



Институт экономики, управления и права (г. Казань)

---

Научно-исследовательский институт социальной философии

Э. И. Агапова

# ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Казань

Познание

2014

УДК 111:316

ББК 87.6+60.0

A23

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

*Рецензенты:*

доктор философских наук, профессор *Е. Л. Яковлева*;  
доктор философских наук, профессор *А. Е. Смирнов*

**Агапова, Э. И.**

**A23** **Духовные практики в структурах социального бытия / Э. И. Агапова ;** Институт экономики, управления и права (г. Казань). – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2014. – 128 с.

ISBN 978-5-8399-0472-9

Монография посвящена исследованию места и роли духовных практик в формировании институтов и структур социального бытия. Особое внимание уделено анализу современных тенденций по институализации религиозных организации.

Исследование представляет интерес для философов, культурологов, политологов, социологов, а также для всех тех, кто интересуется проблемами формирования гражданского общества и правового государства в Российской Федерации.

УДК 111:316

ББК 87.6+60.0

ISBN 978-5-8399-0472-9

© Институт экономики, управления  
и права (г. Казань), 2014

© Агапова Э. И., 2014

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение.....</b>	<b>4</b>
<b>Глава 1. Теоретико-методологические основания исследования духовных практик в контексте социальной философии .....</b>	<b>12</b>
§ 1.1. Конституирование проблематики духовных практик в социально-гуманитарной мысли II половины XX в. ....	12
§ 1.2. Феномен духовных практик и динамика бытия общества и личности.....	27
§ 1.3. Case-study: история человеческого рода как история антропоформаций.....	42
<b>Глава 2. Место и роль духовных практик в развитии современного российского общества.....</b>	<b>59</b>
§ 2.1. Формирование, основные вехи и социально-философское значение духовных практик в истории российского общества... ..	59
§ 2.2. Возрождение форм духовных практик как условие развития институтов гражданского общества в России.....	76
§ 2.3. Духовное делание и социальное служение Русской Православной Церкви в современной России.....	90
<b>Заключение .....</b>	<b>108</b>
<b>Список использованных источников и литературы.....</b>	<b>114</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования определяется целым рядом обстоятельств, связанных как с общими тенденциями современного периода в бытии человека / человеческого рода, так и с определенной спецификой в развитии российского общества. Прежде всего, это ситуация, которую О. И. Генисаретский обозначил как «*ситуацию переоткрытия и публичного признания реальности духовной жизни*»<sup>1</sup>. Уникально то, что переоткрытие духовной жизни касается не только постсоветской философско-гуманитарной мысли, но и мышления постсекулярной европейской философии. В известном плане развитие дореволюционной, а затем советской интеллигенции в целом было в контексте развертывания теоретических и ценностных идеалов Просвещения, а затем культуры и идеологии Модерна, которые в немалой степени способствовали установлению секулярного / светского типа общества.

Таким образом, сфера духовной жизни, духовной реальности была за XVIII–XX вв. вытеснена сначала на второй план, а затем вообще ушла на периферию, стала рассматриваться как маргинальное явление. Безусловно, исторический опыт секуляризации в России, в странах Западной Европы, на мусульманском Востоке, Центральной и Юго-Восточной Азии был различен, но общая черта – редукция духовной жизни всё же имела место быть.

В связи с процессом переоценки места и роли духовной жизни, который многие обозначают как «духовное возрождение», возникает вопрос *о рисках и опасностях* подмен. Так, О. И. Генисаретский говорит о необходимости личного самоопределения к духовной реальности, «приобретения (или расширения) знаний и умений для духовного самоосуществления или самоутверждения и желательность публичной поддержки таких усилий»<sup>2</sup>.

Широта и концептуальность выводов о духовной ситуации времени, сделанная О. И. Генисаретским еще в 2002 г., за прошедшее десяти-

---

<sup>1</sup> Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – С. 50.

<sup>2</sup> Там же. – С. 50.

летие полностью подтвердилась и нашла своих последователей. Однако не следует и обольщаться, ибо первое десятилетие XXI в. в ряде случаев дало возможность говорить о подмене духовного возрождения быстрой деградацией поля смыслов культуры, редукцией социокультурной реальности, «рассветом» оккультизма и гностицизма. В частности, А. И. Пигалев отмечает, что состояние постмодерна и постсекулярности оказывается временем восстановления парадигмы гностицизма – этой теневой альтернативы христианства, которая была склонна к хилиазму, катастрофизму и манихейству, т. е. деструктивным формам мышления и поведения<sup>3</sup>.

Иными словами, перед современным философско-гуманитарным сообществом стоит творческая задача по реконструкции и защите *аутентичности* духовной жизни, ибо это исходная предпосылка ее реализма, плодотворности и правдоподобия, по меньшей мере, в трех отношениях: 1) применительно к духовной традиции, избранной или унаследованной нами; 2) к современной культуре и ее выразительно-творческим средствам; 3) к личностному самоосуществлению наших человеческих возможностей<sup>4</sup>.

В 90-е гг. XX в. в дискурсе постсоветского социально-гуманитарного сообщества появились концепты «духовная практика» / «духовное упражнение», которые были связаны с теоретическими исследованиями П. Адо, М. Фуко, С. С. Хоружего, О. И. Генисаретского и В. В. Бибихина.

Родоначальником парадигмы духовных практик следует считать Пьера Адо, который на протяжении 60–80 гг. XX в., исследуя эллинистическую эпоху, пришел к выводу о том, что философия представляет собой тип духовного упражнения, направленного на подготовку к трудностям жизни, к выработке способности перенести удары судьбы, болезнь, бедность, ссылку. По П. Адо духовные практики Древней Греции и Рима включают в себя дисциплину удовольствия, действия, суждения,

---

<sup>3</sup> См.: Пигалев А.И. Апокалиптика постмодерна / А.И. Пигалев. – Волгоград.: Изд-во ВолГУ, 2012. – С. 73–93.

<sup>4</sup> Там же. – С. 52.

а главное – признание метафизики мира, метафизики человеческого бытия<sup>5</sup>.

В это же время в СССР среди неофициальной сферы философствования начинает оформляться интерес к духовной традиции, давшей начало для конституирования и развития российской цивилизации (культуры, государственности, менталитета и т.д.). Среди советской интеллигенции 1970–1980 гг. получило распространение движение по реконструкции движущих сил и факторов российской истории, по реабилитации места и роли религии, в первую очередь, Русской Православной Церкви. Лидерами этого движения были Д. С. Лихачев, С. С. Аверинцев, А. Ф. Лосев, из молодого поколения – С. С. Хоружий, О. И. Генисаретский, В. В. Бибихин, Г. М. Прохоров, О. А. Седакова, Р. Гальцева, Т. Горичева, И. Роднянская. Спецификой движения «семидесятников» было то, что они в отличие от поколения «шестидесятников» изначально не были связаны с советским официозом и не верили в «социализм с человеческим лицом».

Иными словами, кардинальный отказ от методологии и идеологии марксизма открыл для них возможность изучить, через «тамиздат» и «самиздат», наследие дореволюционной философско-гуманитарной мысли (А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, о. П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, И. А. Ильин), мыслителей русского зарубежья (В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, Г. П. Федотов, С. А. Левицкий, о. И. Мейндорф), а также целый спектр неклассических философских направлений XIX–XX вв. К концу 70-х гг. XX в., в то время как темой духовных практик во Франции стал заниматься Мишель Фуко, в СССР Сергеем Хоружим была написана работа «К феноменологии аскезы», в которой с позиций феноменологического метода была реконструирована духовная практика Православия – исихазм. Широкому распространению этого, безусловно, концептуального исследования помешали обстоятельства как

---

<sup>5</sup> См.: Адо П. Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.: СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. – 286 с.; Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. – Челябинск: Социум, 2010. – 288 с.

внешнего, так и внутреннего характера. Поэтому в 1990-е гг., в постсоветский период, знакомство российских гуманитариев с проблематикой духовных практик происходило в большей степени через тексты П. Адо и М. Фуко, и только потом посредством работ С. С. Хоружего, О. И. Генисаретского и В. В. Бибихина.

Вместе с тем по настоящему обращение к широкому спектру проблем современности среди российских философов произошло в начале XXI в., когда большинство сумело не только критически пересмотреть советскую версию марксизма, но и теоретико-методологический потенциал марксизма в целом, а также творчески освоить методологические стратегии философии XIX–XX вв. (герменевтику, феноменологию, аналитическую философию, экзистенциализм). Дополнительным моментом, «сдерживающим» внимание российских и зарубежных исследователей от темы духовных практик, стало господство в последней четверти XX в. идеологии постмодернизма, согласно принципам которой всякий интерес к теме духовности аргументированно воспринимался как возврат к тоталитарному мышлению, восстановлению трансцендентального, реабилитации абсолютного и т. д.

В известном смысле события начала XXI в. создали качественно новые условия для возобновления разговора о бытии в целом, бытии человека / человеческого рода. Среди наиболее знаковых событий нового тысячелетия выступают проблемы глобализации, терроризма и экстремизма, постчеловеческого существования. Каждая из них напрямую связана с проблематикой бытия человеческого рода и актуализирует тематику духовных практик, ибо только в контексте духовности восстанавливается иерархия ценностей, появляется возможность переосмыслить современные тенденции через призму оппозиции *пользование – злоупотребление*. Например, С. Хоружий напоминает нам о мудрости Святых Отцов Церкви, о том, что «в тварном мире ничто не является дурным само по себе, все годно к использованию, но и доступно к злоупотреблению». В тяге человечества / человеческого рода к самоуничтожению себя он усматривает стратегию человека на понижение самого себя, фактически на *(само)уничтожение*. Выход он видит в осмыслении человечности заново, в определении, «чему в

ней надлежит быть строго хранимым, а чему меняться и обновляться», где парк новых технологий может стать частью ресурсов обновления<sup>6</sup>.

Итак, в контексте философско-гуманитарных исследований последнего десятилетия (2000–2012 гг.) концепция духовных практик активно разрабатывается и рассматривается как *альтернативная стратегия мышления*, направленная на сохранение человека, и являющаяся творческим ответом на вызовы техногенной, все более отчуждаемой от природы человеческого рода, реальности. В этом плане большой вклад в развитие концепта духовных практик современности есть в работах С. С. Хоружего, О. И. Генисаретского, К. Штекль, Г. Л. Тульчинского, В. А. Карпунина, М. Эпштейна, С. С. Гусева, В. А. Кутырева, С. С. Аванесова, О. Д. Агапова, С. А. Смирнова, В. В. Петрунина, В. Н. Дробышева, о. Павла Сержантова, В. П. Зинченко, Н. Л. Мухелишвили, Ф. Е. Василюка, И. Р. Насырова, Е. Штейнера.

Вместе с тем, несмотря на большой спектр работ, посвященных исследованию места и роли духовных практик в обществах древнего мира и средневековья, удивительно мало философских разработок и научных статей, обращающих внимание на рассмотрение значения духовных практик для современности, динамики истории и культуры, определения их значения для процессов институализации, структуризации, аккультурации и т.д.

Таким образом, учитывая актуальность и степень разработанности заявленной темы, укажем, что основная *проблема* исследования заключается в отсутствии целостного понимания феномена духовных практик в социально-философском контексте.

Поэтому, объектом исследования выступают духовные практики как феномен бытия человека / человеческого рода, а предметом изучения является процесс конституирования и претворения интенций духовной практики / духовных практик в структурах социального бытия<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Хоружий С. С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 30.

<sup>7</sup> См: Генисаретский О. И. Институализация интеллекта и множественность типов рациональности / О. И. Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – 528 с.



Цель работы заключается в концептуальном осмыслении духовных практик как социального феномена. Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих взаимосвязанных между собой задач:

– *выявить* теоретико-методологические условия исследования феномена духовных практик в контексте социальной философии;

– *проанализировать* сложившиеся подходы в понимании феномена духовных практик, образовавшиеся в дискурсе современных философско-гуманитарных наук;

– *определить* основные способы проявления результатов духовных практик в структурах социальной реальности (поля, институты, слои, формации и т. д.);

– *рассмотреть* место и роль духовных практик в основных сферах социального бытия;

– *раскрыть* потенциал многообразия форм духовных практик для формирования институтов гражданского общества в России.

Развиваемый в исследовании социально-философский подход к пониманию духовных практик воплощает целую серию идей отечественных и зарубежных мыслителей, изучавших различные аспекты и формы бытия Духа / духовной реальности в становлении структур и институтов социальной реальности (А. Ф. Лосева, С. Л. Франка, о. С. Н. Булгакова, о. П. А. Флоренского, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, В. Н. Лосского, С. А. Левицкого, В. В. Бибихина, С. С. Хоружего, О. И. Генисаретского, А. М. Пятигорского, М. К. Мамардашвили, А. С. Ахиезера, И. Т. Касавина, Г. Л. Тульчинского, А. С. Панарина, К. С. Пигрова, В. Е. Кемерова, В. А. Кутырева, Г. П. Меньчикова, М. Хайдеггера, О. Розенштока-Хюсси, П. Бурдьё, П. Рикера, Э. Левинаса, З. Баумана, П. Адо, М. Фуко, Э. Гидденса, П. Штомпки).

Основным теоретико-методологическим основанием для рассмотрения историко-философских и социально-философских проблем для автора выступала концепция синергийной антропологии С. С. Хоружего и О. И. Генисаретского, а также идеи казанской школы социальной философии (М. Д. Щелкунов, Т. М. Шатунова, Н. А. Терещенко, А. Б. Ле-

бедев, Г. В. Мелихов, Г. К. Сайкина), позволяющие осмыслить основные моменты человеческого бытия в социально-антропологической перспективе<sup>8</sup>.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Выявлено, что в современной социальной философии формируется концептуальный «аппарат» и методология, позволяющая обнаружить в социальном бытии целый пласт специфической деятельности – духовных практик, способствующих становлению у человека личностных форм творения бытия, проявляющихся в таких качествах, как свобода, предстояние, созидание, ответственность.

2. Обосновано, что в социально-философском плане правомерно говорить о духовной практике / духовных практиках как процессе, конституирующем бытие личности в структурах и институтах социального бытия. Коренное отличие духовных практик от процессов социализации и аккультурации состоит в открытии и признании трансцендентальной / метафизической сферы, в формировании жизни в ситуации *предстояния* перед целым (бытием, Богом, родом, историей).

3. Доказано, что предметом духовной практики выступает жизнь человека как целое, поэтому основной смысл ее в выборе и выстраивании определенной стратегии жизни.

4. Установлено, что духовные практики, представляя собой процесс становления личности, изменяют не только образ жизни человека, но и создают потенциальные условия для изменения понимания смысла жизни для людей определенного поколения / периода. Конституируя новые ценности и смыслы, создают новый тип отношений (*рефлективная традиционность*<sup>9</sup>), стремящийся наиболее полно воспроизвести содержание ценностей и идеалов, открытых в практиках размыкания / преобразования, социального творчества синергично претворяющей линии модернизации и сохранения / смысла истории.

---

<sup>8</sup> См.: Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии / С. С. Хоружий. – М., 2005. – 408 с.; Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О.И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.

<sup>9</sup> Генисаретский О. И. Культурно-антропологическая перспектива. URL: <http://prometa.ru/olegen/publications/126>

5. В монографии намечены направления перспективных исследований духовных практик в двойной – социально-философской и синергично-антропологической перспективе.

Научно-практическая значимость работы заключается в том, что ней были актуализированы основные противоречия становления и развития духовных практик в процессах институализации структур социального бытия. Основные положения и выводы могут быть применены в рамках двухуровневого процесса обучения (бакалавр – магистр): в курсах лекций по дисциплинам «Философия», «Социология», «Политология», «История», «Культурология», а также спецкурсов «Социальная философия», «Философия истории», «Духовные практики в структурах социальной реальности» для магистров и аспирантов социально-гуманитарного профиля. Результаты выполненного исследования могут способствовать дальнейшему, более развернутому анализу конституирования духовных практик в бытии человека, в динамике развития человеческого рода и его социальных институтов.

Основные положения монографии, полученные результаты обсуждались на кафедре философии Института экономики, управления и права (г. Казань), заседаниях Центра синергичной антропологии и социальной философии (Нижекамск – Москва). Отдельные теоретические положения и результаты исследования были изложены в выступлениях на международных, всероссийских и региональных научно-практических конференциях, научных школах и теоретико-методологических семинарах.

## ГЛАВА 1

# ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

### § 1.1. Конституирование проблематики духовных практик в социально-гуманитарной мысли II половины XX в.

Развитие проблематики духовных практик в социальной философии, на наш взгляд, связано с целым рядом причин, формирующих социально-гуманитарное мышление современного гуманитарного сообщества как в России, так и за рубежом. В первую очередь, как показывает В. Л. Махлин<sup>10</sup>, автор одного из фундаментальных исследований в области философии гуманитарных наук / гуманитарной эпистемологии, это связано с тем теоретико-методологическим поворотом или сменой парадигмы, вошедшей в историю философии XX в. под разными именами как онтологический (М. Хайдеггер), лингвистический (Л. Витгенштейн), антропологический (М. Шелер), экзистенциальный (Ж. П. Сартр, Ж. Маритен, П. Рикер) и социально-философский (В. Е. Кемеров) повороты.

Суть этого события, согласно реконструкции В. Л. Махлина, выразил Ганс-Георг Гадамер, сказавший, что в 20–30 гг. XX в. произошел *«переход от мира науки к миру жизни»*. Именно в его рамках родились современная феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия, герменевтика, психоанализ, сложилась новая проблематика, стиль мышления, язык и методология гуманитарного мышления<sup>11</sup>.

Мыслители этого *«столетнего десятилетия»* – оттолкнулись от ряда постулатов позитивизма XIX–XX вв. и постарались выстроить

---

<sup>10</sup> См.: Махлин В. Л. Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании / В. Л. Махлин: автореф. ... д-ра филос. наук. – М., 1997.; Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.

<sup>11</sup> Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – С. 22.

мышление о человеке и обществе не через эталон «наук о природе», а через собственный исторический мир человека / человеческого рода. Такого рода шаг, названный О. Розенштоком-Хюсси «прощанием с Декартом», сделали Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр, Николай и Михаил Бахтины, Хосе Ортега-и-Гассет.

Вместе с тем в силу ряда причин философия гуманитарных наук сегодня, в начале уже XXI столетия – «не какой-то готовый продукт и результат познания, а скорее *незавершенная программа*; она нуждается сегодня в обновлении (возобновлении), в виду того, что по сравнению с первой половиной XX в. в последние десятилетия возросло ощущение «конца истории», теоретически спорное, но фактически ставшее повсеместным умонастроением (чем-то тоже само собой разумеющимся) после реализовавшей и исчерпавшей себя эпохи революции Конца Нового времени». Более того, «позитивизм и сциентизм<sup>12</sup> сегодня снова и по-новому успешны и престижны, несмотря на то (или благодаря тому) что рухнули их претензии на самостоятельную ценность, на охват актуальной полноты исторического опыта, понятого как вечное становление и возвращение, как обращение («революция») «мира жизни»<sup>13</sup>.

Смену парадигм или «смену аспекта» (В. В. Бибихин) в 20–30 гг. XX в. в философско-гуманитарном познании зафиксировал не только В. Л. Махлин, осознанием «водораздела» между «миром науки» и «миром жизни» был жив практически каждый мыслитель, относимый сегодня к неклассической и постнеклассической философии. Обобщая и, в известной мере, схематизируя основные интенции того времени, можно утверждать, что в работах экзистенциалистов, феноменологов, герменевтов и психоаналитиков было реабилитировано человеческое бытие как онтологическое событие, исключенное из научной картины мира, а вместе с утверждением экзистенциальности были реабилитированы такие явления как понимание, духовность и т.д., что существенно сказалось на всей философской ситуации II половины XX в.

---

<sup>12</sup> Критика современного сциентизма см.: Кутырев В. А. Человеческое и иное / В. А. Кутырев. – СПб., Алетейя, 2009. – 264 с.

<sup>13</sup> Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – С. 27.

Однако, на наш взгляд, явившись мощным теоретико-методологическим «прорывом» своего времени, философия гуманитарных наук фактически «свернулась» в 1930–1940 гг. из-за II Мировой войны, а затем в 1950–1970 гг. из-за ошеломляющего натиска научно-технической революции и глобализации. Технократизм как тоталитарных режимов / идеологий, так либерального экономикоцентризма более «тяготееет» к сциентизму, поэтому в нашей ситуации начала XXI в. весьма важно вновь открыть нередуцированный мир человека / мир духовности. Вопрос сохранения человеческого рода и перспектив развития общества сегодня суть одно.

Другим, уже не историческим, а теоретическим моментом неразвернутости идей мыслителей 20–30 гг. XX в. является то обстоятельство, что развитие выдвинутых идей требовало большой работы в области метафизики, онтологии, гносеологии, антропологии, истории философии. Именно поэтому мы застаем М. Хайдеггера за его ежедневной работой над досократиками, а о. Георгия Флоровского над исследованием Святых Отцов, М. Бубера и Ф. Розенцвейга погружающимися в хасидскую мудрость.

Магистральной линией столетия, начавшейся после «Бытия и времени» М. Хайдеггера, «Путей русского богословия» о. Г. Флоровского, «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» В. Н. Лосского, «Тотальность и бесконечное» Э. Левинаса и многих других стала историко-философская и одновременно теоретико-методологическая деятельность по *деконструкции* скрепов новоевропейской рациональности и выходу к «другому началу» истории мысли / истории человека (В. В. Биbihин). К сожалению, в ряде случаев деконструкция из метода поиска «другого начала» в современной философии превратилась в метод деструкции. Но несмотря на явное доминирование нигилистического мировоззрения, на рубеже столетий вызревают и альтернативные модели мышления в иной, чем сциентизм / технократизм метафизической и социально-философской плоскости.

Конкретнее, мы можем говорить о концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего, о теории коммуникативной рациональности

Ю. Хабермаса, о новых школах социальной философии в Москве (В. Г. Федотова, ), Минске (В. Фурс), Санкт-Петербурге (Б. В. Марков, К. С. Пигров, Г. Л. Тульчинский), Казани (Т. М. Шатунова, Н. А. Терещенко, Г. В. Мелихов, Г. К. Сайкина), Екатеринбурге (В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов, С. А. Азаренко) и т.д.

Онтология и метафизика конца XX – начала XXI вв. существенно иные. По мнению В. Е. Кемерова, в XX в. на первый план вышла *иная социальность – социальность повседневности*, а не Больших структур. «Предварительно эта тенденция может быть представлена через простое перечисление концепций: «человеческих отношений» (Э. Мэйо), «микросоциологии», «социального действия» (во множестве его вариантов), «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас), «структуризации» (Э. Гидденс), «конструирования социальной реальности» (П. Бергер, Т. Лукман), «социального мира» (А. Шутц), «мир – системы» (И. Валлерстайн). К ним примыкают разнообразные схемы диалогических и политологических взаимодействий, представления о качестве социальной жизни и деятельности, закладываемые в проекты современной экономики и экологии, модели «невидимых колледжей», переводящие в личностный и межличностный планы трактовки социальной обусловленности познания и науки»<sup>14</sup>.

Современная социальная онтология, согласно В. Е. Кемерову, может быть выражена в сдвигах, кризисах, тенденциях, трансформациях, ибо социальные философы поняли, что «социальность сохраняется, выживает, имеет перспективы» только тогда, когда способна ограничивать действие инертных структур и «механизмов». Процессуальность / процессность социального бытия – вот главный предмет их теоретических и практических забот, ибо она «дает возможность человеку удержать в единстве расслаивающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность. – М.: Академический Проект; фонд «Мир», 2012. – С. 100.

<sup>15</sup> Там же. – С. 101.

Общая стратегия этого теоретико-методологического движения: от логики вещей – к логике человеческих взаимодействий, от редукционизма – к антиредукционизму.

Однако серьезное препятствие на этом пути – классические социальные науки, *«где люди, по сути, не рассматриваются в их особенном бытии, а их силы способности учитываются лишь в абстрактных формах и измерениях»*<sup>16</sup>. Антиномия наук о природе наукам о духе в XX в. сменилась к началу XXI столетия *«взаимоисключающим взаимодополнением»* социального и гуманитарного, причем проблема *гуманизации* обезличенных структур общества вызвана не идеологическими или теоретическими мотивами, а практическими поисками ресурсов, обеспечивающими развитым обществам экономическую, культурную и политическую динамику.

Например, ведущая идея таких мыслителей, как В. Е. Кемеров состоит в установке *«на качественное использование человеческой деятельности, на максимальный учет человеческих возможностей в целях интенсификации всех форм социального воспроизводства»*<sup>17</sup>. Как писал ещё в начале XX в. П.Б.Струве, напрямую связывая успешность общественно-экономического развития с идеей *«личной годности»* – духовного роста: *«В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Более производительная система не есть нечто мёртвое, лишённое духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. Личная годность есть совокупность определённых духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчётливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности как основе и мериле всех общественных отношений»*<sup>18</sup>. Это идея близка многим современным российским исследователям, не склонным к обожествлению западноевропейского индиви-

---

<sup>16</sup> Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность. – М.: Академический Проект; фонд «Мир», 2012. – С. 74.

<sup>17</sup> Там же. – С. 76.

<sup>18</sup> Кара-Мурза А.А. П.Б. Струве и развитие им концепции «личной годности» / А.А. Кара-Мурза. – М., РОССПЭН, 2012. – С.141.



дуализма, нацеленности на успех любой ценой, воспитании «гражданина мира, свободного от религиозных, семейных связей, живущего «хлебом единым» в гедонистическом рабстве плоти и гордыни, исповедующего «ubi bene ibi patria» – «где хорошо, там отечество»<sup>19</sup>.

Вместе с тем идея личной годности П. Б. Струве так же, как и вопрос о месте и роли духовных практик исключены из логики социальных наук XIX–XX вв., поскольку в ней доминировала *онтология структур*, тогда как для «выведения» из тени человеческого бытия необходимо создавать онтологию людей, не только обращать внимание, но и исходить из *онтологии людей* / метафизики человека<sup>20</sup>.

О. Д. Агапов, принимая разделение В. Е. Кемерова на социальное и гуманитарное, пишет: «социальное – это знание об обществе как форме бытия человеческого рода, а гуманитарное – о бытии человека в социальных структурах и формах. Иными словами, *социальное знание*, в большей мере, – это знание, тяготеющее к структурам, взятым как трансцендентальные объекты по отношению к человеку, не данные как самоочевидные, а гуманитарное знание – это тип знания, исходящий из человека, из личности, это всегда знание, несущее на себе печать волеизъявления, это всегда манифестация, не только описывающая и объясняющая насущное, но и задающая контуры должного»<sup>21</sup>.

Помимо различия в «оптике», социальные и гуманитарные науки различаются в подходах к социальному бытию. «В частности, социальные науки ориентированы на устойчивые, повторяющиеся причинно-следственные связи в социальной реальности, на основании которых возможно выявить определенные законы и закономерности. Гуманитарные науки ориентированы на динамику – на становление смысла, конституирование дискурса социальной реальности»<sup>22</sup>. И еще один важный

<sup>19</sup> Нарочницкая Н. А. Русский код развития / Н. А. Нарочницкая. – М.: Книжный Мир, 2013. – С. 17.

<sup>20</sup> Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. – М.: Академический Проект; фонд «Мир», 2012. С. 205.

<sup>21</sup> Агапов О. Д. Методологические основания социально-гуманитарного познания. Разделение социально-гуманитарных наук на социальные и гуманитарные науки // Философские проблемы социально-гуманитарных наук: учебное пособие / Агапов О. Д.; под общ. ред. Л.Ф. Гайнуллиной. – Казань: Издательство «Познание», 2007. – С. 11.

<sup>22</sup> Там же.

момент, выявленный цитируемым автором – «социальные науки конституируются в XIX в. как аналогия естествознанию (дискурс власти), а гуманитарные – продолжают античную и средневековую культурные традиции (дискурс сотрудничества)». Исходя из этого, О.Д. Агапов настаивает на том, что «социальное знание ... формирует область социальной инженерии, редуцируя общественные отношения до простых причинно-следственных связей, объясняя до определенного уровня социальные противоречия: политология, социология, экономическая теория, психология становятся базой для социального управления. Построенное по образцу естествознания, социальное знание – прозрачно, функционально, легко объяснимо всем участникам управленческих отношений. В рамках такого жесткого подхода меньше всего потерь, появляется нужная оптимальность, эффективность, мобильность. Гуманитарное знание по данному критерию явно уступает социальному, поскольку ориентировано на понимание, т. е. личностное осознание и принятие, связано с убеждениями, формированием взгляда на проблему, где дальнейшие пути осуществления относятся больше к сфере личностного самостояния, свободы. Иными словами, *социальное* знание – это знание власти, знание управления, *гуманитарное* знание – это знание пребывания»<sup>23</sup>.

Выявленное В. Е. Кемеровым и развитое О. Д. Агаповым различие между социальным и гуманитарным построением знания имеют прямое отношение к рассматриваемой нами проблеме – *месту и роли духовных практик в структурах социального бытия*, поскольку, как нам кажется, прямо указывают, *с одной стороны*, на причину, по которой в классический период социальных наук практически не изучались духовность, духовные практики, а, *с другой стороны*, показывают путь обнаружения, описания и постижения духовного опыта человека / человеческого рода (личностность, динамизм / событийность, дискурсивность, подвижничество). Конкретнее, в социальной логике структур / вещей просто нет места духовному, любому проявлению не только субъективного, но и субъектного. И если в контексте социально-

---

<sup>23</sup> Агапов О. Д. Указ. соч. – С. 12.

го познания (экономического, социологического, политологического и т.д.) возникали попытки понимания, то они, как правило, блокировались «коллегами по цеху», рассматривались как частные случаи, существовали как «теневые» области научного общественнознания. Неслучайно понимающая социология М. Вебера при всех своих эвристико-методологических возможностях уступала в XX в. структурно-функциональному подходу Т. Парсонса.

Сегодня эффективность социальных наук в условиях общества потребления теряется, поскольку в результате трансформации традиционного общества в общество Модерна подошли к исчерпанию не только ресурсы планеты Земля, но и ресурсы социальности / гуманитарности, аккумулированные в «жизненном мире» повседневности общества Традиции.

Иными словами, на наш взгляд, развитые общества (в первую очередь – страны Большой семерки) сегодня нуждаются в активизации личностных форм, в известной *мобилизации* всех социально-антропологических ресурсов, поскольку внешние механизмы стимулирования активности людей (через потребление, распределение) уже, как правило, не действуют. Таким образом, линии социального и гуманитарного познания сегодня «поворачиваются», тяготеют к феномену духовных практик. В частности, воплощением этой интенции и вектора социально-философских исследований выступает коллективная монография В. Г. Федотовой, В. А. Колпакова и Н. Н. Федотовой «Глобальный капитализм: три великие трансформации», в которой дан концептуальный анализ взаимоотношений экономики и общества на протяжении XIV–XX вв.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> См.: Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. – М. Культурная революция, 2008. – 608 с.; Одним из главных выводов сделанных российскими философами состоит в том, что каждая великая эпоха в развитии капиталистических отношений касалась не только технологических революций, но и проявлялась как время выдвижения определенных *конвенций* между буржуазией и другими субъектами социальной реальности, а также формированием определенного стиля социального мышления. Например, рассматривая первую великую трансформацию они обращают внимание на кардинальные изменения, зафиксированные М. Вебером, В. Зомбартом, Ф. Броделем, Дж. Арриги, И. Валлерстайном в этике и морали средневекового общества. Понимание смысла второй великой трансформации капитализма невозможно без

Итак, испытывая вызовы и тяжесть глобальных проблем, человек современности, и вместе с ним и социальные науки, социальная философия с большим трудом «открывают» для себя **гуманитарное** – личностное измерение бытия человека, многообразие форм личностного творения бытия. Первым «камнем преткновения» в движении к личности выступает именно ее духовность / трансцендентальность, несводимость до социальных структур, институтов и полей<sup>25</sup>.

«Предмет гуманитарных наук, – пишет В. Л. Махлин – исторический (социально-исторический) опыт, «бытие», или «мир жизни», включающий в себя – опыт личности и опыт социальности, опыт политический и опыт «повседневности», опыт традиции и опыт «революции» (обращения традиций), опыт биографический, эстетический, религиозный, сексуальный, поколенческий, космический, профессиональный т.п. Поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также «науками исторического опыта», или «интерпретативными науками»<sup>26</sup>.

Исторический опыт – это, прежде всего опыт человеческого рода как субъекта истории, субъекта развития, субъекта духа. Вспомним, что идея В. Дильтея создать «Критику исторического опыта», создать логику «наук о духе» так и осталась *незавершенной теоретико-методологической программой*, отброшенной, к сожалению, спорами о методе в Баденской школе неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Вместе с тем концепт духа, духовной жизни / опыта, духовной реальности в истории гуманитарной мысли приобрел большое значение и выступает как «теневой спутник» и «оппонент» социогуманитарных наук, исключивших духовность, а заодно и человека, из сферы своего внимания.

---

обращения к реконвенциализации 20–30 гг. XX в. И, наконец, третья великая трансформация конца XX в. способствовала конституированию новой парадигмы социальных наук (У. Бек, Э. Гидденс). Каждая конвенция – это результат большой интеллектуальной и духовной деятельности человека по определению духовных / мировоззренческих оснований собственного бытия.

<sup>25</sup> Особенно трудно это сделать для марксизма, где постулируется идея К. Маркса о том, что «личность – это совокупность / ансамбль общественных отношений».

<sup>26</sup> Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – С. 7–8.

Из трактовки предмета гуманитарных наук, данной В. Л. Махлиным, становится ясно, что в него входит весь *антропологический опыт* человека / человеческого рода, включающий в себя весьма разнообразные ареалы деятельности человека, его проявления. Безусловно – это огромный архипелаг знаний о том, что *не уместилось* в современность, вернее, в представление эпохи Модерна о самой себе: архаическое, традиционное, духовное, маргинальное и т.д. Не будет преувеличением сказать, что ареал гуманитарных наук – это топка Антропологической Границы, антропологического предела.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы можем утверждать, что корпус гуманитарных наук в XX в. сложился в рамках антропологического поворота 20–30 гг. XX в. и представлен сегодня как неклассический и постнеклассический подход в познании человека и общества. Однако, с одной стороны, признавая наследие М. Хайдеггера, Э. Кассирера, М. Бахтина, А. Кожева, М. Фуко и других ученых интересным, представители социогуманитарного подхода последовательно оттесняют гуманитарное знание на «обочину», т. е., с другой стороны, фактически игнорируют его за излишний субъективизм / субъективность, тягу к крайностям (эскапизму, лиминальным практикам, аутизму и т. д.), анархизм, мистицизм. Так, О. И. Генисаретский пишет, что в современном российском гуманитарном контексте, а также мировом гуманитарном сообществе при всем развитии постсекулярных теоретико-методологических тенденций подспудно существует, идущая от просвещенческого либерализма, линия «оттеснения конфессиональных институтов духовной жизни не только от государства, но и от гражданского общества, что, безусловно, ведет к вытеснению духовной жизни на периферию публичного пространства»<sup>27</sup>.

Иными словами, в начале XXI в. мы сталкиваемся не с оппозицией специфики познания «природа – общество» или «общество – человек», а с оппозицией *знания власти* и *знания сотрудничества* (А.И. Неклес-

---

<sup>27</sup> Генисаретский О.И. Чувство прямого действия: гуманитарная наука и ведомое упование в поисках человечности человека / О.И. Генисаретский / В кн. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 796 - 797.

са)<sup>28</sup>. В конечном итоге, гуманитарное знание – это *путь признания* (П. Рикер) антропологического истока и духовной реальности как за собой, так и другими; *путь допущения* в круг современности всего того, что целесообразно не только для экономики, политики / власти, культуры, но и для человека. Поясним это на примере. В свое время А. М. Пятигорский, размышляя об истории русской культуры, писал «проблема русской культуры не в том, самобытная она или заимствованная, а в том, *можно жить в ней или нет*»<sup>29</sup>. Т.е. он видел проблему в том, что в XIX–XX вв. усилиями различного рода революционно-демократических, либеральных и консервативных идеологов было «нагоржено» столько идеалов и императивов, что человеку стало просто негде жить, творить, дерзать. Так и мы, находясь под «чарами» идеологии прогрессизма и сциентизма, практически разыгрываем сценарий эвтаназии.

Безусловно, в развитии гуманитарного познания и связанных с ним гуманитарных стратегий и практик есть свои *риски*, связанные с тем, что, действительно, в ареале антропологических манифестаций и феноменов может быть много маргинального, даже антигуманистического, но внутри гуманитарного способа мышления, в его логике есть и своя «система безопасности», а именно духовные практики, выступающее своего рода оселком / критерием для верификации антропологического знания.

Путь *признания и допущения* – это путь сотрудничества, путь трансформации общества в *со-общество*, мышления в *со-мышление*, труда в *сотрудничество* и т.д. Ведущий лидер уральской школы социальной философии В. Е. Кемеров пишет, в связи с указанной «сменой акцента», следующее: «понятия со-бытия, со-изменения, со-знания, со-творчества не являются простым дополнением к понятиям бытия, изменения, знания, творчества». Они задают новую – гуманитарную перспективу рассмотрения, где «традиционные понятия раскрываются и «развертываются» через новые способы их видения и трактовки. Если преж-

---

<sup>28</sup> См.: Неклесса А. И. Мирозидение: транзит методологии управления и организации социального знания в конце XX – начале XXI в. / А. И. Неклесса // Метафизика. – 2012. – №4 (6). – С. 121–128.

<sup>29</sup> Пятигорский А. М. Избранные труды / А. М. Пятигорский. – М.: «Языки.....С. 215.

де природа, общество и человек характеризовались через некие абстрактные формы бытия, то теперь «контуры» бытия проявляются через формы со-знания, со-действия, взаимопонимания. Бытие предстает разнообразным и многокачественным именно благодаря разнообразию связей со-бытия людей, различным комбинациям используемых ими сил... поведение человека в этих условиях требует от него *выработки* форм деятельности, познания, мышления, обеспечивающих его со-бытие с другими субъектами и системами»... «Признание со-бытия принципиальным пунктом в понимании самобытности систем и субъектов означает то, что современная философия отдает предпочтение *выработке* форм со-бытия готовым фигурам деятельности и мышления»<sup>30</sup>.

Действительно, «традиционные «связки» понятий уникального и универсального, особенного и общего, индивидуального и социального, внутреннего и внешнего, привлекаемые для прояснения и решения этого вопроса, оказываются в лучшем случае «оптикой» первого приближения, дающей лишь «грубые эскизы» самобытных объектов и их многообразного со-бытия»<sup>31</sup>.

Именно в этих теоретико-методологических обстоятельствах на первый план выходят *духовные, социальные, социокультурные, антропологические* и иные возможные в человеческом существовании практики как практики себя / быть самим собой. Так для человека открывается возможность, по О. И. Генисаретскому, для «открытого личностного присутствия человека-в-целом мира», где самоценны наша собственная цельность, подлинность, свобода, естественность», из которых складывается наша решительность и жизнестойкость, «мужество быть». И самое важное, на наш взгляд, в подобной ситуации это понимание того, что основным препятствием движения человека быть самим собой является он сам, а не социальные нормы, предрассудки и проч. – ограниченность

---

<sup>30</sup> Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность. – М.: Академический Проект; фонд «Мир», 2012. С. 56–57.

<sup>31</sup> Там же. С. 58.

собственных способностей каждого понимать других (включая себя как другого) и мыслить вместе с ними (как наедине с собой самим)<sup>32</sup>.

Таким образом, развитие гуманитарного знания как знания сотрудничества дает дополнительный импульс для формирования «точек роста» социальности, ибо в рамках развития личной, *совместной* с другими, жизни человек создает соразмерные ему сообщества, где смысл и результат, методы и формы деятельности еще «не разминулись». Российский исследователь В. В. Волков отмечает, что кризис макропарадигм социального познания XIX–XX вв. привел к тому, что вместо них как территория междисциплинарных исследований сложилась практическая парадигма. Он пишет: «с одной стороны, практика (или практики) все чаще фигурируют в качестве основной категории в антропологии, философии, истории, социологии, политической теории, теории языка, литературной теории, – и в этом смысле формируется некоторая общая для социальных наук парадигма. С другой стороны, для каждой дисциплины характерен свой, отличный от других способ включения этих понятий в исследовательскую традицию, свой способ концептуализации». Конкретнее, он обращает наше внимание на теории Л. Витгенштейна, Дж. Остина, Э. Гофмана, Г. Гарфинкеля, К. Гирца, П. Бурдьё, Н. Элиаса, связывая их творчество с «прагматическим поворотом» в социальных науках. Именно в их трудах закрепляется два способа понимания практик: 1) как фонового (неэксплицированного) знания и умения, 2) как конкретной деятельности, соединяющей слова и действия<sup>33</sup>.

В многообразии подходов в исследовании практик В. В. Волков находит, как минимум, две идеи, позволяющие увидеть единство практической парадигмы: «фоновый характер» и «раскрывающая» способность практик.

---

<sup>32</sup> Генисаретский О. И. Чувство прямого действия: гуманитарная наука и ведомое упование в поисках человечности человека / О. И. Генисаретский / В кн. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 791.

<sup>33</sup> Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках / В. В. Волков // СОЦИС. – 1997. – №6. – С. 10–11.



Развернутая выше аналитика соотношения социального и гуманитарного познания непосредственно касается развития современной социальной философии, которая в известной степени в XIX – XX вв., также вобрала в себя импульсы и интенции как знания власти (производство идеологий), так и знания сотрудничества (сопротивления, поиска альтернативных форм бытия), и вместе с эпохой Больших проектов пребывает сегодня в ситуации переоценки и переосмысления своих оснований, методологии, места и роли в социуме.

В рамках темы нашего исследования – о месте и роли духовных практик в структурах социального бытия – большой интерес представляет академическая дискуссия между К. Х. Момджяном и Н. А. Терещенко, развернувшаяся на страницах московско-казанского сборника «Философские перекрестки». Истоком для обсуждения стал негативный диагноз существования современной социальной философии К. Х. Момджяном, который написал: «полагаю, что современная социальная философия столкнулась с обстоятельствами, негативно повлиявшими на ее развитие. Первое и второе из них связаны с экспансией антисциентизма в его классической и постмодернистской формах; третье – с химерой так называемого антропологизма и четвертое – с ренессансом прагматизма, который пытается превратить социальную философию в то, что американцы называют *useful knowledge*»<sup>34</sup>.

Отвечая на каждый из моментов критики К. Х. Момджяна, Н. А. Терещенко отмечает, что вряд ли панацеей от антисциентизма станет сциентизм, который после смены парадигм в XX в. стал сам анахронизмом, а «антисциентизм постмодернистской редакции» теоретически продуктивнее классического / грубого антисциентизма, ибо «он предполагает не отрицание, а сомнение в правомерности амбиций науки и постоянный момент рефлексии». Касаясь важного в контексте нашего исследования вопроса антропологизации социально-философского дискурса, она пишет о том, что в «деле разбивания

---

<sup>34</sup> Момджян К. Х. Четыре беды современной социальной философии / К. Х. Момджян // Философские искания: Московско-Петербургский сборник. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – Вып. 2. – 312 с.

жестких и однозначных социологом антропология в ее философской редакции сделала довольно много». Другой вопрос, что всегда необходимо помнить об основаниях и пределах антропологического знания, его метафизическом «потолке». Говоря о превращении социальной философии в *useful knowledge*, Н. А. Терещенко констатирует, что сегодня мы наблюдаем распад связки человека и социума, ибо «общество активно не заинтересовано во вменяемом человеке, который может осуществить рефлекссию момента и прояснение перспектив» даже при желании отдельных представителей «цеха» профессиональных философов быть востребованными «власть имущими»<sup>35</sup>.

В целом, как видим, согласная с диагнозом К. Х. Момджяна, Н. А. Терещенко тем не менее склонна отстаивать точку зрения, что сегодня социальная философия находится в «точке свободы мысли, где социальное философствование как никогда становится близким к классике, но на новом витке: это мысль, открытая самой серьезной теории и в то же время близкая к эстетической, так как может проявить свою принципиальную сиюминутную неутилитарность и научную беспристрастность»<sup>36</sup>.

Подводя итоги первого параграфа данной главы, мы можем констатировать, что социальная философия находится сегодня в ситуации поиска адекватной методологии постижения бытия общества как формы существования человеческого рода, где антропологическое знание / знание о духовных практиках будет неустранимым и необходимым элементом, хорошим теоретическим подспорьем для социально-философского (шире – социально-гуманитарного) познания, открытого для многомерной реальности бытия человечества.

---

<sup>35</sup> Терещенко Н. А. Семь бед – один ответ / Н. А. Терещенко // Философские перекрестки: Московско-Казанский сборник / под ред. М. Д. Щелкунова. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – С. 128–130.

<sup>36</sup> Там же. – С. 130.

## § 1.2. Феномен духовных практик и динамика бытия общества и личности

Разговор о феномене духовных практик невозможен без вопрошания о том, с чего начинается духовная жизнь человека, каковы пути его духовного роста / служения. Ответ, по убеждению одного из первых исследователей духовного опыта исихазма, его философской, культурно-экологической и социально-психологической реконструкции О. И. Генисаретского прост – с *признания духовной реальности*<sup>37</sup>.

Однако, это и является самым сложным, поскольку права М. В. Михайлова, утверждающая, что «духовность» в современном языке – «одно из тех истертых, обесцененных, почти невозможных для произнесения слов». Главная причина – *отрыв* данного понятия от богословской, европейской христианской мысли. Она пишет: «древние языческие религии не говорят о Духе, в мифологических системах речь идет о духах, злых и добрых, которые представляют собой в иерархии живых существ промежуточный уровень между богами и людьми. В древности гораздо больше, чем о Духе, люди знали о душе. Они считали ее средоточием жизни и отождествляли с кровью и еще чаще – с дыханием»<sup>38</sup>.

Впервые понятие Дух, как Дух Божий вводится в Ветхом Завете (Пятикнижие Моисеево). Христианское богословие, продолжая интуиции Библии, говорит о Святом Духе как об одной из Лиц Святой Троицы. «Дух понимается в качестве не только силы Бога, явленной в сотворении мира, но и полноты Божественного присутствия в мире, проявления личности Бога в Его отношениях с человеком. Дух столь же реален, сколь неуловим...Посещение Его непредсказуемо и таинственно: *Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит* (Ин.3:8) и *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор.3:17)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – С. 51–52.

<sup>38</sup> Михайлова М. В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта / М. В. Михайлова. – М.: Никая, 2011. – С. 35–36.

<sup>39</sup> Михайлова М. В. Указ. соч. – С. 37.

Как видим, в традиции библейского богословия **духовность** не выступает синонимом интеллигентности, культурности, душевного совершенства. Духовность – это воплощение «открытости, интереса к миру и ближнему, готовности строить отношения» прежде всего между Богом и человеком. «Библейское откровение предлагает нам в простоте принять, что есть Бог, есть человек, между ними существует диалог. Собственно говоря, все Священное Писание от рассказа о сотворении мира, открывающего Книгу Бытия, до Апокалипсиса представляет собой историю весьма разнообразных и насыщенных межличностных отношений. Дух человеческий вступает в разговор с Духом Божиим, *бездна бездну призывает* (Пс. 41:8). Духовность тогда становится подобна искре, которая рождается от соприкосновения двух подобных и различных начал. Она существует не иначе чем в режиме живого опыта, захватывающего всего человека, а не только его интеллектуальные или эстетические способности»<sup>40</sup>.

Однако, как показывает анализ понятия духовности М. В. Михайловой, признать наличие духовного опыта нам мешают, как минимум, два обстоятельства, первое из которых отказ признать за философией право говорить о Боге, как и обо всем другом, что открывается человеческому сознанию, и второе, признать первичность в диалогической природе духовности отношений Бога и человека. «Современное состояние европейской культуры таково, что она во многом продолжает использовать систему понятий и принципов отношения к миру, сформированную учением Христа, но при этом отрицает основания, на которых была построена эта система»<sup>41</sup>.

Поле духовности, актуализации духа является все жизненное пространство человека в любых его формах, «от сакрального до обыденного, от изысканных культурных практик до простейших повседневных действий и состояний». М.В. Михайлова делает вывод: «понятие духовности, туманное и расплывчатое вне перспективы христианской антропологии, имеет вполне определенный смысл, будучи поме-

---

<sup>40</sup> Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 39.

<sup>41</sup> Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 43.

щено в контекст богословия Святого Духа. Разговор о духовности точен и оправдан, если мы говорим о действительном присутствии Бога в человеке. Духовность понимается тогда как открытость человека к измерению Божественной жизни, духовный опыт – как переживание трансцендентного, которое может происходить в различных формах личного опыта»<sup>42</sup>.

Таким образом, в качестве рабочего понятия для определения места и роли духовных практик в нашей монографии мы будем исходить из определения духовности / духовного опыта по М. В. Михайловой: «духовный опыт – это эпифания трансцендентного, возможная в пределах любого опыта»<sup>43</sup>.

Признание духовной реальности – это начало преобразования человека / человеческого рода, это исток кардинального переосмысления не только определенных мировоззренческих позиций, но и изменение векторов, целей и ценностей общественного развития. Конкретнее, современный российский философ О.Д. Агапов, исследуя различные формы духовных практик, отмечает, что динамика бытия человеческого рода состоит из таких моментов, как: *преобразование – преображение – претворение – пребывание*<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 42.

<sup>43</sup> Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 48.

<sup>44</sup> «*Преобразование* является первичной «клеточкой» бытия человеческого рода, где происходит исходное, спонтанное опредмечивание сил сущего. Именно так складывается многообразие (внутренних/ внешних) форм бытия, развитие которых напрямую зависит от способности и возможности распредметить освоенные силы сущего. Именно распредмечивание выступает основой *преображения*, своего рода перехода от трансценденции *во вне* к трансценденции *во внутрь*. Процесс преобразования порождает феномен субъективности, стремление к самоосуществлению, к пребыванию. Преображение создает круг понимания – онтотрансцензус общества и личности, задающий интенции определенной исторической эпохи. Более того, только в акте преобразования рождается человеческий род как всеединый субъект истории, способный развивать как собственные силы, так и силы сущего. *Претворение* и *пребывание* – суть моменты бытия человеческого рода, направленные на воплощение и развитие идей открытых в рамках преобразования. Энергия и интенция претворения направлена на углубление понимания мира, на одухотворение и спасение сил сущего от небытия. Сущность пребывания состоит в гармонизации различных по силе потенциалов сущего, в установлении человекосоразмерной формы бытия сущего»; См: Агапов О.Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / Агапов О.Д. – Казань.: Изд-во «Познание», 2009. – С. 10 – 11.

Автор концепции пребывания убежден, что доминирующая интенция динамики бытия человека выйти на *со-бытийный* уровень личностного творения бытия, который начинается с момента преобразования (многие называют «пробуждением»<sup>45</sup>), который собственно и есть событие рождения **субъектности** человека, когда человек начинает воспринимать мир в двойной перспективе: трансценденции и экзистенции. О. Д. Агапов пишет даже о трех модусах восприятия реальности: *небытия – бытия – пребывания*, где *небытие* – это сущее как таковое, до преобразования, не выходящее за границы природного; *бытие* – это форма существования сущего, где человеческий род уже обосновался, но в котором нет места экзистенции; *пребывание* – сфера должного, где нет места небытию, этой «смертной жизни», где бытие преобразуется...»<sup>46</sup>.

Рождение субъектности остро ставит перед человеком вопрос различия души и Духа. С. А. Левицкий усматривает это различие в онтологических основаниях. Духовное бытие / бытие Духа означает всегда «выход личности за пределы себя самой, т.е. *трансцендентирование*». Более того, он убежден, что «пробуждение духа в человеке есть процесс для души болезненный, хотя это болезнь – не к смерти, а к новому рождению в духе». Таким образом, если душевная жизнь направлена на себя, духовная на Иное / Абсолютное / Сакральное, в пределе Бога<sup>47</sup>.

Становление субъектности актуализирует для человека опыт «практики себя» / опыт духовной практики. Так, человек вступает на путь интерпретатора, на путь автопоэзиса, на путь личности. М. Фуко характеризует интерпретацию как реализацию сократовского требования «Познай самого себя», как проявление человеком «заботы о себе». Данное действие «изменяет, очищает, преобразует и преображает» его. Обладание знанием о мире, обладание истиной не есть неотъемлемое право субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное, выйти из привычного или предписанного традицией места. Мета-

---

<sup>45</sup> См. например: Мелихов Г. В. Эксцентричный ум: путь философа / Г. В. Мелихов. – Казань: Казан.ун-т, 2011. – С. 114–156. – (238 с.)

<sup>46</sup> Агапов О. Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / Агапов О. Д. – Казань.: Изд-во «Познание», 2009. – С. 98–99.

<sup>47</sup> Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М., 2008. – С. 116.

фора интерпретации – «мореплавание». Субъект должен отправиться куда-то, совершить что-то, и через это понять, что есть он сам не только как телесное существо.<sup>48</sup>

Как отмечает О. Д. Агапов, «результат такого рода деятельности может и не иметь своей **материализации//объективации** в предметах, но может быть выражен как установка, **жизненная позиция**, влияющая на его социальное действие/бездействие в дальнейшем. Иными словами, в интерпретации предметов культуры (идеального) человек самоопределяется, включается в систему ценностей общества, поднимающих жизненную активность человека на принципиально иной уровень – уровень «жизненного пути», когда человек берет ответственность не только за свою судьбу, но и судьбу всего общества. Безусловно, претворение в реальность линии жизни (самоутверждение) требует дополнительных усилий воли и интерпретаций, корректирующих и актуализирующих первоначальную установку, поскольку процесс самоутверждения личности противоречив, зигзагообразен. Обретенный в процессе интерпретации смысл нуждается в разворачивании в процессах ре-интерпретации. Интерпретация предполагает поступок, подразумевает личность. Событие мысли означает, что я, как мыслящий, определился по отношению к познаваемому и дальше должен исполниться, состояться в том, что определилось. Знания, полученные в ходе интерпретации, – это *мои* знания, которые без меня были просто бы неизвестны, замыслы – это *мои* замыслы, которые никто, кроме меня, не осуществит»<sup>49</sup>.

Опыт труда жизни и есть опыт духовной практики, и он осуществляется человеком, обладающим не только телесностью / желанием, но личным именем, которое, как показывает весь опыт философии имени XX в. (С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, о. П. Флоренский), есть это воплощенная и пребывающая энтелехия. «Пребывание – это экзистирование с именем и в имени. Пребытие разыгрывается как экзистенциальная драма слова и дела, получающее единство (синтез) в имени. Слово и дело претворяются в личности, в имени личности. Предметность, вскрывае-

<sup>48</sup> См.: Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социо-Логос. – М, 1991. – С. 284–315.

<sup>49</sup> Агапов О. Д. Интерпретация как практика автопоззиса человеческого бытия / Агапов О. Д. – Казань: Познание, 2009. – С. 105–106.

мая в каждом событии, приобщается к главному, нанизывается на стержень – **имя**, делая единым многообразный опыт бытия человека в мире, благодаря чему он не распадается, а, наоборот, стяжает, являя себя центром синергии сил сущего»<sup>50</sup>.

Итак, преображение человека есть первичный метафизический акт, событие, раскрывающее перед ним иной горизонт мира, своего места и роли в нем. Уникальность метафизического акта состоит еще и в том, что в структурах того социального мира, в который был погружен человек, начинают проступать «контуры» реальности духовной традиции. О. И. Генисаретский пишет о том, что всякая традиция / практика – *прикровенна*, т. е. несет в себе знание / ведение таинства и святости.

Именно *прикровенность* защищает традицию от нецеломудренных вторжений. «Таинственны святость, творчество, таинственная их связь, составляющая сокровенную суть духовно-творческой традиции русской культуры». Вся ее сущность состоит в признании *синергии*, т. е. «со-деятельности творящего лица, его воли с иной, свышней волей (лицом), со-творчества человеческого и божественного»<sup>51</sup>.

Процесс синергии включает в себя ряд срезов и процессов. «Применительно к сознанию, – пишет О. И. Генисаретский, – если оно рассматривается как отличное от воли, уместнее говорить о *синиконии*, символическом подобии образов и прообразов человеческого и божественного сознаний. Если речь идет о сообщительности божественного и человеческого лиц, стянутости воли и сознания в единство самопроизволения / самосознания, то синергия и синикония оказываются двумя сторонами *си-наксии* – сознчности даруемых божественных благ и ценностей, которым человек привержен в своей духовной избранности и внутреннем устройении. Наконец, в духовно-творческом мире налицо еще *синархия*, соотношение божественной и человеческой природ (начал, статей)».

Синергия, синикония, синаксия и синархия – процессы, имеющие органическую связанность, и выступают как событийные состояния, образующие реальность духовной практики – умного делания: «ибо ими

<sup>50</sup> Агапов О. Д. Указ. соч. – С. 117.

<sup>51</sup> Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О. И. Генисаретский. – М.: Путь. – 2002. – С.240–242.



как раз и обосновывается радикальный реализм творческого домостроительства, понимание его как свидетельского и исповеднического выговаривания неизреченного, иного – творческого и спасительного – бытия, нездешнего, изначального Слова»<sup>52</sup>.

В целом, О. И. Генисаретский видит *три сценария* синергии. «Во-первых, уровень восприятия энергий благодати Духа Святого, стяжаемой святыми подвижниками равноапостольского духовного опыта (*мистико-аскетическая синергия*). Во-вторых, уровень восприятия духовно-творческих энергий творящим лицом – в состоянии гениального творчества – при посредстве стяжателей благодати Духа Святого, живых или уже усопших, святых подвижников (*собственно духовно-творческая синергия*). В-третьих, уровень восприятия энергий, проецируемых в поэтический мир через персонажи творческой психодрамы, именуемых «музами», «духами», «ангелами» (*мифопоэтическая синергия*)<sup>53</sup>.

Указывая на богатство духовных практик в культуре России, следует все же помнить, что далеко не все из них имеют равное онтологическое значение и вес. Исходной практикой выступает практика умного делания / исихазм. Главная задача и смысл исихастской практики – «стяжание благодати Духа Святого», обретение энергии любви для перевода жизни человека из спонтанно-ситуативного потока в русло созидательной, домостроительной. Следовательно, своеобразным итогом промежуточной реализации практики умного делания будет *трезвение*, обретение человеком ценностных критериев и координат, позволяющих «различать духов», ведущих к гибели или к спасению.

Процесс синергии диалогичен и связан со служением. В этом аспекте О. И. Генисаретский идет вслед о. Павлу Флоренскому, утверждающему, что «аскетизм для меня есть синоним культуры» и Г. П. Федотову, убежденному, что цена произведений культуры должна восприниматься через критерий Креста. Таким образом, например, в духовной традиции русской / российской культуры переплетаются три духовные практики: мистико-аскетическая, духовно-творческая и мифопоэтиче-

<sup>52</sup> Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О. И. Генисаретский. – М.: Путь. – 2002. – С. 248.

<sup>53</sup> Генисаретский О. И. Указ. соч. – С. 243.

ская, создающие в своем воплощении плотность социокультурной реальности, ее содержание, борение смыслов и ценностей. Подвижничество святых, служение поэтов, жертвенность многих тысяч интеллигентов, крестьян и рабочих создают великое полотно культуры России. О. И. Генисаретский здесь прямо ссылается на Н. А. Бердяева и Г. Маневича. Последний в своей монографии «Оправдание творчества» писал: «Вяч. Иванов твердо знал: не будь на Руси Серафима Саровского – не знала бы Россия ни Пушкина, ни Достоевского. Не знала бы Россия Оптиной пустыни – не услышала бы она и всей плеяды русских поэтических гениев второй половины XIX – начала XX столетия»<sup>54</sup>.

Иными словами, *подвижничество* в разных сферах и областях духовного и социального бытия / жизни создают единое интеллигентное / герменевтическое поле, причастность к которому хотя бы по одной из возможных видов духовных практик дает народу единство миропонимания, стяжает его мировоззрение, созидает общую идентичность и самоидентичность. Примером созидания русской / российского идентичности в начале XX в., по его мнению, может быть прославление и церковное и всенародное почитание святого преподобного Серафима Саровского в 1903 г.

Продолжая размышления о синергичности духовной практики, О. И. Генисаретский напоминает об идущей из христианского понимания соборности служений. Конкретнее, речь идет о первом Послании апостола Павла к Римлянам, где он пишет о том, что в Церкви как теле Христовом все находятся в единстве благодаря действию Духа Святого, вместе с тем каждый служит чем может: «и как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, – в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием»<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Маневич Г. Оправдание творчества. – М.: Прометей, 1990. – С. 25.

<sup>55</sup> Послание к Римлянам святого апостола Павла, гл. 12.

Действительно, по слову св. Дионисия Ареопагита, все служения, суть «чин, звание и действие». Как подчеркивает О. И. Генисаретский, пониманием этого «чина, звания и действия» жила русская культура, как в церковных стенах, так и за церковной оградой. Другой вопрос, что в рамках процессов секуляризации эта традиция служения быстро теряла свои животворящие истоки, вырождаясь в различные формы идолопоклонства (об этом писал С. Н. Булгаков «Героизм и подвижничество», С. Л. Франк «Крушение кумиров»).

Синергия служения *сообщает* и *возвращает* человеку его подлинность или «место в духовной иерархии и культурном пространстве, *стать бытия*, а не условная функция или жест, соответствующие стати – чину сознание и воля, наличие которых устанавливается сравнением с личностными образцами служений, коих в традиции изрядное множество, и действия, по плодам которых удостоверяется правда служения и изобличаются всяческие самозванства»<sup>56</sup>.

Итак, ведущая характеристика духовной практики – *подвижничество*, личное служение выбранной сфере духовного и социального бытия человеческого рода. Однако, проанализированная выше концепция О. И. Генисаретского базируется целиком и полностью на почве православной антропологической духовной традиции. И в связи с этим встает вопрос о возможности духовных практик вне сферы религии. История изучения духовной реальности во II половине XX в.<sup>57</sup> показывает, что мы можем дать положительный ответ. Другое дело, что процесс реконструкции, определения их места и роли в каждой области социального бытия должен изучаться отдельно. Действительно, политика, экономика, культура не возможны без личностной инициативы, а если рассматривать конкретнее, то мы увидим, что и наука, и искусство, и образование, и философия и т.д. живы усилиями и подвижничеством личностей.

В частности, в 70-е гг. XX в. на основании исследований эллинистической эпохи через труды Плотина, Марка Аврелия, Эпиктета фран-

---

<sup>56</sup> Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О. И. Генисаретский. – М.: Путь. – 2002. – С. 249.

<sup>57</sup> См.: Смирнов С. А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода / С. А. Смирнов. – Новосибирск: ЗАО ИПП «ОФСЕТ», 2010. – С. 62–279.

цузский философ Пьер Адо разработал концепцию философии как форму духовной практики / упражнения. Философия, процесс философствования есть, помимо прочего, его самотрансформация.

Вслед за Плотинем П. Адо утверждает, что надо научиться *смотреть в себя*, чтобы увидеть в себе духовный мир, так как он заключён в нас самих. «Опыт Плотина открывает нам, что наша личная идентичность предполагает некий невыразимый абсолют, являясь одновременно его эманацией и выражением»<sup>58</sup>. Описывая красоту духовного мира и призывая развивать в себе добродетели, Плотин старается показать, что добродетель и есть плод соединения души человека с Богом, тем самым утверждая главным смыслом жизни путь внутреннего преобразования сущности человека. Конкретнее, он показывает, что внутренняя работа человека над собой, своими мыслями, страстями определяет его повседневную жизнь. Духовные упражнения – это каждодневные наши помыслы и поступки. Однако сложность упражнений в духовности заключается в том, что как пишет П. Адо «человек ощущает себя спасённым изначально; он думает, что моральное усилие излишне. Зачем упражняться в добродетели, если достаточно дождаться конца света, чтобы быть спасённым?»<sup>59</sup>. Гностицизм, проявляющийся в этом суждении, отрицает саму необходимость стремления человека к высокой морали, а следовательно, как пишет Плотин «...почему бы не обратить взор к Богу, не отказывая себе при этом в удовольствиях и не смиряя свой гнев? Тогда с именем Бога на устах человек будет во власти страстей и ничего не сделает, чтобы освободиться от них». Поистине актуальными звучат эти слова сегодня в век нивелировки духовных ценностей, когда массовая культура с её стандартами буквально отсекает от человека всё не укладывающееся в её рамки, а именно потребность человека в добродетели.

Философия как тип духовной практики, в сущности, вырастает до духовной традиции, составляет в определенную историческую эпоху общество («невидимый колледж», «республику умов» и т. д.). Г. В. Мелихов, пишет, что «*философское сообщество*» в широком смысле – со-

---

<sup>58</sup> Адо П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – С. 30.

<sup>59</sup> Там же. – С.72.

вместное бытие (со-бытие) людей, которые делают то, что они сами или другие люди называют философией, причем делают так, что это потом действительно оказывается философией». При всей своей экстерриториальности, он выделяет в бытии философского сообщества три характерных момента: 1) «речь у философов идет о том, что человек должен делать с самим собой, а не другими людьми, проходя в душе своей некие «точки сдвига» / «точки» собственного роста / «точки локализации смысла и общительности с другими». «Самое главное здесь – понимание того, что твои действия, твои мысли могут иметь какое-то значение лишь в соотношении с «философским сообществом». Занимаясь публичной деятельностью, читая лекции, беседуя на философские темы, работая за письменным столом, ты представляешь не только себя, сколько «философское сообщество» в той или иной его личной локализации. Это значит, что публичная философская жизнь должна служить местом объективаций индивидуальных самоопределений, т. е. быть местом встречи не конкретных носителей имени и фамилии, а платоников, кантианцев, гегельянцев, постмодернистов и т. д.»; 2) будучи неоплатоником или хайдеггерианцем философ должен пытаться показать значимость локализованного смысла «философского сообщества» не вообще для человечества, а для конкретного человека, обращенного к тебе в настоящую минуту со своей проблемой»; 3) философское сообщество – это сообщество радостных, смеющихся над собой людей, в «нем нет ничего, что можно было бы познать, кроме радости освобождения от огромной, непосильной для нас, мысли заскорузлых слов, и, пожалуй, еще ощущения, что ты, на самом деле, никогда не был и не будешь одиноким»<sup>60</sup>.

Признавая за философией и за различными сферами искусства статус духовной практики, многие методологи и философы испытывают сомнение в том, что наука может содержать в себе компонент духовных практик. Вместе с тем в начале 80-х гг. XX в. М.К. Мамардашвили пишет работу под названием «Стрела познания», где он страстно ищет выход из «тупиков» нормативной философии и истории науки, представи-

---

<sup>60</sup> Мелихов Г.В. Экцентричный ум: путь философа / Г.В. Мелихов. – Казань: Казан.ун-т, 2011. – С.214 – 218

тели которой способны были выделять большие познавательные формации («парадигмы» Т. Куна, «научно-исследовательские программы» И. Лакатоса), но не могли «отдать» процесс развития науки / научного познания человеку.

Исследование М.К. Мамардашвили начинается с констатации того, что «акт познания является реальным событием какой-то действительности и не сводится к содержанию самого себя». Для того чтобы увидеть и понять конституирующуюся в познании реальность он призывал «подвесить» «понимательную связь ее субъекта с уходящим в бесконечность миром знаний».<sup>61</sup> Тем самым он призывает нас посмотреть, что мы в науке «*познаем или не познаем*», что в науке для нас выступает источником опыта, подчиняясь фундаментальному различию между содержанием опыта и фактом *его извлеченности* (или неизвлеченности). На наш взгляд, М. К. Мамардашвили пытался сам и призывал своих читателей постичь развитие науки как явление его духовной жизни.

Прежде всего, событие извлеченности / неизвлеченности из мира его определенных содержаний напрямую зависит от того, насколько ученый-исследователь становится не просто субъектом, но органом познания. Процесс трансформации в органон познания происходит во многом спонтанно и не всегда полностью осознается самим ученым. Но вместе с тем изменение происходит, давая рождение новому восприятию мира в «связке», где «орган зрения не есть глаз, а чувственная ткань, простирающаяся в мир вне отграниченной, видимой дискретной формы тела индивида»<sup>62</sup>. Ю. П. Сенокосов трактует факт рождения ученого как событие его встречи с «духом» европейской культуры, процессом, который сопровождает стремление ученого войти в ее онтологию и индивидуально выразить «впечатление» от этой встречи<sup>63</sup>.

Становление ученого органом познания делает его качественно иным, он становится онтологической точкой бытия (мыслящей веткой природы по В.И. Вернадскому), все бытие которого подчинено одному –

---

<sup>61</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) / М. К. Мамардашвили. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 16.

<sup>62</sup> Там же. – С. 23.

<sup>63</sup> Сенокосов Ю.П. Вместо послесловия / в кн. Мамардашвили М. К. Указ соч. – С. 300.

постижению раскрывшейся в событии открытия реальности. Если угодно, у каждого состоявшегося ученого есть свой сакральный опыт *предстояния* миру. Иной вопрос, как ему удастся донести это, сформулировать для себя, ближайшего / дальнего круга. Экзистенциальная история науки, экзистенциальные истории ученых – этот пласт в спектре эпистемологии еще мало исследован (И. Т. Касавин, Л. А. Микешина, В. М. Розин, А. В. Ахутин), но имеет, на наш взгляд, большое теоретико-методологическое значение.

Понимание деятельности ученого в качестве экзистенциального модуса присутствия показывает, «что люди сами создают в объекте условия приобретения знаний о нем, и зависимости познания (как отличающихся от натуральных) есть зависимость людей от последствий и продуктов собственной деятельности». Главное здесь – не отказаться от экзистенциального модуса, а реализовать бытийный эксперимент своей (личной) жизни и тем самым создать жизнь как форму, разрешающую приведенные в действие силы сущего. Это уже будет жизнь на линии становления новой предметности<sup>64</sup>.

Предмет (угол зрения) науки постоянно изменяется. Объективность предметности науки всегда проблематична, ибо процесс опредмечивания мира устремлен на становление 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»<sup>65</sup>. Итак, предметность научного познания событийна и, следовательно, требует от нас субъектов / органов познания участия и усилия, внимания и заботы.

---

<sup>64</sup> Мамардашвили М. К. Указ. соч. – С. 51–52. Он пишет: «парадигмы» есть лишь последствия и эмпирически наблюдаемые реализации на уровне индивидуально-психических механизмов и культур. Все от немногих. Кто-то реализовал бытийный эксперимент своей жизни. И этим создал жизнь (как форму, разрешающую в действие силы) и передал ее другим. Нам остались символы этого деяния, которыми вновь и вновь воссоздаем себя в качестве живущих этой жизнью».

<sup>65</sup> Киященко Л. П. В поисках ускользающей предметности / Л. П. Киященко. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2000. – С. 75.

Действительно, за каждой научной революцией стоит переоткрытие предмета / предметности науки, отстаиваемая в течение жизни ученого (В. И. Вернадский, Б. Поршнева, Л. Н. Гумилев, Н. Н. Моисеев). Иными словами, в контексте бытийного эксперимента жизни, становясь органом познания, превращаясь в «тело понимания», ученый создает произведения научного знания (дает новый модус понимания жизни). Как видим, каждая сфера научной деятельности есть помимо прочего область духовно-антропологической реальности, область праксиса бытия. Например, психологическая наука представляет собой одну из таких институций. Свидетельством антропологического истока психологического знания выступает «фигура» основателя психологической концепции. Невозможно представить психоанализ без З. Фрейда. Однако из истории психологии мы помним, что пути психоанализа и фрейдизма разошлись, пошли по различным руслам. Психоанализ как теория и практика шире интуиций и концепции З. Фрейда, он стал истоком для поисков Э. Фромма, В. Райха, К. Г. Юнга, Л. Бинсвангера, Г. Маркузе и многих других. История психологии в СССР не менее поучительна, ибо при официальном господстве марксизма (в версиях диалектического и исторического материализма), само понимание психики было различным, ибо Л. С. Выготский и С. Л. Рубинштейн, а затем Б. Д. Эльконин, В. В. Давыдов, В. П. Зинченко, как правило, «входили» в марксистско-ленинскую психологическую науку, имея за плечами различный опыт осознанных или неосознанных философских и науковедческих представлений. Так, Л. С. Выготский явно идет от неокантианства, В. П. Зинченко явно близок к экзистенциализму и феноменологии. История психологии открылась нам в духовно-антропологической перспективе как *история психологий*, как область, где идет непрерывный процесс «открытия – переоткрытия», обоснования и развития реальности души, реальности Духа<sup>66</sup>.

Таким образом, завершая анализ работы М.К. Мамардашвили «Стрела познания», мы можем констатировать, что наука / научно-

---

<sup>66</sup> См. подробнее: Василюк Ф. Е. На подступах к синергийной психотерапии: история упований / Ф. Е. Василюк / В кн. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М. Прогресс-Традиция, 2010. – (928 с.) – С. 620–643.



исследовательская деятельность представляет собой одну из форм духовной практики человека, посредством которой он способен раскрыть свой опыт предстояния миру и определенным образом конституировать свое бытие в нем. Весомым подтверждением интуиций М.К. Мамардашвили сегодня выступают исследования Л.А. Микешиной, пишущей о том, что эпистемология научного познания существенно изменилась вследствие осмысления феномена интерсубъективности и коммуникативной природы познания (Э. А. – вот еще один эффект феноменологического поворота 20–30 гг. XX в.). Благодаря этому научное познание сегодня необходимо рассматривать как «диалог, взаимодействие *когнитивных практик*, конкретных изменяющихся и специфических для каждой из областей социально-гуманитарных наук»<sup>67</sup>.

Л. А. Микешина напоминает, что в античности, начиная с Аристотеля, *праксис* – это деятельность человека в единстве ее теоретической, этической и эстетической составляющих; это действия человека, окрашенные добродетелями усилия воли, мысли и поступка, имеющего целью самого себя. Именно аристотелевская трактовка была утеряна в новоевропейской рациональности, изгнавшей этические и эстетические ценности. Современная эпистемология, по ее мнению, должна восстановить права аристотелевской парадигмы, руководствуясь двумя принципами: принципом доверия субъекту и принципом принятия целостности человека и целостности философии познания. Реализация указанных принципов преодолевает ряд традиций классической методологии – «это тернарные и более сложные отношения вместо жестких бинарных оппозиций (например, субъектно-объектное взаимодействие в контексте субъектно-субъектных отношений); дополнительность, гармонизация, одновременность вместо или наряду с оппозицией; «герменевтический круг» (круговая структура понимания); признание правомерности не одной, а нескольких парадигм (мультипарадигмальность); другие приемы, требующие содержательной рефлексии и аналитической работы, не сводящейся только к выявлению противоположностей и противоречий»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии наук / Л.А. Микешина. – М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 8.

<sup>68</sup> Там же. – С. 14–15.

И еще один немаловажный момент в понимании науки как области духовной практики / служения предложил недавно В. К. Кантор, который показал, что в условиях формирования университетов в России в XVIII–XIX вв., благодаря пониманию (Т. Грановским, С. М. Соловьевым, Б. Н. Чичериным) университетско-профессорской деятельности как служения, была заложена традиция российского профессорства (просветителя, подвижника), как социокультурного антипода как революционерам-радикалам, так и реакционерам<sup>69</sup>.

Итак, подводя итоги данного параграфа можно констатировать, что духовное служение / практика, возможны и реализуются в каждой сфере / институте социального бытия, как следование его объекту / предмету, как честность и открытость по отношению к другим, как сопротивление лжи и заблуждениям, как открытая и свободная форма построения и удостоверения человеком личностной формы творения бытия совместно с другими людьми, готовыми разделить радость обретения и созидания смысла жизни, его одухотворения.

### **§ 1.3. Case – study: история человеческого рода как история антропоформаций**

Российский философ В. А. Кутырев призывает философское (шире – все социально-гуманитарное) сообщество включиться в дело спасения смыслов бытия, спасения жизни. Он призывает к созданию интеллектуального тренда *антропо – онто – дицции* или оправданием *Genus homo* (родового человека), его бытия в эпоху *Mortido*<sup>70</sup>. Действительно, современная эпоха общества потребления не раз и не два опознана как эпоха эвтанази, как период самоуничтожения человеческого рода, как ситуация перехода в трансгуманистическое состояние. В этой непростой ситуации важно найти дорогу к бытию, ибо в этой констатации пе-

<sup>69</sup> См.: Кантор В. К. Университеты и профессорство в России / В. К. Кантор // Вопросы философии. – 2013. – №6. – С. 16–27.

<sup>70</sup> Кутырев В. А. Время *Mortido*. – СПб.: Алетейя, 2012. – С. 149.

рехода бытия человеческого рода в постчеловеческое состояние сокрыта его гибель, аннигиляция. Здесь важна антропологическая чуткость, гуманистическое трезвение / ясность. Не будет преувеличением утверждение о том, что мы живем в эпоху, где главной проблемой выступает выбор человеческого рода в сторону одной из двух стратегий жизни: в сторону *тренда трансгрессии* или *тренда трансценденции*.

Каждый из трендов уже в достаточной мере воплотился в реалиях современной цивилизации, институализировался и оформился в структурах социального бытия, выступая прямо или опосредовано, как «жизненный мир», интенция и импульс поведения людей. Вопрос вопросов современности – преодолеваем ли тренд трансгрессии, что может противопоставить альтернативного *человек трансценденции*? На наш взгляд, это может быть предложение личностного бытия, а не индивидуального, индивидуального существования. Только личность способна перерастать собственную природу, «не отрицая ее, но отрицая ее «право» на тотальное распоряжение частным. Таким образом, трансцендирование наличного осуществляется как обретение ею свободы от того природного принуждения, которым индивид схвачен изнутри самого себя (со стороны сущности)»<sup>71</sup>.

Конституирование трендов трансгрессии и трансценденции происходит из одного источника – *неприятия* сведения человека к вещи, к одному из сил сущего, но понимание путей исправления / спасения этой ситуации разное.

В первом случае – это подпитывание энергией протеста, разрушения, что приводит к гностицизму и манихейству, во втором случае – это выстраивание отношений с Внеположным истоком, не аннигиляция человеческой природы, а ее преобразование, включение в круг бытия.

Онтологическое признание духовной реальности, способность человека к трансценденции требуют от философско-гуманитарного сообщества осмысления современной динамики развития человеческого рода с учетом *ситуации размыкания*, с учетом стремления человека к Иному,

---

<sup>71</sup> Аванесов С. С. Личность как синергийная конструкция / С. С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 35.

Трансцендентному, к Антропологической Границе. В первую очередь, через призму духовных практик человек предстает не как заложник внешних по отношению к нему сил (общественное бытие определяет общественное сознание в трактовке К. Маркса или «человек как средоточие географических, социокультурных и иных факторов»), а как *другое начало бытия*<sup>72</sup>, что открывает перед ним возможность обновления и преобразования, а также новых сил / ресурсов для свободы, исторического творчества, новому полаганию себя в бытии.

Обращение к анализу духовных практик помимо собственно гуманистического значения играет большую эвристическо-методологическую роль для переосмысления динамики развития человеческого рода, представленной в современном социально-гуманитарном дискурсе различными концепциями философии истории, теориями исторического процесса.

Со времени Вольтера (XVIII в.) утвердилось несколько теорий исторического развития человечества. Первая теория тесно связана с парадигмой Просвещения и делит становление человечества на три стадии: дикость – варварство – цивилизация. В дальнейшем в XIX–XX вв. сложились формационная и цивилизационная версии понимания истории, каждая из которых раскрывала в бытии человеческого рода определенные ключевые факторы, моменты, процессы, состояния и события.

Вместе с тем при всем многообразии указанные парадигмы исторического познания и сознания не включали в себя такой компонент, как духовные практики / духовные традиции, хотя, безусловно, цивилизационному подходу не откажешь в «чуткости» к антропологической и социокультурной проблематике.

На наш взгляд, главная причина поверхностного понимания духовных практик связана с тем, что рождение и развитие формационного и цивилизационного подходов относится в *дофеноменологическому периоду* социально-гуманитарной, философской мысли, когда усилиями последователей Э. Гуссерля удалось обосновать объективность человеческого существования – экзистенции, а также отстоять онтологическое

---

<sup>72</sup> См.: Бибихин В. В. Другое начало.

значение трансцендентальной реальности. Согласно С. С. Хоружему «соединение антропологической направленности с феноменологией – самая оптимальная исходная позиция продвижения к новой неклассической антропологии, поиска новых решений в проблемах субъектности, когнитивной перспективы»<sup>73</sup>. Таков был путь М. Хайдеггера, Г. Марселя, П. Рикера, Э. Левинаса, О. Розенштока-Хюсси, М. Бахтина, А. Лосева. Но этот путь не стал стратегическим для Макса Шелера, который будучи фактически одним из главных фигур в развитии антропологической проблематики в начале XX в. в итоге оказался чужд антропологическому дискурсу философско-гуманитарных штудий второй половины XX в. Главная причина этого в том, что М. Шелер остается целиком и полностью в орбите классической метафизики, в приверженности понятиям сущности и ценности, «которые для него были незыблемы и отказ от которых полностью исключался»<sup>74</sup>.

Однако именно с *критики субъекта и критики сущности* начинается неклассическая философия XX в. Общий вывод С. С. Хоружего о «судьбе» наследия М. Шелера может быть отнесен и к современным концепциям, оставшимся вне феноменологического поворота в философии XX в. и фактически является *ответом на вопрос* о том, почему формационная и цивилизационные модели постижения исторического бытия человеческого рода не всегда глубоко и внятно обращались к проблематике духовных практик. Метафизическим основанием и теории формаций, и теории цивилизаций выступает образ новоевропейского субъекта / Декартова Субъекта. Итак, на наш взгляд, приверженность новоевропейской метафизике выступает объяснением, почему, даже признавая отличие культурно-исторических типов, локальных цивилизаций, последователям О. Шпенглера, А. Тойнби все же не удавалось в полноте и всесторонне приступить к пониманию иных жизненных миров, чем европейский мир, с одной стороны, и, с другой стороны, все их доводы все равно воспринимались как дополнение, а не альтернатива к

---

<sup>73</sup> Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С.414.

<sup>74</sup> Хоружий С. С. Там же. – С. 415.

линейной прогрессистской концепции эпохи Просвещения и парадигматике формационного подхода от К. Маркса до Д. Белла.

С.С. Хоружий предлагает нам прочесть исторический опыт бытия человеческого рода как опыт антропологический, где определенные периоды истории отличаются друг от друга «доминирующим способом размыкания». В ходе истории такие способы меняются, в силу чего исторический процесс начинает представлять перед нами как процесс смены антропологических формаций, а история – как история Человека, или же эволюция доминирующего типа его конституции<sup>75</sup>. Перечислим, сохраняя последовательность, выделяемые им антропоформации:

- Пред-топический Человек (архаика, древний мир);
- Онтологический Человек (I–XV вв.);
- Безграничный Человек (XIV–XIX вв.);
- Онтический / Топологический (Безумный) Человек (конец XIX – I половина XX в.);
- Виртуальный Человек (II пол. XX – начало XXI в.);

Исходная антропоформация представлена Человеком Архаическим – «архаическими формами религиозности, в которых предельный опыт человека был представлен лишь смутными, не артикулированными импульсами и устремлениями, имевшими смешанную природу: человек еще не разделял те проявления, в которых реализовывались его идентификация себя в бытии и его отношения с бессознательным. Онтологическое и онтическое в его сознании не были различены»<sup>76</sup>. С «осевого времени» (К. Ясперс) начинается, по М. Фуко, «эпоха заботы о себе» (V–IV вв. до н.э. по V в. н. э.), которая конституирует собой все важнейшие социальные институты древнегреческого и древнеримского общества, что и проявляется в развитии определенных практик или техник себя<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 66. + С. 196 – 208.

<sup>76</sup> Там же. – С. 641.

<sup>77</sup> См.: Фуко М. Герменевтика себя.; Исаев А.И.; Адо П., Майоров Г.Г.;

С появлением христианства началась, по С. Хоружему, «эпоха исихастского органа» (IV–XIV вв. н. э.), завершаемая Исихастским Возрождением в Византии. Главное открытие этой эпохи – открытие Личности, личностного бытия<sup>78</sup>.

Третья эпоха в развитии практик себя человеком начинается с Ренессанса и Реформации (XIV–XVI вв.), когда человек в контексте процессов секуляризации постепенно отвергает *онтологическое размыкание* как принцип собственной конституции. Антропоцентризм, пантеизм наряду с секуляризацией (вплоть до атеизма XVIII в.) создают условия для вытеснения Богообщения и Богопознания как ведущих состояний Антропологической Границы. Вместо этого человек «создает концепцию бесконечного мироздания и стремится себя осмыслить как субъекта познания, который конституируется из своего познавательно-орудийного отношения к этому мирозданию»<sup>79</sup>.

Таким образом, данная антропоформация может быть названа эпохой *Безграничного Человека* и именно ее установки и ценности стали основанием для формирования западной ментальности, ее ведущих социальных институтов и структур. Отличительной особенностью его практик стал опыт *размыкания* в бесконечный Универсум, что повлекло за собой проблему недооформленной идентичности и незавершенной конституции, которая в конечном итоге «породила» культ разума, где человек эпохи Возрождения – Просвещения, вытесняя отношение «Человек – Бог», постепенно отбросил все основоустройства этого отношения, включая практики борьбы со страстями (при этом до неузнаваемости переосмыслив и диаметрально переоценив само понятие страсти), что привело его в царство безумия (апофеоз – Первая мировая война (1914–1918 гг.)).

В итоге в 20–30 гг. XX в. складываются все предпосылки для новой антропоформации *Онтического Человека* или *Человека Безумного*,

---

<sup>78</sup> См.: Аванесов С. С. Личность как синергичная конституция / С. С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 32–47.

<sup>79</sup> Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С. 645.

живущего целиком и полностью энергиями бессознательного и для которого фрейдизм становится мировоззрением, а паттерны бессознательного – подавляющей формой предельного опыта человека.

Следующим шагом в разворачивании практик себя в XX в. для человека Бесконечности стал опыт, принадлежащий Виртуальной топике, где вся антропологическая динамика убыстряется, создавая в реальности причудливый абрис смещения всего и вся, ибо доминантным качеством Виртуального Человека выступает одно определяющее качество: «по самому определению виртуального явления здесь исключается возможность творчества новых форм. В известном смысле, вся эта эпоха – только один большой ремейк всех других антропоформаций с их эпохами»<sup>80</sup>.

Таким образом, согласно реконструкции С. С. Хоружего в своем развитии человеческий род / человек прошел путь от выделения из сущего, создания полноценной Онтологической Топики размыкания до весьма ущербных топик Человека Безграничного, Человека Безумного и Человека Виртуального, где происходит стремительное убывание формостроительной, творческой энергии человеческого существа, происходит вовлечение человеческого рода в глобальный мета- или мегапроцесс (само)уничтожения, в развертывании сценария эвтаназии для человечества<sup>81</sup>.

Однако, если по мысли современных теоретиков практик себя / практик трансгрессии (М.Фуко, Ж. Делеза, Ж. Дерриды) данный процесс носит необратимый и апокалипсический характер, то согласно позиции С.С. Хоружего для человека современности, при всех его онтических и виртуальных формах размыкания и идентичностей, не закрыт путь к Онтологической топике, к изменению вектора опыта духовных практик. Конкретнее, «позиция синергийной антропологии в проблемах оценки антропологической ситуации и выбора стратегий человека формируется

---

<sup>80</sup> Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С. 649.

<sup>81</sup> См: Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М., 2005 – С. 110–124 (статья «Эвтаназия»); Хоружий С. С. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – №2. – 2008. – С. 10–32.



с учетом и в свете выделенности топоса Личности в онтологическом аспекте и парадигмы духовной практики в антропологическом аспекте»<sup>82</sup>.

Иными словами, парадигма трансценденции утверждает, что богатство бытийных отношений, свойственное Онтологическому размыканию целиком и полностью не исчерпала себя в период исихазма, а выступает как начало для *бесконечной патристики* и исток для реконструкции духовных практик в современности, что, в свою очередь, дает шанс не только для выживания человеческого рода, но и творческого ответа на вызовы глобализации, трансгуманизма<sup>83</sup>. Ведь во всех негативных событиях современности, определяющих *ситуацию времени*, в нее входят и воля человека, его свобода, его способность быть открытым Иному, стать другим началом.

Таким образом, подводя итоги реконструкции взглядов С.С. Хоружего на исторический процесс, можно утверждать, что созданная им теория антропоформаций является в методологическом плане конкретизацией его концепции синергийной антропологии, своеобразно верифицирующей на уровне case-study ее объяснительный потенциал. В указанном аспекте сразу следует отметить, что дает для исторического познания такого рода верификация:

– история «раскрывается» перед нами как способ автоантропоэксперимента, как область выявления, формирования и развития человеком своей идентичности;

– содержание и смысл исторического процесса связан с ситуацией выбора между линиями трансценденции и трансгрессии, где первая являет себя как вектор воли к бытию, а вторая – как воля к небытию / эвтаназии;

– устойчивость исторического развития народа и общества напрямую зависит от его способности создать и преумножать онтологическую практику размыкания и идентичности, тогда как отход от нее создает гибридные топика и тенденции к редукции образа / самообраза человека, к сворачиванию воли к бытию к онтической или виртуальной топи-

---

<sup>82</sup> Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С. 658.

<sup>83</sup> См.: Кутырев В.А. Время Mortido / В.А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2012. – 336 с.

кам. В частности, С.С. Хоружий пришел к выводу, что Человек Онтологический создал универсальную парадигму духовной практики, которая включает в себя такие черты, как холизм, методологизм / Лествица, аскезу, размыкание, преобразование, участие энергийных факторов<sup>84</sup>.

Безусловно, проделанный С. С. Хоружим опыт антропологической интервенции в область исторического познания нуждается в дополнительном развертывании и уточнениях, но прецедент уже есть и должен стать предметом научных дискуссий, если, действительно, предотвращение аннигиляции человека / человеческого рода заботит нас.

И еще один «оборот», связанный с подведением итогов нашей верификации. Конкретнее, из краткого экскурса в историю антропоформаций становится очевидным большое значение Средних веков для становления современной цивилизации. Без преувеличения, это период, когда каждый народ обрел свое историческое лицо благодаря онтологическому размыканию, формированию устойчивых духовных практик, мировых религий. Средние века, благодаря реконструкции С. С. Хоружего, приобретают статус не меньший, чем античность; это уже не провал, не «темный» период истории, а эпоха сложного и драматического рождения Онтологического человека, его основной конституции. И если возможно было осуществить Ренессанс античности, то для нас, полагаем, возможен и Ренессанс средневековья (что практически начала делать французская школа «Анналов» – Л. Февр, М. Блок, Ф. Бродель, И. Хейзинга), способный сообщить нечто новое и для современной эпохи. Своеобразное переоткрытие средневековья сделали о. П. Флоренский, о. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, Х. Яннарас, о. И. Зизиулас, о. Антоний Сурожский. Так, С. С. Хоружий говорит о великом значении патристики – мысли Святых Отцов Церкви для анализа современных проблем. Он убежден, что богословская, философская, социально-гуманитарная мысль способна выявить другое начало, путь после Освенцима и ГУЛАГа только на пути бесконечной патристики, где «всякое продвижение мысли в русле православного умозрения требует обращения к патристике, святоотеческому Преданию как непрехо-

---

<sup>84</sup> Хоружий С. С. Что такое SYNERGIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 25.

дящему истоку этого русла; и это обращение должно означать живую связь с истоком, своего рода общение с ним, в котором он выступает в качестве *духовного авторитета, ориентира и мерила*»<sup>85</sup>.

Таким образом, современность получает в патристической / неопатристической мысли *ориентир и мерило* для осуществления анализа трендов современности, их антропологической оценки, а также определенному управлению. И самое главное, что видно на примере о. Г. Флоровского, в историю возвращается личность, а в методологии социально-гуманитарных наук устанавливается важная оппозиция *органическое – историческое*. «Он противопоставляет мир природы, органического развития, где правит детерминизм, и мир истории, где действует свобода и творчество», исходя при этом из христианских, а не возрожденческих / секуляризованных интуиций о человеке и истории»<sup>86</sup>.

Неопатристический синтез о. Г. Флоровского – утверждение приоритета богословия, духовного и умственного труда, аскезы. Разум Отцов – плод высокой культуры, и патристический смысл значит, прежде всего, способность осмыслить и постичь свою эпоху во всей сложности ее проблем. Обращение к Святым Отцам для него не ссылка на канон, а живая связь Предания, ибо в отличие от модели Возрождения, здесь утверждается не дискретная цепь перевоплощений абсолютного элемента Истории, но погружение и включение в непрерывно продолжающуюся, всегда тождественную себе премирную жизнь»<sup>87</sup>. Критерий Христа – вот что несет в себе неопатристика и ренессанс средневековья. Критерии Онтологического человека несут в себе другие модели средневековой антропоформации<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 18.

<sup>86</sup> Там же. – С. 137.

<sup>87</sup> Там же. – С. 139.

<sup>88</sup> См: Соловьев А. Е. Бытийная трансформация в «практиках себя» и христианском подвижничестве / А. Е. Соловьев. – С. 316–332; Сержантов П. Б. Динамика исихастского опыта и темпоральные следствия / П. Б. Сержантов. – С. 432–448.; Клеопов Д. А. Концепция времени в духовных практиках: исихазм и буддизм / Д. Е. Клеопов. – С. 449–447.; Штейнер Е. С., Хоружий С. С. Дхарма, дзэн и синергийная антропология / Е. С. Штейнер. – С. 477–573; Мухелишвили Н. Л., Вдовина Г. В. «Духовные упражнения»: структура чувствования / Н.Л. Мухелишвили, Г. В. Вдовина. – С. 573–595. / В книге: Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.

Предваряя опасения, что ренессанс средневековья принесет обскурантизм, будет откатом назад, регрессом, приведём в пример человека средневековья, как он сам себя называл, о. Павла Флоренского – учёного, философа и богослова I половины XX в. Именно он пережил и засвидетельствовал для своих современников путь *открытия* духовной реальности («Столп и утверждение истины»), именно он жил содержанием и истиной этого открытия, служа по мере сил, и в меру открывающихся возможностей.

Духовная реальность для П. А. Флоренского, впоследствии о. Павла, – это реальность Христа, реальность мистической жизни Церкви. Пережив в своей жизни несколько кризисов, он до конца своей жизни был убежден в необходимости христианского обновления современного ему общества: «Я должен быть в Православии и должен бороться за него». Конкретнее, он принимает активное участие в деятельности «Христианского братства борьбы» в 1905–1907 гг. В 1907 г. публикуется его работа «Вопросы к религиозному самопознанию», где П. Флоренский приводит опыт диалога через редакцию журнала «Христианин» по вопросу испытания самих себя в вере. Для Флоренского важно выяснить, как переживаются таинства верующими. Он призывает читателей к «нелёгкой и мучительной совместной работе религиозного самопознания», акцентируя внимание на том, что «сейчас положение слишком тяжёлое: мы говорим не о политическом положении, которое можно исправить, а о более важном положении религиозном, которое может оказаться непоправимым»<sup>89</sup>.

Положение действительно было крайне сложное по ряду причин. Во-первых, по данным социологических исследований, с конца XIX в. в социальном сословии духовенства стали отчётливо проявляться признаки системного кризиса. Несмотря на прирост населения и массовое строительство новых храмов, за период с 1867 по 1891 гг. число желающих обучаться в духовных учебных заведениях сократилось с 53,5 тыс. до 49,9 тыс. человек. По воспоминаниям митрополита Вениа-

---

<sup>89</sup> Флоренский П. А. Христианство и культура / вступ.ст. и примеч. А. С. Филоненко. – М.: ООО «Изд-во АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С. 424.

мина (Федченкова), «дух времени проник уже в семьи духовенства: детям их не хотелось идти по «духовной дорожке», а учиться на «барина» – доктора, инженера, адвоката, но не пастыря. А сюда уже шли по нужде или менее способные семинаристы, которым не было хода в университеты или институты... И этот утёк кандидатов в духовенство рос и рос»<sup>90</sup>.

Во-вторых, различные слои населения российского общества видели в Церкви, прежде всего, защитницу самодержавия. Священнослужители на страницах церковных периодических изданий так характеризовали настрой паствы: «Духовенству нашему даже среди благочестивых и прежде смиренно покорных крестьян весьма нелегко живётся. Есть ещё прискорбные факты – это случаи убийств, сожжения священников, случаи различных грубых издевательств над ними». Представители духовенства уже в 1906 г. с прискорбием констатировали: «... духовенство оказалось в положении пастыря, который идёт не впереди своих овец, а гоняется за ними сзади» (епископ Курский и Обоянский о. Питирим)<sup>91</sup>.

В-третьих, в начале XX в. наблюдался кризис духовности как традиционного православия и «старого» религиозного сознания, так и атеистической идеологии леворадикальной интеллигенции. Либеральная российская интеллигенция делала попытку вернуться к религии, но не в лоно официального православия, так как ощущала потребность в религиозной вере, не ограниченной официальной церковностью и жёсткими рамками христианской догматики<sup>92</sup>. По мнению интеллигенции, Церковь представляла собой совокупность мёртвых обрядов, не имевшая никакого отношения к живой жизни, но отказавшись от внешней власти, церковь может приобрести внутренний авторитет. Некоторые священнослужители (о. В. Рюминский) поддерживали интеллигенцию в том, что «..нужно разорвать, прекратить этот преступный, нечестивый союз, – освободить государство от принудительного характера веры, и

---

<sup>90</sup> Андреева Л. А., Элбакян Е. С. Отношение к духовенству сословий и социальных групп Российской империи (начало XX) // Социс. – №10. – 2011. – С. 70–71.

<sup>91</sup> Там же. – С. 72, С. 76.

<sup>92</sup> Там же. – С. 74.

освободить Церковь от принуждения, которое налагает на него государство», но при этом напоминая, что «христианство – не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества, уходящая порою из отмирающего органа, оживотворяющая другой, онемевший»<sup>93</sup>.

Все перечисленные причины выразились по словам о. Павла в том, что «не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей в них силы. Люди являются христианами по имени, в лучшем случае – по своим убеждениям и своим делам, а на самом деле, как будто, лишены мощи, которую даёт вера. Ужасно более всего полное невнимание к самой идее о стяжании Духа. Не имеют и не хотят иметь, не считают нужным иметь, не думают, что без действительной силы христианство является обуявшею солью и потухшим светильником. Такова общая картина современности, – по крайней мере, как она представляется со стороны»<sup>94</sup>.

В ситуации духовного разложения и нарастания социальной напряжённости в российском обществе о. П. Флоренский видит своей задачей пробуждение веры в теряющих и забывающих её: «Не видят, что сила Христова, действующая в христианине, есть не роскошь, а первая необходимость, и что о мощи, даваемой христианину, должно говорить не в переносном, а в подлинном смысле». Он не теряет надежды на преобразование общества и возрождение подлинного смысла христианских ценностей: «Мы верим, мы убеждены, что под тёплой золою полувверия хранится жар истинной веры. Но необходимо разгрести её, необходимо поискать, в каких затаённых уголках прячутся духовные явления современного христианского мира»<sup>95</sup>.

Когда многие общественные деятели и представители новоявленных партий предлагали начать преобразование российской действительности с социально-политических реформ, Флоренский призывает заглянуть каждого христианина вглубь проблемы – основание его веры. Ведь

---

<sup>93</sup> Флоренский П.А. Христианство и культура / вступ.ст. и примеч. А.С. Филоненко. – М.: ООО «Изд-во АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С. 423.

<sup>94</sup> Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 424.

<sup>95</sup> Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 425.

именно потеря веры в Бога разлагает общество изнутри, разрушая уверенность человека в правильности и необходимости заповедей Божьих, и утверждая закон естественного отбора, где нет места нравственным понятиям добра и милосердия. Чтобы сохранить себя как человека и личность в период смуты и не допустить победы зла и хаоса, нужно, по Флоренскому, «испытать самих себя, в вере ли все мы, – то ли мы, «чем должны быть». Именно поэтому в журнале «Христианин» он призывает к исследованию таинств как точек, «где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная, творческая сила, преображающая человека, и через него – всю действительность». Священник М. Левитов, предрекая судьбу представителей духовенства в годы революции, гражданской войны и становления Советской власти, написал в 1906 г.: «В случае полной революции и анархии, духовенство первое погибнет», поскольку «оно служило и служит громоотводом народного гнева»<sup>96</sup>. Но, даже предвидя такой исход, Флоренский не покинул Россию, считая, что «лучше быть грешным и страдать с эпохой на Родине, чем оторваться от неё»<sup>97</sup>. Был сделан важный выбор, который показывает сознательность, ответственность, самообладание духовно зрелой личности.

Борьба с инакомыслием проводилась на широком фронте идеологического противостояния, но главными направлениями являлись религия и философия. Н. А. Бердяев в своём труде «Истоки и смысл русского коммунизма» писал, что: «Есть область, в которой коммунизм неизменен, беспощаден, фанатичен и ни на какие уступки не пойдёт, – это область «мировоззрения», философии, а следовательно, и религии»<sup>98</sup>.

И в это же время в 1918 г. о. Павел участвует в изъятии от святых мощей честной главы Преподобного Сергия и осуществляет её дальнейшее сокрытие ради сохранения от возможного надругательства, а

---

<sup>96</sup> Андреева Л. А., Элбакян Е. С. Отношение к духовенству сословий и социальных групп Российской империи (начало XX) // Социс. – 2011. – №11. – С. 73.

<sup>97</sup> Малер-Матязова Е. Путь «утверждения Истины» священника Павла Флоренского / Е. Малер-Матязова. – URL: [http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/put'\\_svjash\\_p\\_florenskogo.htm](http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/put'_svjash_p_florenskogo.htm)

<sup>98</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Бердяев Н. А. // Юность. – 1989. – №11. – С. 91.

также занимая должность учёного секретаря Комиссии по охране памятников искусства, спасает от разграбления исторические и художественные богатства Троице-Сергиевой Лавры. Желая сохранить святую обитель и её служителей, о. Павел предложил идею «живого музея», но новая власть категорически отвергла все его попытки.

В 1920 г. он становится старшим научным сотрудником комитета электрификации СССР и членом Карболитной комиссии ВСНХ, в 1921 г. – профессором Высших художественно-технических мастерских, читает лекции по теории перспективы. Он продолжает трудиться на научной ниве, отмечая, что его неприятие вульгарного толкования коммунизма не может помешать «добросовестно делать на государственной службе своё дело». Несмотря на периодическую травлю, о. Павел всегда оставался верен своим религиозным убеждениям и выбранному пути. Александр Мень пишет: «Служить он уже не мог. Потому что человек, находящийся на советской работе, даже если он духовное лицо, не имел священнического служения. Но чтобы доказать, показать людям, что он...не отрёкся, он приходил на лекции в рясе». В связи с этим и стала крылатой фраза В. Маяковского – «во ВХУТЕМАСЕ Флоренский в рясе». Реакция властей – арест и ссылка на Дальний Восток в 1933 г., а затем 1934 г. – Соловецкий лагерь. Но и там он трудится на благо грядущей России, продолжая свои научные исследования. Однако по-прежнему ядром его бытия выступает вера в Бога. Именно она есть тот «столп и утверждение истины», преображающий суровую социальную реальность, в которой он оказывается. В любом качестве, исходя из своих знаний, он готов служить Богу, на любом поприще. Одна из последних страниц жизни и духовного служения о. Павла – его служение на ниве науки. Он настойчиво спешит как можно больше сделать полезного для общества, от которого физически изолирован. В письмах к семье он сокрушается о том, сколько ещё бы он мог сделать для общества, но не успеет. Поразительно, насколько личность о. Павла духовно высока при его земном смирении и в этом наиболее ярко проявляются качества «личной годности» П. Б. Струве, воплощение духовных упражнений по Плотину в анализе П. Адо.



Не менее важным, на наш взгляд, представляет знание антропологий для развития социально-философского дискурса современности<sup>99</sup>. Помимо новой методологии и оптики анализа социокультурной, экономической и политической сфер общества, описываемые синергичной антропологией эпохи практик себя, открывают возможность для описания антропологических феноменов настоящего и управления антропологическими трендами.

В частности, С. С. Хоружий в статье «Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике» пишет о том, что именно через выявление антропологических феноменов могут конституироваться функциональные органы / институты гражданского общества в России. Государство, неформальные объединения, общественные движения, сетевые форумы и т. д., в конечном итоге, каждый из нас должен представлять себе *основания* и вероятные *последствия* от осуществления определенной антропологической стратегии современности. Призыв апостола Павла к различению духов становится все более и более актуальным. Время безоглядного доверия ко всем инновациям в социально-гуманитарной сфере прошло.

В теоретико-методологическом плане ход С. С. Хоружего можно только приветствовать, поскольку «в силу примата антропологических процессов, антропологического уровня реальности, общество, которое овладело способностью управления всей совокупностью своих антропотрендов, становится способным не только корректировать свою антропологическую ситуацию, но и контролировать, в крупном, все с ним происходящие изменения, в том числе и на других уровнях: культурном, политическом и т. д. Иными словами, общество, которое сумело достичь решения проблемы управления своими антропотрендами, может рассматриваться как «общество, осуществляющее, практику себя»<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> См.: Штекль К. Синергичная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – №2. – 2008. Философские науки. – №2. – 2008. – С. 68–82.; Агапов О. Д. Синергичная социальная философия / Агапов О. Д. – Казань.: Изд-во Познание. – 2008. – 148 с.

<sup>100</sup> Хоружий С. С. Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике / С. С. Хоружий // Человек. RU. – Новосибирск.: НГУЭУ, 2011. – С.13–29; С. 16.

Такой взгляд на общество имеет определенные ценностные свойства и может выступить одним из ориентиров развития. При этом С. С. Хоружий, опираясь на опыт управления в практиках себя, предупреждает, что ответственных субъектов управления / самоуправления должно быть много, ибо в случае сужения базы антропологической рефлексии и управления есть все шансы реконструкции в современности ремейков негативной тоталитарной антропологии, создающих эффект насильственной синергии.

Тема управления человеком порожденными им антропотрендами выступает как социально-философская проблема и для А. И. Пигалева, который изучая процессы формирования в культуре XX – нач. XXI вв. апокалипсических настроений, отмечает, что доминирующим фактором выступает феномен *потери управления* со стороны человека / определенных субъектов (элиты, классов, стратов, корпораций) общественными процессами эпохи раннего модерна / промышленной революции. В политическом и экономическом плане истоком культуры Постмодерна выступает именно потеря управления над капиталистическим производством со стороны организаторов производства<sup>101</sup>.

В контексте теории антропоформации процесс *потери управления* не выглядит уникальным. Он яркое свидетельство деятельности Человека Безмерного, который, как показывает исторический опыт, все больше и больше редуцируется до Человека Безумного и Человека Виртуального. Поэтому одним из важнейших перспективных линий социально-философской рефлексии должна быть линия анализа создания такой конфигурации социальных, политических, экономических отношений, где человек смог бы выступить не как марионетка отчужденных сил, а как онтологический субъект хозяйствования, политики, истории.

---

<sup>101</sup> Пигалев А.И. Апокалиптика постмодерна / А.И. Пигалев. – Волгоград: Изд.-во ВолГУ, 2012. – 231с.; С. 147.

## ГЛАВА 2

### МЕСТО И РОЛЬ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

#### § 2.1. Формирование, основные вехи и социально-философское значение духовных практик в истории российского общества

Понятие «примыкающего слоя» в современной философской литературе появилось относительно недавно. Точнее, его впервые ввел в 2005 г. С. С. Хоружий в своей работе «Опыты из русской духовной традиции». Дальнейшее развитие этот концепт получил в его статье 2009 г. «От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером»<sup>102</sup>.

На наш взгляд, термин «*примыкающий слой*» имеет большой теоретико-эвристический потенциал для реконструкции и социально-философского анализа места и роли духовных практик в развитии человеческого рода. Речь может идти о выявлении большой или *малой группы лиц / сообществ*, соотносящих различные аспекты своего существования с определенной духовной практикой, выступающей «ядром» конституирования процесса онтологической трансформации человеческого бытия. «Духовные практики, – пишет С. С. Хоружий, – суть антропологические стратегии, альтернативные ко всем стратегиям обычной социальной активности, и потому они, как правило, культивируются в узких сообществах, которые дистанцируются от социума со всеми его институтами и механизмами. Но, в то же время, с точки зрения социума, его жизненных, духовных, ценностных установок, цели и опыт духовной практики обладают высокой ценностью и притягательностью. Это объясняется особым характером опыта духовной практики: данный опыт

---

<sup>102</sup> См.: Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером / С. С. Хоружий // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с. – С. 708–727.

конститутивен, в духовной практике формируется конституция человека, структуры его самости и идентичности»<sup>103</sup>.

Образ жизни людей примыкающего слоя образует целый комплекс примыкающих практик (социальных, культурных, антропологических), располагающихся в *пограничной сфере* между институализированными социальными нормами поведения и жизненным миром ценностей духовной практики<sup>104</sup>.

Пограничность поведения людей примыкающего слоя С. С. Хоружий подчеркивает понятием «*поддерживающие практики*», сущность и смысл которых не столько в заимствовании определенного содержания из духовных практик, а в творческом, активном претворении его в различных сферах социальной и антропологической реальности. «Особенной способностью быть поддерживающими практиками обладают практики культурные и художественные. Они принимают некоторую основу конституции человека – в частности, конституции, определяемой какой-либо духовной практикой, – и ее активно артикулируют, культивируют, придают ей полноту. Этим они дают человеку сбываться, понять себя, достичь полноты формирующего опыта. И таким путем, они оказываются ценны и для самой духовной практики»<sup>105</sup>.

Иными словами, если интенция *примыкающих практик* связана с содержанием духовных практик, то основной импульс *поддерживающих практик* направлен на создание пространства *автопоэзиса* или на привлечение дополнительных ресурсов для решения проблем социального бытия. Естественно, что в последнем случае поддерживающие практики могут весьма далеко отойти от содержания духовных практик. Как видим, использование концепта «*примыкания*» социально-антропологических практик допускает градации, ибо близость примыкающей практики к «ядру» может иметь разные степени, поэтому при-

---

<sup>103</sup> Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 714.

<sup>104</sup> См.: Азаренко С. А. Современность: трансформация системы ценностей и ее антропологические аспекты / С. А. Азаренко // Человек. RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2012. – С. 195–211.

<sup>105</sup> Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 715.

мыкающий слой не однороден, а скорее может мыслиться в парадигме концентрических сфер.

Введенные С. С. Хоружим понятия вполне эффективное теоретико-методологическое средство нахождения «точек схождения» антропологического и социально-философского дискурсов, особенно в анализе места и роли духовных практик в структурах социального бытия. В первую очередь, сам создатель концепции синергичной антропологии «осваивает», верифицирует введенные понятия в их конкретном содержании, на примере конституирования примыкающего слоя к духовной практике исихазма в истории русского / российского общества. Исихастская традиция на Руси «проходила свой путь в истории через многие периоды подъема и упадка, и лишь в периоды подъема, расцвета, ее примыкающий слой выступал достаточно заметным, значительным социальным явлением»<sup>106</sup>.

С. С. Хоружий обобщая описывает три примера / облика примыкающего слоя (Русская Фиваида, русское старчество, монастырь в миру) в разные эпохи истории русского исихазма.

1) **Русская Фиваида** (автор термина А. Н. Муравьев, духовный писатель середины XIX в.) – это широкое монастырское движение в Северо-Русских землях в XIV–XVI вв., инициированное подвижничеством святого преподобного Сергия Радонежского. Оно «зачиналось его прямыми учениками и затем продолжалось их преемниками и последователями. Духовное русло, которое представлял преп. Сергий, достаточно близко соответствовало исихастской традиции; в нем поддерживались активные связи с Константинополем и Афоном, где в ту эпоху, в XIV в., развивалось Исихастское возрождение. Поэтому монастыри и скиты Русской Фиваиды могут рассматриваться как **очаги исихазма** – если и не всегда в полном смысле прохождения всей дисциплины Умно-го Делания, то, во всяком случае, в том смысле, что в них хранились основы исихастской практики или, в наших терминах, культивировалась поддерживающая практика»<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Хоружий С.С. От синергичной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 716.

<sup>107</sup> Там же.

Русская Фиваида распростерлась на широких пространствах Костромских, Архангельских, Вологодских и прочих земель Русского Севера, и, безусловно, примыкающий слой вокруг монастырей стал крупным социально-историческим феноменом. Дополнительную специфику формирования примыкающего слоя в указанный период задает активная после монгольского нашествия земледельческая и промысловая (охотничье-рыболовная) колонизация этих мест<sup>108</sup>.

Основные фигуры или протагонисты этого периода – Инок и Пахарь. «Инока, как сказано, мы можем считать, с допустимой вольностью, исихастом; пахарь же к иноку тянулся и прислонялся. В обычных условиях, он бы имел выбор обращаться за духовным окормлением в монастырско-исихастскую или же обычную церковно-приходскую среду, к черному или белому духовенству; на пространствах же Русской Фиваиды духовное окормление было преимущественно исихастским, и мирское население естественным порядком становилось примыкающим слоем русского исихазма. В окрестности монастыря, скита, келии отшельника возникали часовня или церковь, погост, и окрестное население с большею или меньшею регулярностью появлялось туда для церковных служб, треб, духовного руководства и совета. И в этих контактах Пахарь и его присные получали не просто христианское, но в некоей мере исихастское духовное наставничество, проникались влиянием исихазма»<sup>109</sup>.

С. С. Хоружий обращает наше внимание, что колонизацию Русского Севера естественно сопоставить с колонизацией Американского Запада, где по М. Веберу весьма крупную роль играло пуританство с его «мирской аскезой». Он, прежде всего, фиксирует такие важные общие моменты: «оба рода аскезы несут в себе высокий духовный заряд и обнаруживают мощную энергетику не только духовного, но и внешнего действия – импульс экспансии, распространения, как некая галактика или взрывная волна, что расширяется силой духа»<sup>110</sup>. Дав убедительные

---

<sup>108</sup> См.: Ключевский В.О.; Платонов С.Ф.; Федотов Г.П.

<sup>109</sup> Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии.....Указ. соч. – С. 717.

<sup>110</sup> Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии.....Указ. соч. – С. 717.

общие характеристики примыкающего слоя Русской Фиваиды С. С. Хоружий всё же убежден, что современным гуманитариям необходимо более подробно исследовать степень исихастского влияния на внутренний мир Пахаря, его хозяйственную этику, межчеловеческие связи и иные социальные стратегии.

Другой явной формой примыкающего слоя является феномен *русского старчества* в XIX в., известный всему миру благодаря творчеству Ф. М. Достоевского, который в «Братьях Карамазовых» попытался рассмотреть это явление российской духовной жизни. «Русское старчество – отмечает С. С. Хоружий – новое явление, ибо .... в отличие от древнего старчества, замкнутого в исихастском кругу, русские старцы – это искушенные исихасты, полностью открытые всему окружающему обществу и служащие массам мирян любого звания и состояния в качестве духовных советников и наставников. Старцы наделены были даром прозорливого видения внутреннего мира, духовно-душевного состояния тех, кто к ним приходил; и, обнимая этот мир христианской любовью, они имели способность ответить на его насущные вопросы. Поэтому к наиболее почитаемым старцам стекались сотни и тысячи православных из разных мест, многие издалека, со всей России. Главным очагом старчества была знаменитая Оптина Пустынь в Калужской губернии»<sup>111</sup>.

Новая форма примыкающего слоя чрезвычайно отлична от Русской Фиваиды. Для Пахаря Инок был в первую очередь священник. Старец – монах для всех притекающих в монастырь выступает как православный подвижник, а «его наставления, беседы, советы выражают и внедряют именно исихастские позиции. *Общение со старцем – приобщение к миру исихазма*».

Социальная основа примыкающего сообщества русского старчества – мелкий и средний торговый и служащий слой, где в отличие от рабочих или аристократии была слабо выражена классовая и сословная идентичность, и потому они более восприимчивы к исихастской речи об общечеловеческом назначении.

---

<sup>111</sup> Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 718.

С. С. Хоружий, поддерживая диалог с М. Вебером, пытается понять какие стороны существования людей затрагивало это приобщение, как оно влияло на социальное поведение человека, его общественные воззрения и позиции; наконец, отражалось ли оно....также и в сфере экономических установок и стратегий, в облике человека как хозяйственного субъекта»<sup>112</sup>.

При сохранении нетождественности кальвинизма и Православия, С. С. Хоружий отмечает, что в письмах у Макария Оптинского мы встречаем идею о талантах (Мф. 25,14-29), данных Богом человеку. Она весьма близка идее «профессионального призвания», как описывает ее М. Вебер. Также, к примеру, Феофан Затворник приветствует «навык занимать душу хозяйством». Однако ведущий мотив старцев, идущий непосредственно от Евангелия и Отцов Церкви – это утверждаемый всюду и последовательно приоритет внутренней жизни и духовных заданий.

Примыкающее сообщество в XIX в. имеет специфические черты:

– *личностность и неформальность* – «конститутивное отношение антропологично и личностно, каждый из членов слоя реализует его в личном общении со старцем; и, таким образом, особым отличием данного сообщества является фигура старца, чье душепопечение сказывается, вообще говоря, на всех сторонах жизни его членов. Всеобщая подчиненность старческому руководству и в личных, и в социальных стратегиях может, очевидно, рассматриваться как патерналистский принцип, характеризующий социальную реальность примыкающего слоя, его социальную психологию; но принцип очень своеобразный, не несущий в себе никакой формальной власти. Вообще, полная чуждость любым формальным началам и регламентам, институциональным правилам, словным и культурным перегородкам»<sup>113</sup>.

– *детерриториализация*, ибо «очаги старчества рассеяны были по всей России, и члены примыкающего слоя были рассеяны еще в большей степени, они приезжали к своим старцам спорадически и часто – издалека,

---

<sup>112</sup> Там же. – С. 719.

<sup>113</sup> Там же. – С. 721.



многие получали окормление путем переписки, а между собой, как правило, они не были знакомы. В пространственном аспекте, такое сообщество походило, в известной мере, на сетевые сообщества наших дней».

Третья и последняя реконструируемая С. С. Хоружим форма прилегающего слоя, получившая название *«Монастырь в миру»*, относится к 20–30 гг. XX в. В отличие от первых двух форм она не успела в виду жестких антирелигиозных гонений со стороны советской власти получить полного развития.

«Монастырь в миру» прямо продолжал традицию русского старчества. Основной исторический пример данной формы – это община духовных детей о. Алексия Мечева (ок. 1860–1923), который, будучи не монахом, а приходским священником в Москве, нес тем не менее служение старца такое же, как у старцев Оптиной Пустыни. Он же и определил словами «монастырь в миру» тот тип сообщества, которого хотел достичь. «О. Алексей часто говорил, что его задачей было устроить «мирской монастырь» или «монастырь в миру»... паству-семью, связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению... У него начинается духовная жизнь, которой, казалось, не могло быть в миру. Батюшка работает над своими духовными детьми как духовник и старец, он начинает ту работу духовного устройства, к которому и раньше стремились многие русские люди и которое они получали только в обстановке монастыря»<sup>114</sup>.

Благодаря сочетанию служений старца и священника, вокруг о. Алексия сложилась община, члены которой могли достигать более углубленного и многостороннего вхождения в строй исихастской жизни. Путем о. Алексия Мечева пошли его сын – о. Сергей Мечев, архимандрит Сергей (Савельев); подобный же кружок с названием «Неопалимая Купина» возник в Румынии вокруг одного из последних монахов Оптиной, о. Иоанна (Кулигина), попавшего туда во время Второй мировой войны.

---

<sup>114</sup> Там же. – С. 722.

В социальном аспекте здесь «вместо рассеянного сообщества, объединяемого лишь фигурой старца, перед нами тесно сплоченная община, которая обнаруживает высокую стойкость, способность не распасться и устоять в жестоких, экстремальных условиях»<sup>115</sup>. Не менее существенны и новые духовные, персонологические, антропологические особенности: ибо новая степень примыкания могла, вообще говоря, уже и полностью снять барьер на пути к целям исихастского подвига. Здесь мы оказываемся в русле одной исконной исихастской идеи: идеи об универсальном, общечеловеческом смысле исихастских установок восхождения к обожению, о том, что эти установки можно и должно осуществлять не только инокам, но и мирянам. В миру такое осуществление требовало бы, несомненно, других внешних форм и влекло за собой создание нового антропологического типа – такого, что сочетает исихастский строй внутренней жизни, труд стяжания благодати, с жизнью в миру, с полнотой межчеловеческих уз, с участием в социальном и культурном творчестве. Создание такого типа – антропологический и социальный проект, который активно обсуждался в русской культуре – у ранних славянофилов, у Достоевского (где с ним прямо связан образ Алеши Карамазова), Вячеслава Иванова. Возможно, этот проект не более чем утопия (особенно в свете современных процессов и тенденций), но в любом случае он заслуживает тщательного изучения, в том числе и со стороны социальной философии (особенно как это проявилось в социально-политической, культурологической, гуманитарной мысли XX в.).

Итак, культурно-историческая аналитика образования и развития сообществ «примыкающего слоя» в российской обществе показывает, что в истории России ведущей формой духовной практики выступает *исихазм*, являющийся «ядром» Православия / восточнохристианского дискурса.

Мы полагаем, что реконструкция С.С. Хоружего позволяет сделать не только историко-культурные, но и социально-философские выводы. В первую очередь наша уверенность основывается на теоретико-методологическом «материале» предшествующей главы, где нам уда-

---

<sup>115</sup> Там же. – С. 723.

лось выявить основные вехи становления антропоформации в истории развития человеческого рода. Конкретнее, можно утверждать, что процесс принятия христианства восточными славянами<sup>116</sup> знаменует собой переход от архаической к онтологической форме размыкания и конституирования новой идентичности человека. В рамках этого процесса произошло кардинальное не только для Древней / Киевской Руси, но и для последующего развития русского народа событие, ставшее поворотным моментом в его истории, а именно онтологическое размыкание ко Христу, неслучайно и ведущий слой российского общества с X по XX вв. крестьяне получили свое название от «христиане»<sup>117</sup>.

Иными словами, в X в. христианство стало конституцией идентичности восточных славян / русских, а затем и всех народов, вошедших в состав русского / российского общества и государства. Этногенез русского народа имел ярко выраженный конфессиональный характер и способствовал христианизации финно-угров, тюрков и балтов. Князь Владимир способствовал рождению культурно-исторической субъекта, субъекта всемирной истории.

В. В. Биbihин и С. С. Хоружий обращают наше внимание на то, с какой скоростью произошла трансляция веры, как «греческая вера» стала своей. Уже в 1020 г. произошла первая канонизация русских святых – Бориса и Глеба, «открывшим» своим подвигом в 1015 г. – кроткой жертвенной смертью, отказом от борьбы за власть – новый чин святости – *страстотерпцев*, тем самым «русское сознание и са-

---

<sup>116</sup> Процесс христианизации восточных славян происходил не только в X в., при князе Владимире. В известной мере, официальная дата принятия христианства 988 г. как и любая дата условна, ибо исторические источники и археологические данные говорят, что первое знакомство славян с христианством из Византии можно отнести к VI–VII вв., а в IX в. в Киеве уже был храм пророка Ильи. Также нельзя забывать и о деятельности св. равноапостольской вел. кн. Ольги, которая приняв христианство сама, способствовала благовестию Евангелия среди киевлян. Безусловно, после Крещения Руси Владимиром христианизация пошла быстрее, но, долгое время, фактически до монголо-татарского нашествия XIII в. в русских землях было состояние умов, называемое «двоеверием». О процессе христианизации сегодня есть большая библиография: Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / И. Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – 671 с.;

<sup>117</sup> Перевезенцев С. В. Русский выбор: очерки национального самосознания / Перевезенцев С. В. – М.: Русский мир, 2007. – С. 357.

мосознание совершило свой первый сознательный акт, свое первое духовное самоопределение»<sup>118</sup>.

Именно христианство стало центром и мерилom духовной жизни человека Древней Руси и Московского государства, который для нас, людей XXI в. выступает как целостная эпоха Святой Руси. Безусловно, научно-исторически внутри этого периода необходимо делать различия и уточнения, но по духовным интенциям и ценностям это было единое время внутренней насыщенности, формирования извода духовной традиции. Для нас это время св. пр. Сергия Радонежского и Андрея Рублева. «Преподобный Сергий – уникальная фигура в русской истории, почти единственная фигура, по отношению к которой практически нет разногласий у историков. Это человек, ...который был и великий мистик, и великий государственный; он принадлежал к исихастской традиции и прилагал усилия для ее трансляции на Русь из Византии в XIV в.»<sup>119</sup>.

Однако то, что мог сочетать св. пр. Сергий Радонежский не вполне реализовалось в дальнейшей истории Московского государства, где наряду с духовной исихастской *практикой обожения* сложилась и *практика сакрализации*, специфика которой состояла в приписывании божественной природы определенному кругу феноменов эмпирического бытия. «В отличие от установки устремления к обожению, ... она носит не энергийный, а эссенциальный характер. Она перешла в христианство и, в частности, в византийское православие из государственной религии Древнего Рима и, в первую очередь, включала в себя элементы языческого культа, чем обеспечивала сакрализацию императорской власти – утверждение ее сакрального статуса и божественной природы. С ее усвоением произошла, как выражаются историки, контаминация православного сознания с римским имперским языческим сознанием и культом. Установка сакрализации стала одной из компонент восточнохристианского дискурса и, существуя в нем параллельно с ведущей компо-

---

<sup>118</sup> См. Хоружий С.С. Лекции по введению в синергийную антропологию / С.С. Хоружий / Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии... – Указ. соч. С. 908.

<sup>119</sup> Там же. – С. 911.

ненной – духовной традицией, она нередко получала ... первенство, являясь определяющим фактором религиозной и церковной жизни»<sup>120</sup>.

Благодаря практике сакрализации в России с XV–XVI вв. начинает развиваться обрядоверие, превозношение власти великих князей / царей. Также и церковный раскол XVII в., не в последнюю очередь, был вызван именно сакрализацией Святой Руси, сакрализацией истории Московского государства. Доминирование псевдодуховной практики сакрализации над практикой исихазма способствовала тому, что в к XVII в. духовная традиция Святой Руси была вытеснена «на края» социокультурной жизни. Постепенно с правления Алексея Михайловича, и окончательно с Петра I единственной возможной стратегией в России делается *вестернизация* – обращение на Запад.

Петр I, согласно реконструкции синергической антропологии, произвел своей реформой решительный отказ от практики религиозной сакрализации социально-исторического бытия, предоставив тем самым возможность для роста новых – соответствующих Новому времени – идентичностей, благодаря чему историческое существование России вновь обрело динамику и энергию.

Вместе с тем, оттеснение и определенное угасание *практики исихазма* привело к тому, что духовная традиция, питающая русский народ с X в. была прервана, а вестернизация, при всем желании «птенцов гнезда Петрова», не могла быть ее полноценной заменой, так как по своему содержанию она была эклектичной (шведская система управления, французская галантная культура, голландская техническая и бытовая культура). «Русское культурное сознание было лоскутным, разорванным сознанием. Оба фактора представляли исторические опасности, риски, с которыми имперская Россия появилась на свет»<sup>121</sup>, с которыми она все же успешно справилась, что произошло в начале XIX в. в крупных духовных явлениях: личностном служении А. С. Пушкина и духовном служении св. пр. Серафима Саровского.

---

<sup>120</sup> Там же. – С. 912.

<sup>121</sup> Там же. – С. 913.

Однако линия европейского возрождения и просвещения и духовной традиции Православия встретятся уже в середине XIX в. в Оптиной Пустыне, где к старцам Амвросию и Макарию (последующим наставникам) приезжали известные писатели и общественные деятели XIX в.: И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, М. Н. Погодин, В. С. Соловьев, Н. Н. Страхов, А. П. Толстой, Л. Н. Толстой, П. Д. Юркевич, В. В. Розанов и многие другие<sup>122</sup>.

Фигура И. В. Киреевского (1806–1856 гг.) поистине уникальна, он участник «Общества любомудрия» (Д. В. Веневитинов, А. С. Хомяков, С. П. Шевырев, В. Ф. Одоевский, М. Н. Погодин, А. И. Кошелев и др.), знаток философии Ф. Шеллинга и Г.Ф.В. Гегеля, литературный критик. Издатель оригинального журнала «Европеец» (1831 г.), с идеей раскрытия общего и особенного в западноевропейской и русской культурах. Именно он под влиянием жены Н. П. Арбениной (ее наставником был св.пр. Серафим Саровский) знакомится со старцами Оптиной Пустыни и принимает активное участие в издании трудов восточных Отцов Церкви, а затем редактирует издававшийся М. Н. Погодиным журнал «Москвитянин». И наконец, главное – он пишет статью «О возможности и необходимости новых начал в философии», начиная наряду с творчеством А. С. Хомякова самостоятельное и систематическое развитие религиозно-философской мысли в России.

Основной мыслью его религиозной философии являлось указание на то, что у Запада и России общее основание – христианство, дающее «цельность духа и целостность бытия», от которого европейская культура отошла, предпочитая «классический мир» Древней Греции и Рима. Только в соединении разума и веры, в соединении «внутреннего» и «внешнего», «плотского» и «духовного» человека он видел основу нравственного развития. Как христианский философ он считал, что сила познания ««в свечении смысла», который открывается в вере, а последняя не относится к одной какой-либо сфере личности, но ко всей ее цельности. Вера не дает уклоняться уму от нравственной цельности. Логиче-

---

<sup>122</sup> Русские мыслители / Антология под ред. И. Н. Лосевой. – Ростов н/Д: «Феникс», 2003. – (352 с). – С. 186–193.

ское мышление раскрывает лишь структуру бытия, а вера соединяет человека с реальной действительностью всестороннее и глубже»<sup>123</sup>. Так же, как глубокий исследователь наследия Отцов Церкви, он последовательно развивал идущую из христианства идею соборности, целостности бытия. Остается искренне сожалеть, что ранняя смерть от холеры в Петербурге прервала жизнь И. В. Киреевского – этой целостной личности, авторитет которого был одинаково высок и у западников, и у славянофилов. Вместе с тем его статьи стали теоретико-методологической программой молодого В. С. Соловьева и целой плеяды философов II половины XIX в.

Таким образом, обобщая все вышеизложенное, можно утверждать, что конституирование духовной традиции христианства к XIX в., пройдя ряд суровых испытаний, стало *ведущей силой* как для народа, так и для интеллектуального дворянского и разночинного сообщества, дав начало уникальному явлению как мировой, так и российской культуры и истории, а именно – великой русской литературе и классической русской философии (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков и др.). Конечно, далеко не все острые противоречия российского общества и новейшего времени могло преодолеть это малочисленное сообщество, но именно в их творчестве, в их личностном служении выковывался самообраз, тип человека, личности и гражданина, который будет строить новую, пореформенную, индустриальную Россию (1861–1917 гг.), и который, несмотря на жесточайшие исторические, социально-антропологические катастрофы покажет себя адекватным эпохе как в русской эмиграции, так и в условиях жесткого тоталитаризма (1917–1991 гг.).

Острые противоречия императорской России, а также общемировой кризис антропоформаций Человека Безграничного и Человека Онтического / Безумного, давший себя знать в Первой Мировой войне (1914–1918 гг.) фактически привел к *срыву* дальнейшего развития по обретенной линии гармоничного становления российского общества<sup>124</sup>. XX в. стал ве-

<sup>123</sup> Капустин Н.С. И. В. Киреевский / Н. С. Капустин // Русские мыслители. Антология под ред. И.Н. Лосевой. – Ростов н/Д: «Феникс», 2003. – (352 с). – С. 166–175.

<sup>124</sup> См.: Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Степун Ф. А. – М.: Астрель, 2009. – С. 498–501;

ком *срыва* не только для России, но и для всего человечества. Опыт двух мировых войн, больших и малых тоталитарных режимов не оставил иллюзий человеку Возрождения – Просвещения – Модерна, в ситуации «после Освенцима и ГУЛАГа» вновь остро стоит вопрос об онтологических основаниях бытия человека, человеческого рода. Неслучайно, в поисках *другого начала* идет мысль позднего М. Хайдеггера, мысль П. Адо, М. Фуко, Ж. Делеза, С. Хоружего, В. Бибихина, С. Аверинцева, Э. Левинаса, а мы сегодня вопрошаем о духовных основаниях бытия человека, о месте и роли духовных практик в структурах социального бытия.

Один из крупнейших философов русского зарубежья, имевший опыт и большевистского, и национал-социалистического тоталитарных режимов Ф. А. Степун, осмысляя сущность революций XX в., пришел к выводу о том, что их истоком выступает *метафизическое малодушие*, кардинальное недоверие и революционных и реакционных идеологий к органическому вызреванию идей, институтов, социальных форм<sup>125</sup>.

Само же метафизическое малодушие вырастает на почве *культурно-политической инфляции*, которую мы и застаем фактически во всех слоях российского общества, а также и в странах Западной Европы. Если вернуться к российской социокультурной жизни, то в последнее десятилетие XIX – начале XX вв. Россия, по словам А. И. Уткина, «страшно выросла», ее население прибавило свыше 50 млн человек, что, безусловно, поставило российское государство и общество в очень сложное положение по организации социально-экономической, политической и социокультурной жизни<sup>126</sup>. Большая часть молодежи оказывалась не только без представлений о духовной жизни / реальности, но и без малейшего образования, нормальных условий для жизни.

Именно это неприкаянное поколение, по Ф. А. Степуну, и стало основным *субъектом революции*, а ее мировоззрением стал «особый дух, дух нетерпения, дух отчаяния, дух преступления, дух утопизма и фантастики», который способствовал сочетанию, как минимум, трех слоев революционного духа эпохи. Первый слой – биологический и связан с

<sup>125</sup> Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Степун Ф.А. – М.: Астрель, 2009. – С. 489.

<sup>126</sup> Уткин А.И. Русские войны: век XX –й / А.И. Уткин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. – С. 5–8.



энергией самоутверждения молодежи, второй – криминальный / бандитский, и третий – фантастический и оборотнический, творимый «особыми демоническими силами»<sup>127</sup>.

Ф. А. Степун, отмечая положительные аспекты молодежного движения, пишет о том, что «пафос юности есть по существу пафос освобождения от авторитетов, пафос борьбы с господствующим мнением текущего дня», ибо в любых событиях молодежь видит рост бытия, «что ее веселит и радует». Но, при этом он пишет и об оборотной стороне пафоса юности. В частности, речь идет об *инфантилизме*, неумении взять на себя ответственность, обрести чувство меры и смерти.

Относительно преступного слоя – революционного срыва Ф. А. Степун пишет следующее: «преступным элементом, являются..... весьма равнодушные к реальному страданию своих ближних профессионалы революционного мастерства, самолюбивые спортсмены террористической борьбы, самозваные устроители народного счастья; одним словом, все те заносчивые хирурги социально-политического дела, для которых страсть к операциям все, а любовь к пациенту – ничто». Для блатного мира и для политической уголовщины революция – мутная вода, где они могут воплотить идеал «воли вольной». «Усвоение уголовными преступниками революционной идеологии и апелляция идеологов революции к энергии уголовных элементов – всегда знаменует восход революции в свой зенит. Из этой встречи рождается максимум разрушительной энергии»<sup>128</sup>.

И, наконец, третий слой в революционном хаосе – *метафизический*, связан непосредственно, с проблематикой нашего диссертационного исследования – места и роли духовных практик в структурах социального бытия. Конкретнее, Ф.А. Степун отмечает, что большое количество людей живет с особой «метафизической печалью и тяжестью на сердце», корень этого недуга таится в «тоске по сорвавшейся жизни, в ощущении роковой непохожести своего внутреннего лица на лицо своей судьбы». «Революция, смещающая все социальные перегородки, отменяющая все метрономические выстукивания обыденности, открывает

---

<sup>127</sup> Степун Ф. А. Жизнь и творчество / Степун Ф. А. – М.: Астрель, 2009. – С. 493.

<sup>128</sup> Там же. – С. 495.

этой тоске, и прежде всего низинам этой тоски, все двери настежь. Со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются и взвиваются неизжитые мечты, неосуществленные желания, загнанные в подполье страсти. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами». В этой демонической игре, в «страшном революционно-метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несоветимые личины»<sup>129</sup>.

В итоге, господство духа молодости, преступности и демонической фантастики рождает, по Ф. А. Степуну, *дилетантизм* или неумение взяться за положительное деловое творчество. Он пишет, что «дух разрушения осилил наше творчество», ибо «оно не было в *достаточной степени духовно напряжено*. Вина на разных слоях и на разных людях предреволюционной эпохи разная – но ответственность у всех одна»<sup>130</sup>.

Иными словами, реконструированная нами выше тема исторического срыва, который пережила Россия в начале XX в. напрямую зависит от метафизического малодушия и мировоззренческой инфляции российского общества, отвергнувшего во имя «светлого будущего» духовную реальность, многовековую духовную традицию.

Возрождение России Ф. А. Степун видел в *узрении* духовной реальности, в понимании того, что корень революции в безрелигиозной жизни и безрелигиозном творчестве. «Причина революции – в распаде национального сознания. Из этого следует, что путем к ее преодолению должен быть путь национального единения. Причина распада национального сознания – в отрицании абсолютного, т.е. религиозного значения культурных ценностей и благ. Из этого следует, что путем его восстановления может быть только возвращение всем областям культуры их вечного религиозного значения»<sup>131</sup>.

С позицией Ф. А. Степуна согласны А. А. Кара-Мурза и О. А. Жукова, отмечающие, что только в России XIX в. пути христианства и либерализма разошлись и тема христианского либерализма до сих пор остается

<sup>129</sup> Там же. – С. 495–496.

<sup>130</sup> Там же. – С. 498.

<sup>131</sup> Там же. – С. 501.

маргинальной. Вместе с тем «глубокая метафизическая связь христианской религиозности с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политической мысли»<sup>132</sup>.

Авторы убеждены: легковесность российской традиции либерализма связана с тем, что она, копируя опыт атеистического французского Просвещения, совершенно исключила метафизическую и духовную реальность из спектра жизненных представлений. Опыт убежденных христиан-либералов М. М. Сперанского, Т. Н. Грановского, Б. Н. Чичерина, И. С. Аксакова не стал магистральной линией, в «момент, когда в России напрямую столкнулись две доминирующие на том момент силы: охранительного монархизма с большим налетом черносотенства, с одной стороны, и атеистического по преимуществу революционаризма, с другой стороны. Вот почему так важно реконструировать и восстановить во всей полноте фрагменты русской политической культуры, которые показывают преемственную связь идейных поисков в русле христианского либерализма с христианско-либеральной политической практикой»<sup>133</sup>.

Ближайшее будущее указанные исследователи видят в развитии исторической и философской рефлексии, что позволит конституироваться новой российской идентичности по принципу преемственности, а не разрыва, по линии вырастания нового из старого. Тогда как из-за разрыва христианства и демократизма на протяжении XIX–XXI вв. осложняется процесс складывания единой политической и культурной нации, единой гражданской российской нации. Разрыв либерализма и демократизма с христианскими ценностями «подменяет культуuroобразующую христианскую традицию государственно-бюрократическим традиционализмом, что, в свою очередь, порождает версию российского консерватизма, не застрахованную ни от мистической экзальтации, ни от мифологических соблазнов по поводу исторического бытия нации и государства»<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Кара-Мурза А. А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова. – М.: ИФ РАН, 2011. – С.3.

<sup>133</sup> Там же. – С.5.

<sup>134</sup> Там же. – С. 7.

Таким образом, подводя итоги параграфа, посвященного формированию, основным вехам и социально-философскому значению духовных практик в истории российского общества, мы можем констатировать следующее. Становление исторической идентичности русского / российского народа происходило на основе православного христианства, которое помимо общих аспектов религиозного бытия, стало истоком для конституирования образа человека, а также многочисленных социально-антропологических (поддерживающих и примыкающих слоев / сообществ) практик, дающих возможность каждому инициировать свой личностный путь бытия, исходя из исторических вызовов эпохи и своего онтолого-экзистенциального выбора.

## **§ 2.2. Возрождение форм духовных практик как условие развития институтов гражданского общества в России**

Вспомним, что О. И. Генисаретский выделял в русской духовной традиции, как минимум, три сценария духовных практик: мистико-аскетический, духовно-творческий и мифопоэтический, которые в своем единстве и многообразии способствовали созиданию единства жизненного мира российской культуры, истории (шире – цивилизации) до начала XX в.

Зададимся вопросом, а насколько возможно реконструировать данные духовные практики в современной России, прошедшей в XX столетии через «горнило» трех революций, двух мировых войн, колоссального напряжения по преодолению внешнего (фашизм, национал-социализм) и внутреннего тоталитаризма (большевизм), массовых репрессий и жесткого опыта советской секуляризации и дегуманизации. Более того, насколько возможно не только реконструировать, но и творчески развивать их многообразный «по плодам» потенциал в условиях конституирования новой идентичности у российских граждан. К сожалению, в истории есть много примеров, когда наследники великих ци-

визаций и культур выбирали другую социокультурную и антропологическую стратегию развития, достаточно превратно толкуя содержание ценностей и идеалов своих предков. Конкретнее, мы разделяем опасение С. С. Хоружего относительно способности современного российского гуманитарного сообщества продолжить «слово и дело» русской религиозной философии. «Сбылось в точности по Мандельштаму, сказавшему однажды: если граждане захотят специально построить Ренессанс – они построят только кафе «Ренессанс»<sup>135</sup>.

Способность к продолжению, к творческому развитию в условиях постсоветских реалий – это вопрос развития не только философии, но и науки, образования, всех сфер экономической, политической и социокультурной жизни России. Двадцатилетняя дистанция, временное «отстояние» от СССР, как видим, этот вопрос не только не отменила, а, напротив, актуализировала, раскрыв новые обстоятельства бытия российского общества в советский период. В частности, С. С. Хоружий в очерках эволюции культурно-исторических форм русского сознания выявил, что в 20–30-е гг. XX в. произошло структурное перерождение российского общества и выстроилась *тоталитарная социально-антропологическая модель*, действие которой продолжается и поныне.

Феномен тоталитаризма характеризуется следующими чертами: 1) личностной редукцией, 2) архаизацией, 3) насильственной синергией<sup>136</sup>. Личностная редукция образуется путем сужения сферы общения человека, на месте размыкания человека к Богу как Внеположному Истоку, открытости человека в мифопоэтической традиции или универсалиям культуры происходит «привязывание» идентичности к воле партии, харизме вождя, советским социальным институтам. Архаизация связана со «скатыванием» в первичные, дохристианские антропологические формации, с апелляцией к утилитаризму и прагматизму<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 261.

<sup>136</sup> Хоружий С.С. Эволюция культурно-исторических форм русского сознания / С.С. Хоружий // Человек. RU – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – С. 137.

<sup>137</sup> См.: Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 114., С. 564–651.; Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры / И.В. Кондаков. – М.: Аспект – Пресс, 1997. – С. 554–605.

И, наконец, главное, что произошло в советский период – осуществился эксперимент по насильственной синергии, когда человек ставится в условия открытой системы не по собственной воле как в практике исихазма, но путем принуждения, фактически взлома его сознания и трансляции в него определенного текста/ послания, содержащего несколько «истин». «Первое – если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть, пытки, расстрел, лагерь, и все подобное. Второе – думать правильно, это думать вот то-то и вот так-то. Третье – думать правильно, это думать верные вещи, это быть в истине, быть со всеми, это хорошо и замечательно, это счастье, бодрость, энергия. И четвертое снова – если ты не будешь думать правильно, тебя ждет мучительная смерть, пытки, лагерь, расстрел»<sup>138</sup>.

Указанный message получал с помощью силы пропаганды и репрессивного аппарата уровень сверхдоходчивости, превращая человека в добровольного служителя ценностей новой прекрасной реальности. Развал СССР, к сожалению, не означал разрушение тоталитарного антропологического типа, он скорее трансформировался в более мягкие формы, по-прежнему сковывая инициативу, препятствуя развитию институтов гражданского общества в Российской Федерации. По мнению, С. С. Хоружего, никаких *новых сил* в России не появилось, произошло «спланирование» из социализма в капитализм, сопровождающееся частичной ротацией правящего слоя, частичной сменой политической модели, существенной сменой экономической модели и единственным полным уходом – уходом тоталитарной модели идеологического террора.

Однако, сломленное насильственной синергией общественное постсоветское сознание оказалось неспособным к творчеству, к активному и ответственному ответу на вызовы современности, что и вело к доминированию установок безразличия, косности и потребительства, к поиску новой «сильной руки» - харизматического лидера. В итоге, к началу XXI в., в 1994–1999 гг. возобладал «черномырдинский» консенсус и двойственность, связанные с господством бюрократии и чиновничества, а также усиленной манипуляцией массовым сознанием со стороны

---

<sup>138</sup> Хоружий С. С. Эволюция культурно- исторических форм ... Указ. соч. – С.137–138.

политических элит. Главное, за 1991–2011 гг. произошла существенная *деэтизация* российского сознания, что и проявилось в феномене беспредела и самозванства, невменяемости интеллигенции.

Иными словами, российскому обществу для того, чтобы действительно преодолеть инерцию тоталитарной антропологической модели следует пройти большой путь по выявлению, осознанию и преображению исторического опыта XX в.<sup>139</sup>

Ясно одно, что это путь травматический (П. Штомпка), но вне него невозможен творческий и свободный ответ на вызовы современности и было бы большой ошибкой отказаться от этой масштабной работы по осмыслению советского периода отечественной истории и всемерного покаяния. В противном случае наш ждет участь «глухой обороны» и утраты исторической инициативы.

Отказ от деконструкции советской тоталитарной антропологической модели, забвение исторического опыта XX в. ведет к *аусторизму*, установлению идеологии гламура, глобальной идеологии консюмеризма. Так происходит выстраивание в российском обществе глобального тренда виртуализации, «включающего в себя действительный постчеловеческий сценарий, сценарий утраты видовой идентичности, осуществления видовой эвтаназии»<sup>140</sup>.

Таким образом, по С. С. Хоружему, начало XXI в. российское общество встречает в ситуации иссякания жизненного и творческого ресурса своего культурно-цивилизационного организма. В ситуации, где доминируют, как минимум, три особенности: 1) банкротство альтернативных сил *несоветской* природы, 2) господство косности и бюрократии, 3) отсутствие масштабных фигур, стоящих вровень с историческими заданиями момента.

Как видим, анализ современной политической, экономической, социокультурной и антропологической ситуации в России, проведенный С.С. Хоружим, малопривлекателен и, прямо скажем, пессимистичен, но

---

<sup>139</sup> Для исторической аналогии укажем путь послевоенной Германии (ФРГ) с ее опытом по денацификации. Для России, на наш взгляд, актуален путь дебольшевизации / десоветизации.

<sup>140</sup> Хоружий С.С. Эволюция культурно-исторических форм русского сознания / С.С. Хоружий // Человек. RU – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – С. 142.

он подтверждается исследованиями российских и зарубежных ученых, философов и богословов, применяющих иные теоретико-методологические ресурсы для объяснения насущных проблем российского бытия. Однако сам автор убежден, что по самой природе духовных процессов в вышеприведенной ситуации нет предопределенности, и «ее преодоление, возвращение Человека и истории в творческую открытость, остается заведомо возможным. Историю Человека (в отличие от постчеловека) принципиально нельзя сделать полностью закрытой. Ярким примером выхода из сходной ситуации является русский синтез начала XIX в., когда лоскутная культура XVIII в. была претворена в культуру Золотого века в России»<sup>141</sup>.

Первым шагом в сторону наращивания российским обществом своего творческого и жизненного потенциала, на наш взгляд, является реабилитация и возрождение духовных практик, повсеместное поддержание практик личностного творения бытия, действительно широкое и масштабное конституирование мировоззрения гражданского служения и участия<sup>142</sup>.

Подобного рода «поворот» человека современности к самому себе, возможность увидеть себя в личностной форме выступает залогом для развития российского общества. По мнению К. Штекль, синергичная антропология преодолевает дихотомию позитивной и негативной свободы. Она указывает нам, что вместо схоластических разговоров о том, является ли свобода «в принципе» негативной или позитивной, разговор, адекватный антропологической реальности, должен вестись о *практиках свободы*»<sup>143</sup>.

О. И. Генисаретский убежден, что «путь от событийной изменчивости становления к мучительно искомым сегодня возможностям свободного самоопределения и саморазвития, к историческому *автопоэзису* человеческих сообществ лежит через институционально структури-

---

<sup>141</sup> Там же. – С. 143.

<sup>142</sup> См.: Роль ВУЗов в развитии институтов гражданского общества / кол. монография под ред. О.Д. Агапова. – Казань: Познание, 2012. – 212с.

<sup>143</sup> Штекль К. Синергичная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 80.



рованный процесс социально-исторической трансформации деятельности», т. е. речь фактически идет не только о формах деятельности, но о признании экзистенциально-прагматической сути возрастных состояний человека<sup>144</sup>.

Отмечая, что мы живем в эпоху массового проектирования, О. И. Генисаретский призывает обращать внимание не только на процесс целеполагания, но и на работу со смыслами и ценностями, ибо «думать, что минувя понимание, ценностное согласие, народ с энтузиазмом побежит что-то делать наивно». Каждый субъект деятельности и управления, субъект деятельности как таковой, т.е. каждый из нас должен выходить из *ситуации бессодержательности* деятельности, создавать условия смыслообразования, действия со смыслами, управления ими. Например, давние разговоры о большом духовном капитале российской культуры требуют работы по выявлению, извлечению, обогащению, пониманию, интерпретации каждым поколением.

Причем, если своего «духовного выбора (какую Россию мы наследуем – царскую, советскую и т. д.) поколение не делает, оно будет поколением либо *предателей*, либо *самозванцев*. Национальная забава у нас такая – самозванство. Привычка походя говорить от имени поколения, края, народа, церкви и Бог знает кого еще. А ведь это очень тонкая материя – быть представителем, действовать «от имени» и жить «перед лицом»»<sup>145</sup>.

Иными словами, перед каждым поколением современного российского общества, иными субъектами возможного целерациональной и ценностно-смысловой деятельности стоит вопрос о выборе концепта жизни, об умении искать, выбирать и строить жизнь. Так, О. И. Генисаретский говорит о возможностях самоопределения:

- в рамках определенного поколения;
- посредством когнитивных смыслообразов и соответствующего их материи образа мысли;

---

<sup>144</sup> Генисаретский О.И. Между выживанием и развитием: возрастные состояния, мотивации и аффекты в структуре поколенческих практик / О.И. Генисаретский. – URL: <http://www.arhipelag.ru/authors/genisaretsky/library=2816@version>

<sup>145</sup> Там же.

- в социально-гендерном (родовом) горизонте;
- в пространстве / времени наследия и наследования.

Последний тип самоопределения особенно важен, ибо нам действительно хватит, продолжая разговор о преодолении тоталитарной антропологической модели, «хватит жить, как приговоренные и ждущие приговора, чувствовать себя *условно расконвоированными*. Пора вступать в права наследования своей страны. В связи с этим наша задача, как людей не безразличных к делам мысли и воли, ценящих способность выносить суждения и принимать решения, научиться выражать присущие нам чувства *поколенческого достоинства* на профессиональном проектном языке. Уметь переводить свои жизненные приверженности – в проектные суждения и решения»<sup>146</sup>.

Поэт, богослов и философ О. А. Седакова, в целом соглашаясь с оценкой социально-антропологического опыта XX в., пишет также и о том, что ушедший век был не только «веком – волкодавом» (О. Мандельштам), но великим веком христианства, прежде всего, по опыту исповедников и новомучеников, а также по необычайному богословскому возрождению. Христианство было пережито как явление *невероятной новизны*, рядом с которой все прочее выглядит безнадежно ветхим. Христианство явилось как *дар жизни*, рядом с которым все прочее кажется мертвенным, умирающим, умертвляющим»<sup>147</sup>. Такое ощущение было у о. Г. Флоровского, В. Н. Лосского, о. А. Шмемана, у С. С. Аверинцева, у Д. Бонхеффера, о. Антония Сурожского.

Нельзя не согласиться с выводом О. А. Седаковой о том, что катастрофы XX в. с необычайной ясностью напомнили другое: христианство не уводит из мира, а приводит в него, поскольку *утверждает человека* в его совершенстве, силе и полноте, в том достоинстве, которое сообщается ему при встрече с Богом живым. Подобное утверждение человека оборачивалось его устройением, преодолением мерзости запус-

---

<sup>146</sup> Там же. См. об этом Яковенко И. Г. Механизмы культурной динамики и смена поколений / В кн. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 651–669.

<sup>147</sup> Седакова О. А. *Moralia* / О. А. Седакова. – Том IV. – М.: Русский фонд образованию и науке, 2010. – С. 505

тения, слабости<sup>148</sup>, уныния и отчаяния. Сила, она же свобода христианства, проявлялась как сила мысли и поступков, направленных на спасение души и хранение сердца.

На наш взгляд, позиция О. А. Седаковой дает редкий пример *спасенного прошлого*, поскольку нет ничего страшнее *потерянного времени*, как отмечал Д. Бонхеффер, время – самое драгоценное (ибо невозполнимое) наше достояние. Немецкий теолог и философ пишет: «потерянным я назвал бы то время, в котором мы не жили как люди, не собирали опыт, не учились, не создавали, не наслаждались и не страдали. Потерянное время — незаполненное, пустое время»<sup>149</sup>.

Архитекторы перестройки предложили гражданам СССР считать семьдесят лет *потерянным* временем. Хотя они не были первыми: до этого были большевики, видевшие в своей революции начало нового мира / времени, были периодические «отмены / запреты истории» в угоду генеральной линии партии или ее пришедшим к власти руководителям.

Безусловно, *внутренне* мало кто согласился считать советский период отечественной / российской истории потерянным, но внешне, в газетах и на телевидении доминировала линия разрыва с прошлым, тотального отказа от него. Вместо расширения образа истории, вмещения и осмысления всей развернувшейся трагедии человеческого рода в XX в. мы предпочли убогую мысль о том, что в 1917 г. «мы вышли из истории», забыв, что это реальность поколений (Х. Ортега-и-Гассет) или реальная связь живших и живущих людей. Работе духа, духовной практики по *преображению и спасению исторического бытия* мы, по преимуществу, предпочли опыт забвения / летаргического сна.

О нашем выборе свидетельствует факт того, как кардинально разошлись пути исторического сознания общества и исторической науки. Открытие архивов, новые исследования отечественной истории в кон-

---

<sup>148</sup> «Системы, подобные сталинской или гитлеровской, овладевали статистическим человеком не через его злобу, а через его слабость. Через слабость овладевает человеком и новая анонимная власть – власть потребительской / массмедийной цивилизации». Седакова О. А. Указ. соч. – С. 510.

<sup>149</sup> Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/bonheff/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/bonheff/02.php)

тексте всемирной истории / истории цивилизаций, к сожалению, в массе своей неизвестны широкой общественности, которая к тому же проявляет и диктует интерес к «серой / желтой» исторической литературе, к откровенным историческим мифам. Однако наряду с указанной тенденцией намечается альтернативное движение, где *тщеславию, чванству и мании величия* от истории противопоставляется истина, смирение и мир. В свете этого движения яснее связь России императорской, советской и федеративной, яснее и линии «разрывов» между ними.

В отличие от линии отказа от истории альтернатива возвращения / спасения истории не имеет общей идеологии, жестких канонов, версий. В первую очередь, это связано с тем, что исток и импульс данного движения состоит в прикосновении к силе истины, открытости к другому человеку, к Богу. Сообщительность, соборное делание указанного тренда больше связано с малыми текстами, статьями, монографиями, стихами или прозой, где мы встречаем и понимание вызовов современности, и доверие к ушедшим поколениям, и стремление не оправдать / объяснить определенное событие вочтобы то не стало, а действительно продумать / постигнуть содеянное за ХХ в<sup>150</sup>.

В свое время Д. Бонхеффер это выразил так: «наша цель – *разделенная ответственность в созидании истории*, участие в ответственности от случая к случаю и в каждое мгновение, участие в качестве победителя или побежденного. Тот, кто не позволяет никаким событиям лишиться себя участия в ответственности за ход истории (ибо знает, что она возложена на него Богом), тот займет плодотворную позицию по отношению к историческим событиям – по ту сторону бесплодной критики и не менее бесплодного оппортунизма. Разговоры о героической гибели перед лицом неизбежного поражения по сути своей весьма далеки от героизма, поскольку им недостает взгляда в будущее. Последним ответственным вопросом должен быть не вопрос, как мне выбраться из беды, не запятнав репутации героя, но вопрос, как жить дальше

---

<sup>150</sup> См. например: Сладков Д. В. Как мне правду найти?! Рассказы моей бабушки. – URL: <http://www.rus-obr.ru/ru-web/22516> + <http://www.pravmir.ru/kak-mne-pravdu-najti-rasskazy-moej-babushki/>; Сладков Д.В. Национальное историческое наследие как основа жизнеспособности России. – URL: <http://www.rus-obr.ru/idea/5223>

следующему поколению. Плодотворные решения (даже если они на какой-то период приносят унижение) могут исходить только из такого вопроса, исполненного ответственности перед историей»<sup>151</sup>.

Еще одно «затруднение» перед успехом идеологических интерпретаций в деле созидания исторической памяти XX в. состоит в том, что устройство такой памяти далеко от заготовленных идеологиями новейшего «клише». Обществу / человеку, ставшему на путь восстановления «чувства прямого действия» (О. И. Генисаретский) требуется выработать такт и форму диалога, вхождения исторических знаний в поле своей идентичности. Важным подспорьем здесь будет также продумывание места и роли религии, культуры, идеологии. К тому же необходимо помнить о феномене названным О. А. Седаковой «*другие жертвы*»<sup>152</sup>.

Действительно социально-антропологические практики советского типа общества настолько вошли в «плоть и кровь» народа, они настолько многообразны, что развал СССР как политической системы необходимо понимать лишь как начало сложного процесса покаяния и осмысления, что с нами было, и что происходит сейчас. Более того, если внимательно рассмотреть реалии социальных институтов и структур

---

<sup>151</sup> Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/bonheff/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/bonheff/02.php)

<sup>152</sup> «Жертвами режима считают обычно убитых и репрессированных, но я отчетливо увидела, что настоящими жертвами террора (то черного, то серого) стали те, кто уцелели и приспособились – и чем успешнее они это сделали, тем плачевнее антропологический результат. «И вместо сердца – пламенный мотор». «Пламенный мотор» - это в эпоху коллективного героизма, 30-х, 40-х. В моем поколении таких уже не было. В позднее время что-то другое было «вместо сердца», что-то вроде флюгера, может быть. Какие-то щупальцы. Я описывала бы феномен «советского человека» скорее негативным образом: отмечая не то, что в нем есть, а то, чего в нем нет и быть не должно. И первым среди этих отсутствий я бы назвала уважение к себе – то, что Пушкин назвал «первой наукой»:

*И нас они науке первой учат:  
Чтить самого себя.*

На этом месте мы видим или забитость («кто я такой, чтобы...»), или полную бесцеремонность. Продолжать этот список – чего там нет – можно долго. В целом можно сказать, что нет всего того, что связывает человека со всем прекрасным, странным, живым, тонким, сложным, что создано родом человеческим. Трудность и медленность изменения этого человеческого типа состоит в том, что требуется не только – и, может быть, не столько – избавиться от каких-то свойств, сколько приобрести недостающие. Например, навык внимания. Или уважение к мысли». См.: Седакова О. А. О феномене советского человека. – URL: <http://olgasedakova.com/?aID=38&sID=903&ruID=1>

современного общества, то во многих фирмах, организациях и предприятиях мы встретим «парк советского периода», своего рода «остов / остров» советских антропологических практик.

Есть еще одно обстоятельство, отличающее линии *забвения прошлого* и линию *преемственности*, но это обстоятельство, на наш взгляд, выступает тем принципом, в свете которого вопрос идентичности получает различное разрешение.

Конкретнее, сторонники забвения истории склонны рассматривать идентичность субстанционально, стремясь связать ее больше с артефактами, «кровью и почвой», тогда как сторонники преемственности видят идентичность как *со-бытийный феномен*, как то, что необходимо устанавливать «каждый раз», как то, что принадлежит сфере Духа. Именно поэтому первые повсюду видят руины, вторые отмечают рост самосознания / понимания, а вместе с ними личностных форм бытия, расширение круга тех, кто не отделяет рост своей субъектности / субъективности от тех социальных институтов и структур, где они происходят / устанавливаются.

Далее, полагаем, что в социально-антропологической сфере сторонники событийности ясно понимают силу преобразования человеческого духа, открывающей дорогу свободе, творчеству, вере, Другому / новому началу (Х. Аренд<sup>153</sup>), тогда как субстанционалисты идентичности склонны видеть в ней естественное начало, некий функционал, которым можно воспользоваться утилитарно для нужд «правильной» идеологии / режима<sup>154</sup>.

Итак, нам сегодня важно осознать это метафизическое размежевание понимания идентичности и сделать свой выбор: в сторону механицизма общественной жизни или в сторону событийности. Открываясь метафизике событийности, мы открываем целый пласт интенций и цен-

---

<sup>153</sup> См.: Сафрански Р. Мартин Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с. Конкретнее о Х. Аренд (С. 498–504), которую Р. Сафрански назвал философом «умения начинать все заново». В частности в своей *Vita activa* она разграничивает понятия «труд / работа», «создание / изготовление», «действие / поступок». Только «действие / поступок» собственно подлинный мир человека, ибо на нем есть печать инициативы (лат. – *initium* – «начало»), свободы.

<sup>154</sup> Особенно ярко этот аспект проявляется сегодня в евразийстве.

ностей русской / российской / христианской / мировой культуры (культуры как сферы Духа, веющего, как известно, где он хочет). Тем более, нам есть с кого брать пример.

Конкретнее, после трех революций начала XX в. и гражданской войны представители русской эмиграции осуществили глубокий и всесторонний анализ русской / российской трагедии, признав, что для власти, народа, интеллигенции не была видна подлинная Россия, не видны альтернативные революции пути развития личности и общества. Незнание или сознательное игнорирование духовной реальности и подвижничества стали способствовать в начале XX в. радикализации взглядов и расколу российского общества. Именно поэтому среди первой волны русских эмигрантов растет интерес к реконструкции прошлого, анализу настоящего и размышлениям о грядущем. Помимо «плеяды» уже известных до революции философов, богословов и ученых, таких как Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин в социально-гуманитарную мысль пришли о. Г. Флоровский, Б. П. Выше-славцев, С. А. Левицкий, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, В. Н. Лосский, В. Вейдле и многие другие, которые, с одной стороны, творчески продолжили лучшие традиции академической гуманитарной и богословской дореволюционной России, а с другой – смогли произвести смену парадигмы в интеллектуальном и аксиологическом мировоззрении русского зарубежья.

Например, новую жизнь получила концепция личной годности П. Б. Струве, которую он впервые развил в сборнике «Вехи», осмысляя итоги первой русской революции и плоды развития России по индустриальному пути. Отвечая на вопрос о роли в истории индивидуальной человеческой личности, он пытался выявить и описать черты оптимального общественно-политического строя и механизмы складывания личностных качеств, необходимых для культурного общежития людей. Как пишет А. А. Кара-Мурза, Струве искал ответ на главный вопрос, «как формируется и в чём проявляется «личная годность человека?»<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Кара-Мурза А. А. П. Б. Струве и развитие им концепции «личной годности» / А. А. Кара-Мурза / П. Б. Струве / под ред. О. А. Жуковой, В. К. Кантора. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 132.

Исследуя проблему мутации русского образованного класса XIX в., к которому он относил таких деятелей, как А. С. Пушкин и И. С. Аксаков, в «интеллигентщину» уровня М. А. Бакунина и Н. Г. Чернышевского, П. Б. Струве попытался развить свою концепцию о двух «психотипах» в истории русской культуры. Первый тип – «вдохновенный» (А. С. Пушкин), душевно и духовно здоровый выразитель русского национального духа, второй – «восторженный» (А. Н. Радищев), политически радикальный, стремящийся к преувеличениям, не знающий меры атеист и социалист.

Изучая российские исторические фигуры и их роль, он выделял положительную ценность каждого, протестуя против огульного осмеивания и применения разных моральных мерил. Выдвижение им тезиса о ведущей роли типа человеческого поведения в истории позволило ему наметить основные личностные человеческие качества, которые характеризовали бы «личную годность»: холодное самообладание, выдержка, упорство, добросовестность, ответственность. Он не просто рисует идеал человеческих качеств, а приводит реальные примеры подлинной «личной годности», чьё гражданское самосознание и поведение вызывают неподдельное уважение: экономист и политик М. Я. Герценштейн, деятель тверского земства П. А. Корсаков, лидер земского движения П. А. Гейдн.

Будучи сам активным политическим деятелем П. Б. Струве считает, основанием «годности» выступает личная ответственность. Однако в ходе революции на политическую арену выдвинулись люди (Г. Гапон, Б. Савинков, В. Ульянов-Ленин), действующие от имени целой социальной группы, убеждённые в личной непогрешимости, призывающие смести всё «отжившее». Это явный пример «отрицательного отбора». Всех их объединяет стремление достичь успеха любой ценой, властолюбие, нелюбовь к людям, безответственность, жестокость, авантюризм и эгоцентризм. «Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности. Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей – говорит идея лич-



ной безответственности. Я требую того-то и того-то и берусь оправдать это требование своим личным поведением – говорит идея личной годности. Эти противоположения могут показаться отвлечёнными, но мы с болью в сердце наблюдали и наблюдаем их значение в русской действительности»<sup>156</sup>.

Сложно не согласиться со П. Б. Струве, тем более, как подмечает А. А. Кара-Мурза, «идея «личной годности» универсальна и гораздо более фундаментальна, чем разделение общества на «социалистические», «буржуазные» и пр., полностью подтвердилась и посткоммунистическим развитием России. Человеческая «негодность» и «безответственность» перебороли в России не только «социализм», но и тот странный «капитализм», который пришёл ему на смену»<sup>157</sup>.

Концепция «личной годности» П. Б. Струве содержит такое качество, как религиозность. Например, через описание личности А. С. Пушкина как «идеальной русской личности» красной линией проходит мысль о вере человека в Бога как отправной точке его личностного духовного становления: «...Пушкин, этот ясный и трезвый ум, этот выразитель и ценитель земной силы и человеческой мощи, почтительно склоняется перед неизъяснимой тайной Божьей, превышающей всё земное и человеческое...Пушкин знал, что всякая земная сила, всякая человеческая мощь сильна мерой и в меру собственного самоограничения и самообуздания». Он искренне верил, что идея личного подвига, понимание свободы как творческой автономии человека выросли из христианства, и концепция «личной годности» связана с ним неразрывно, а значит, она способна обновить, «вылечить» Россию от «бесовских сил безобразного большевизма и утвердить вновь свободу человека, его по воле Бога самого основанное от века самостоянье»<sup>158</sup>.

Открытие духовной реальности всегда для человека связано с потрясением, с кардинальной переменой ума (метанойи). Когда все

---

<sup>156</sup> Кара-Мурза А. А. П. Б. Струве и развитие им концепции «личной годности» / А. А. Кара-Мурза / П. Б. Струве / под ред. О. А. Жуковой, В. К. Кантора. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 142.

<sup>157</sup> Там же. – С. 142.

<sup>158</sup> Там же. – С. 169.

привычное / естественное подвергается переоценке и переосмыслению. Выдающиеся общественные деятели, реконструировавшие христианско-либеральную традицию в интеллектуальном и политическом опыте, П. Струве, И. Аксаков, М. Стахович не просто мечтали о будущем России и безоглядно критиковали её прошлое и настоящее, а выбрали путь активного созидательного труда, осознав «потребность внятно и открыто свидетельствовать – жизненно и творчески – о праве этой жизни в публичном пространстве»<sup>159</sup>. Выражением свершившегося поворота от обыденности к духовности выступает путь личного служения / подвижничества, преображающее не только самого человека, но и его близкое / дальнее социокультурное окружение.

### **§ 2.3. Духовное делание и социальное служение Русской Православной Церкви в современной России**

Одной из ведущих тем постоянно находящихся в ситуации обсуждения на протяжении последних двадцати лет в российском обществе выступает тема о влиянии Православия в историческом развитии русского / российского общества, о месте и роли Русской Православной Церкви в условиях постсоветской реальности, стремительно глобализирующегося мира. Диапазон мнений, подходов, оценок чрезвычайно большой от абсолютного приятия до не менее радикального неприятия. Однако ближайшее рассмотрение устойчивых клише и парадигм относительно Русской Православной Церкви показывает свою ангажированность и однобокость, идеологическую принадлежность, где верность либеральной (любой иной) догме выступает главным критерием, даже если это не согласуется ни с историческим опытом, ни с социокультурными и духовными реалиями. В неприятии Православия многие видят непри-

---

<sup>159</sup> Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – С. 51.

ятие исторического развития Византии, исторического пути самой Руси / России.

Вместе с тем, на наш взгляд, в современных спорах о судьбе Православия больше всего не учитывается позиция самой Русской Православной Церкви, ее Патриарха, иерархов, мирян, а также игнорируется опыт Церкви в XX–XXI вв. Исключение «голоса» Церкви, не признание ее субъектом социальных отношений существенно сужает перспективы развития гражданского общества в России. К сожалению, «гуру» зарубежного и российского либерализма идут путем практики тоталитарных обществ XX в., аргюя, что место религии в целом и Русской Православной Церкви в частности находится в маргинальной или периферийной сфере общества глобализации. Иными словами, они готовы искать источник вдохновения, спасения от стремительно нарастающих глобальных проблем, где угодно и у кого угодно, но только не у преодоленной / вытесненной, как им казалось в XX в., религиозной составляющей бытия человеческого рода. Таким образом, либеральный дискурс показывает свою одномерность, с одной стороны, и верность заветам новоевропейской секуляризации, с другой. В то же время, ученые и философы, далекие от идеологических шаблонов, но следующие критериям исторической феноменологии, даже при крайне скептическом отношении к способности Православия дать ответ на вызовы модернизации и глобализации вынуждены признать, что *«общества православного культурного круга сложными, часто драматическими, путями вписываются в мир общеисторической динамики, об этом свидетельствует вся история XX в.»*<sup>160</sup>

Более того, исторические реалии 80 гг. XX в. и до настоящего периода свидетельствуют о том, что при всех разговорах о безнадежной архаичности Русской Православной Церкви (далее – РПЦ), именно она стала *ведущей силой* в создании условий для формирования институтов гражданского общества в Российской Федерации, отстаивая развитие социальных отношений в постсоветский в русле защиты человеческого

---

<sup>160</sup> Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / И. Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 117.

достоинства и справедливости. Хотя, безусловно, в самой РПЦ есть, по мнению С. Чапнина, как минимум, три субкультуры, которые по-разному смотрят на прошлое, настоящие и будущее российского общества<sup>161</sup>.

---

<sup>161</sup> Чапнин С. Церковь, культура и русский национализм / С. Чапнин. –URL: [http://chapnin.ru/articles/church\\_culture\\_nationalism\\_191/](http://chapnin.ru/articles/church_culture_nationalism_191/). В частности, он выделяет тех, кто 1) готов инкорпорировать опыт советской культуры, признавая, что советская культура более христианская по своему содержанию, чем современная массовая культура. Это наиболее многочисленная группа. В нее входят практически все неофиты, в том числе и принявшие священные сан в последние 10–15 лет. В эту группу естественно входят и те православные, которые заявляют о своем членстве в коммунистической партии или прямо говорят о своих глубоких симпатиях к советскому прошлому. Для этой группы характерно стремление к социальной и культурной самоизоляции, крайнее недоверие к любым формам «западного», оформленное целым рядом стойких мифов. Эти мифы как правило специфически церковные: а) угроза экуменизма, понимаемого буквально как подчинение Православной Церкви католикам или протестантам; б) угроза «неообновленчества», понимаемого как любое отступление от сложившихся в последние десятилетия богослужебных традиций; в) вера в старцев и шире – потребность в жестком, авторитарном стиле духовного руководства; г) крайняя степень недоверия к государству, ведущего «антинародную политику» и внедряющего средства тотального электронного контроля, СНИЛС, УЭК и ювенальную юстицию и т.п., причем всё это необходимо критиковать не с гражданских, а именно с богословских позиций. Обобщая можно сказать, что это *православие без традиции*, то есть усвоенное без личного опыта общения, по книгам или суррогатным курсам. Ее представители продолжают бороться с церковными проблемами ушедшей советской эпохи – экуменизмом и агентами КГБ внутри Церкви, но сегодня это уже не реальные проблемы, а фантомные боли. В недрах этой группы формируется то, что поэт и публицист Ольга Седакова назвала *церковной идеологией*. Эта идеология «защищает своего адепта от встречи с реальностью и от встречи с Богом, предлагая ему иной, *лучший мир*, где все ясно и все правильно». Принять эту субкультуру за Православие очень просто, а разобраться, что это именно *субкультура*, а не само Православие, гораздо сложнее. Эта субкультура, очень цепкая, старается никого не отпускать. Те же, кто все-таки «вырастают из субкультурной церковности, расцениваются ею как гордецы, либералы, модернисты, «апостаты», разрушители церковных уставов и т.п.».

**Вторая церковная субкультура** сохраняет преемственность с церковным подпольем 1930–50-х годов, с прошедшими лагеря и тюрьмы священнослужителями дореволюционного воспитания. Эта группа *сознательно и последовательно не принимает ничего советского*. Однако делает это спокойно и неагрессивно, понимая, что многие годы могут уйти на преодоление советского даже внутри Церкви. Протоиерей Владимир Воробьев, ректор Свято-Тихоновского университета, говорит о *недоверии* внутри Церкви как о «тяжелом наследии советского прошлого». При этом вторая субкультура открыта к современной высокой (не массовой) культуре. Представители этой группы хорошо понимают универсальный характер восточно-христианской культуры, но знают, любят и ценят те формы культурной традиции, которые сложились в лоне русского Православия. Эта церковная субкультура, в целом весьма немногочисленная, состоит из двух основных групп. Во-первых, это несколько десятков больших приходов преимущественно в Москве и Санкт-Петербурге. Как общины они достаточно замкнуты, но их миссионерская, образовательная и благотворительная деятельность известна очень широко. Опорой этой группы являются священники, которым сейчас по 60–70 лет, и не ясно, как следующее поколение сможет сохранить эти умонастроения. Что сохранится? Что претерпит изменения? Ответе-

Один из серьезных концептуальных документов эпохи новой российской идентичности – это «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятые Архиерейским Собором в 2000 г. В этом документе раскрываются с позиций христианского вероучения ключевые для современности вопросы с точки зрения исторической перспективы. Конкретнее, в «Основах» закрепляются и свидетельствуются основные богословские положения о Церкви, о ее месте и роли в жизни каждого человека, общества, народа, государства. Также определяются области *сотрудничества* Церкви и государства, Церкви и общества, задаются контуры взаимоотношений христианской этики и светского права, раскрываются вопросы участия христиан в политической жизни страны, отношение к экономической активности, труду и собственности. Среди наиболее зрелых и обращенных к реалиям сегодняшнего дня являются темы войны и мира, источника преступности; вопросы личной, семейной и общественной нравственности, здоровья личности и народа; проблемы биоэтики, генной ин-

---

тов на эти вопросы сегодня нет. Во-вторых, это приходы Зарубежной Церкви (преимущественно в Европе, Северной Америке и Австралии), состоящие из потомков белой эмиграции. Их также становится всё меньше... В церковное управление представители этой группы как правило не рекрутируются, поэтому их влияние в большинстве случаев можно почувствовать только на уровне личной коммуникации.

Наконец, **третья церковная субкультура** - как и положено в эпоху постмодерна - с одной стороны заявляет о своей связи с церковным катакомбам, по крайней мере, имитирует эту связь, но с другой стороны полностью воспроизводит советскую культурную матрицу. По сути эта группа сохранила стилистику советской пропаганды и лишь заменила ряд терминов и понятий: «Советский Союз» на «Святая Русь», «коммунистический» на «православный» и т.п. Вербальное и шире – публичное – выражение этой группы нередко выглядит малоубедительно и даже карикатурно. Вот, например, священник Александр Шумский комментирует землетрясение в Японии на портале «Русская народная линия»: «Практически все русские люди, в один голос, не сговариваясь, утверждают, что страшный природный катаклизм в Японии есть возмездие этой стране за оскорбление нашего Отечества... После посещения Курильских островов российским Президентом в Японии топтали его портреты, сжигали и рвали российский флаг. Флаг любой страны есть её главный символ. Разрывание и сжигание флага означает символическое уничтожение страны. За символическими действиями, как правило, следуют практические, Япония к ним, очевидно, готовилась. Вот и вернул ей Господь бумерангом то, что причитается за ошибочные символические действия и намерения». Из этих слов вырастает образ жестокого и беспощадного жреца некоей национальной веры, который готов проклясть всё, что покушается на постсоветскую гражданскую религию. Очевидно, что третья группа – это носители полусектантского сознания внутри Церкви. Именно из них рекрутируются различные «затворники» типа «пензенских сидельцев» и большинство активистов так называемых «православных пикетов».

женерии, экологии, эвтаназии; достижения светской науки, культуры и образования; отношение к СМИ. Отдельный блок в «Основах социальной концепции РПЦ» занимает проблематика международных отношений, критериев оценки глобализации и секуляризма.

Иными словами, каждый, кто ознакомится с основными моментами указанного документа, получит, прежде всего, общие необходимые для восприятия христианского православия знания по фундаментальным вопросам церковной и религиозной жизни. Во-вторых, социальный философ / социальный теоретик получит возможность сделать сравнительный анализ самих положений и их воплощений в период 2000–2013 гг., выявляя насколько должное переходит в реальность. В-третьих, исследователь откроет для себя духовный космос Православия, который, на наш взгляд, далеко не всегда адекватно раскрывается в социально-гуманитарных науках.

Выше, в первой главе мы уже обращали внимание на то, что в развитии наук об обществе и человеке акцент больше делался на социальных аспектах, а не на гуманитарных, сфера же богословия если не замалчивалась, то, как правило, третировалась. Сложилась практика «двойных стандартов», инерцию которой мы сегодня еще не вполне преодолели. В частности, И. Г. Яковенко в своем цивилизационном анализе развития России идет путем исторической феноменологии, стремясь к переосмыслению различных «клише» и «стереотипов», в том числе о месте и роли Православия в российской истории. При этом автор понимает, что цивилизационный взгляд на Россию еще только утверждается в научном сообществе и общественном сознании, поэтому необходимо «приостанавливать» попытки с позиций «здравого смысла» рассуждать о специфике России. На наш взгляд, социокультурное исследование И. Г. Яковенко заслуживает внимание в контексте нашей работы, поскольку он подробно анализирует культурные коды российской цивилизации<sup>162</sup>.

Особый интерес представляют сюжеты, посвященные рассмотрению идеи служения в онтологии российской культуры, поскольку ду-

---

<sup>162</sup> См: Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / И. Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – 671 с.

ховные практики, в сущности, представляют собой деятельность, связанную с подвижничеством, идей жизни как определенного служения / поприща. Прежде всего, И.Г. Яковенко признает, что для каждого человека открыта сфера служения и подвижничества. Он пишет: «реализуя свой выбор, свободный человек избирает стратегию жизни и деятельности, задаваемую идеальными мотивами, безотносительно к условиям вознаграждения, социальным позициям и бонусам, вытекающим из такого выбора». Более того, «перспектива служения открыта каждому, но не предписана, не внедряется усилиями идеологических и политических институтов государства»<sup>163</sup>.

Иными словами, автор противопоставляет в российской культуре: 1) линию служения как свободного и творческого подвижничества и 2) линию идеологии служения. Подлинная трагедия российского общества состоит в том, что *идеология служения*, взятая на вооружение московским государством в ходе борьбы иосифлян и нестяжателей, была продолжена в последующие периоды истории России, заслоняя собой важнейшую черту христианского мироощущения. К сожалению, и в современном массовом и интеллигентском сознании Православие (шире – религия) не ассоциируется со свободой, творчеством, ростом бытия.

Одной из причин является указанная подмена идеи служения на идеологию принуждения / насильственной синергии. Нельзя не согласиться с выводом И. Г. Яковенко о том, что «*история человечества свидетельствует о химерическом характере идеологии служения*», ибо она «оформляет внеэкономическое принуждение человека к определенной деятельности (оправдывает, возвышает и объясняет, придает моральную санкцию)», закрепляет рентоискательство, коррупцию, отрицание права и закона под предлогом идеальных мотивов. И главное, И. Г. Яковенко пишет о том, что идеология служения закрепляет *архаические связи* между людьми, т.е. ее носители фактически отрицают онтологический поворот «осевого времени», когда стала формироваться антропологическая формация Человека Онтологического<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> Яковенко И.Г. Указ. соч. – С. 387.

<sup>164</sup> Яковенко И.Г. Указ. соч. – С. 387.

Нетрудно заметить, что в своих исходных моментах *идеология служения и линия сакрализации* (власти, истории, человека), которую мы описывали в первом параграфе первой главы, совпадают, ведут человека от свободы, даваемой духовными традициями к различным формам рабства. Вместе с тем и в этом плане мы солидарны с И. Г. Яковенко, нужно помнить о том, что «человек не тождественен должному, а государство и цивилизация не тождественны идеалу монастыря, где собираются люди, поставившие себе цель отойти от мира с его соблазнами и достигнуть на земле небесного совершенства»<sup>165</sup>.

Таким образом, современная светская и богословская мысль подошли к критическому переосмыслению исторического опыта, воплощенного в редуцированных стереотипах секулярной эпохи (XIV–XX вв.). На «свет» все больше и больше выходят подлинные истоки духовных практик, связанных с идеей свободного Завета / договора между человеком / человеческим родом и Богом. Наиболее мощный удар по идеологии служения / линии сакрализации нанесла сама Русская Православная Церковь, закрепившая в «Основах социальной концепции РПЦ» принцип неповиновения (III.5). В. В. Петрунин пишет об этом следующее: «несмотря на кажущуюся революционность этого положения, оно органично связано со всем православным учением о происхождении и функциях государственной власти. По мнению Церкви, любая власть, даже не ищущая божественной санкции, «от Бога установлена» (Рим.13,1), так что она обязана в своей деятельности руководствоваться Богооткровенными и естественными законами, а нарушение их должно рассматриваться как беззаконие, и гражданин не обязан подчиняться таким распоряжениям власти. В то же время государство, признавая принцип свободы совести, признает существование религиозного мировоззрения, а значит Церкви и ее прав»<sup>166</sup>. Более того, в лице митрополита о. Сергия (Старгородского) и протоирея о. М. (Мудьюгина) Русская Православная Церковь ставит вопрос о различных формах личного ответственности (спасения) человека<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> Яковенко И. Г. Указ. соч. – С. 391.

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> Яковенко И. Г. Указ. соч. – С. 391.



Идея служения как интенция бытия человека в социуме представлена в «Основах социальной концепции РПЦ» как одно из основных положений: «Каждому даётся особый дар для служения всем. Дары многообразной благодати Божией даются каждому отдельно, но для совместного служения народа Божия (в том числе и для служения миру)» (I.3). Конечно, на сегодняшний день это идёт в разрез с популяризирующейся СМИ идеей индивидуального блага по формуле «Мы этого достойны, поскольку мы талантливы, дерзки и добились всего сами путём невероятных усилий». Следовательно, те, кто «не выстрадал место под Солнцем» подобно нам, не имеет право на руку помощи. Переход индивидуализма личности в чистейший эгоизм связан и с тем, «что в современном мире религия из «общего дела» превращается в «частное дело» человека», а это «свидетельствует о распаде системы духовных ценностей, потере устремлённости к спасению в большей части общества, утверждающего принцип свободы совести» (III. 6). Отношение РПЦ к формированию в обществе эгоистического миропонимания в «Основах» выражается однозначно: «Уважая мировоззренческий выбор нерелигиозных людей и их право влиять на общественные процессы, Церковь в то же время не может положительно воспринимать такое устройство миропорядка, при котором в центр всего ставится помрачённая грехом человеческая личность». В выступлении на встрече с молодёжью в рамках XIII Всемирного русского народного собора Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, описывая преимущества и недостатки информационного общества, связал тему формирования нравственной основы человека с происходящими кризисами во всех сферах жизни общества и указал на их первопричину: «Но если сейчас кризис системный не только у нас, но и во всём мире, то может быть есть какая-то единая основа этого кризиса? Я отвечаю так: первопричина – это кризис человеческой личности, это кризис нравственного чувства, это кризис потери ценностей». Патриарх предлагает и решение насущной проблемы: «Я не вижу другого пути для духовного возрождения нашего народа, кроме как перевести религиозный фактор исключительно из сферы фольклора, культуры в сферу реальных размышлений, в сферу реального творчества,

чтобы религиозные истины помогали человеку справляться, в том числе и с кризисными явлениями, которые существуют в современной цивилизации... Чтобы сохранить себя, свою страну, свою культурную самобытность, чтобы нас не раздавил информационный поток, мы должны научиться сопрягать свои убеждения с реальностью». Путь духовного возрождения и есть путь духовных практик, который требует от человека постоянной творческой работы ума и сердца так, чтобы ум был добрым, а сердце умным. Соглашаемся с Патриархом в том, что «если вера становится частью постоянных размышлений, творческого напряжения личности, если вера используется для мотивации своих действий в личной, семейной, общественной, профессиональной, государственной деятельности, если вера сопрягается с реальной проблематикой современной жизни, она становится живой, эффективной, каждый человек видит её пользу». Преображая себя, человек преобразует окружающий мир, поэтому самое важное – что он принесёт в этот мир. Путь служения – это добровольный творческий акт, требующий от человека ответственности за свои решения и понимания того, что социум предназначен к преобразению на началах богозаповедной любви: «Церковь призывает своих верных чад и к участию в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской нравственности» (I. 3).

Одним из составляющих элементов служения является гражданский патриотизм личности, понимаемый именно в контексте христианства и не связанный с пацифизмом или национализмом, а проявляющийся как любовь к своему отечеству и к братьям по крови, живущим по всему миру, следуя заповеди Божией о любви к ближнему, которая включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам. Действенность патриотизма должна проявляться «в защите отечества от неприятеля, труде на благо отечества, заботе об устройении народной жизни, в том числе путём участия в делах государственного управления» (II. 3). Таким образом, Русская Православная Церковь, различая место и роль Церкви и государства, приветствует служение мирян на государственных постах, при этом делая акцент на важности следования евангельской морали при осуществлении своей деятельности: «от православного

политика или государственного деятеля требуется крайняя духовная и нравственная чуткость» (V. 3).

Итак, историческая реальность бытия Русской Православной Церкви в XXI в. показывает ее как творческую силу, как действительно несломленного трагическими испытаниями *эпохи секуляризма* (XIV–XX вв.) субъекта бытия человеческого рода. Церковь и сегодня жива. Даже в эпоху «пост» / постсекулярную эпоху она, в лице своих иерархов и мирян, способна предложить *альтернативу* тенденциям аннигиляции человеческого рода, альтернативу сценарию эвтаназии человека.

Одним из последних достижений этого десятилетия следует считать «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятые в 2008 г. В этом документе продолжается линия «Основ социальной концепции РПЦ» на осмысление проблем современности с позиций христианской этики и морали, явленной в Священном Писании, Предании, учении Святых Отцов. Можно сказать, что указанные два документа, 2000 и 2008 г. дают основание говорить, что русская / российская богословская школа обрела «новое дыхание», подтвердила способность к преобразению, к «неопатристическому синтезу» (о. Г.Флоровский), к «бесконечной патристике» (С.С. Хоружий). «Центральный тезис концепции можно выразить так: всякое продвижение мысли в русле православного умозрения требует обращения к патристике, святоотеческому Преданию, как непреходящему источнику этого русла; и это обращение должно означать живую связь с истоком, своего рода общение с ним, в котором он выступает в качестве духовного авторитета, ориентира и меры»<sup>168</sup>.

Действительно, усилиями о. Г. Флоровского, В. Н. Лосского, о. И. Мейндорфа, о. Александра (Шмемана) в 30–70 гг. в среде русского зарубежья, а сегодня митрополита Иллариона, Патриарха Кирилла создана богословско-философская школа мирового уровня, способная выдвигать онтологически полновесные идеи относительно существа тех глобальных вызовов, с которыми столкнулся человеческий род в XX–XXI вв. В частности, можно утверждать, что в современной мировой социально-

---

<sup>168</sup> Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 18.

гуманитарной мысли сформировалось целое сообщество мыслителей, которые осмысливают вызовы современности, опираясь на принципы *восточнохристианского дискурса* (И. Зизиулас, Х Яннарас, В. Йеротич, о. Каллист Уэр, К. Штёкль и др.).

Их позиция и голос становятся все более полновесными, находя множество сторонников среди представителей других конфессий, ученых, политиков и т.д. Хотя, безусловно, наряду с теми, кто признает значение этого восточнохристианского социально-гуманитарного дискурса, есть и те, кто не видит в нем смысла и достаточных сил для исторического творчества. Однако, несмотря на все усилия последовательных либеральных атеистов, в российском и мировом обществе уже достаточно определилась *постсекулярная традиция*, где секуляризм, ни либерального, ни советского / коммунистического варианта не имеет достаточной легитимной силы, чтобы воздействовать на широкие слои граждан России. Так, исследователи А. Кырлежев и А. Шишков к постсекулярным феноменам относят более или менее активное присутствие религиозного дискурса:

- в публично обсуждаемых постсоветских историософских концепциях (в частности, концепции православной цивилизации);

- в новой политической мифологии (например, православие как гражданская религия);

- в публичных проектах религиозного фундирования общественной морали (общегражданские ценности, социальная этика, хозяйственная этика);

- в обсуждении возможности включения в действующее светское право религиозных элементов (например, норм шариата, религиозно обоснованного запрета абортов);

- в интерпретации отношений Церкви (РПЦ) и государства в терминах «симфонии». Более того, они делают вывод о том, что в нынешней российской (постсоветской) ситуации религиозная идентичность является почти неотъемлемой идентичностью в наборе индивидуальных и групповых идентичностей, и что возвращение религии в общество после крушения советского коммунистического режима обусловлено двумя процессами: а) восстановлением приватной сферы и переходом к евро-

пейской секулярной парадигме; б) включением в мировые постсекулярные процессы<sup>169</sup>.

Наиболее мощный мировой постсекулярный тренд получил название «*воинствующий секуляризм*», который, по мнению митрополита Иллариона (Алфеева), представляет собой определенный вид псевдорелигии, стремящейся поставить на место христианских ценностей абстрактные общечеловеческие ценности, наиболее полно воплощаемые в институте прав человека.

Сегодня воинствующий секуляризм претендует на мировоззренческую монополию и не терпит конкуренции, стремясь вытеснить религию из общественной сферы, отвести ей место на задворках человеческого бытия, свести ее исключительно к области частной жизни отдельных индивидуумов»<sup>170</sup>.

Воинственность современной версии секуляризма состоит в том, что стараниями его активистов путем законодательных инициатив в ряде стран Западной Европы предлагается запретить ношение религиозных символов в общественных местах и многое другое. Однако, самое главное, его сторонники не признают «легитимность религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний», а также против влияния религии на общественные процессы, политику, искусство, науку и культуру. Иными словами, на наш взгляд, в основании Православия / восточнохристианского дискурса и в основании секуляризма лежат различные социально-антропологические принципы. Так, «верховой и абсолютной реальностью в христианстве, главным критерием истины является единый Бог, явивший Себя миру в Лице Иисуса Христа. Именно Бог воспринимается христианами как источник правовых и общественных норм, а заповеди Христа – как непреложный нравственный закон». Секулярный гуманизм, напротив, антропоцентричен, именно человек для него абсолютная ценность и мерило истины<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> Кырлежев А., Шишков А. Пост – секулярное в пост – атеистической России / А. Кырлежев, А. Шишков. – URL: [www.isa.ru](http://www.isa.ru)

<sup>170</sup> Илларион митр. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма. – URL: <http://www.raskol.net/5294>.

<sup>171</sup> Там же.

Христианство исходит из представления о том, что человеческая природа повреждена грехом и нуждается в исправлении, искуплении и обожении. В секуляризме / гуманизме само понятие греха отсутствует, и единственное, что должно ограничивать свободу индивидуума – это правовые нормы, защищающие свободу других индивидуумов<sup>172</sup>.

Противопоставления можно продолжить, но ясно одно, в лице воинствующего секуляризма, и европейское, и российское общество столкнулось с космополитическим сообществом, представители которого нашли в христианстве (шире – в религии, включая буддизм, ислам, конфуцианство, иудаизм и т.д.) «козла отпущения» за все противоречия современности. И, если в странах Западной Европы – это преимущественно католицизм и протестантизм, то в России – Православие.

Митрополит Илларион справедливо пишет о том, что для большинства западных «европейцев, особенно в странах с преобладающим католическим населением, синонимом христианства является, прежде всего, Католическая Церковь, в истории которой было немало темных страниц. Католицизм в Средние века носил почти тоталитарный характер, претендуя на монополию не только в сфере вероучения, но и других сферах общественного бытия». Современное европейское антихристианство по своим корням является антикатолицизмом, негативные качества которого сегодня распространяются на все христианские конфессии. Однако, как считает митрополит, это не должно вести к отречению православных от католиков как братьев во Христе, а наоборот, делает возможным предложить европейскому сообществу ценности Православия и поставить на повестку дня вопрос о возрождении единства христианства. Действительно, если влияние Православия на европейские процессы в новое и новейшее время было довольно ограниченным, то со вступлением в Евросоюз государств с православным вероисповеданием (Греция, Болгария, Румыния, Кипр, с оговорками страны Балтии, Финляндия, Польша) ситуация кардинально меняется. По крайней мере, если граждане этих стран действительно будут следовать христианским заповедям, то голос Православия может зазвучать в Европарламенте, в евро-

---

<sup>172</sup> Там же.

пейской политической философии. О большом концептуальном значении *православной интеллектуальной традиции* для философского дискурса политического модерна говорит и Кристина Штекль, Андреано Роккучи, Стефано Каприо и др.

Под православной интеллектуальной традицией К. Штёкль понимает не только русскую религиозную философию XIX – начала XX вв., но и богословско-религиозную мысль, сложившуюся в XX в. под воздействием противостояния тоталитаризму. Ее ценность в том, что указанная традиция стоит на грани между теологией и философией, учитывает опыт тоталитаризма, ибо не только западная философия оспорила свой собственный философский путь, но и православная мысль «под воздействием коммунизма и эмиграции, пересмотрела свои истоки и развитие»<sup>173</sup>.

Таким образом, для нас, как во многих других случаях (с Г. Г. Шпетом, М. М. Бахтиным и др.), наши собственные философские идеи получают легитимацию только благодаря признанию в западных интеллектуальных кругах. Прискорбно, но в постсоветский период идеи о. Г. Флоровского, В. Н. Лосского действительно оказались «в тени». Между тем, как концепция неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского может быть уподоблена хайдеггеровскому онтологическому повороту, ибо он предлагал освободиться от *западного способа осмысления проблем современности*, обрести Православию собственные догматические основы. По мнению К. Штёкль, Флоровский стал одним из основателей богословского Возрождения Православия, его «движение вперед в верности духу прошлого».

Первый шаг этого исторического движения – обретение православным / восточнохристианским дискурсом собственного языка, способного не только в новом свете описать, но и понять социокультурные и антропологические реалии XX в. Примечательно, что Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, И. А. Ильин, несмотря на многочисленные работы, посвященные трагическим событиям в бытии человеческого ро-

---

<sup>173</sup> Штекль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штекль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34–46.

да в первой половине XX в., остались на дореволюционных позициях («Вехи») поворота «от марксизма к идеализму» и «от идеализма к Православию». Именно поэтому после крушения тоталитаризма в СССР восстановить русскую религиозную мысль как живую интеллектуальную традицию не удалось. В этом она солидаризируется с С. Хоружим и В. Бибихиным, которые еще в 90-е гг. XX в. писали о том, что русская религиозная философия оказалась слишком утопической, оптимистической и искусственной и, что ее возрождение приведет к реконструкции старых идеологем антагонизма между Западом и Россией.

Большой теоретико-методологический потенциал и творческое влияние на интеллектуальное движение политической (социально-философской) мысли оказывают Сергей Хоружий и Христос Яннарас, расширяющие неопатристическое богословие до неопаламизма, предлагающие вместо эссенциальной онтологии – энергийную. И самое главное: «Яннарас излагает паламистское богословие на языке М. Хайдеггера, а Хоружий связывает свою собственную «синергийную антропологию» с работами постмодернистских философов, таких как Жиль Делез и Мишель Фуко». Фактически К. Штёкль приходит к выводу о том, что и современная западная политическая философия и православная интеллектуальная традиция принимают «участие в одной и той же борьбе с современной ситуацией, причем изнутри самой этой ситуации, в силу общего для них европейского опыта тоталитаризма»<sup>174</sup>.

В другой статье К. Штёкль, цитируя митрополита Иллариона (Алфеева), недвусмысленно пишет о том, что Православная Церковь находит в лице Ю. Хабермаса и других экспонентов постсекулярной политической философии своих союзников, когда говорит о неадекватности «воинствующего секуляризма», а также выражает уверенность в том, что РПЦ обладает достаточным потенциалом для того, чтобы быть важным участником дискуссии, ведущейся в нынешнем постсекулярном мире – мире, характерной чертой которого является не конфронтация между се-

---

<sup>174</sup> Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штёкль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34–46.



куляризмом и религией, или между Западом и Востоком, а *постсекулярная дискуссия о месте религии в современную эпоху*<sup>175</sup>.

Продолжая мысль Кристины Штёкль, на наш взгляд, необходимо признать, что не только религия оказалась под знаком вопроса у мыслителей и идеологов постмодернизма, фактически под сомнение поставлена вся социально-гуманитарная сфера (философия, искусство, наука), область универсалий и ценностей, всего того, что связано с трансценденцией, абсолютном и т.д. Поэтому нам близка идея митрополита Иллариона (Алфеева), высказанная им в докладе в Институте философии РАН. Он справедливо указал на то, что и богословие (религия), и философия в современном гедонистическом и потребительском обществе игнорируется, заменяется эрзацами. «Однако это совсем не значит, что современный человек утратил потребность в обретении смысла жизни, что он не нуждается в ответах на самые глубокие вопросы об основаниях своего бытия, о том, откуда он пришел и куда идет, о мире и о Боге»<sup>176</sup>.

В связи с этим у богословия и философии появляется один предмет для взаимного «неслиянного и нераздельного» приложения сил – *возвращение и реабилитация* жизненного мира человека / человеческого рода. Другой «точкой пересечения» интересов между богословием и философией является взаимное преодоление стереотипов (о насильственной практике навязывания веры Русской Православной Церковью, о мощном административном «ресурсе», о давлении на науку и образование), обсуждение и осмысление экзистенциальных и социальных проблем бытия человека.

Митрополит Илларион подчеркивает, что Святые Отцы и Учителя Церкви «формулировали истины евангельской веры на языке своего времени и в творческом взаимодействии с современными им течениями философской и научной мысли. Тем самым они развивали и обогащали язык самого богословия и в тоже время делали его более понятным тем, кто еще не принял христианского вероучения и не осмыслил его. В древности христианская культура победила культуру языческую не

---

<sup>175</sup> Штёкль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию.

<sup>176</sup> Илларион (Алфеев) URL: // [http://www.religate.ru/2\\_92143\\_1\\_21.html](http://www.religate.ru/2_92143_1_21.html)

силой насилия, но силой убеждения. И сегодня Церковь стремится к убедительности своего провозвестия, а совсем не к интеллектуальному насилию или манипулированию сознанием»<sup>177</sup>.

Другим свидетельством социального служения Русской Православной Церкви выступают ее инициативы в области высшего и среднего образования, попечения о семье, детях и молодежи<sup>178</sup>. Например, большую роль играет РПЦ при восстановлении структур исторической идентичности / исторической памяти российского общества, структур нравственности и морали общественного сознания. Конкретнее, митрополит Илларион (Алфеев) выдвигает четыре аргумента в пользу преподавания основ религии в школе. В первую очередь – это «религиозное обоснование этических норм», во-вторую – «необходимость укрепления национальной идентичности», в-третью – «преодоление религиозного невежества, способствующего широкому распространению псевдорелигиозных культов и деструктивных сект», и, наконец, в-четвертую – «Церковь не может не волновать положение, в котором оказался учебно-воспитательный процесс в школах в условиях мировоззренческо-этического вакуума» постсоветской эпохи<sup>179</sup>. С 2009 г. по инициативе президента РФ Д. А. Медведева, проявленной им после встречи с лидерами традиционных российских религиозных организаций в 21 субъекте РФ был проведен федеральный педагогический эксперимент по внедрению преподавания основ религии (по выбору) в школьную программу (на правах факультатива). В 2012 г. замминистра образования и науки РФ Максим Дулинов признал, что все тревоги о соблюдении светскости, о межконфессиональных конфликтах оказались ложными, а новый предмет «оказался полезен детям, понятен учителям и родителям, независимо от религиозных убеждений. Мы не только не разделили школу, но заметно сплотили школу, семью и общество»<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> См. Нравственные основания религиозного воспитания / под ред. В. Г. Тимирясова. – Казань: Познание, 2012 / текст Агапова О. Д.; Никитин В. А. Святейший Патриарх Алексей II. Жизнь и деяния во славу Божию / В. А. Никитин. – М.: Астрель: Русь – Олимп, 2009. – 637 с.

<sup>179</sup> Илларион (Алфеев) митр. Актуальные проблемы преподавания религии в светской школе. – URL: <http://www.ortodoxy.ru>

<sup>180</sup> Меркурий митрополит Ростовский – Интервью – URL: <http://www.patriarchia.ru>

Продолжая разговор об инициативах Русской Православной Церкви в посильном решении современных проблем российского общества, нельзя обойти программные положения «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.) и «Свода нравственных принципов и правил в экономике» (2003 г.), где были предложены концептуальные идеи о ведении хозяйственной деятельности предпринимателя с опорой на христианские ценности.<sup>181</sup>

Безусловно, список активной многообразной социальной деятельности Русской Православной Церкви в постсоветский период (1991–2012 гг.) можно продолжить, поскольку за это время прошло множество Архиерейских соборов, Всемирных Русских народных Соборов, научно-богословских конференций, круглых столов и форумов. Но не следует успокаивать себя их перечислением и изложением концепций, сводов и положений. Мы солидарны с позицией В. И. Куйбаря, который, анализируя место и роль Русской Православной Церкви, пишет следующее: «Наверное, эволюция церковного сознания в русле демократических и глобализационных процессов в будущем неизбежна, но произойдет по собственному сценарию на пути строительства правового демократического государства в России, исправления многочисленных пороков нашего общества, церковной проповеди, направленной на укрепление гражданских прав и демократических принципов, духовного и морального обоснования нашей демократии»<sup>182</sup>.

Социологический, политологический, социально-психологический мониторинг церковно-государственных и общественно-церковных отношений показывает, что в вопросах восприятия Православия, его места и роли еще много неясностей, противоречий, латентных и открытых проблем. Но, ясно уже одно – за двадцать постсоветских лет общество начало воспринимать Русскую Православную Церковь по ее делам, а не через призму леворадикальных клише и массы советских стереотипов.

---

<sup>181</sup> Никитин В. А. Святейший Патриарх Алексей II. Жизнь и деяния во славу Божию / В. А. Никитин. – М.: Астрель: Русь – Олимп, 2009. – С. 255–256.

<sup>182</sup> Куйбарь В. И. Феномен глобального регионализма и деятельность Русской Православной Церкви в современном мире / В. И. Куйбарь. – Иркутск.: ИГУ, 2013. – 103 с.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Научное или философское исследование, если придерживаться норм классической рациональности, должно отвечать целому ряду критериев, позволяющих представить совершенную работу на суд коллег и широкой общественности в новом ключе, на уровне **энтелехии**, а не гипотезы, в контексте воплощенного, а не задуманного. История философских учений, научных поисков не раз показывала, что гипотетическое знание оборачивалось иллюзиями, а позиция, которая, кажется, не стоит и «ломаного гроша», становится доминирующей, способной объяснить большой круг явлений и процессов социальной и природной реальности.

Наше изучение места и роли духовных практик в структурах социального бытия не исключение, и мы должны ответить на вопрос о его теоретико-методологической, историко-философской, практической значимости, об открывающихся перспективах и многом другом, что лишь косвенно было раскрыто, рассмотрено в контексте изучения отдельных сторон бытия духовных практик в структурах социального бытия. Также жанр заключения подразумевает самый сложный для каждого исследователя / автора вопрос о том, возможно ли было иначе, с каких-то иных, альтернативных позиций, идей, методов, подойти к проблематике, которая, казалось бы, изучена «вдоль и поперек». Таким образом, заключение способно стать новым началом, новой проблематизацией цели и задач исследования, свежим взглядом на давно поставленную и вроде бы уже раскрытую тему.

Итак, мы начнем с новой актуализации проблемы исследования, продолжим анализом теоретико-методологических и общественных противоречий с ней связанных, и постараемся контурно обозначить перспективы дальнейших изысканий. Однако все это мы будем делать, имея «за плечами» опыт представляемой на суд научного сообщества работы, это будет своего рода самоверификация полученных в каждой из глав и параграфов результатов.

Проведенный в первой главе концептуальный анализ конституирования проблематики духовных практик в философско-гуманитарной мысли XX века показал, что в классический период становления социально-гуманитарных наук (XIX – нач. XX вв.) в силу доминирования в научном мышлении эталона естествознания в познании человека и общества акцент был сделан на социальное как типическое / усредненное. Гуманитарная компонента бытия человеческого рода осталась «в тени», а вместе с ней вне исследования остался целый пласт духовного опыта / духовных практик человека, имеющих уникальный / неповторимый и личностный характер.

Смена парадигм в естествознании (неклассическая и постнеклассическая научная рациональность) и исторический провал больших социально-функциональных проектов эпохи Модерна в XX в. сделали вновь актуальным формирование *гуманитарной эпистемологии*, способной видеть в обществе не только действие структур / вещей, но событийную сферу личностных форм творения бытия, формировать дискурс сотрудничества и взаимопонимания.

Анализ духовных практик древности и современности в социально-философском плане показал, что они представляют собой специфическую амбивалентную деятельность, производящую, с одной стороны, личностные формы творения бытия человеком, а с другой – формирующую вокруг себя определенный «примыкающий слой» – сообщество людей, связанных целями, органом / методологией по претворению и воплощению духовных ценностей в практике повседневности.

В контексте претворения сообществом примыкающего слоя ценностей духовной практики / традиции происходит преобразование сферы повседневности из рутины в область смысла и межличностных отношений. Кардинальное отличие духовных практик состоит в поиске и развитии *альтернативных* социальным нормам идеалов и ценностей, практик жизни, позволяющих следовать должному, трансцендентальному, абсолютному.

Несмотря на малочисленность и относительную замкнутость круга людей, выбирающих путь духовных практик, можно утверждать, что их деятельность весьма важна для формирования образа человека как целостного существа – личности, не редуцируемой до его социальной роли и статуса. Более того, выявление в социальном бытии гуманитарной / духовной компоненты позволяет утверждать, что, помимо объективированных форм экономической, политической и социокультурной деятельности человека / человеческого рода, в его бытии становятся и бытийствуют *антропоформации*, суть которых состоит в утверждении, закреплении и развитии определенного образа человека, выступающего своего рода ядром для идентификации человеческих качеств / свойств у людей определенной эпохи / периода.

Наличие сообществ духовных практик, утверждение духовных приоритетов в мировоззрении эпохи не дают утвердиться различным редуцированным образам человека, бытующим в современной экономической теории, политологии, социологии, педагогике и психологии и т. д.

Более того, духовные практики создают *дополнительный ресурс* для развития общества, поскольку благодаря им происходит:

- опосредованная «мягкая» социализация людей в структуры социального бытия, приобщение к различным социокультурным традициям общества;

- снижение уровня радикализации общества и формирование представлений о личной ответственности, о выстраивании личностных форм творения бытия;

- переориентация интересов людей от ценностей и интересов неполных антропоформаций / антропотопик к подлинным, аутентичным формам онтологического размыкания и пребывания;

- навигация и освоение новых сфер антропологического и социокультурного опыта, исходным принципом которого является установка «не навреди»;

- формирование иного по отношению к *сиюминутным* вызовам горизонта целей и задач.

Проделанный в первой главе теоретико-методологический анализ позволил сконцентрироваться на социально-философских аспектах развития современного российского общества с учетом гуманитарной / духовной составляющей. Прежде всего было выявлено, что формирование российского социокультурного типа / цивилизации было тесно связано с творческим и свободным освоением духовного опыта Православия, его основной духовной практики – исихазма. Именно в ходе исихастского опыта святого преподобного Сергия Радонежского был обретен архитипический образ России – Святая Русь, позволивший российскому обществу на протяжении всей своей истории, даже после жестких исторических катаклизмов (порабощение Золотой Ордой, Смутное время, реформы Петра I и т.д.) восстанавливать и преумножать свой политический суверенитет, хозяйскую инициативу, социокультурные традиции.

Далее, осмысляя проблемы и противоречия современного российского общества с позиций признания духовной реальности социального бытия, мы пришли к выводу о том, что свободное и инициативное развитие институтов гражданского общества в России возможно только при реабилитации, реконструкции и творческом освоении духовной практики Святой Руси, а также духовных практик народов, входящих в состав Российской Федерации<sup>183</sup>. Такого рода тренд в жизни российского общества может стать «точкой роста» для новой российской идентичности, способной предложить определенный проект антропоформации, творчески отвечающей на вызовы глобализации. Ярким свидетельством актуальности ренессанса духовной традиции является путь Русской Православной Церкви.

После принятия в 2000 г. Основ Социальной концепции Русской Православной Церкви и последовательного воплощения ее фундаментальных положений *православное сообщество* (священство, миряне) выступает сегодня ведущей силой и тягой гражданского общества, задающей поступательное развитие Российской Федерации.

---

<sup>183</sup> Реконструкция духовных традиций / духовных практик народов, входящих в состав Российской Федерации, а это ислам, буддизм, католицизм, протестантизм отдельная, и к сожалению еще мало исследованная тема, ждущая своего социально-гуманитарного раскрытия и разворачивания в сфере российского общественного сознания.

Подобного рода феномен, на наш взгляд, связан с тем, что Русская Православная Церковь после периода жестких гонений советского тоталитарного режима на сегодняшний день не только восстановила свой социокультурный потенциал, но и вышла на путь духовного и социального служения Богу и российскому обществу, благовествуя о приоритете христианских добродетелей перед правами человека и свидетельствуя о том, что возможен иной, альтернативный *апостасии* путь развития человека / человеческого рода, даже пребывающего в *патовой ситуации* глобальных проблем.

В качестве ближайшей перспективы продолжения линии нашего исследования можно обозначить, в первую очередь, задачу разработки уяснения условий конституирования духовных практик в нашу постсекулярную эпоху, а это, как показало наше исследование, сделать довольно трудно в виду доминирования социоцентризма в постижении человека и общества.

Вторая линия дальнейших изысканий может быть связана с реконструкцией места и роли духовных практик во всемирной истории, истории российского общества. Применение теоретико-методологического «аппарата» синергичной антропологии с его диагностикой антропоформаций, форм онтологического размыкания и конституирования идентичности человека, на наш взгляд, будет хорошим концептуальным импульсом для развития такой сферы социальной философии, как философия истории и философия культуры. В частности, наиболее актуальной тематикой ближайших исследований должны стать виды и формы духовных практик в основных сферах бытия человека / человеческого рода.

Третьим вектором, обладающим явной новизной и актуальностью для развития социальной философии, связанной с исследуемой темой места и роли духовных практик в структурах социального бытия, может быть целый «ареал» теоретико-методологической рефлексии и дискуссий о взаимодополнительности в познании динамики человеческого рода не только социального и гуманитарного дискурсов, но и светской – философско-научной парадигмы с философско-богословской. «Точ-



кой», а шире топосом / полем схождения здесь выступает феномен духовной реальности, феномен Духа, который «веет, где хочет» и выступает «скрепой» единства и преемственности бытия человека / человеческого рода.

Безусловно, мы смеем надеяться, что внимательный читатель найдет в нашем исследовании много интересных идей, сюжетов, концептов. Также мы осознаем, как много не сделано в плане концептуализации, выявления хитросплетений развития духовных традиций в античности, средневековье или новое и новейшее время. Однако нельзя объять необъятное.

Искреннее полагаем, что одно удалось точно – убедительно и недвусмысленно показать, что без духовных практик социальное бытие, без личного служения и подвижничества, которые они несут наша социальность быстро, подобно «шагреновой коже», сворачивается, превращается в механическую, максимально отчужденную реальность, где происходит забвение всего: человека, бытия, Бога.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Аванесов С. С. Личность как синергичная конструкция / С. С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 32–47.

Августин Аврелий Исповедь / А. Августин. – М., 1991. – 448 с.

Аверинцев С. С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева / С. С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1993. – №9. – С. 16–23.

Агапов О. Д. Понимание смысла интерпретации в контексте концепций духовных практик / О. Д. Агапов // Ученые записки Казанского университета. – 2011. – Том 153. – С. 7–15.

Агапов О. Д. Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия / О. Д. Агапов. – Казань: Изд-во «Познание», 2009. – 248 с.

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. – Челябинск: Социум, 2010. – 288 с.

Адо П. Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 286 с.

Азаренко С. А. Топология культурного воспроизводства (на материале русской культуры). – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 224 с.

Азаренко С. А. Сообщество тела / С. А. Азаренко. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.

Азаренко С. А. Современность: трансформация системы ценностей и ее антропологические аспекты / С. А. Азаренко // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2012. – С. 195–211.

Альбельдиль М. Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбельдиль. – СПб., 2003. – 288 с.

Аренд Х. Ситуация человека / Х. Аренд // Вопросы философии. – 1998. – №11. – С. 131–141.

Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон – М., 2000. – 543 с.

Арсланов В. Г. Философия XX в / В. Г. Арсланов, С. Н. Мареев, Е. В. Мареева. – М., 2001. – 464 с.

Ахиезер А. С. От диалога к диалогизации (в свете концепции В. С. Библера) / А. С. Ахиезер, М. А. Шуровский // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С. 58–71.

Ахутин А. В. Поворотные времена. /А. В. Ахутин. – СПб., 2005. – 743 с.

Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки / В. У. Бабушкин. – М., 1985. – 190 с.

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. – СПб., 1997. – 464 с.

Бахтин Н. М. Философия как живой опыт / Н. М. Бахтин. – М.: Лабиринт, 2008. – 240 с.

Бахтин М. М. Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. – М., 1986. – 543 с.

Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – 124 с.

Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М., 1998. – 384 с.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М., 1994. – 480 с.

Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин – СПб., 2003. – 430 с.

Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век / В. С. Библер. – М., 1990. – 413 с.

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

Блум А. / Митрополит Антоний Сурожский. Человек перед Богом / А. Блум. – М.: Практика, 2006. – 348 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.

- Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995. – 464 с.
- Булгаков С. Н. Философия имени / С. Н. Булгаков. – СПб., 1999. – 448 с.
- Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Трагедия философии / С. Н. Булгаков. – Соч. в 2 тт. Т.1. – М., 1993. – 604 с.
- Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – М., 2005. – 576 с.
- Васильчук Ю. А. Социальное развитие человека в XX в. фактор культуры / Ю. А. Васильчук // Общественные науки и современность. – 2003. – №1. – С. 5–30.
- Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев. – М., 2006. – 1037 с.
- Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках / В. В. Волков // СОЦИС. – 1997. – №6. – С. 9–24.
- Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации / В. П. Визгин. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. – 711 с.
- Гальцева Р. А. Знаки эпохи. Философская полемика / Р. А. Гальцева. – М.: «Летний сад», 2008. – 668 с.
- Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С. 127–164.
- Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения / О. И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.
- Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации / Д. фон Гильдебранд. – СПб., 2000. – 373 с.
- Гоготишвили Л. А. Непрямое говорение / Л. А. Гоготишвили. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 с.
- Грякалов А. А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности / А. А. Грякалов. – СПб., 2004. – 485 с.
- Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. – М., 1998. – 191с.
- Гусев С. С. Смысл возможного. Коннотационная семантика / С. С. Гусев. – СПб., 2002. – 382 с.

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

Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – 464 с.

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

Дильтей В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – №10. – С. 129–144.

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 тт. – М., 2004. – Т. 1. – 784 с.; Т. 2. – 944 с.; Т. 3. – 560 с.; Т. 4. – 832 с.; Т. 5. – 640 с.

Евлампиев И. И. История русской философии / И. И. Евлампиев. – М., 2002. – 584 с.

Ельчанинов М. С. Социальная синергетика и катастрофы России в эпоху модерна / М. С. Ельчанинов. – М., 2004. – 240 с.

Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М., 2006. – 280 с.

Зиммель Г. Избранное в 2 тт. / Г. Зиммель – М., 1996. Т. 1. – 671 с.

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

Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков – М., 1991. – 464 с.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 2004. – 586 с.

Ильин И. А. Путь к очевидности. / И. А. Ильин. – М., 1998. – 912 с.

Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994. – 591 с.

Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России / В. К. Кантор. – М., 2005. – 768 с.

Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России /

В. К. Кантор. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2008. – 542 с.

Кантор В. К. Университеты и профессорство в России / В. К. Кантор // Вопросы философии. – 2013. – №6. – С. 16–29.

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

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

Карсавин Л.П. Религиозно – философские сочинения / Л.П. Карсавин. - М., 1992. – 326 с.

Касавин И. Т. Миграция. Креативность / И. Т. Касавин. – СПб., 1998. – 186 с.

Касавин И. Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии / И. Т. Касавин. – М., 2000. – 320 с.

Кассирер Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры / Э. Кассирер // Вопросы философии. – 1995. – №8. – С. 157–174.

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

Киященко Л. П. В поисках исчезающей предметности. Очерки о синергетике языка / Л. П. Киященко. – М., 2000. – 199 с.

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

Коган Л. А. Жизнь как бессмертие / Л. А. Коган // Вопросы философии. – 1994. – №12. – С. 39–50.

Коган Л. А. Закон сохранения Бытия / Л. А. Коган // Вопросы философии. – 2001. – №7. – С. 56–70.

Коган Л. А. О будущем философии / Л. А. Коган // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 17–31.

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

- Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры / И. В. Кондаков. – М., 1997. – 687 с.
- Копосов Н. Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. – М., 2005. – 248 с.
- Крымский С. Б. Экспликация философских смыслов / С. Б. Крымский. – М.: Идея-Пресс, 2006. – 240 с.
- Куйбарь В. И. Феномен глобального регионализма и деятельность Русской Православной Церкви в современном мире / В. И. Куйбарь. – Иркутск: ИГУ, 2013. – 103 с.
- Кураев А. Догмат и ересь в христианском предании / А. Кураев // Вопросы философии. – 1994. – №9. – С. 104–132.
- Курашов В. И. Экология и эсхатология / В. И. Курашов // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С. 29–37.
- Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров / В. А. Кутырев. – Н. Новгород., 1999. – 199 с.
- Кутырев В. А. Человеческое и иное: борьба миров / В. А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.
- Кутырев В. А. Экологический кризис, постмодернизм и культура / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 23–32.
- Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1993. – 384 с.
- Лаваль К. Человек экономический. Эссе о происхождении либерализма / К. Лаваль. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2002. – 752 с.
- Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М., 2008. – 992 с.
- Лившиц М. Что такое классика? / М. А. Лившиц. – М., 2004. – 512 с.
- Логос живого и герменевтика телесности / под ред. О.К. Румянцева. – М., 2005. – 720 с.
- Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения / А. Ф. Лосев. – М., 1999. – 1024 с.
- Лосский Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский. – М., 1991. – 368 с.

- Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
- Лотман Ю. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб., 2001. – 704 с.
- Люббе Г. В ногу со временем. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 94–114.
- Макаренко В. П. Аналитическая политическая философия / В. П. Макаренко. – М., 2002. – 461 с.
- Макаров М. Л. Основы теории дискурса / М. Л. Макаров. – М., 2003. – 280 с.
- Мальковская И. А. Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы / И. А. Мальковская. – М., 2004. – 240 с.
- Мамардашвили М. К. Стрела познания (набросок естественной-исторической гносеологии) / М. К. Мамардашвили. – М., 1997. – 304 с.
- Мамардашвили М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили – СПб., 2002. – 832 с.
- Марков Б. В. Знаки бытия / Б. В. Марков. – СПб, 2001. – 566 с.
- Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе – СПб., 2000. – 541 с.
- Марсель Г. Опыт конкретной метафизики / Г. Марсель – М., 2004 – 224 с.
- Мацейна А. Драма Иова / А. Мацейна. – СПб., 2000. – 316 с.
- Меньчиков Г. П. Духовная реальность человека / Г. П. Меньчиков. – Казань, 1999. – 408 с.
- Мелихов Г. В. Эксцентричный ум: путь философа / Г. В. Мелихов. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 238 с.
- Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки / Л.А. Микешина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.
- Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.
- Михайлов А. В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А. В. Михайлов. – СПб., 2006. – 560 с.
- Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. – М., 2003. – 272 с.



Михайлова М. В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта / М. В. Михайлова. – М.: Никая, 2011. – 320 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.

Мудьюгин М. архиепископ, Православное учение о личном спасении. Спасение как цель и как состояние / о. М. Мудьюгин. – СПб.: Сатисъ, 2010. – 226 с.

Нарочницкая Н. А. Великие войны XX столетия. Ревизия и правда истории / Н. А. Нарочницкая. – М.: Вече, 2010. – 352 с.

Насыров И. Р. Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / И. Р. Насыров: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2007. – 48 с.

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.

Некlessа А. И. Мировидение: транзит методологии управления и организации социального знания в конце XX – начале XXI в. / А. И. Некlessа // Метафизика. – 2012. – №4 (6). – С. 121–128.

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

Никаноров С. П. Социальные формы постижения бытия / С. П. Никаноров // Вопросы философии. – 1994. – №6. – С. 64–71.

Никитин Е. П. Самоутверждение человека / Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – №9. – С. 96–118.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше. – Минск, 1997 – 512 с.

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

Нравственный потенциал религиозного воспитания / кол. монография под ред. проф. В. Г. Тимирясова и О. Д. Агапова. – Казань: Познание, 2012. – 148 с.

Огурцов А. П. Наука: власть и коммуникация (социально-философские аспекты) / А. П. Огурцов // Вопросы философии. – 1990. – №11. – С. 3–18.

Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991. – 639 с.

Оруджев З. М. Способ мышления эпохи. Философия прошлого / З. М. Оруджев. – М., 2004. – 400 с.

Осипов Ю. М. Время философии хозяйства / Ю. М. Осипов. – М., 2003. – 656 с.

Петр Бернгардович Струве / под ред. О. А. Жуковой, В. К. Кантора. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 327 с.

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М., 2003. – 544 с.

Перевезенцев С. В. Русский выбор: очерки национального самосознания / С. В. Перевезенцев. – М.: Русский миръ, 2007. – 416 с.

Петров М. К. Язык. Знак. Культура / М. К. Петров. – М., 1991 – 294 с.

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

Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата / В. В. Петрунин. – СПб.: Алетейя, 2009. – 164 с.

Пивоваров Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров. – М., 2006. – 640 с.

Померанц Г. С. Выход из транса / Г. С. Померанц. – М., 1995.– 575 с.

Попович И. Философские пропасти. – М., 2004. – 228 с.

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

Пущаев Ю. В. Диалектическая логика и философия М. Мамардашвили / Пущаев Ю. В. // Вопросы философии. – 2005. – №12. – С. 39–65.

Пятигорский А. М. Избранные труды / А. М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 590 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / П. Рикер. – М., 1995. – 415 с.

Розанов В. В. Мимолетное / В. В. Розанов. – М., 1994. – 541 с.

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

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

Розин В. М. Семиотические исследования / В. М. Розин. – М., 2003. – 292 с.

Роль вузов в развитии институтов гражданского общества / кол. монография под ред. О. Д. Агапова. – Казань: Познание, 2012. – 212 с.

Романенко Ю. М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб., 2003. – 780 с.

Сабуров Е. Гуманитарная экономика / Е. Сабуров. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 416 с.

Сайкина Г. К. Философская антропология на языке онтологии / Г. К. Сайкина // Ученые записки Казанского государственного университета. – Казань, 2006. – С. 5–20.

Сайкина Г. К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека) / Г. К. Сайкина. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.

Самохвалова В. И. Творчество и энергии самоутверждения / В. И. Самохвалова // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 34–47.

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

Сергеева О. А., Платонов Г. В. Особенности хозяйственно-экономической деятельности и менталитет народа / О. А. Сергеева, Г. В. Платонов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2007. – №2. – С. 101–117.

Семенов В. Е. Философское знание: модусы производства и признания / В. Е. Семенов. – СПб.: Алетейя, 2011. – 222 с.

Свешников В. Прикосновение веры / В. Свешников. – М., 2005. – 784 с.

Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. – 712 с.

Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование. – СПб., 2001. – 528 с.

Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности / Я. А. Слинин. – СПб., 2004. – 356 с.

Смирнов С. А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода / С. А. Смирнов. – Новосибирск: ЗАО ИПП «ОФСЕТ», 2010. – 492 с.

Смирнов А. Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / Смирнов А. Е. – Иркутск: НЦРВХ СО РАМН, 2011. – 306 с.

Соловьев В. С. Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. – Минск, 1999. – 912 с.

Соловьева С. В. Индивидуальная форма историчности: человек в эпоху социальных и культурных перемен: автореф. дис. ... канд. филос. наук / С. В. Соловьева. – Самара, 1999. – 19 с.

Старгородский С. Православное учение о спасении / С. Старгородский. – М., 1991. – 265 с.

Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия / В. Татаркевич. – Пермь, 2000 – 482 с.

Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби. – М., 1991 – 540 с.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание за-предельного / Е. А. Торчинов. – СПб., 2005 – 480 с.

Тощенко Ж. Парадоксальный человек / Ж. Тощенко. – М., 2001. – 398 с.

Тулмин Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М., 1984. – 345с.

Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – СПб., 2002. – 677 с.

Уткин А. И. Русские войны: век XX-й / А. И. Уткин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. – 528 с.

Фетодова В. Г. Глобальный капитализм: три великие трансформации / В. Г. Фетодова, В. А. Колпаков, Н. Н. Фетодова. – М.: Культурная революция, 2008. – 608 с.

Философия и интеграция современного социально – гуманитарного знания (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 3–40.

Философские проблемы социально-гуманитарных наук: учебное пособие для аспирантов и соискателей / под общ. Редакцией канд.филос.наук. доцента Л. Ф. Гайнуллиной. – Казань: Познание, 2007. – 116 с.

Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии с современным гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодедии / П. А. Флоренский. – М., 2003. – 640 с.

Флоренский П. А. Христианство и культура / П. А. Флоренский. – М., 2001. – 672 с.

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

Франк С. Л. Непостижимое / С.Л. Франк – Минск. 2000. – 800 с.

Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл – М., 1990. – 368 с.

Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм. – Минск, 1998. – 672 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций прочитанных в Колледж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко: пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

Фуко М. Управление собой и другими: Курс лекций прочитанных в Колледж де Франс в 1982–1983 учебном году / М. Фуко: пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2011. – 432 с.

Фуко М. Жизнь: опыт и наука / М. Фуко // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 43–54.

Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса / В. Н. Фурс. – М., 1999. – 234 с.

Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб., 2001. – 417 с.

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

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас; пер.с нем. М. Б. Скуратова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2011. – 336 с.

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

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

Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга – М., 1992. – 464 с.

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

Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М., 2005 – 408 с.

Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте/ отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – 928 с.

Хоружий С. С. Что такое SYNERGIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2011. – №12. – С. 19–37.

Хюбнер Б. Смысл в бес–смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер. – Минск., 2006. – 384 с.

Шатунова Т. М. Социальный смысл онтологии эстетического (опыт оправдания красотой). – Казань, 2007. – 154 с.

Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура / А. Ю. Шеманов. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.

Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993. – 663 с.

Шпет Г. Г. Психология социального бытия / Г. Г. Шпет. – М., 1996. – 492 с.

Штекль К. Синергийная 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.

Штейнер Е. С. Дхарма, дзэн и синергийная антропология / Е. С. Штейнер, С. С. Хоружий / Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте/ отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – (928 с.) – С. 477–573.

Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М., 1996. – 416 с.

Щедровицкий Г. П. Мышление. Понимание. Рефлексия / Г. П. Щедровицкий. – М., 2005. – 800 с.

Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М., 2001. – 180 с.

Эпштейн М. Поступок и происшествие. К теории судьбы / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 65–78.

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

Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории / В. А. Янков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 3–29.

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

Ясперс К. Философия. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.

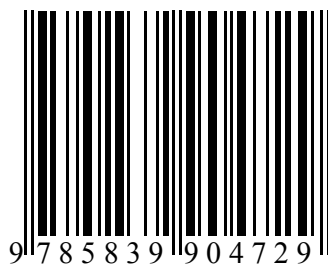
*Научное издание*

Агапова Элеонора Игоревна

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ В СТРУКТУРАХ  
СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Главный редактор Г. Я. Дарчинова  
Редактор Т. В. Андреева  
Технический редактор О. А. Аймурзаева  
Дизайнер обложки Е. Н. Морозова

ISBN 978-5-8399-0472-9



Подписано в печать 20.02.2014. Формат 60x84 1/16.  
Гарнитура PT Serif, 10. Усл.-печ. л. 13,25. Уч.-изд. 10,12.  
Тираж 1000 экз. Заказ №26.

Издательство «Познание».  
420111, г. Казань, ул. Московская, 42  
Тел. (843)231-92-90; e-mail: zaharova@ieml.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии  
Института экономики, управления и права (г. Казань)  
420108, г. Казань, ул. Зайцева, 17.