометрического статуса) старших школьников нами была использована методика «Выбор». Детям предлагалось расселить по домикам – конвертам – всех учащихся класса (их имена и фамилии написаны на отдельных карточках). Домики разные: дворец (1 выбор), квартира (2 выбор), изба (3 выбор), шалаш (4 выбор). После чего по специальной формуле подсчитывался социометрический статус каждого ребенка (лидер, предпочитаемый, принятый, изолированный). Достоверность и надежность полученных результатов обусловлена исходными методологическими принципами, репрезентативностью выборки и использованием совокупности апробированных методик, соответствующих цели и задачам исследования, применением методов математической статистики в обработке полученных эмпирических данных (t-критерий Стьюдента).

Сравнительный анализ особенностей самоотношения у старших подростков с ЗПР и НПР, позволил впервые получить, на наш взгляд, объективно ценные данные. Они убеждают в том, что в старшем подростковом возрасте (15-16 лет) у молодых людей с ЗПР и НПР активно формируется самосознание, выра-

батывается собственная независимая система эталонов самооценивания и самоотношения, развиваются способности проникновения в свой собственный мир. По таким компонентам, входящим в структуру самоотношения как самоуверенность, саморуководство, отраженное самоотношение, самоценность, самопринятие, самопривязанность выявлено доминирование достаточно высоких значений, что свидетельствует о позитивном и дружеском отношении к себе подростков изучаемых категорий.

Старшие подростки с ЗПР и НПР в основном достаточно уверены в себе, отчетливо переживают собственное «Я» как внутренний стержень и испытывают чувство обоснованности и последовательности своих внутренних побуждений и целей. Они уверены, что у окружающих людей способны вызывать уважение, симпатию, одобрение и понимание, относятся к себе с чувством симпатии, испытывают чувство полного согласия со своими внутренними побуждениями, а также принимают себя такими, какие есть, пусть даже с некоторыми недостатками.

Вместе с тем, несмотря на наличие общевозрастных особенностей и тенденций, отмеченных нами, мы можем выделить и специфические особенности, характерные для самоотношения старших подростков с ЗПР. Так, анализ их ответов показал, что они более закрыты, чем их нормально развивающиеся сверстники, что, на наш взгляд, говорит о значительно меньшей осознанности ими собственного «Я», о пониженной рефлексивности и критичности, недостаточной способности осознавать и выдавать значимую информацию о себе (при $p < 0,01$). На фоне недостаточного уровня осознания собственного «Я» подростки с ЗПР демонстрируют высокий уровень самопринятия – чувство глубокой симпатии к себе, согласия со своими внутренними побуждениями, принятия себя такими, какие есть, пусть даже с некоторыми недостатками; саморуководства – уверенности в способности эффективно управлять собственным поведением, справляться с эмоциями и переживаниями по поводу самого себя; самопривязанности – нежелании меняться. И все это на общем фоне положительного отношения к себе. На наш взгляд, эта консервативная самодостаточность, отрицание возможности и желательности развития собственного «Я», очевидная тенденция к преувеличению собственной значимости, свидетельствует тоже о недостаточном уровне развития рефлексивности и критичности старших подростков с ЗПР, неумении использовать опыт взаимоотношений, отражающий оценку окружающими их деятельности и поведения. Эти предварительные выводы были проверены и подтверждены в ходе интеркорреляционного анализа.

Ориентируясь на положение специальной психологии о том, что аномальное и нормальное психическое развитие имеют общие закономерности, мы установили, что основным компонентом самоотношения, вокруг которого строится вся система самоотношения старших подростков с ЗПР и НПР, является самоуверенность. Данный фактор задает отношение к себе как уверенному, самостоятельному, волевому и надежному человеку, которому есть за что себя уважать. С учетом выявленных закономерностей мы можем отметить больше сходства, чем различий в самоотношении старших подростков с ЗПР и НПР.

Далее рассмотрим общевозрастные и специфические особенности самооценки подростков изучаемых категорий (уровень, адекватность). Для самооценки старших подростков характерно доминирование достаточно высокого уровня самоуважения, проявляющегося в удовлетворенности собой и своими умениями; высокого уровня самооценки волевых сторон личности – способности держаться принятой линии поведения, а также уверенности в независимости от внешних обстоятельств и оценок. С целью повышения точности выводов о субъективных аспектах отношения к себе, отметим, что оценивая себя, старшие подростки с ЗПР выражают большее сомнение по поводу собственной обаятельности (при $p < 0,05$), упрямства (при $p < 0,02$), деятельности (при $p < 0,1$), суетливости (при $p < 0,05$) и раздражительности (при $p < 0,01$). При этом по таким критериям, как доброта (при $p < 0,001$), решительность (при $p < 0,01$), энергичность (при $p < 0,1$), уверенность (при $p < 0,02$) их оценки достоверно превышают оценки сверстников с НПР.

Сопоставление самооценок испытуемых с оценками экспертов (в качестве которых выступили учителя – классные руководители) показало наличие специфических особенностей, характеризующих самоотношение подростков с ЗПР. Так, в отличие от своих сверстников с НПР, самооценку которых можно охарактеризовать как в большей степени адекватную, но с некоторой тенденцией к занижению, подростки с ЗПР демонстрируют неадекватное завышение самооценочных суждений практически по всем характеристикам. Можно сказать, что для адекватного оценивания этим подросткам менее всего доступны такие качества: здоровье, ум, сила, добросовестность, доброта, отзывчивость, решительность, энергичность, справедливость, уверенность, честность, самостоятельность. Наиболее адекватно оцениваются следующие качества: красота, характер, трудолюбие.

На наш взгляд, неадекватное завышение самооценочных суждений подростками с ЗПР также можно объяснить недостаточной осознанностью собственного «Я», пониженной рефлексивностью и критичностью, которые характеризуют самосознание подростков с ЗПР. Таким образом, для самосознания старших подростков с ЗПР как на эмоциональном (самоотношение и самооценка), так и на регулятивном (саморуководство) уровнях, характерна переоценка (неадекватное завышение) своей значимости, что, по всей видимости, можно объяснить теми же причинами.

Интерпретируя результаты, полученные по методике «Выбор», мы установили, что уровень благополучия у большинства старших подростков с ЗПР в отличие от нормально развивающихся сверстников в системе межличностных отношений неудовлетворительный. Лишь 3,3% испытуемых относятся к статусной категории «лидер», и 38,3% к категории «предпочитаемый» т.е. являются популярными членами группы. Мы считаем, что одноклассники относятся к этим учащимся позитивно, они желанны в системе межличностных отношений. Остальных испытуемых можно отнести к непопулярным членам группы – 58,3%. Эти члены группы чрезвычайно неоднородны по своему составу. Среди них мы выделяем «пренебрегаемых» и «изолированных». У пренебрегаемых есть положительные выборы (размещения), но их мало, значительно

больше они получили отвержений, то есть они оказались эмоционально недостаточно привлекательными. Таких испытуемых среди подростков с ЗПР – 45%. «Изолированные» члены группы практически не имеют положительных выборов, у них лишь разное количество отвержений, что и определяет степень их изолированности. В группе подростков с ЗПР 13,3% испытуемых мы отнесли к статусной категории «изолированный». Полученные данные подтверждают результаты исследования Ульяновой И.А., утверждающей, что у подростков с ЗПР имеют место нарушения формирования навыков общения, что выражается в доминировании пренебрежительных отношений в группе сверстников.

На третьем этапе исследования мы определяли взаимосвязь между отношением одноклассников и самооотношением, самооценкой старших подростков с ЗПР и НПР. Для этого каждая исследуемая выборка была разделена нами на 2 группы. В первую группу вошли старшие подростки в статусных категориях «лидер» и «предпочитаемый», отношение к которым у большинства одноклассников – положительное (в группе подростков с ЗПР (41,6%); в группе с НПР (66%)). Вторую группу составили старшие подростки в статусных категориях «пренебрегаемый» и «изолированный», отношение к которым можно охарактеризовать как негативное (в группе подростков с ЗПР (58,3%); в группе с НПР (34%)).

При помощи t-критерия Стьюдента мы установили, что самооотношение и самооценка старших подростков, значительно определяется отношением к ним со стороны сверстников. Причем, данная тенденция ярче проявляется в группе нормально развивающихся сверстников, чем у подростков с ЗПР.

Так, по 9 (18,4%) показателям, характеризующим самооотношение и самооценку старших подростков с ЗПР, отмечаются значимые различия. Достоверно значимые различия были зафиксированы по критериям *саморуководство* (при $p < 0,02$) и *самопринятие* (при $p < 0,05$). Следовательно, старшие подростки с ЗПР, получившие положительную оценку со стороны одноклассников, в отличие от непопулярных членов группы отчетливее переживают собственное «Я» как внутренний стержень, интегрирующий и организующий их личность, деятельность и общение, более уверены в том, что их судьба находится в их собственных руках. Возможно, хорошие способности саморегуляции и самореализации связаны у них с отсутствием внутренней напряженности, поскольку у них нет отрицательного эмоционального статуса и неудовлетворенности своим положением в группе. непопулярные члены группы чаще характеризуются недостаточной способностью к саморегуляции, размытым локусом «Я», сниженной тенденцией искать причины собственных поступков, результатов, личностных негативных особенностей.

Результаты также показывают, что подростки с ЗПР, получившие высокую оценку со стороны одноклассников, т.е. «предпочитаемые» члены группы, демонстрируют большую симпатию к себе, чаще испытывают чувство полного согласия со своими внутренними побуждениями, принимают себя такими, какие есть, пусть даже с некоторыми недостатками. Предпочитаемые члены группы чаще одобряют свои планы и желания, тогда как подростки с ЗПР, эмоционально пренебрегаемые одноклассниками, чаще переживают не-

удовлетворенность собой, пытаются найти в себе недостатки, сомневаются в том, что способны совершить что-то хорошее.

Старшие подростки с ЗПР, отношение к которым у большинства одноклассников – положительное, демонстрируют достоверно более высокую самооценку открытости (при $p < 0,05$), энергичности (при $p < 0,05$), самостоятельности (при $p < 0,05$), раздражительности (при $p < 0,05$), они более уверены в том, что нравятся людям (при $p < 0,05$). Важно подчеркнуть, что речь идет не о действительном отношении других людей, а о предвосхищенном отношении, в котором отражаются субъективные представления подростков с ЗПР о самих себе. Однако, эта оценка в значительной степени связана с реальным отношением, демонстрируемым другими людьми. Мы располагаем фактами, что эти испытуемые реально получили более высокие оценки со стороны одноклассников, а, следовательно, действительно являются эмоционально привлекательными для других.

В самооценках нормально развивающихся подростков с разным типом отношения к ним одноклассников, было выявлено большее количество различий, чем в группе подростков с ЗПР. Так, выявлена зависимость самооценки обаятельности (при $p < 0,02$), разговорчивости (при $p < 0,1$), открытости (при $p < 0,1$), отзывчивости (при $p < 0,1$), решительности (при $p < 0,1$), энергичности (при $p < 0,05$), уверенности (при $p < 0,001$), общительности (при $p < 0,1$), отраженного самоотношения (при $p < 0,01$), самообвинения (при $p < 0,1$) от социометрического статуса подростка с НПР в группе. Следовательно, чем положительнее фон отношения к подростку со стороны сверстников, тем более уверенным, общительным, энергичным, открытым, разговорчивым, общительным считает себя подросток. Испытуемые, получившие негативную оценку со стороны одноклассников, чаще переживают отрицательные эмоции в адрес собственного «Я», готовы поставить себе в вину свои промахи и неудачи.

В целом, собранный нами экспериментальный материал и его анализ позволил выявить особенности и механизмы формирования самоотношения старших подростков с ЗПР и НПР. Сравнительный анализ особенностей самоотношения, а также межличностных отношений у старших подростков с ЗПР и НПР, позволяет констатировать следующее:

- на фоне достаточно позитивного самоотношения и высокой личностной самооценки у старших подростков с ЗПР отмечается недостаточный уровень осознанности собственного «Я», что влияет на адекватную оценку как собственных личностных особенностей, так и особенностей отношения к ним со стороны окружающих;

- уровень благополучия большинства старших подростков с ЗПР в отличие от нормально развивающихся сверстников в системе межличностных отношений в целом неудовлетворительный;

- самоотношение и самооценка старших подростков значительно определяются отношением к ним со стороны сверстников. Причем данная тенденция ярче проявляется в группе нормально развивающихся сверстников, чем в группе подростков с ЗПР.

На наш взгляд, выделение общевозрастных и специфических особен-

стей самооотношения, а также механизмов его формирования в норме и в случае задержки психического развития, необходимо для разработки научно обоснованной системы корригирующих воздействий в системе комплексной реабилитации личностного развития детей с трудностями социально-психологической адаптации вследствие задержки психического развития.

**ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА И СЦЕНАРИИ ЕГО РАЗВИТИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ
И СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ:
(проблема развития человеческого капитала)**

*Талипов Р.А., ст. преподаватель
соискатель ИЭУП (г. Казань);
Шигапова К.Р.,
студентка НФ ИЭУП (г. Казань)*

На разных этапах истории развития человечества разные факторы производства играли первостепенную роль в развитии экономики. В эпоху древности труд рабов был основой развития цивилизаций Месопотамии, Египта и, Великой Римской Империи. В Средневековье владельцы земли определяли развитие государств. В XIX-XX веках на первые роли вышел капитал, то есть деньги. XXI век отвёл ведущую роль информации и предпринимательским способностям.

«Инновационная экономика», «экономика знаний», «постинформационный способ производства», «виртуальная экономика», «непроизводственный сектор экономики» - все эти понятия, характеризующие современное развитие мирового хозяйства, возлагают ответственность за дальнейшее развитие на человека, на его интеллектуальный и нравственные способности. Сейчас, когда почти все мировые игроки научились производить почти любые товары народного потребления (мы уже не смеёмся над индийскими и китайскими автомобилями, турецкими меховыми изделиями, американской водкой, электроникой произведённой в странах Океании), единственным оружием способным принести победу во всё время ужесточающейся конкурентной борьбе выступает человеческая креативность, изобретательность и ответственность. Иными словами сейчас настало время человеческого капитала. Президент Римского клуба, философ Аурелио Печчеи определял качество населения как самый важный ресурс человечества. По его мнению, преодоление кризиса человека *«сводится к человеческим качествам и путям их усовершенствования ... ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения ориентированной на материальные ценности цивилизации»*⁴³.

В широком смысле слова к человеческому капиталу относятся: накопленный уровень знаний, уровень образования и опыт работы на рынке труда (навыки, квалификация, профессиональный опыт), воплощенные в индивидах и которые могут использоваться в течение определенного периода времени в целях производства товаров и услуг⁴⁴.

Примерная структура человеческого капитала представлена на рисунке 1.

⁴³ Печчеи Аурелио. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. с. 87.

⁴⁴ Человеческий капитал как фактор развития России. Е.С. Гвоздева, Т.А. Штерцер // Институт экономики и организации промышленного производства СО РАН // <http://www.sibai.ru/content/view/603/720>



Рисунок 1. Классификация видов человеческого капитала по уровням и собственности⁴⁵

Как показано на рисунке, изучая индивидуальный человеческий капитал, мы сталкиваемся с разными, хотя и взаимосвязанными, направлениями развития человека: здесь присутствует физическое состояние (капитал здоровья), этические и аксиологические установки (культурно-нравственный капитал), знания и умения (интеллектуальный и трудовой капиталы), волевые и креативные способности (организационный и предпринимательский капиталы). Отсюда можно сделать вывод о том, что для того, чтобы человеческий капитал приносил желаемый доход, необходимо комплексное развитие личности, а не отдельных её компонентов.

Проблема эффективности использования знаний, умений и ценностных установок, не смотря на относительную молодость самой теории человеческого капитала (II половина XX в.), интересовала экономистов всегда. Ещё Вильям Петти первым охарактеризовал категорию «живые действующие силы челове-

⁴⁵ Смирнов В.Т. и Скоблякова И.В. Классификация и виды человеческого капитала в инновационной экономике – [Электронный ресурс] - <http://www.creativeconomy.ru/library/prd165.php>

ка»⁴⁶. Его понятие объединяло в себе разнообразные свойства и способности человека, участвующие в производственных процессах. В. Петти предложил считать живые действующие илы частью национального богатства, которое является результатом прежнего или прошлого труда. А. Смит ввел в своей работе такие понятия как «способность свободных рабочих к труду», «физические силы рабочих», «производительные рабочие силы». Главную роль живой рабочей силы в экономике государства он охарактеризовал следующим образом: «Увеличение производительности полезного труда зависит, прежде всего, от повышения ловкости и умения работника, а затем от улучшения машин и инструментов, с помощью которых он работает»⁴⁷. Карл Маркс расширил понимание термина «рабочая сила» классиков политэкономии: к физическим возможностям он добавил духовные способности «которыми обладает ... живая личность человека и которые пускаются им в ход всякий раз, когда производит какие-либо потребительские стоимости»⁴⁸. «Главной производительной силой общества» К.Маркс называл совокупное развитие физических, умственных, творческих, созидательных сил работника. Соглашаясь с точкой зрения классиков о том, что рабочая сила является частью основного капитала, он придавал большое значение в ее развитии и накоплении образованию, производственному опыту и затратам свободного времени. На рубеже XIX-XX веков проблему человеческого капитала исследовали такие ученые как Л. Вальрас, Дж. М. Кларк, Ф.Лист, Дж. Мак-Куллох, Г.Д. Маклеод, Л.Маршалл, Дж.С.Милль, Ш. Сэй, И.Ф. Тюнен, Т. Уинштейн, Дж. С. Уолш, И. Фишер, У. Фарр и др.⁴⁹

Как самостоятельная научная концепция теория человеческого капитала сформировалась в 60-х годах XX столетия, когда во всём мире появилась острая потребность в высококвалифицированном персонале. Всё большую роль в производстве играл научно-технический прогресс и на смену homo activite (человеку действующему) пришёл homo creative (человек творящий). Основоположниками концепции человеческого капитала стали американские ученые экономисты представители «чикагской школы» Т. Шульц, Г. Беккер, Х. Боуэн, М. Блауг, Дж. Минцер, Э. Денисон, Л. Туроу, И. Бэн-Порет. Лауреат Нобелевской премии 1979 года, Теодор Шульц в начале 50-х годов руководил проектом, целью которого было оказание финансово - технической помощи странам Латинской Америки. Именно тогда он обратился к исследованию «человеческого капитала». В «Формирование капитала образования» (1960 г.) он писал, что поскольку «одной из форм капитала является образование, человеческим его называют потому, что эта форма становится частью человека, а капиталом является вследствие того, что представляет собой источник будущих удовлетворений или будущих заработков, либо того и другого вместе»⁵⁰.

Т. Шульц призывал придавать большое значение вложениям в челове-

⁴⁶ Петти В. Экономические и статистические работы. М.: Директ-Медиа, 2007. – 324 с.

⁴⁷ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. — М.:Эксмо, 2007. — 960 с

⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч 2. 2-е изд. Т. 23. – С.178

⁴⁹ См.: Колпаков В.А. Антинатуралистическая исследовательская программа и экономическая наука / В.А. Колпаков // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 140 – 156.

⁵⁰ Schulz T. Capital Formation bi Edukation//Journal of Politikal Economu. 1960, p.25.

ский капитал. Например, образовательный уровень населения в значительной степени определяет его способность использовать информацию и технологию для развития, равно как и для структурной перестройки экономики страны. На междисциплинарных симпозиумах и круглых столах, в своих докладах Т. Шульц доказывал то, что для слаборазвитых стран инвестиции в человеческий капитал и сельское хозяйство даже важнее, чем капиталовложения в машины и промышленные предприятия. Он призывал других ученых отказаться от «интеллектуальных ошибок» традиционных экономистов - от их стремления ограничиваться в своих расчетах учетом стоимости земли, вместо того чтобы делать упор на качество человека как участника производства. Таким образом, Т.Шульц сформулировал следующее определение человеческого капитала: «Все человеческие способности являются или врожденными, или приобретенными. Каждый человек рождается с индивидуальным комплексом генов, определяющим его врожденные способности. Приобретенные человеком ценные качества, которые могут быть усилены соответствующими вложениями, мы называем человеческим капиталом»⁵¹.

Классикой современной экономической мысли стала крупная работа Г. Беккера «Человеческий капитал». Сформулированная в ней модель стала основой для всех последующих исследований в этой области. В рамках теории человеческого капитала получали объяснение структура распределения личных доходов, возрастная динамика заработков, неравенство в оплате мужского и женского труда и многое другое. Образовательные инвестиции стали рассматриваться как источник экономического роста, не менее важный, чем обычные капиталовложения⁵².

По Г. Беккеру человеческий капитал - это имеющийся у каждого запас знаний, навыков, мотиваций. Инвестициями в него могут быть образование, накопление производственного опыта, охрана здоровья, географическая мобильность, поиск информации. Беккер первым осуществил и практический, статистически корректный подсчет экономической эффективности образования. Для определения дохода от высшего образования из пожизненных заработков тех, кто окончил колледж, вычитались пожизненные заработки тех, кто не пошел дальше средней школы. По выкладкам Беккера оказывалось, что в США отдача высшего образования находится на уровне 10-15%, превышающем показатели прибыльности для большинства фирм. Это подтверждало его предположение о рациональности поведения студентов и их родителей.

Важно отметить, что в идеях Г.Беккера и Т.Шульца, а также их последователей ощущается влияние классического наследия, но, в отличие от экономистов прошлого, школа человеческого капитала не ограничивается общими рассуждениями о значении инвестиций в человека, а пытается, используя методы количественного анализа, установить воздействие на хозяйственную жизнь таких социальных процессов и институтов, которые ранее никто не решался исследовать. В своих работах исследователи

⁵¹ Schultz, T. Investment in Human Capital. N.Y., 1971.

⁵² Капелюшников Р.И. Экономический подход Гэрри Беккера к человеческому поведению // «США: экономика, политика, идеология», № 11, ноябрь 1993г. - <http://www.libertarium.ru/68397>

человеческого капитала ссылаются не только на видных экономистов прошлого, но и на социологов, философов, культурологов и математиков. Именно междисциплинарность исследования даёт столь комплексное представление о современном состоянии теории. В связи с этим нам представляется интересным узнать предпосылки изучения теории человеческого капитала с позиций синергической антропологии.

Синергическая антропология имеет ряд особенностей. Во-первых, она исходит из иного, неклассического представления о человеке — как об энергичном феномене. Во-вторых, синергическая антропология интересуется в первую очередь предельными проявлениями человека и динамикой их изменения. И в третьих, истоки методологии синергической антропологии ищет и находит в осмыслении древней практики исихазма, в Восточно-христианском дискурсе. Синантропологи О.И. Генисаретский и С.С. Хоружий определяют свою стратегию как «...участие в общем движении, общей работе разума над критически важной задачей: увидеть и понять облик современного человека и происходящие с ним изменения — с тем, чтобы преодолевать риски и опасности, которые продолжает устраивать себе этот человек»⁵³.

Синантропологический метод исихазма, то есть практика умно-сердечной молитвы, совмещённая с трезвением (контролем) за всеми исходящими изнутри помыслами, способствующая очищению ума и сердца, должен стать надёжным помощником в борьбе с лишними информационными потоками, которые зачастую мешают спокойному анализу явлений, происходящих в обществе.

Например, обилие информации по финансовому кризису 2008-2009 годов так и не позволяет до сих пор определить главные причины его возникновения, а следовательно ни одна страна мира на сегодняшний момент не имеет чёткого плана борьбы с его последствиями.

Стоит отметить, что в русской философии уже были исследователи, которые изучали хозяйственную жизнь страны исходя из ценностно-культурных предпосылок. Например, С.Н. Булгаков считал, что 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. 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»⁵⁴. 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 актом рождается человек, развивается в

⁵³ Что такое синергическая антропология? // <http://www.hse.ru/org/hse/synan/sa>

⁵⁴ См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства..... Указ. соч. — Т.1. — С. 84 — 87.

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, достигшей 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»⁵⁵.

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. Рикардо, ни К. Маркс. Хозяйствование человека есть процесс общественно-исторический, а, следовательно, **трансубъективный**, 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»⁵⁶.

Истинным субъектом хозяйства выступает 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 эти процессы и их объективирует, превращая субъективное в трансубъективное, синтезируя раздробленность, дискурсивность хозяйства, знания, истории в некоторое живое единство»⁵⁷.

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 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

⁵⁵ Булгаков С.Н. Указ. соч. – С. 88.

⁵⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – С.138.

⁵⁷ Булгаков С.Н. Указ. соч. – С.144.

«природа опознает себя в человеке», ибо человек предстает перед природой как демиург.

Изучая проблему использования человеческого потенциала Владимир Терехин характеризует нынешнюю ситуацию как «*антропологический кризис*». Он трактует это понятие как системную целостность, относительно самостоятельных, но при этом всесторонне взаимосвязанных антропокризисов: «демографического кризиса», кризиса популяционного здоровья, духовного, морально-нравственного кризиса, «тяжелого психологического кризиса» (А.Л. Журавлев, Юревич А.В.), комплекса кризисов идентичности, телеологического кризиса, аксиологического, «экзистенциального кризиса» (В.В. Пастухов), «рефлексивной катастрофы» (В.Е. Лепский), кризиса доверия, «массового бегства умов» за рубеж, кризиса межпоколенческой солидарности, кризиса фидуциарных институтов - субъектов, призванных генерализировать ценности и осуществлять процесс устойчивого человеческого развития: традиционного института семьи, воспитания, морального контроля, культуры, современной модели массового образования, здравоохранения, СМИ, и целого ряда других⁵⁸.

Таким образом, мы можем заключить, что синергичная антропология имеет отличные предпосылки для исследования теории человеческого капитала в России, потому что, во-первых, она обладает высоким теоретико-методологическим и эвристическим потенциалом для анализа социально-экономической ситуации в мировой и отечественной экономике. Во-вторых, энергичный дискурс позволяет выработать гибкую систему управления социально-антропологическими экономическими процессами. Философский и синергично-антропологический взгляд на экономические явления должен помочь полнее сформулировать контуры развития человека на благо его развития и развития общества в целом.

⁵⁸ Терехин В.М. Концепция «Качество качеств населения» в контексте проектирования концептосферы социоинновационной «человеческой» модернизации России: контуры исследовательского поля // - <http://www.oprk.ru/article/16/>. Далее автор приводит ряд рейтингов характеризующих сложившийся кризис:

- 119 место по продолжительности жизни населения (как основного индикатора жизненного потенциала населения страны) в мировом рейтинге и 33 (последнее) место среди европейских государств;
- 11 место (2011) по уровню самоубийств, как наиболее точному индикатору духовно-психологического самочувствия населения;
- 172 место по «индексу счастья», как желаемому состоянию бытия (отрицательный ответ на вопрос: «Чувствуете ли Вы себя счастливыми»? (данные исследования британских социологов фонда NEF);
- по индексу убийств, как индикатору уровня гомицидального насилия, агрессии, жестокости в обществе Россия входит в первую индустриальную двадцатку государств (коэффициент убийств, примерно в 3 раза выше, чем в США, в 15 раз выше, чем в Великобритании и Франции, в 20 раз выше, чем в Японии);
- в России отмечается один из самых высоких уровней разводов, что характеризует кризисное состояние традиционных семейно-брачных отношений;
- Россия занимает первое место в мире по количеству брошенных детей;
- в 2010 году Российская Федерация, по данным международной организации Transparency International, занимала 154 место (из 180 обследованных государств) по уровню коррупции в государственном секторе (индекс восприятия коррупции) - (в 2003 году – 86, 2008 – 145, 2009-146 место);
- Россия занимает 134 позицию (из 157 стран) по индексу экономической свободы;
- Россия имеет также негативные лидирующие позиции по уровню смертности от алкоголизма, смертности от причин, связанных с образом жизни, по темпам роста наркотической и экономической преступности (особенно в период экономического кризиса).
- Российская Федерация, согласно Докладу ПРООН о развитии человека за 2011 год занимает 66 место по индексу развития человеческого потенциала – основному интегральному индикатору уровня качества населения и качества жизни (2010- 65 место, 2009 год – 71 место).

ПРАКТИКИ ТРАНСГРЕССИИ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И ОБРАЗОВАНИЯ.

*Маркелова А.Н.,
студентка НФ ИЭУП (г. Казань)*

*Часть I. Общая теория трансгрессии*⁵⁹

Трансгрессия - понятие, обозначающее ситуацию достижения субъектом внешней позиции по отношению к чему-либо в процессе пересечения границ и выхода за пределы, по ту сторону явлений, состояний или объектов, которые, в свою очередь, также являются внешними, чуждыми субъекту и не способствуют свободному проявлению его истинной сущности. При этом главным условием возможности осуществления трансгрессии становится не только дополнение об автономности и самостоятельности субъекта, но и наличие самой границы, которую необходимо преодолеть, и которая является демаркационной линией, отделяющей внешнее от внутреннего, сущность от явления, власть от воли к власти и т.д.

Акт трансгрессии призван снять эти противопоставления за счет устранения критериев самого различия. По сути дела, трансгрессия символизирует собой стремление современной философии отойти от классических установок на абсолютную трансцендентальность мыслящего субъекта, преодоление границы власти его сознания и обнаружение возможности иных позиций в соотношении бытия и мышления. Впервые понятие «Aufhebung», аналогичное трансгрессии, было предложено Гегелем в «Феноменологии духа», где оно означало выход за пределы социального бытия и достижение позиции внешнего наблюдателя по отношению к рассматриваемым феноменам. Экзистенциальная интерпретация учения Гегеля во французском неогегельянстве стимулировала использование понятия трансгрессии многими представителями современной французской философии, входит в понятийный аппарат философии постмодернизма. Наиболее полно понятие трансгрессии разработано у Ж. Батая. Он последовательно обосновывает философскую, литературную, экономическую, теологическую стратегии преодоления не только социальных запретов, культурных традиций, моральных регулятивов, но и самих условий существования мышления и чувственности в опыте «абсолютной негативности» (экстаза, безумия, оргазма, смерти).

Морис Бланшо использует понятие трансгрессии для обозначения техники

⁵⁹ Согласно логике исполнения исследования работа А.Н. Маркеловой разделена на три части. Первая, посвященная общей теории трансгрессии представлена в данном сборнике, вторая, связанная с изучением психологических аспектов трансценденции будет воплощена в дипломной (выпускной квалификационной работе) на тему «Практики трансгрессии и трансценденции в контексте психологической теории и образования». Целостный результат научно-исследовательской работы А.Н. Маркелова представит на Всероссийской философской школе «Синергичная антропология как трансдисциплинарный дискурс: возможности использования идей и методов синергичной антропологии в области социальной, политической философии и психологии» на базе Нижнекамского филиала ИЭУП (г. Казань) (15.07.13 – 22.07.13 г.)

нейтрализации власти дискурса и социальных кодов посредством апелляции к самой «воле к власти», нашедшей свое выражение в «текстуальности» желания - специфическом «опыте письма», противопоставленном литературе как жанру.

У Клоссовски трансгрессия означает попытку радикальной трансформации индивидуального сознания и выведения из строя системы субординации жизненных функций организма. Тем самым устраняется властный контроль за выполнением целей рода в индивиде по дальнейшему воспроизводству себе подобных, «экспроприация» жизненных функций и их возвращение субъекту для максимального удовлетворения его личных потребностей.

М. Фуко использует понятие трансгрессии применительно к определенному историческому периоду развития европейской культуры после события «смерти Бога» и последовавшей за этим «денатурализации» сексуальности, симптомами которой выступило творчество Сада, Ницше, Фрейда, Батая. Согласно Фуко, трансгрессия - акт эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающий предел возможного, престапующий через него и открывающий тем самым сексуальность и «смерть Бога» в едином опыте. К середине XX века этот опыт подрывает господствовавший до того подход к определению потребления через удовлетворение человеком своих естественных потребностей.

Открывается иной, не экономический статус потребностей в соответствии с «антропологическим максимумом», законы которого не сводятся к диалектике производства и не ограничиваются определениями труда, работы, выгоды, но восстанавливают всю значимость таких категорий, как «расход», «избыток», «трата», «дар».

Для Р. Барта трансгрессия отличается от «обычного протеста» тем, что ей с необходимостью присущ «порядок». В сексуальной практике она отождествляется со «сладострастием» - пространством обмена действия на удовольствие; планируемая экономия подчиняет себе любые «излишества», делает их рентабельными. В данном случае специфика трансгрессии - в комбинаторике таких форм предельного опыта, которые не являются ни чувственными, ни мистическими, но способствуют «дифракции», отклонению субъекта от привычной траектории движения к однозначности⁶⁰.

В психотрансгрессионизме термин «трансгрессия» является фундаментальным, подобно бессознательности в психоанализе или самореализации в гуманитарной психологии. Под трансгрессией понимается *«действия и мыслительные процессы — обычно намеренные и сознательные — выходящие за рамки существующих до сих пор материальных, символических и социальных возможностей и достижений человека, становящихся источником новых и важных ценностей — положительных и отрицательных»*⁶¹. Следует заметить, что трансгрессия должна быть сознательным пресечением какого-то барьера, поэтому нельзя говорить ни о бессознательном творчестве, ни о случайном открытии. Я Козелецкий доказывает, что большинство творческих личностей уже в очень ранний период своего развития решают произвести трансгрессивные изменения; дальнейшие решения касаются уже только того, в какой области

⁶⁰ http://enc-dic.com/new_philosophy/Transgressija-1238.html

⁶¹ Kozielski J. Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii. Warszawa, 2001-C.18

должно произойти изменение. Приобретение новых территорий, конструирование технических изобретений, преодоление познавательных и художественных стереотипов, борьба за права человека, самоформирование характера или освобождение от ограничений, навязываемых природой и культурой, — это немногочисленные примеры трансгрессии. Трансгрессии разрушают старые структуры, создают новые формы и тем самым приводят к преобразованию действительности. Человек выходит за границы того, что он собой представляет и что имеет. Растет, развивается. «Опережая себя на шаг, формирует свою личность, культуру и цивилизацию». Общие предпосылки, принятые автором концепции Я. Козелецким, следующие:

1. Человек наделен свободой выбора. Он способен выбирать намерения и цели. Может проводить отбор мыслительных операций и действий, которые совершает. Благодаря этой свободе человек становится существом созидательным.

2. Человек-созидатель выступает главной причиной своего поведения. Он является системой относительно самоуправляемой; источник его действия содержится, прежде всего, в субъекте, а не в объекте. Это уникальная личность; экстенсивная мотивация или спонтанные мысли в значительной мере влияют на его решения и поступки, на то, что он делает и чего избегает.

3. Главной движущей силой является потребность (метапотребность) подтверждения своей ценности, называемая также гибристической потребностью. Она удовлетворяется в основном благодаря осуществлению творческих и экспансивных трансгрессий, благодаря созданию новых форм или разрушению старых.

4. Человек является созидателем, настроенным на внутреннее и внешнее развитие. Именно трансгрессии позволяют формировать его личность и обогащать культуру. Развитие — главная цель человеческой личности. Без ориентации на рост человек, возможности которого ограничены, не имел бы шансов продержаться и не смог бы построить своего благосостояния и благополучия, т. е. счастья.

5. Человек-созидатель имеет ограниченное сознание и самосознание. Эта предпосылка разрушает радикальное мнение о том, что является психическим, сознательным и одновременно радикальным мнением о бессознательности разума и характера (экстремальные психоаналитики).

6. Действия человека, особенно его трансгрессивные мысли и действия, в большой мере влияют на то, какое место он занимает в масштабах добра и зла; под их влиянием он становится гуманным или негуманным. Автор отвергает утверждение, что природа (генетически переданная) в значительной мере влияет на то, каким становится человек — добрым или злым.

Содержание представленных предпосылок показывает, что мы имеем дело с позитивной концепцией человека, который, будучи одаренным свободой выбора, управляет своим поведением, переходит границы собственных достижений и возможностей, стремится к развитию и высокой самооценке.

Трансгрессивные действия Ж. Пиаже противопоставляет действиям адаптационным, иначе говоря — защитным. Первые являются реакцией на заме-

ченные возможности, вторые — действием, назначенным необходимостью приспособления. Первые ориентированы на изменение, вторые — на сохранение status quo; первые являются внутриуправляемыми, вторые управляются извне⁶².

Трансгрессию разделяют на два вида:

1. Трансгрессия типа П (партикулярная, частная) заключается в пересечении границ того, что человек до сих пор самостоятельно сделал или испытал. Действия такого типа носят консервативный характер, они каждодневны, повсеместны, репродуктивны, обычны и привычны, позволяют получать ценности, необходимые для поддержания существования и сохранения равновесия и организма, т. е. гомеостаза. Эти действия осуществляются в хорошо знакомом пространстве при помощи хорошо известных человеку материальных или символических методов, закодированных в памяти. Хотя трансгрессии П не создают ценности, которые были бы новыми для человечества или народа, однако являются важными с индивидуальной точки зрения, поскольку удовлетворяют потребности и желания человека, дают личное удовлетворение, развивают творческие способности и умения, формируют личность.

2. Трансгрессия типа И (историческая) состоит в проведении изменений, объем которых переходит границы личного мира отдельного человека. Их создатели переходят материальные и символические границы, которых до сих пор никто не перешел. Первая трансгрессия встречается повсеместно и исполняет важные эволюционные и терапевтические функции. Человек, переходящий границы собственных достижений путем трансгрессивных действий, может в определенный момент произвести изменения, которых до него никто не производил. Обычное познавательное развитие человека не имеет, однако, трансгрессивного характера, поскольку ему не сопутствует сознательное намерение произвести изменения.

Особое место в концепции занимает трудное для точной дефиниции понятие «граница». Одним из немногочисленных психологов, который до сих пор сконцентрировал внимание на этом понятии, был К. Левин. Он понимал ее своеобразно. В его теории поля границы (boundaries) окружают районы, где действует человек. Они могут носить физический или культурный характер. Я. Козелеcki понимает границу очень широко, как существующие в разных областях материальные, социальные ограничения (барьеры), назначенные объемом имеющейся свободы или власти, уровнем прогресса в области образования, юридическими, а также моральными запретами и распоряжениями. В свою очередь, символические (интеллектуальные) границы определяют существующий до сих пор предел знаний в данной области.

Есть также личные границы, относящиеся к внутреннему миру, касающиеся степени развития личности или индивидуальных достижений. Границы являются чем-то повсеместным, почти незаметным. Только проведение новой трансгрессии, особенно в историческом масштабе, приводит к тому, что люди начинают интересоваться ими. Следует также вспомнить о границе трансгрес-

⁶² Пиаже Ж. Избранные психологические труды. - М., 1994.

сии, т. е. о том, что материальные, социальные и символические барьеры преодолеваются в данный исторический период, в данных культурных условиях или на данном этапе развития человека. Основное значение в концепции Я. Козелецкого имеет выделение двух главных видов трансгрессии. К первому принадлежат экспансивные действия, выражающиеся в тенденции людей к расширению своей территории и увеличению контроля над природой, к продлению границы человеческой жизни, к расширению границ личной свободы. Наиболее специфическим видом трансгрессии как **типа II**, так и **типа I** являются мышление и творческие действия. Они существуют во всех исторических эпохах, в каждом культурном круге и в многочисленных биографиях людей. Несмотря на разделение трансгрессии на экспансивные и творческие разница между ними бывает относительна, ибо творчество является специфическим видом экспансии.

Приводя выделенные автором моменты трансгрессии, нельзя не вспомнить о ее этической составляющей. Последствия разрушения «границ» могут быть созидательными и разрушительными. По приведенным выше причинам можно разделить трансгрессии на конструктивные (созидательные) деструктивные (например, разрушение окружающей среды; использование изысканных средств насилия или претворение в жизнь антигуманных идеологий, а также действия, сконцентрированные на себе самом и приводящие к самоубийствам, самовредительству и т. п.).

Осуществляя трансгрессию, утверждает Я. Козелеcki, человек использует разные методы, процедуры и формы, позволяющие понять действие пересечения границ и процессы творческого и экспансивного мышления. К самым важным и наиболее эффективным методам осуществления трансгрессии относятся разрешение проблем, развитие тем, межличностные игры или действия в Сети. Творец переходит границы своих предыдущих материальных достижений, прежде всего, в ходе решения проблем: сформулированных и несформулированных, открытых и закрытых. Я. П. Гильфорд произвел их разделение также на проблемы конвергенционные и дивергенционные. Наиболее интересны, особенно с точки зрения творческих трансгрессий, дивергенционные проблемы, допускающие множество верных решений, находящихся за границей предыдущих личных или исторических достижений⁶³.

В новейшей работе, посвященной трансгрессивной теории, Я. Козелеcki представляет особый взгляд на личность, предлагая так называемую сетевую организацию личности. Согласно этой теории, личность является сетевой организацией относительно постоянных и равноценных (эквивалентных) психических элементов («психонов»), которые решительным образом влияют на направление жизни и поведение, на ее уникальность, единство и постоянство в разных ситуациях и в разное время. Создаваемые личностью последовательности поведения (особенно трансгрессии) имеют личностнообразующую ценность. По мнению автора, личность составляют пять относительно равноценных элементов: познавательный, инструментальный, мотивационный, эмоцио-

⁶³ Guilford J. P. *Natura inteligencji czlowieka*. Warszawa, 1978.

нальный и личный. Эти элементы образуют психическую сеть. Связи внутри них и между ними обеспечивают протекание информации и энергии. Благодаря сетевой структуре личность функционирует как некоторое целое, что укрепляет чувство собственного Я и облегчает взаимодействие с окружающей средой. Кроме структурных утверждений теория состоит также из функциональных утверждений на тему активизации личности и ее роли в создании, а также регуляции защитных и трансгрессивных действий⁶⁴.

Познавательный элемент личности обеспечивает ориентацию в мире, позволяет понять сложные связи «я — другие», дает знания о себе самом. Он необходим в процессе формирования мировоззрения, а также играет значительную роль в защитных и трансгрессивных действиях. Невозможно быть созидательным существом, не зная структуры мира, а, особенно не зная, где находятся границы человеческих возможностей и достижений. Второй, *инструментальный элемент* содержит совокупность умений и навыков, способностей и интуиции. Третьим моментом личности, называемым волей, является *мотивационный элемент*. Воля имеет особое значение в трансгрессивных действиях, поскольку вся она соткана из взаимосвязанных потребностей (витальных, познавательных, интерперсональных (братство, любовь, власти, безопасности), трансцендентальных (смысл жизни)). Эмоциональный элемент включает постоянные нейрофизиологические и психические системы, генерирующие эмоциональные состояния и процессы, аффекты и настроения. Пятым элементом личности выступает духовная структура, в которой находится экзистенциально-тождественное (личностное) содержание, касающееся данного лица⁶⁵.

Духовность, ее содержание закодировано в сознательных убеждениях и в почти невыраженных состояниях сознания (импульсы, интенции, начала). Например убеждение (осознание) в собственном существовании как личности («существую», «я — личность», «я — создатель»); убеждение в признании мира («если я живу — признаю его целиком, включая себя»); убеждение в своем единстве и интегральности («я — это неделимое целое»); убеждение в своем постоянстве («изменяются обстоятельства, а я всю жизнь являюсь собой»); убеждение в неповторимости собственной личности («я не такой, как все, самостоятелен, но я общаюсь с ними как с такими же исключительными личностями»).

Ярослав Козелецки размышляет также о побуждающих факторах (стимуляторах) и препятствиях трансгрессии, которые он размещает в трех системах: в человеке (во внутреннем мире), в его окружении и в культуре. Наиболее любопытный вывод автора на тему побуждающих факторов и препятствий в трансгрессивных действиях выражает следующее утверждение: «...стимуляторы трансгрессии могут быть ее тормозами, а препятствия, осложняющие пересечение границ, бывают также стимуляторами такого рода деятельности».

Содержанием одной из предпосылок трансгрессивной концепции человека является внешнее и внутреннее развитие. Так А. Маслоу считал, что развитие

⁶⁴ <http://psyjournals.ru/psyedu/2002/n2/2264.shtml>

⁶⁵ <http://psyjournals.ru/psyedu/2002/n2/2264.shtml>

является основным свойством человеческой природы, а потребность самоактуализации — движущей силой развития. Я. Козелецки говорит, что нет убедительных биологических доказательств, свидетельствующих о том, что человеческая натура (генетическое наследие) побуждает человека к развитию и использованию своих возможностей. Если бы это было так, несмотря на социально-культурные препятствия, значительно больший процент людей стремился бы к самоактуализации, чем это установил А. Маслоу в проведенных исследованиях. Только 1 % людей, биографии которых он анализировал, самоактуализируются. Автор трансгрессивной концепции утверждает, что потребность самореализации своих потенциальных возможностей формируется, скорее всего, в результате приобретения личного опыта, воспитания или усиленной работы над собой. Чтобы трансгрессии стали источником развития личности, недостаточно совершить единичный акт «выхода за», следует принимать активное участие в трансгрессивной деятельности в течение длительного времени. Итак, можно сказать, что трансгрессия влияет на развитие двух самых важных феноменов действительности — личности и культуры⁶⁶.

⁶⁶ <http://psyjournals.ru/psyedu/2002/n2/2264.shtml>

СОВРЕМЕННЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ИХ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В ПРАВОВОМ ДИСКУРСЕ

Пашин А.С., студент НФ ИЭУП (г. Казань)

В своей работе «От субъекта права к правовой субъективации» В.И.Павлов рассматривает вопрос о смене эпистемологических оснований гуманитарного знания. Он убежден, что старая классическая (новоевропейская) эпистема субъекта не отвечает реальности существования человека / человеческого рода, а новые эпистемы еще не разработаны или не внедряются в науку юриспруденции. Самым негативным фактором такой неопределенности является замедление дальнейшего движения прогресса в гуманитарной науке⁶⁷. Суть проблемы кризиса эпистем состоит в том, что юриспруденция институализированная в учебниках и т.п., остается в большинстве своем, в видении старого понимания мира. Ключевую роль в этом понимании играет классическая рациональность, которая в юриспруденции связана с новоевропейской матрицей представления и понимания правовой реальности., для которой базовыми выступали следующие критерии: рационализм, эссенциализм, монизм, логоцентризм, субстанциализм и т.д. В целом, новоевропейская модель рациональности конституировала классический юридический дискурс за счет размещения в нем европейских юридических завоеваний таких, как: либеральная юридическая доктрина, учение о правах человека, теория гражданского общества, теория правового государства, теория разделения властей т.е все то бес чего не мыслит себя западное общество. Вместе с тем, XX в. ознаменовался для классической мысли ознаменовался веком испытаний. Наступившая эпоха Постмодерна, в которой сама реальность начала указывать на свое несоответствие современным фактам. Поэтому в новых условиях существования, возникла необходимость пересмотра отношение к классической концепции. Поиск путей решения данной проблемы продолжался. На взгляд Павлова В.И. возможность примирения сложившихся типов правопонимания возможно на пути принятия такой концепции, которая способна воплотит в себе все модусы его бытия. Мы согласны с автором в том, что «постклассическая» реальность должна стать основой понимания концепции субъекта. Основным вопросом, встающим при

⁶⁷ Статья написана на основании статей Павлова В.И., представленных на сайте Института синергийной антропологии. См.: Павлов В.И. Антропологический тип правопонимания как открытие человекосоразмерности права / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_anthrop_tip_pravoponimania.pdf.

Павлов В.И. Личность в праве в постклассической перспективе / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_lichnost_v

Павлов В.И. Отечественная историко-правовая наука в контексте энергийно-правовой модели осмысления правовой реальности / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_history_energy_model.pdf

Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации / В.И. Павлов // http://synergiaisa.ru/wpcontent/uploads/2012/05/pavlov_ot_s_prava_energy_discourse.pdf.

Павлов В.И. Синергийно-антропологическая концепция правового сознания / В.И. Павлов // <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/05/pavlov-concept.pdf>.

Павлов В.И. «Смерть» субъекта права или к вопросу о необходимости разработки новой концепции «правового человека» / В.И. Павлов // <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/05/pavlov-fuko.pdf>

анализе концепций, заключается в том, что будет двигателем концепции, т.е., что выступит в качестве ведущего эпистемологического основания. Павлов В.И. видит в качестве такого двигателя антропологию постклассического типа, которая предлагает новый язык описания и понимания правопонимания. Среди новых понятийных единиц: правовой человек, личностная конституция, идентичность, субъект, субъект права, субъективация, правовая субъективация, практики себя, юридические практики правовой субъективации, юридический дискурс, дискурсивные юридические практики. Итак, в концепции Павлова В.И. человек / человеческий род выступает как источник права. Все остальные образования (общество, система права, государство) выстраиваются вокруг человека и находятся в связи с ним. Как говорит С.И. Архипов: « в центре правовой системы в качестве исходного начала, должно быть ни юридическое лицо, ни индивид, а именно человек. Соглашаясь с этим мнением Павлов В.И. ставит человека *юридического* во главу угла энергийно-правового дискурса. Данная позиция связана с ответом на три вопроса: Кто есть человек в целом? Как соотносится понимание классического субъекта права с «человеком» как таковым? Как описать типы взаимовлияния человека юридического с правовыми институтами.

Новое понимания человека данное в синергийной антропологии основывается на отказе от традиционного основоустройства европейской мысли о человеке. По С.С Хоружему отказ происходит от «фундаментальной триады характеристик человека: сущность – субстанция – субъект».

Принцип энергийности означает, что разговор об конституировании антропологической реальности должен вестись в дискурсе энергии, бытия-действия. Человек предстает в контексте этого дискурса не как механизм, наделенный только разумностью и рациональной субъективностью, а как своего рода сплав человеческих энергий или антропологических проявлений, проявляющихся конкретном временном пространстве (хронотопе). К тому же антропологические проявления вбирают в себя, такие типы проявлений, которые намечаются лишь на уровне внутренних движений, помыслов, побуждений, подразумеваний и т.д. и т.п. Именно интенции и импульсы указанных проявлений образуют не эссенциальную, а энергийно-дискурсивную картину правовой реальности. В целом, энергийно-правовой дискурс работает со следующими модусами *правовой субъектности*: 1) человек в праве; 2) правовой человек; 3) субъект права, вбирающий модусы человека в праве и правового человека.

Конкретнее, **человек в праве** – это концепт объемлющий собой все возможные модусы бытия человека в правовой сфере. Относительно термина «правовой человек», то он вбирает в себя характеристики, которые создаются в ходе правовой субъективации, в актуальной юридически значимой ситуации, а понятие «субъект права» - это «нормативный человек», т.е модальность, заданная статутными и субъективными правами и обязанностями.

Таким образом, концепт «правовой человек» призван дополнить нормативный слой правовой субъектности – в этом основная задача разворачивания энергийно-правового дискурса. Смысл же ее заключается в том, чтобы выявить реальное положение правовой субъективности в правовой реальности и через

нее проследить взаимоотношение такого субъекта с институциональными образованиями, т.е. представить функционирование государственно-правовых институциональных структур с юридикто-антропологической точки зрения.

В связи с таким подходом возникает сложный вопрос: Каким образом будет функционировать правовая субъектность? И можно ли вообще рассматривать ее, как проектное основание для законодательных работ? Для того что бы ответить на эти вопросы, необходимо рассказать о сущности понятия субъективация. Субъективация - это процесс становления субъекта, становящаяся субъективность. В отличие от концепции субъекта, которая разворачивается в эссенциальном дискурсе – дискурсе сущностей, и, следовательно, рассматривает субъект, как изначально завершенную, состоявшуюся и конституированную субстанцию на базе сознания-мышления, субъективация представляет собой «возможный модус интенсивного существования, субличностное событие, где всегда не достает субъекта. В субъективации - нет субъекта, в ней есть лишь его непрерывное становление. Например, М. Фуко называл *субъективацией* процесс собирания / складывание субъекта, точнее говоря – субъективности, которая служит одним из модусов самосознания человека в историко-правовой реальности. Без создания модуса субъективации невозможна *личностная конституция* и *идентичность* человека. Под личностной конституцией человека понимается «законченный склад его существа, определяемый совокупностью его формообразующих черт и пребывающий инвариантным в процессе жизнедеятельности человека. Идентичность, которая также рассматривается, как формообразующий элемент, представляет собой акт самоуверения, устанавливаемый сознанием не в плане самоотрансцендентализации, а в качестве техник жизни, опытно самоартикулированных способов существования. Как отмечает С.С. Хоружий в идентичности «человек совершает самосоотнесение, в котором он стремится обнаружить, зафиксировать и идентифицировать себя – как именно себя самого, таким образом, подтвердив себе себя – как пребывающую, самотождественную аутентичность».

В дискурсе субъективации понимание сознания принципиально отличается от классической концепции, как по своим функциям, так и по своему устройству. Если классическая субъектология выстраивалась на базе постулирования сознания, как cogito-рационализации, которая и выступала абсолютной причиной и условием существования субъекта, то постнеклассические концепции субъектности изменили отношение к сознанию-мышлению в целом. Сознание стало рассматриваться не как конституирующая человека субстанция (разум), но как поле энергийных образований, которые по отношению к Иному (миру, Богу, другим людям) могут находиться в специфическом состоянии разомкнутости к Другому / Иному. В постнеклассическом видении субъекта особую значимость представляет рассмотрение юридического дискурса, как поля практик, которые с внешней стороны определяют человека в качестве субъекта права, т.е. объективируют его субъектность.

Важным концептом в синергично-антропологической концепции правового сознания В.И. Павлова выступает концепт «правовой человек». Для него, в первую очередь, это человек экзистирующий в пространстве государственно-

правовых институтов. Поэтому «правовой человек» – это не нормативно завершённый, оформленный субъект права, это цельный человек, как он есть в мире права со сложившимися практиками себя в различных средах социальности. «Практики себя» по М.Фуко выражают, «во-первых, некоторую общую установку, определенный взгляд на вещи, способ поведения..., во-вторых... - это также некоторое особое направление внимания / взгляда, в-третьих...некие действия, такие которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе». Без преувеличения *практики себя* – это его личностная стратегия по осуществлению своей жизни. Как видим, новая модель субъекта связывается не с опытом рационального присвоения мира, выстроенного из априорных cogito-оснований, но с реальными техниками, практиками субъективации, конституирующими субъекта.

Иными словами, прежняя традиция понимания субъекта, как завершённой и абсолютно самоопознанной субстанции, представляющей мир через его познание-присвоение, сменяется программой понимания субъекта как становящегося, возделывающего себя образования. При внедрении нового понимания субъекта и в частности, при решении вопроса о реформировании законодательства, заимствовании иностранного правового элемента, что так характерно для настоящего времени в контексте глобализационных процессов, в первую очередь, следует принимать во внимание и анализировать не юридическую эффективность предлагаемых правовых инноваций, не предлагаемые выгоды от нового статутного положения субъектов права, а именно тот тип правосубъективации, который будет получен после законодательных реформ, имплицитно экспортирован из иного правового пространства вместе с правовой инновацией.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Авалиани С. Ш. Трансформация метафизики / С. Ш. Авалиани // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 48–54.
- Аванесов С. С. Личность как синергичная конструкция / С. С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 32–47.
- Актуальные проблемы современности сквозь призму философии: Сборник докладов / отв. ред. С.В. Девяткин. – Великий Новгород, 2008. – 168 с.
- Агапов О.Д. Понимание смысла интерпретации в контексте концепций духовных практик / О.Д. Агапов // Ученые записки Казанского университета, том 153, кн.1. – Казань, 2011. – С. 7 – 15.
- Агапов О.Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О.Д. Агапов. – Казань, Познание. – 2009. – 248 с.
- Адо П. Плотин или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 142 с.
- Адо П. Философия как способ жить / П. Адо. – М.: Степной ветер, 2005. – 288 с.
- Азаренко С. А. Сообщество тела / С. А. Азаренко. – М.: Акад. проект, 2007. – 239 с.
- Акчурин Б. Г. Человеческая телесность и социальные аспекты ее идентификации: автореф. дис. д-ра филос. наук / Б. Г. Акчурин; БашГУ. – Уфа, 2004. – 46 с.
- Альбельдиль М. Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбельдиль. – СПб.: Азбука-классика, 2003. – 288 с.
- Апель К.О. Трансформация философии / К.О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
- Аренд Х. Ситуация человека / Х. Аренд // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 131–141.
- Ахиезер А.С. Социальная философия в усложняющемся мире / А.С. Ахиезер, М.Э. Рябова // Общественные науки и современность. – 2005. – № 3. – С. 137–144.
- Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29–46.
- Ахутин А.В. Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
- Бахтин М.М. Литературно-критические статьи / М.М. Бахтин. – М.: Наука, 1986. – 543 с.
- Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 124 с.
- Бибихин В.В. Другое начало / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
- Бибихин В.В. Чтение философии / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.

Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару / В.В. Бибихин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.

Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта / В.В. Бибихин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 576 с.

Богданова О.А. Синергичная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа / О.А. Богданова // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/10/ol_bogda_sa-method.pdf.

Блум А. Человек. / А. Блум – Киев., 2005. – 302 с.

Бляхер Л.Е. Нестабильные социальные состояния / Л.Е. Бляхер. – М.: РОССПЭН, 2005. – 208 с.

Братусь Б. С. Смысловая вертикаль личности / Б.С. Братусь // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 81–90.

Бросова Н.З. Судьба метафизики и судьба человека / Н.З. Бросова // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 54–66.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – 604 с.

Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.

Василук Ф.Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования / Ф.Е. Василук // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/vasiluk_perezhivanie1.pdf.

Ватиммо Дж. Andenken. О «Вавилонской башне» / Дж. Ватиммо // Вопросы философии. – 2006. – № 7. – С. 68–73.

Влахос И. Православная психотерапия / И. Влахос. – М.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2004. – 368 с.

Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1037 с.

Гадамер Г. Истина и метод / Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1989. – 703 с.

Гайденко П.П. Посметафизическая философия как философия процесса / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 2005. – № 3. – С. 128–140.

Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О.И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.

Генисаретский О.И. О возможности философии / О.И. Генисаретский. – М.: Путь, 2001. – 352 с.

Генисаретский О.И. Психопрактические горизонты синергии / О.И. Генисаретский // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 101 – 120.

Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.

Гидденс Э. Сознание, Я и социальное взаимодействие / Э. Гидденс // Философия и общество. – 2001. – № 2. – С. 35–59.

Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М.: Акад. проект, 2003. – 528 с.

Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации / Д. фон Гильдебранд. – СПб.: Наука, 2000. – 373 с.

Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение / Л.А. Гоготишвили. – М.: Языки

славянских культур, 2006. – 720 с.

Гусев С.С. Смысл возможного: коннотационная семантика / С.С. Гусев. – СПб.: Алетейя, 2002. – 382 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.

Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 464 с.

Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб.: Наука, 1998. – 288 с.

Демидов А.И. Понимание в политике / А.И. Демидов // Полис. – 1999. – № 3. – С. 131–136.

Деррида Ж. «Наконец-то научиться жить» / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 133–145.

Дильтей В. Основная мысль моей философии: предпосылки или условия сознания либо научного познания / В. Дильтей // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 122–126.

Добротолюбие: в 5 т. – М.: Развитие духовности, культуры и науки, 2004. – Т. 1. – 784 с.; Т. 2. – 944 с.; Т. 3. – 560 с.; Т. 4. – 832 с.; Т. 5. – 640 с.

Дробышев В.Н. Самость и различие / В.Н. Дробышев // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 47–68.

Захарова Е.В. Онтологическая недостаточность человека: экзистенция и трансценденция / Е.В. Захарова // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/zakharova_statja_2010.pdf.

Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М.: Изд-во Св.Филаретовского православно-христианского ин-та, 2006. – 280 с.

Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / И. Зизиулас. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.

Зинченко В.П. Живое время (пространство) в течении философско-поэтической мысли / В.П. Зинченко // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 20–46.

Зинченко В.П. Сознание и творческий акт / В.П. Зинченко. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 529 с.

Иванов А.В. Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. – М.: Современные тетради, 2004. – 647 с.

Йоах Х. Будущее христианства / Х. Йоах // СОЦИС – 2009. – №11. – С. 78 – 88.

Кара-Мурза А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре / Кара-Мурза А.А., О.А. Жукова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184с.

Карпицкий Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Н.Н. Карпицкий; ТГУ. – Томск, 2004. – 38 с.

Карпов О.А. Социокультурный контекст индивидуальных проблемно-

познавательных программ / О.А. Карпов // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 103–123.

Карпунин В.А. Воля к бытию: онтологический импульс / В.А. Карпунин. – СПб.: Алетейя, 2004. – 288 с.

Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. / И.Т. Касавин. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1998. – 186 с.

Касавин И.Т. Традиции и интерпретации: фрагменты исторической эпистемологии / И.Т. Касавин. – СПб.; М.: Изд-во РГХИ, 2000. – 320 с.

Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность / В.Е. Кемеров. – 2012. – 252.

Керимов Т.Х. Неразрешимости / Т.Х. Керимов.–М.: Акад. проект, 2007. – 191 с.

Керимов Т.Х. Поэтика времени / Т.Х. Керимов.–М.: Акад. проект, 2005. – 192 с.

Керимов Т. Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Т. Х. Керимов; УрГУ. – Екатеринбург, 1999. – 45 с.

Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности: очерки о синергетике языка / Л.П. Киященко. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2000. – 199 с.

Кнабе Г.С. Понятие энтелехии и история культуры / Г.С. Кнабе // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 64–75.

Кожев А. Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости / А. Кожев // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 154–167.

Козловски П. Современность постмодерна / П. Козловски // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 85–95.

Колесникова И.А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе / И.А. Колесникова // Социально-гуманитарные знания. – 2001. – № 3. – С. 33–47.

Колпаков В.А. Антинатуралистическая исследовательская программа и экономическая наука / В.А. Колпаков // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 140 – 156.

Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры / И.В. Кондаков. – М.: Наука, 1997. – 687 с.

Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть [Электронный ресурс] / В.А. Конев. – URL: http://www.religare.ru/2_18072.html.

Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук / Н. Е. Копосов. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 248 с.

Крымский С. Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 50–60.

Лазарев Ф.В. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход / Ф.В. Лазарев, С.А. Лебедев // Вопросы философии. – 2005. – № 10. – С. 95–116.

Ланкин В. Г. Феноменальность смысла: философско-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / В.Г. Ланкин; ТГУ. – Томск, 2004. –

42 с.

Левинас Э. Избранное. Трудная свобода / Э. Левинас. – М.: РОССПЭН, 2002. – 752 с.

Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности / Э. Левинас // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 54–68.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.

Левицкий С.А. Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М.: Астрель, 2008. – 992 с.

Ленк Г. К методологической интеграции наук с интерпретационистской точки зрения / Г.К. Ленк // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 50–56.

Ленк Г. К. философии науки и эпистемологии, теоретико-деятельностным и техникоориентированным / Г.К. Ленк // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 86–97.

Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2003. – 759 с.

Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.

Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007. – 644 с.

Люббе Г. В ногу со временем: историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 94–114.

Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М.: Гнозис, 2003. – 280 с.

Мальковская И.А. Знак коммуникации: дискурсивные матрицы / И.А. Мальковская. – М.: УРСС, 2004. – 240 с.

Мамардашвили М.К. Стрела познания: (набросок естественноисторической гносеологии) / М.К. Мамардашвили. – М.: Языки славянской культуры, 1997. – 304 с.

Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили – СПб.: Наука, 2002. – 832 с.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион. – М.: Ин-т философии, теологии истории св. Фомы, 2009. – 290 с.

Марков Б. В. Знаки бытия / Б.В. Марков. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – М.: Астрель, 2002. – 526 с.

Марсель Г. Опыт конкретной метафизики / Г. Марсель. – СПб.; М.: Наука, 2004. – 224 с.

Махлин В.Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии / В.Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.

Мацейна А. Драма Иова / А. Мацейна. – СПб.: Алетейя, 2000. – 316 с.

Мерзляков А. В. Топология социального субъекта: герменевтический аспект: автореф. дис. канд. филос. наук / А.В. Мерзляков; ИГУ. – Ижевск, 2003. – 18 с.

Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного познания / Л.А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 49–67.

Микешина Л.А. Философия познания: полемические главы / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.

Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки / Л.А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.

Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А.В. Михайлов. – СПб.: СПбГУ, 2006. – 560 с.

Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры: философский поиск / Ф.Т. Михайлов. – М.: Индрик, 2003. – 272 с.

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.

Нарочницкая Н.А. Русский код развития / Н.А. Нарочницкая. – М., Книжный мир, 2012. – 352с.

Назарчук А.В. Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С.69–76.

Неважжай И.Д. Прецедентный опыт сознания / И.Д. Неважжай // Человек. Культура. История. – Саратов, 1997. – С. 75–84.

Некlessа А.И. Трансмутация истории / А.И. Некlessа // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 58–72.

Неретина С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. – М.: ИФ РАН, 1999. – 277 с.

Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней / Н.М. Новиков. – М.: Отчий Дом, 2004. – Т. 1. – 800 с.; Т. 2. – 816 с.

Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология: материалы Всероссийской научно-практической конференции, 19-20 ноября 2009. – Казань: Изд-во «Познание», 2009. – 552 с.

Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты / под редакцией проф. В.Б. Устьянцева. – Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2006. – 289с.

Павлов В.И. Антропологический тип правопонимания как открытие человекосоразмерности права / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_anthrop_tip_pravoponimania.pdf.

Павлов В.И. Личность в праве в постклассической перспективе / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_lichnost_v

Павлов В.И. Отечественная историко-правовая наука в контексте энергийно-правовой модели осмысления правовой реальности / В.И. Павлов // http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/pavlov_history_energy_model.pdf

Павлов В.И. От субъекта права к правовой субъективации / В.И. Павлов // http://synergiaisa.ru/wpontent/uploads/2012/05/pavlov_ot_s_prava_energy_discurse.pdf.

Павлов В.И. Синергийно-антропологическая концепция правового созна-

ния / В.И. Павлов // <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/05/pavlov-concept.pdf>.

Павлов В.И. «Смерть» субъекта права или к вопросу о необходимости разработки новой концепции «правового человека» / В.И. Павлов // <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/05/pavlov-fuko.pdf>

Палама Г. Триады в защиту священнобезмолвующих / св. Г. Палама. – СПб.: Наука, 2004. – 429 с.

Панарин А.С. Испытание глобализмом / А.С. Панарин. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 416 с.

Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Фонд славянской письменности и культуры, 2003. – 544 с.

Петров Н.И. Герменевтика внимания в православном опыте / Н.И. Петров. – Саратов: СГСЭУ, 2004. – 240 с.

Порус В.Н. У края культуры: (философские очерки) / В.Н. Порус. – М.: Канон+, 2008. – 464 с.

Постмодернизм и культура: «круглый стол» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3–17.

Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В.Г. Пушкин. – СПб.: Лань, 2003 – 480 с.

Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор / А.М. Пятигорский. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 432 с.

Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб.: Унив. книга, 2002. – 400 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерк о герменевтике / П. Рикер. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер. – М., 1995. – 161 с.

Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М.: Канон+, 1997. – 228 с.

Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – СПб.: Унив. книга, 2000. – 608 с.

Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры / В.М. Розин. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2004. – 297 с.

Розин В.М. Семиотические исследования / В.М. Розин. – М.: Изд-во ИФ-РАН, 2003. – 292 с.

Романенко Ю. М. Бытие и естество: онтология и метафизика как типы философского знания / Ю. М. Романенко. – СПб.: Алетейя, 2003. – 780 с.

Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с.

Румянцев О.К. История как антропогенез / О.К. Румянцев // Логос живого и герменевтика телесности: сб. – М.: Акад. проект, 2005. – С. 118–174.

Сайкина Г. К. Философская антропология на языке онтологии / Г. К. Сайкина // Ученые записки Казан. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2006. – Т. 148, кн. 1. – С. 5–20.

Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с.

- Свешников В. Прикосновение веры / В. Свешников. – М.: Лепта-Книга, 2005. – 784 с.
- Сержантов П.Б. Дискретное время в антропологии / П.Б. Сержантов // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 82–101.
- Сиземская И.Н. Философская «тайна» общественного производства / И.Н. Сиземская // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 121-140.
- Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. – СПб.: Наука, 2001. – 528 с.
- Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности / Я.А. Слинин. – СПб.: Наука, 2004. – 356 с.
- Смирнов С.А. Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: НГУЭУ. ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 389 с.
- Смирнов С.А. Чертов мост: введение в антропологию перехода / С. А. Смирнов. – Новосибирск: ОФСЕТ, 2010. – 492 с.
- Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / Смирнов А.Е. – Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011. – 306 с.
- Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Ф.А. Степун. – М.: Астрель, 2009. – 807 с.
- Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991 – 540с.
- Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 480 с.
- Тощенко Ж. Парадоксальный человек / Ж. Тощенко. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с.
- Трубина Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Х. Аренд / Е.Г. Трубина // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 116–131.
- Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: новые перспективы свободы и рациональности / Г.Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с
- Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии – 2002. – №7. –С. 17 – 26.
- Федотова В.Г. Апатия на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С. 3 – 20.
- Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С.3– 24.
- Федотова В.Г. Социальное конструирование приемлемого для жизни общества / В.Г. Федотова // Вопросы философии – 2003.– №11. – С. 3 – 19.
- Федотова В.Г. Российская истории в зеркале модернизации / В.Г. Федотова // Вопросы философии –2009. – № 12. – С. 3 – 19.
- Феномен человека в его эволюции и динамике / отв. ред.: С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский. – М.: ИФ РАН, 2009. – 287 с.
- Туровский М.Б. Философские основания культурологии / М.Б. Туровский. – М.: РОССПЭН, 1997. – 440 с.
- Уткин А.И. Подъем и падение Запада / А.И. Уткин. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2008. – 761 с.

Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания: «круглый стол» // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 3–40.

Франк С. Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко. – М.: Мысль, 1977. – 405 с.

Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // СоциоЛогос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 284–315.

Фуко М. Жизнь: опыт и наука / М. Фуко // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 43–54.

Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса / В.Н. Фурс. – Минск: Экономпресс, 1999. – 234 с.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. – М.: УРСС, 2002. – 144 с.

Хабермас Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2006. – 380 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 194 с.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Акад. проект, 2007. – 351 с.

Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Парад, 2005. – 448 с.

Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

Хоружий С.С. Подвиг как органон: организация и герменевтика опыта в исихастской традиции / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35–119.

Хоружий С.С. Фонарь Диогена / С.С. Хоружий. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски / Х. Хофмайстер. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. – 448 с.

Шатунова Т.М. Социальный смысл онтологии эстетического: (опыт оправдания красотой) / Т. М. Шатунова. – Казань: Изд-во КГУ, 2007. – 154 с.

Шпет Г.Г. Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. – М.: Изд-во МСПИ, 1996. – 492 с.

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

Штекль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штекль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34 – 47.

Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с

Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 671 с.

Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / Х. Яннарас. – М.: РОССПЭН, 2005. – 480 с.