

Агапов О.Д., д.ф.н., профессор
директор НИИ социальной философии ИЭУП (г. Казань)

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА (теоретико-методологическая навигация)

Разговор о месте и роли духовных практик в контексте развития институтов гражданского общества имеет ряд теоретико-методологических затруднений, не обсудив которые, на наш взгляд, невозможно не только обсуждать такую возможность, но и осуществлять ее, претворять практики в жизни / бытии, преобразовать ими повседневность, или социально-экономическую, социокультурную размерность.

Первое допущение: гражданское общество – это форма организации социальной реальности, где максимально, опираясь на личную инициативу и энергию, реализуются права и свободы человека /граждан, направленные на создание совместной *человекосоразмерной среды / сферы* достойного человеческого бытия (что, аргюги подразумевает доминирование гетерономии вместо гомогенности, дискурсивность и коммуникативные практики, «когнитивное бремя»¹).

В содержании этого допущения итог социальной философии XX в. Конкретнее, те пласты социального, которые были открыты феноменологией, герменевтикой, психоанализом, экзистенциализмом, аналитической философией. В частности, для социальной теории *альфой и омегой* стали такие качества социального бытия как интенциональность, интерсубъектность / интерсубъективность, интерактивность, идентичность и т.д. Дискурс современной социальной философии более чуток к человеческому бытию, чем методология марксизма или позитивизма. В социальной философии произошел и онтологический, и антропологический, и лингвистический повороты, давшие необходимый *импульс / энергию* для смены аспекта. Другой вопрос, что вопрос смены парадигм, это не вопрос смены начальства или вывесок, это вопрос времени, необходимого не только для освоения определенных идей, но и для претворения этих идей в социальные институты и структуры, преобразования содержанием / смыслом идей всего человека.

В указанном ракурсе мы приходим к коммуникативной стратегии в духе Ю. Хабермаса, социальная философия не только дискурс о социальном, но и социальное поле / площадка для обсуждения и координации, диалога многих интерпретаций / стратегий бытия².

¹ См: Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас. – М., Весь мир, 2011. – С. 109 – 143.

² Марков Б.В. пишет о эмансипирующей роли дискурса: 1) - «он выступает средством социализации, образования и воспитания, благодаря ему происходит научение, повышение компетенции и интерсубъективности; 2) – дискурс как форма коммуникации втягивает людей в отношения *признания*, в ходе которого высказывания другого понимаются, рефлексированы, интерпретируются, критикуются, уточняются, и, наконец, принимаются или отвергаются; 3) дискурс вынуждает высказывать собственные мнения от первого лица, которые подвергаются столь же тщательной критике и проверке; 4) дискурс

Второе допущение: духовные практики как аутентичный опыт принадлежат трансцендентальной стороне бытия человека / человеческого рода. Именно в религиозной сфере – «Богопознания - Богообщения» фундируется уникальный и специфический мир духовных практик. Однако, вопрос о прямом и опосредованном их влиянии стал проблемой социально-гуманитарных наук на весь XX в., начиная с М. Вебера. В российском философском сообществе этот вопрос рассматривался С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, В.Г. Федотовой, С.С. Хоружим, О.И. Генисаретским, Б.В. Марковым.

Позиция С.С. Хоружего наиболее интересна, поскольку с его именем прочно ассоциируется сам концепт духовных практик, и важнейшие изыскания в истории философии, богословии, истории на этот счет. Более того, его концепция синергичной антропологии выступает последнее десятилетие как основа для серии философских, богословских и социально-гуманитарных исследований.

Согласно С.С. Хоружему нельзя напрямую ставить вопрос о месте и роли духовных практик относительно той или иной конфигурации политического, экономического или социокультурного порядка в государстве / в народе. Онтологическая топика, онтологическое размыкание и открытость иному не редуцируются до социальных институтов. Однако, духовные практики конституируют человека религиозного / Религиозного человека, который выступает помимо прочего во множестве ипостасей (социальных ролей и статусов). В связи с этим С.С. Хоружий задает следующие вопросы: «Какую социальную реальность выстраивает такой человек? Каким путем можно определить понятия и структуры этой социальной реальности, дать ее описание, отправляясь от понятий и структур Онтологической топики СА? Каковы характерные черты характерные феномены этой социальной реальности. Имплицируемой специфическими чертами онтологической топики, религиозной природой ее опыта? В рамках постулируемых вопросов духовные практики конституируют *примыкающих* слой, где сосредотачиваются антропологические стратегии и практики, ориентирующиеся на духовную практику и заимствующие, воспроизводящие те или иные ее стороны, части, элементы»³.

Принимая концепцию С.С. Хоружего постараюсь обозначить ее применение для анализа советского и постсоветского обществ с 70 гг. XX в. до наших дней. 70 – 80 гг. – время С.С. Аверинцева, для нас опыт О.А. Седаковой, В.В. Бибихина, О.И. Генисаретского. Говоря о плодах духовных практик и их значении для развития гражданского общества, то в первую очередь необходимо помнить о плодах Духа в трактовке апостола Павла. «*Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона*» (Гал. 5:22-23). В частности, О.А. Седакова (откликаясь на идеи Ф. Федье) пишет о забытой европейской традиции дружбы, характеризуя ее как высшую форму общественной солидарности, т.е. как добровольную свободную связь людей,

способствует достижению консенсуса на основе открытости / гласности. См.: Марков Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – СПб.: Наука, 2011. – С. 522.

³ Хоружий С.С. От синергичной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером / С.С. Хоружий. – М., 2010. - С.709., С. 715.

как искренний и прочный союз, не predetermined ни биологически (как кровное родство), ни утилитарно. Более того, от дружбы зависит то, сохранится идея человека как существа трансцендирующего, существа, который не совпадает со своей наличностью и чувствует собственное сущностное задание в том, чтобы каким-то образом выйти из нее – «спасая» при этом и саму эту наличность – или, по крайней мере, открыть ее для встречи с Другим⁴. Дружить могут только свободные люди. В определенном плане дружба отличается от братства, сплоченности и т.д. Великий дар дружбы: друг дарит мне меня – цельного, дарящего, «которого у меня, во мне без него нет». Существование без друга – еще не вполне человеческое существование; человек без друга не исполняет своего главного задания, «не познает себя». В дружбе коренилась жизнь полиса по Аристотелю, дружба – это субстанция гражданства. По Седаковой О.А. дружба не должна смешиваться с отношениями, построенными наподобие кровных связей – братства; с утилитарными или вынужденными союзами. Имеющими какую-то внешнюю себе цель или созданными какими – то обстоятельствами (союзы деловые, военные и т.п.). Это товарищество, коллегиальность и др. Но более всего дружба противостоит дурным союзам: порочных людей, составленным с порочной целью (мафия, заговор); плохо составленным союзам (сплоченность).

Итак, по Седаковой О.А. друг дарит нам возвращение к нашему **theion**, и от нас себе в дар он ждет этого **theion**. Основание дружбы относимся ли мы, каждый из нас, к нашему theion, к тому возможному, открытому, истинно своему, уникальному для каждого бытию, к нашей добровольной свободе⁵. Другим плодом духовных практик выступает свобода как эсхатологическая и антропологическая реальность. На место где нет духа дружбы и свободы приходит *сплоченность* как вариант насильственной синергии (термин С.С. Хоружего). Сплоченность как понятие отражает язык военного времени. «В «сплоченности» не предполагается личного внимания друг к другу, памяти о другом, участия, уважения. Свободного, добровольного единства с другими, тоже свободными⁶.

Другим важным оправданием, на наш взгляд, рассмотрения духовных практик в контексте институализации гражданского общества является то, что пример *аутентичных духовных практик* интересен тем, что он сочетает – событийно и синергично – два пласта реальности эмпирической и трансцендентальной, что дает верующим «упасть» в небо (прелесть / мистицизм), и не завязнуть в земле (прагматизм). Духовная практика – это аскеза души, ее бодрствование и трезвение.

Третье допущение: и развитие духовных практик, и развитие культуры гражданственности связано с определенным органом, методом, а также конкретным признанием метафизического / трансцендентального истока бытия в целом, бытия человеческого рода. Иными словами, у антропологических практик современного человека есть общее поле и

⁴ Седакова О.А. *Moralia*. Том IV. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. - С. 65 – 66.

⁵ Седакова О.А. Указ. соч. - С.79.

⁶ Седакова О.А. Указ. соч. - С.41.

задача: *созидание условий и форм для проявления человека / личности, вопреки трендам Постчеловека или общества массового потребления, политкорректности т.д.*⁷

Таким образом, антропологическая ситуация современности состоит в выстраивании множества практик создающих *человеческое в человеке*, создающих пространство межличностной коммуникации (религиозное, культурное исповедничество). Однако, главная проблема сегодня состоит в доминировании имитации и симулякров, в отказе от трансцендентального. Вместе с тем в античности, в городе – полисе «человек приучался нести не только физическую, но и метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу о семье, друзьях и государстве, т.е. все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом»⁸.

Следовательно, необходимо задуматься об условиях смерти метафизического, условиях господства посредственности и игры / спектакля. Так, О.А. Седакова пишет, что имитация возникает там, «где метафизические явления понимаются предметно, овеществляются: где это не более чем предмет, который можно повторить (удвоить, использовать по желанию и т.п.). Она возникает там, где сознание отказывается идти на риск (*О.Д.А. - встречи, размыкания – открытости Иному / Другому*)»⁹.

*Мой основной вывод: необходимо трезвение и память о принципе Святых Отцов Церкви: в тварном мире ничто не является дурным само по себе, все годно к пользованию, но и доступно злоупотреблению*¹⁰.

⁷ См.: Ионин Л. Политкорректность: дивный новый мир / Л. Ионин. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 112 с. Автор, определяя **политкорректность** как *идеологию современной массовой демократии, служащую, с одной стороны, легитимации внутренней и внешней политики западных государств и союзов, а с другой – подавлению инакомыслия и обеспечению идейного и ценностного консенсусу* рассматривает ее, в целом, как негативный компонент международных и межличностных отношений. De facto общество начинает рассматриваться с позиций меньшинств, «где только меньшинства выглядят реально существующими и претендующими на универсальные права, тогда как господствующее большинство ведет как бы теневое существование и является лишь фоном, служащим демонстрации специфики любого рода меньшинств и обоснованию их претензий на высокий социальный статус и привилегированное место в системе распределения благ» (С.105).

⁸ Марков Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – СПб.: Наука. 2011. - С. 233.

⁹ Седакова О.А. Указ. соч. – С. 190.+ Более глубоко с социологической точки зрения рассмотрел проблему имитации Тощенко Ж.Т. Новые лики деятельности: имитация / Ж.Т. Тощенко // СОЦИС. – №12. – 2012. – С. 23 – 37. Он убежден, что имитация стала «визитной карточкой» современности. Она есть результат политики / деятельности определенных социальных элит / политических элит по формированию у общества состояния (процессов и явлений) для достижения специфических (корыстных), мнимо общественно значимых, групповых или корпоративных целях. «В таких условиях происходит неконтролируемое, стихийное развитие общества и государства на всех уровнях, что несет угрозу их существованию, их деградации, а предпринимаемые попытки справиться с потоком проблем не дают ожидаемого результата». Имитация становится возможной: 1) при отсутствии четко очерченной стратегии; 2) когда нет лидеров и политических сил способных на историческую и личную ответственность за проводимый политический курс и будущее страны (Л. Эрхард, К. Аденауэр в ФРГ, Ли Куанг Ю в Сингапуре, Дэн Сяопин в Китае); 3) когда нет устойчивой обратной связи с народом, когда обществу предлагают руководствоваться решениями функционеров; 4) когда есть желание экономической и политической элиты остаться у власти любыми способами. Среди форм имитации: демагогия, провокация, фальсификация, профанация, манипулирование, иллюзии, перфоманс, казуистика.

¹⁰ Хоружий С.С. От синергичной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером / С.С. Хоружий. – М., 2010. - С.784.