

## ОЛЕГ ДМИТРИЕВИЧ АГАПОВ



Кандидат философских наук, доцент Института экономики, управления и права (г. Казань), зам. директора по научной работе Нижнекамского филиала ИЭУП.

Родился в 1975 г. в г. Заинск ТАССР.

В 1992–1997 гг. – учеба на историческом факультете Елабужского государственного педагогического института.

1998–2000 гг. – обучение в аспирантуре Казанского государственного университета им. В.И. Ульянова-Ленина.

2000 г. – защита кандидатской диссертации.

1998–2009 гг. – работа в Нижнекамском филиале ИЭУП (г. Казань).

Автор 2 монографий и свыше 50 научных публикаций.

E-mail: agapov@nzh.ieml.ru

## СИНЕРГИЙНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ ОБЩЕСТВА

### *Занятие социальной философией*

Бытие социальной философии – удивительный процесс, как в своих основаниях, так и формах/результатах. В частности, мы согласны с позицией Т.Х. Керимова, утверждающего, что философия показывает себя как *воля к событию*, как своего рода практика философствования, отвечающая событийному измерению динамически развёртываемой социальности [1, с. 43]. Конституируемая в современности социальность получает свое осмысление в рамках различных практик мышления (философского, научного, богословского). Формирование философского подхода тесно связано с экзистенциальным пробуждением, стремлением найти и обрести понимание ситуации, в которой находится человек, и которая волей-неволей является непреложным фактом его существования. Естественно, что статус и уровень приложения сил в деле рефлексии социального далек от образа социолога созданного усилиями позитивистов, ибо вопрошает больше о ситуации человека, а не ситуации общества. Именно вопрошание об антропологической ситуации отличает социальную философию от социологии, выстраиваемой на протяжении последних двух веков по эталонам естествознания. Социальная мысль, конституирующая себя в русле феноменологического поворота – этнометодология, символический интеракционизм, теория структуриации воспринимается с точки зрения академических позитивистов как аномалия и отход от научности. В целом, указанные направления социальной мысли существуют как «теневые спутники/теневые школы» [2, с. 67]. Пренебрежение к социально-философскому анализу показывают и бизнес-структуры, и государственная власть, считая, что современная социальная философия не способна к прагматическому анализу, к добыванию денег и укреплению власти «здесь-и-сейчас».

Конституирование и развитие социально-философской проблематики – это дело не только когорты профессиональных философов, а дело каждого в той мере, в какой он действительно относит себя к определенной исторической, социальной или национально-конфессиональной целостности. Указанный аспект оттеняет понимание не равнозначности социально-философской мысли социологическому познанию/знанию. Последнее – дело профессиональной, а не *органической* интеллигенции (А. Грамши). Не сомневаясь в необходимости в развитии научного обществоведения, считаю необходимым все же отметить факт *различия*, имеющий место быть между философским вопрошанием о сущности и перспективах социального бытия и научным

исследованием. Различие социальной философии и социологии – не в объекте изучения, а в цели, и как следствие, в методах и формах закрепления и трансляции полученного знания. Философское постижение стремится к пониманию, а, следовательно, к пребыванию личности в определенной социокультурной размерности. Процесс социально-философской рефлексии принципиально *диалогичен*<sup>1</sup> и направлен на *преобразование* каждого человека как потенциального субъекта деятельности (истории) в личность, *претворяющую* всеобщие родовые силы в конкретно-историческом бытии и выходящего тем самым на уровень *пребытия*. Научное познание устремлено к объяснению, к получению максимально абстрагированного и отчужденного технологического знания/информации, к выдаче рекомендаций, экспертных оценок, прогнозов для политической, экономической элиты.

Социально-философское познание подразумевает живое участие, глубокое и всестороннее вхождение в суть проблем, воспринимаемых в экзистенциальной перспективе. Крупнейшие социальные мыслители не являлись специалистами по обществу, их становление в таком качестве было для них самих потрясением, следствием/предчувствием большого кризиса, разрыва, имеющегося в современном им обществе, государстве, цивилизации, культуре. Проблема и тема социального философа настолько сильно связана с конкретикой его жизни и неслучайно, что предмет социальной философии находится в процессе постоянного самоопределения. Предметность социальной философии проблематична и поэтому трансдисциплинарна, это всегда клубок превращенных форм, метафор и символов бытия. Именно поэтому процесс социально-философской интерпретации устремлен на становление бытия, в рамках которого становятся: а) сущее, б) мы в сущем, в) синергичная форма со-бытия. «Становление – это тот «предмет», который сам рассматривает сознание на его соответствие ему, так и сознание смотрится в становлении, чтобы удостовериться в той или иной форме выраженности. «Предмет» становления – предметность, дающая смысл *событию* знания и сознания, структурирующая, упорядочивающая способность сознания быть выраженным в языке» [3, с. 75].

Итак, предметность социальной философии событийна и, следовательно, требует от нас как субъектов – участия и усилия. Предметность «живет» в поле между опредмечиванием и распредмечиванием, являющихся полюсами удержания предметности, или бытия предметности (объективный аспект) и бытия в предметности (субъективный аспект). Именно это и называется герменевтическим кругом, где предпонимание (опредмечивание) встречается с пониманием, способное обернуться новым пониманием, следующим оборотом осмысления мира и постижения его смысла, своего места и роли в нем. Переосмысление и остранение привычного, отход от канонов, верификация, деконструкция знания, в сущности, преследуют одно – выход субъекта познания на уровень *события* получения и извлечения знания, в область бытия в чем-то иного (большего), чем он сам. Карта поиска предметности становится топографией пути (по М.К. Мамардашвили), картой жизни (по С.А. Смирнову). Предметность социальной философии предстает, как видим, в формате антропологической практики, конституирующий определенный стиль (образ) мышления и жизни. Предметность социальной мысли Платона – это Платон. Предметность социальной мысли К. Маркса – это Маркс. Предметность социальной мысли М. Фуко –

<sup>1</sup> Интерпретация форма как форма творения бытия личности разворачивает себя в полной мере лишь на кресте действительности, где поле горизонтального общения образуется **общением** с другими личностями, субъектами социокультурного, цивилизационного развития. Вертикальная ось общения задана трансценденцией/экзистированием к Абсолюту, формируя круг богообщения (см.: *Розенток-Хюсси О. Язык рода человеческого* – М., 2004; *Франк С.Л. Духовные основы общества* – М.; *Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*. – М., 2006. – 280 с.).

это М. Фуко<sup>2</sup>. Многовекторность природы человеческого рода обуславливает многовекторность осуществления и разворачивания предметности деятельности, производящей властные, хозяйственные, коммуникационные и иные отношения. Самарский философ В.А. Конев убежден, что социальная философия должна быть понята как «осмысление (и разработка) возможных онтологий человеческого мира» [4].

На наш взгляд, социальная философия формируется как воля к смыслу, где социально-философская рефлексия представляет собой *ремесло жизни* (о. П.А. Флоренский – О.И. Генисаретский), постоянную ответственную работу человека по претворению себя в сущем, что требует от него выстраивание антропологических проектов и претворения социокультурных ценностей. Следовательно, если попытаться обозначить общие контуры современной социально-философской концепции, то она должна содержать в себе три основных момента, а именно быть единством *социальной онтологии – социальной эпистемологии и социальной телеологии*. Социальная онтология вне эпистемологического рассмотрения связана с эмпирической констатацией вовлеченности в социальное бытие, его контекст. Познание общества есть попытка подняться над описанием социальных феноменов, объяснить их. Однако вскрытие социально-исторических закономерностей – не самоцель социальной философии, а средство и основание для *преобразования/преображения* мира человеческим родом. Иными словами, социальная эпистемология есть момент бытия человека как субъекта социальных отношений, благодаря которому он идентифицирует общественные явления, обретая возможность самоидентификации. Логическим завершением круга постижения в социально-философском анализе является *социальная телеология*, центральным моментом которой является целеполагание, выдвижение конкретного социального проекта/идеала. Социальная философия в своих основаниях (как социальных, так и экзистенциальных) связана с реализацией антропогенного желания человека – воплотиться и пребыть. Отказ многих современных социальных философов от телеологической компоненты понятен и объясним (ужасы революций и двух мировых войн в XX в.), но, в сущности, это позиция Понтия Пилата – «я умываю руки». Однако все же следует признать, что эта позиция малоперспективна и ничего не дает даже в плане развития, прежде всего, самой социальной теории. Социальная телеология – это область не сотворения кумиров/идолов (прогресса, революции, культуры), а сфера вызревания *положительного опыта* целеполагания и идентификации.

### **Концепт «синергии» в контексте социально-философской рефлексии**

Одна из ведущих тем, связанных с восприятием общества связана с тем, что оно *a priori* мыслится как нечто, единое по существу, как форма, имеющая множество уровней, структур, сфер. Безусловно, такое целостное/системное восприятие общества оправданно и имеет достаточные теоретико-методологические основания. Вместе с тем разработка энергийного образа общества проблематизирует подобный взгляд на него. Прежде всего, тем, что в центре внимания синергийного подхода к реальности социума находится проблема синергии, тема соединения различных по своим интенциям/импульсам энергий.

<sup>2</sup> В последнее десятилетие мы видим утверждение личностных/авторских социально-философских концепций, представленных, в частности, в учебных пособиях и монографиях К. Момджяна, В. Кемерова, Т. Керимова, К. Пигрова, В. Шевченко, Ю.Резника. Кроме того, наблюдается устойчивый интерес к социальной философии С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Б.П. Вышеславцева, С.А. Левицкого.

Иначе говоря, вопрос о синергии общественных феноменов фактически вытесняет на поверхность теоретико-методологической рефлексии проблему *различия, нетождественности, множественности* импульсов бытия человеческого рода, которые в социальных структурах/институтах упорядочиваются, укладываются, схематизируются, типологизируются, нормируются.

Целостность общества в синергичном подходе рассматривается как сингулярность, как ситуативно-событийная конфигурация, все бытие которой длится ровно столько, сколько длится возможность синергии, наши усилия по ее продлению.

Естественно, что подобное понимание, с одной стороны, отталкивает от себя тем, что задает текучую, ускользающую картину социальных отношений, где нет никаких гарантий, невозможен «вечный мир», стабильность, безопасность, восходящий вектор развития. В конечном итоге, такую реальность невозможно и бессмысленно ухватывать. Единственно, что мы с ней «проглядываем» – это людей, их деятельность, а также овещненные/объективированные плоды этой деятельности. С другой стороны, энергичный концепт общества обнаруживает за тщательно закамуфлированными, отчужденными социальными формами человека, многообразие способов человеческого бытия, принципиальную не тождественность различных энергий человеческого бытия.

Иными словами, общество – это *поле схождения/сфера синергии* энергий бытия человеческого рода, имеющих общим только факт причастности к человеческому существованию. Конкретнее, политическая сфера, область хозяйствования, духовные практики, брачно-семейные отношения – не более чем ипостаси человеческого бытия, которые не могут автоматически (сами собой) соединиться друг с другом. Укоренение в одной из областей не дает надежной гарантии быстрого вхождения в иную, ибо здесь необходимо развитие иных качеств. Драматическую ситуацию разбегающегося в различные стороны человеческого бытия дополняет смутное подозрение человека находящегося во власти одной из энергий, что она при всех своих претензиях на универсальность, таковой не является. Экономические отношения при всей мощи потребностей не заменяют, не могут заменить конституирование политических структур, духовных практик и т.д. Также верно и обратное. Так, исподволь в жизни каждого человека встает вопрос *собрания* на определенной основе различных ипостасей своего родового бытия, встает проблема *соединения* в единое различных областей его жизни как родового существа.

В конечном итоге, перед каждым из нас встает проблема трансценденции к иному опыту, к Другим, проблема обретения нового неба (онтологического горизонта). Трагедийная нота, связанная с расставанием «прикипевшей» идентичности одной из ипостасей усугубляется тем, что вопрос сборки может быть поставлен не нами, на собственный страх и риск, в удобное время, а другими. Следовательно, всегда есть опасность, что синергия может стать опытом принуждения, опытом репрессивным (ведущим не к трансценденции, а трансгрессии). Безусловно, синергия может быть как благодатной, так и безблагодатной. С.С. Хоружий дает а priori сценарии примерно трех основных (плюс смешанные типы) антропологических стратегий: духовной практики, паттерны безумия, виртуальные практики [5, с. 47].

Риск синергии – ее качества, исхода, имеет отношение к каждому из нас, поскольку мы своей жизнью избираем определенную ипостась бытия. Вечно юношей можно оставаться в душе, но не в реальности. Стремление оставаться юношей – путь к падению в инфантилизм. Думается, каждый из нас может привести множество иных примеров, когда изжитое становится моментом, сдерживающим наше возрастание, укоренение в жизни. Проблема синергии делает нас разборчивыми к тому, с чем мы

можем сочетаться (или уже по ходу сочетались). Мы вдруг ясно понимаем, что нам необходим критерий для измерения себя, иного. Мы буквально взыскуем дара различения духов. Мы жаждем мудрости как искусства умозрения, позволяющей нам взойти в полную силу, идти по жизни «из силы в силу». В этих условиях вопрос о синергии, ее качестве (основаниях, темпе/ритме, пределах) становится поистине подлинной заботой человека о себе. Обретает как экзистенциальное, так и социальное измерения, являя опыт творения собственной личности, где другие фактически предстают как друзья–соперники в деле синергии.

Безусловно, мы дали выше лишь контурный рисунок синергии с социально-философских позиций, но мы до поры до времени не касались вопроса о синергии в ее исконном смысле. Гр. Палама обозначает таинство обожения, событие соединения и претворения, встречных друг относительно друга энергий, божественной и человеческой. Богословская и религиозно-философская мысль настраивает нас на понимание синергии в вертикальном, собственно трансцендентальном измерении. Совмещая богословское и социально-философское понимание феномена синергии, фактически мы приходим к тому, что в свое время О. Розеншток-Хюсси называл крестом действительности человеческого бытия. Несмотря на различие между основаниями и интенциями, тяга к синергии в социальном и духовном плане совпадают в одном – это тяга к встрече, к стяжанию духа, к укоренению, это обретенное человеком понимание поступательного движения жизни, понимания значимости духовной практики, как в делах повседневности, так и в делах, связанных с предстоянием последним вопросам бытия.

С.С. Хоружий определяет духовную практику как антропологическую (энергийную и холистскую) стратегию, где осуществляется направленная трансформация множества всех энергий человека для последовательного (ступенчатого) продвижения к некоторому финальному состоянию/режиму/телосу множества всех энергий, имеющему мета-эмпирическую природу и задающему онтологический горизонт трансцендентирования, «предполагающий актуальное изменение, претворение фундаментальных предикатов человеческого существования» [5, с. 9]. Становление духовной практики имплицитно создает в ее структуре «органа организации, истолкования и испытания» ее опыта. «Органон духовной практики исполняет специфическое и уникальное задание: он должен обеспечить возможность надежной ориентации и продвижения на пути к телосу, который отсутствует в горизонте сознания и опыта и поэтому представляет собой для человека не цель в собственном смысле, но трансцендентальную цель, транс-цель» [5, с. 10].

Конституирование органа, его претворение и развитие предстает как форма сборки усилий, как отдельного человека, так и других людей. В итоге, органон приобретает межличностное, intersubjectивное звучание. Более того, органон из искусства/ремесла жизни способен превратиться в место жизни, т.е. институализироваться. Безусловно, социальный институт или традиция, возникающая из недр органа в антропологическом плане представляет собой его инобытие, т.е. область, где обретаемые в практике качества максимально расширены, обобщены, отшлифованы. Активное распремечивание органа духовной практики, его институционализация протекает болезненно, и поэтому поле обретения органа представляет собой поле борьбы за идентичность, за смысл. Выше мы уже обращали внимание на то, что тяга к синергии общественного бытия или личностного пребывания может обернуться насилием.

Вместе с тем, духовная практика и духовная традиция образуют связку (диадку), дающую в своем единстве возможность каждому обрести личностный профиль и

найти путь к другим, дать возрасти социальным отношениям. Сингулярность духовной практики и возникшей на ее основе традиции представляет собой «телос» антропологической стратегии, форму *пребытия* человеческого рода, пронизанную двойной структурированностью (П. Бурдьё), двойной контингентностью (Н. Луман).

Памятование об антропологических стихиях и составляет суть синергийного видения общества, не позволяющую ему впасть в прелесть отчужденных картин общественного бытия человеческого рода. Также синергийно-антропологическое рассмотрение общества позволяет постоянно помнить о его трансцендентальном, метаэмпирическом, метаэкологическом, метаантропологическом способе бытия.

Двойная память: об антропологических истоках и о трансцендентальном горизонте социума наводит нас на главное обобщение – вывод, смысл которого будет состоять в том, что и подлинное человеческое бытие, и социальное бытие, также как и Царствие Божие, *трудом, усилием* берется. Фактически стяжание духа – духовная практика, обретение родового (исторического) опыта – социальная практика, становление самости есть ипостаси единого онтологического движения по претворению человека. Другое дело, что конфигурация, соотношение индивидуального, межличностного, инобытийного/трансцендентального в каждом случае синергии будет различным, определяя ее размеренность/конкретность. Диахроничность указанных практик, их разноуровневость, разнонаправленность делает существование человеческого сообщества множественным, многоцветным. Ядром, стягивающим столь разнообразные проявления человеческого бытия, выступает диада «духовная практика – духовная традиция», обладающая такой способностью благодаря своей онтологической природе. Иные формы традиции (среди них С.С. Хоружий выделяет религиозную, культурную, социальную, народную) не тождественны духовной своим онтологическим горизонтом.

Синергийная антропология по отношению к социальной философии (в пределе ко всему социально-гуманитарному дискурсу) совершает, словами С.С. Хоружего, **антропологический переворот**, сущность которого состоит в том, что социальное на поверку оказывается производным от антропологического желания человека манифестировать свое бытие, разомкнуть к Иному свое телесное (корпускулярное) существование [6, с. 49].

Общество, культура, история, цивилизация предстают как *человекософорменные размеренности*, все бытие которых буквально держится на усилении тех, кто способен реализовать ее как свою собственную антропологическую практику (традицию). Социальные формы являются **точками** институционализации человеческих импульсов и энергий, **моментами** кристаллизации всех возможных в сущем энергий. Поэтому главным в синергийной социальной философии будет вопрос, *куда и как* воплощается открываемая и высвобождаемая человеческим родом энергия сущего. Таким образом, синергийная антропология утверждает бытие человеческого рода как весьма сложную и динамическую реальность, способную к преобразованию структуры бытия, как минимум в трех формах (энергийном, эссенциальном, виртуальном). При всем многообразии ипостасей бытия человеческого рода он реален, ибо множество импульсов/энергий человека вовлекаются и выстраиваются в единую холистскую стратегию его (*пре*) *бытия* в сущем.

Возвращение и утверждение человека в синергийной антропологии мало похоже на реанимацию классического субъекта истории, прежде всего тем, что устраняется представление о реализации некой заранее данной человеческой сущности. Как считает С.С. Хоружий, когда синергийная антропология выступает как ядро эпистемы, то сразу становится понятной производящая, генеративная роль самого человека в

гуманитарном знании, проясняется факт того, что любой дискурс конституируется самим человеком, что создает своеобразный эпистемологический круг, опирающийся на совокупность эпифеноменов антропологической реальности, явно не вмещающих широкой палитры антропологических проявлений. Главное, что отличает синергичную антропологию от философской антропологии, состоит в том, что изначально оказывается без-сущностной, выступает в активном, деятельном залоге, как эпистемостроительное и дискурсопорождающее начало в реальности.

Социальная реальность – пространство **встречи – общения – синергии** двух потоков энергий: нисходящей (от Бога) и восходящей (от человеческого рода). Синергичная антропология, таким образом, задает контуры динамической концепции бытия, позволяя преодолеть эссенциальный, космоцентричный, натурфилософский образ мира как сущего, преобладающего в античности. Дискурс энергий *размывает* одномерное восприятие реальности, характерное для античной/классической онтологии и создающее основу одномерного/авторитарного/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.

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

В частности, св. Игнатий Антиохийский, св. Ириней, св. Афанасий Александрийский, отцы-каппадокийцы (Василий Великий, Гр. Богослов, Гр. Нисский) исходили из основного для бытия Церкви евхаристического принципа, гласящего, что бытие Бога может быть познано только через личные взаимоотношения и любовь к конкретному лицу, т.е. бытие означает жизнь, а жизнь означает общение» [7, с. 10]. Общение становится в святоотеческой мысли онтологическим понятием, где даже Сам Бог существует благодаря событию общения. Причиной, первым Лицом этого общения выступает Отец, бытие которого состоит из актов свободной личности, способной свободно любить или свободно утверждать свое бытие, свою самодостаточность через событие общения с другими личностями. Человек как творение Бога обретает свой 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 сделали 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 Св. Духа [7, с. 35]. 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.

Итак, человеческий род/человек – движущая сила развития общества. В частности благодаря синергичной антропологии обнаруживаем три различных онтологических (разной степени проявления) горизонта: события трансцендирования, события наличествования, виртуальные события, образующие в своей совокупности сложное измерение **бытия-действия**. Социальное бытие пронизано антропологическими ситуациями и практиками, отличающимися друг от друга различными типами воплощения/о-наличествования. Бытие человека, человеческого рода изначально ответственно: «она отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что долг человека – служить разумным центрирующим началом во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (Человек – Природа – Техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования» [5, с. 258].

*Социальное развитие* – это глобальный онтологический процесс преобразования сущего. В силу этого социальное бытие исторично, это пространство *между*, где бытие человека есть движение – впервые, на свой страх и риск. Социальное бытие лично, где каждый «тварный индивид – бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (ипостаси) и лишь имеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующий некоторую мета-антропологическую перспективу» [5, с. 260]. Личностное бытие вбирает в себя интенции социальных образований, преломляет и очищает их, придавая бытийный статус. Социальное бытие результат творческой синергии: божественного дара и человеческой открытости, где импульсы человеческого бытия – страсти преобразуются. Личностное бытие есть движение, глобальный онтологический процесс и антропологическая стратегия трансформации сущего. Личностное пребывание есть «перихорисис» (*гр.* – «обхождение по кругу») – «непрестанная взаимоотдача бытия, полнота, взаимного приятия и открытости – своего рода конструктивный коррелят Любви» [5, с. 261].

Синергия человеческой и божественной энергии образует **трансцензус**. Онтологическая ось «Человек – Бог» держится на любви, это связь любви. Человеческое отношение к божественному – свободное служение, ибо «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» [8, с. 311–312].

Социальное бытие как пространство *между*, центрируется проблемой идентичности, где «место идентичности – у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов». Идентичность конституирует как минимум три порядка реальности: соматический (организм стремится сохранить свою цельность в постоянном взаимодействии с внешним миром), психологический (сознание как интеграция внешнего и внутреннего опыта), социальный (фактура и характер связей) [5, с. 77–80].

Идентификация конституирует модус социальности – паттерн антропологической позиции и стратегии человеческого бытия (преобразования и пребывания). **Идентификация** может быть разной по своим основаниям. Сегодня широко распространена предметная (ведущая к овещнению/объективации) и статусно-ролевая идентификации. Однако синергичная онтология полагает за человеком *энергичную иденти-*



*фикацию*, указующую на недостаточность и ущербность идентичности связанной с социальными статусами и ролями, собственностью, государственно-национальными образованиями. Вещные и статусные идентичности привязывают к себе, задавая одномерную антропологическую реальность, существенно сужая и тем самым, извращая бытийственный горизонт человека. Складывающаяся парадигма энергийной идентификации обращает внимание на Внеположный Исток божественной энергии. В христианском учении о человеке нет отращения к наличной природе человека (как в гностицизме), но есть призыв к «превосхождению естества»: «нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше – не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами человек не может; тут требуется другой источник энергии» [5, с. 129]. Главное на этом пути – увидеть традицию, не свернуть в паттерны безумия или виртуального недовоплощения.

Дискурс синергийной антропологии способствует «раскрытию» энергийного концепта общества, его конкретно-исторической конфигурации в единстве интенций, замыслов и воплощений. Социум оказывается телосом вне телеономии, что позволяет мыслить его как социем (сингулярность). Сущность сингулярности не дана заранее, она всегда устанавливается «каждый раз», где «существование каждый раз сингулярно рождается, выходит к присутствию, поскольку время – не вещь, не сущее, не причина или основание сущего, а его *происхождение*, его прибытие (неприбытие, уход), следовательно, его различие, избыточность» [9, с. 159].

Сингулярность каждый раз отрезана от всего остального мира, но вместе с этим всегда имеет отношение к чему-либо временно или пространственно. Сингулярность, тем самым, создает ситуацию со-бытия. Более того, «со-бытие со-временно и совместно с сингулярным существованием» образуя дис-позицию (П. Бурдьё) и экспозицию (Ж.Л. Нанси). Социальное постоянно *дезистигирует* (воздерживается) от абсолютного присутствия. В силу этого и встает вопрос о социальной идентичности, о сложности интерпретации социальных процессов и тенденций. Неслучайно, в своей социальной философии Л.П. Карсавин выделяет в бытии социальной личности сложную иерархию – от социальных эфемерид, до периодических и постоянных личностей, где, соответственно: **социальные эфемериды** – это случайное и недолгое общение незнакомых людей, объединенных одним чувством или импульсом (толпа, митинг); **периодическая личность** есть личность, бытийствующая определенный период (партийный съезд, соревнования), а **постоянная личность** – это социальная форма, образующая основу преемственности. Таким образом, общество всегда со-существование поверхностного (случайного), статического и динамического, самодовлеющего и функционального. Каждый из выделенных типов общества воплощен индивидуумом некоей размеренностью (семьей, государством, партией), обладает конкретным обликом, обладающим *динамической функциональностью* или форма взаимодействия/взаимообщения индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия [10, с. 176–179].

### Заключение

Завершая наш краткий экскурс в круг проблем, поставленных темой данной статьи, мы отдаем себе отчет в том, что нам, возможно, не удалось рассмотреть и малой толики того, что она вмещает в себя. Вместе с тем, думается, стало ясно одно, а именно: что линия движения социально-философской рефлексии и синергийно-антропологического вопрошания сходятся вокруг **антропологической ситуации**, которая, однако, может восприниматься как в широком (где в качестве фигуры

исследования выступает человеческий род как род сущего), так и узком (где в центре внимания оказывается конкретный человек) контексте. В первом случае, мы тогда будем изучать динамику становления человеческого рода, а во втором – нас будет интересовать конституирование и развитие личности. Развитие человеческого рода и события становления личности, безусловно, связаны между собой, коррелятивны друг другу пониманием того, что «антропологические события формируют фактуру социальной реальности» [6, с. 10]. Все вышесказанное со всей определенностью указывает на возможность реального сотрудничества между такими областями трансдисциплинарного социально-гуманитарного познания, как социальная философия и синергичная антропология.

### Литература

1. Керимов Т.Х. Социальная гетерология: методология и теория исследования: Автореф. дис... доктора филос. наук. – Екатеринбург, 1999. – С. 43.
2. Кетеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 67.
3. Киященко Л.П. В поисках ускользающей предметности. – М., 2000. – С. 75.
4. Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть // Сетевой ресурс: [www.religate.ru/article18072.htm](http://www.religate.ru/article18072.htm)
5. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. – М., 2005.
6. Хоружий С.С. «Расставим антроповехи!». – М., 2006. – С. 58.
7. Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. – М., 2006.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 311–312.
9. Керимов Т.Х. Поэтика времени. – М., 2005. – С. 159.
10. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М, 1992. – С. 176–179.