

## СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ



Доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Томского государственного университета.

Родился 19 декабря 1963 г. в г. Искитиме Новосибирской области. Окончил исторический факультет Томского государственного университета (1986).

Область научных интересов: философия религии, религиоведение, теология, аксиология, религиозно-философская антропология, суицидология.

Заведующий научно-исследовательской лабораторией интегральной антропологии.

Член редколлегии журналов «Вестник ТГУ» (Томск), «Вестник НГУ» (Новосибирск), «СХОЛН» (Новосибирск).

Директор Томского регионального православного общественного фонда «Фавор».

Член Общественной Палаты Томской области.

E-mail: iskiteam@yandex.ru

Основные работы:

Введение в философскую суицидологию. – Томск, 2000. – 122 с.

Введение в историю религий: Лекции. – Томск: Оптимум, 2002. – 60 с.

Вольная смерть. Ч. 1: Основания философской суицидологии. – Томск, 2003. – 396 с.

Личность как синергичная конституция // Философские науки. – 2008. – № 2.

### САМОРЕАЛИЗАЦИЯ И САМОСОЗНАНИЕ\*

Поскольку мы прослушали в первой половине дня классический доклад Сергея Сергеевича Хоружего, я уже не имею дерзости претендовать на статус докладчика после этого, но к тому же, я так понял, нужно очень быстро говорить теперь. Поэтому я позволю себе лишь несколько, скажем так, ремарок к теме или около темы, которая заявлена в качестве темы нашего семинара. Вопрос о практиках себя и об актуальности этих практик и, самое главное – об актуальности синергичной антропологии, как того контекста, в котором эти практики могут быть осмыслены и могут быть даже применены. Этот общий вопрос я бы разбил на два вопроса, но кто-то может быть и на большее количество. Но для меня, особенно по итогам выступления Сергея Сергеевича, два вопроса видятся таких, уточняющих эту тему.

Во-первых, это вопрос о, так сказать, «субъекте» вот этих самых практик себя, о том, кто является действующим лицом или актором этих самых практик.

Второй вопрос – о характере тех практик, которые совершаются этим самым действующим лицом, а именно об онтологическом характере этих практик. То есть, насколько они являются онтологически гомогенными или онтологически гетерогенными с точки зрения самого этого существующего и практикующего субъекта? Является ли опыт этого действующего субъекта экзистенциально прерывным или он является экзистенциально континуальным. Так вот этот самый вопрос о том, кто

\* Стенограмма Антропологического семинара «Синергичная антропология и программа практик себя». 5–6 декабря 2008 г. Новосибирск, НГУЭУ.

является действующим субъектом практик себя – человек как некий частный случай некоей субстанции или сущности, как некий индивид разумной природы в определении Боэция, скажем.

Даже у Фуко, на мой взгляд, такой субъект этих самых практик не подлежит родовой идентификации. Следовательно, мы всегда будем находиться в затруднении, пытаясь определить сущность этого действующего субъекта. Вот такой действующий «субъект», освобожденный от родовой или субстанциональной идентификации, согласно Фуко, появляется лишь в конце XVIII века с началом заката классической эпистемологии.

Однако такой закат не просто отменяет классического человека. На мой взгляд, такой закат позволяет убрать все те нагромождения, которые заслоняют, собственно говоря, вот этого неклассического субъекта, и ликвидация вот этих вот заслонов позволяет как раз разглядеть этого трансцендирующего человека, известного и утвержденного еще в библейской антропологической парадигме. Этот самый субъект, свободный от субстанционального предопределения, которое Фуко именуется позитивностью и которое с его точки зрения обеспечивает принудительность конечности человеческого бытия, этот самый свободный субъект и оказывается наконец-то замеченным, особенно, в экзистенциальной и персоналистской философии, если иметь в виду европейскую традицию.

То, что Фуко именуется практиками себя, то есть вопрос о характере этих практик, описывается, насколько я понимаю, как система самоуправления или самоуправления, а это самоуправление описывается прежде всего через такие практики и методики самоограничения, самоконтроля или самообнаружения – через признание, через исповедь, через покаянный текст. В принципиальном смысле такое ограничение как раз и рассматривается Фуко на примере способов обуздания сексуальности или контроля над сексуальностью, или использование удовольствий. Это не создание чего-то нового, а это правильное использование того, что есть. Такие практики, связанные с использованием, как раз и можно охарактеризовать как технологии себя или техники себя. Забота о себе тогда в этом техническом смысле имеет место в горизонте самоуправления, самореализации, то есть явно или не явно предполагается, что наличествует некая самость, некая конструкция, которую мы можем поименовать самостью. Эта, уже заранее данная конструкция подвергается трансформациям, ограничениям, культивированию.

Такое культивирование, как власть над собой, как распоряжение собой, покоится, по Фуко, преимущественно на технологиях знания себя. Никакой трансценденции вот в такой технологической системе, конечно, не предвидится.

В этом смысле ссылки на тот самый принцип «познай себя», древнегреческий, он прочитывается так – знай свое место, будь тем, кто ты есть, не претендуй на большее.

Трансцендент как раз предполагает не вот такого рода самоподтверждающее знание, а скорее некое незнание, плодотворное незнание предполагающее некий сдвиг с этого места, уход с того места, которое определяется как наличное, известное, как познаваемое.

Таким образом, если мы говорим о гомогенном характере практик себя, то есть, как о работе с наличным, вот такой характер практик себя настраивает на самоотжестовление субъекта этих практик, на длящееся самоотжестовление, на выявление скрытого, имеющегося в распоряжении изначально, некоего потенциала. Это ориентация на исчерпание прирожденных данных способностей, а не на приобретение онтологически новых. Такие практики они как раз и представляют собой упражнение в античном смысле, не духовные упражнения, а упражнения в античном смысле и сводятся, в конце концов, к некоей тренировке, не имеющей ничего общего с реальным преобразованием.

Сергей Сергеевич в своей речи несколько раз затрагивал вопрос о восточных практиках, буддизм уже звучал. Мне кажется, это было бы интересно как раз в контексте сегодняшнего рассуждения, но за неимением времени просто сделаю ссылку на эту восточную практику. Характерным примером такой вот гомогенной аутопрактики является, на мой взгляд, буддизм, буддизм в целом, буддийский подход. Это не единственная антропологическая модель, конечно, но наиболее радикально проведенная. В этой модели человек помещается уже не в контекст некоторой системы, социо-физической системы, не в контекст какого-то мирового сознания, а вообще помещается за пределами, за пределами всякой системности в рамках некоторой пустотной гомогенности. В рамках того, что буддизм именуется шуньей, то есть пустотой.

Так вот, именно буддизму присущи установки именно на автономный принцип деятельности, то есть на работу с собой, на личном, а во-вторых, на созерцание подлинного, как онтически наличного и доступного внутреннему зрению. Искомой целью вот так организованной буддийской практики является разрыв иллюзорной коммуникации. То есть, полная такая интроспективная феноменология, то есть, отсечение неких внешних ориентиров, и тогда практика связана с операциями над собственным сознанием или потоком психических состояний, выражается, в конце концов, как исчерпание этого потока или растрата, если употреблять модный постмодернистский термин.

Так вот, упомянутая мной интроспективная феноменология здесь в буддизме выступает как онтологическая практика. То есть созерцание выступает как практика операций над собственной сущностью. И апофатический метод, который является ведущим в данном случае, не дополненный никакой катафатикой, которая могла бы отменить как раз условия гомогенности опыта, потому, что катафатичность предполагает некий источник, трансцендентный источник некоторой экзистенциально значимой информации. Чистая апофатика как раз влечет, в конце концов, онтологический нигилизм, то есть самоисчерпание. С точки зрения духовной оценки всей этой практики буддизм предстает как одержимость внутренне наличным.

В итоге буддизм демонстрирует состояние деконструкции и аннигиляции как признаки абсолютного самовыражения, самовыражения доведенного до конца, исчерпание всех потенций есть аннигиляция того субъекта, который конституировался как раз через эти потенции. Как только они исчерпаны, как только они актуализировались, субъект также аннигилируется. Вот такого рода трансформация могла быть описана на примере буддийской антропологической модели. Вот эта трансформативность практики, сама по себе трансформативность практики, сама по себе, как таковая, ничего еще не говорит нам об ориентации этой практики. То есть о конкретных способах и конечных целях, о телеологии вот этой трансформации. Требуется в каждый момент совершение такого практического действия над собой, опережающая рефлексия, имеющая аксиологический характер. То есть рефлексия, призванная определить ценность самой этой трансформации. То, что у Сергея Сергеевича называется, как я недавно прочитал, стратегия выбора стратегий. Такая опережающая рефлексия, которая и является, видимо, подлинной заботой о себе. Это не наблюдение за правильностью совершения технических операций, а именно забота с точки зрения телоса. Такая забота, конечно, имеет всегда аксиологический характер, а не технический.

Как раз вот в этом русле, то есть в русле постоянного наличия вот этой опережающей рефлексии, можно говорить, в рамках синергичной антропологии, о том, что разрыв между теорией и практикой должен быть преодолен, то есть рефлексия не предшествует и не оканчивает саму эту практику, а всегда ее

сопровождает. Следовательно, онтология всегда имеет этическое измерение, а всякая онтологическая трансформация всегда измеряется ценностью этой самой онтологической трансформации. Во всяком случае, подобную установку на рассмотрение теории в качестве онтологического праксиса мы можем найти у преподобного Максима Исповедника, для которого практическое богословие, то есть этика в нашем традиционном понимании, для Максима Исповедника есть то самое обожение, то есть практика движения к совершенству.

Целью такой практики является человек во всей полноте его бытия, тот самый человек, который и осуществляет эту практику, но взятый уже в своем идеальном измерении. И когда мы говорим о том, что целью человеческой заботы о себе и практики себя является он же сам, но только в его идеальном измерении, мы ставим под сомнение как раз то, что Сергей Сергеевич уже говорил – употребление термина «цель» для характеристики такой практики себя. Это, скорее всего, действительно телос. То есть это не цель, которая противостоит средствам, это не то, что человек должен достичь, отрицая самого себя, достигающего эту цель. Цель каким-то образом положена уже в самом расположении человеческой экзистенции, это скорее телос как ценность. Это такая базовая экзистенциальная установка, которая придает ценность самому совершенствующемуся человеку даже до того, как он достиг этого совершенства.

Так вот, получается, что сам человек, стремящийся к совершенству, и есть ценность уже, это уже осуществляющийся телос. Поэтому и не требуется никакого отрицания человека в пользу сверхчеловека или в пользу постчеловека, поскольку отрицание такого человека в пользу постчеловека или постчеловеческого как раз полагает конец предельному статусу самого человека. В постчеловеческом состоянии реальность начинает превосходить человека, как она превосходит его, скажем, в нирване.

Онтологическое призвание человека состоит в том, чтобы быть личностью, а в предполагаемом постчеловеческом личность как раз и терпит поражение и совершает регресс, а безличные силы – выходят на волю, захватывают все пространство человеческого бытия, и вот человек уже не то действующее лицо, осуществляющее вот эти практики самосозидания, а лишь частный случай выражения неких сил, которые могут в общем смысле быть названными стихийными, будь то психические силы, социальные силы, физические. Будь это письмо, литература, культура, биология, все, что угодно.

Поэтому мы можем сказать, что действительно все, что после человека, оказывается ниже человека. Подлинная позитивная самореализация человека совершается как самосозидание, такая практика требует отказа от установки на гомогенный характер онтологии и принятия, таким образом, синергичной модели организации действия. В такой модели речь идет не столько о трансформациях или мутациях исходного объекта, точнее субъекта этих практик, сколько о его радикальном онтологическом преображении, понимаемом не как следствие заложенных потенций, а как парадоксальный результат персонального содействия неизмеримых реальностей.

Итак, я мог бы сделать выводы о том, что если мы говорим о том, кто есть субъект практик себя и каков характер этих практик, то мы должны, во-первых, утверждать не субстанциальность субъекта этих практик, а, точнее, говорить о некоей создаваемой онтологии этого субъекта; а, во-вторых, должны утверждать гетерогенность онтологического контекста этих практик, то есть подразумевать некую синергичную модель подобного рода практик.

**Вопрос:** В итоге те соображения, какой-то такой каркас Вы развили, что в этом каркасе согласно с Фуко, а что от него отличается?

**Аванесов С.С.:** Мне кажется, что Фуко, как и многие другие постмодернисты, он совершает одну из двух, требуемых операций в современной антропологической ситуации. Он производит деконструкцию, он пытается расчистить пространство для сферы самосозидания человека. Он даже декларирует и призывает, как Ницше призывал сверхчеловека, Фуко, видимо, призывает самосоздающегося человека.

Но, как только встает вопрос о некоей позитивной программе, начинаются какие-то метания, неотчетливости. Мне кажется это вторая часть требуемой парадигмы, современной парадигмы, только призывается, прогнозируется, но не создается. Почему этого позитива не хватило? Тут я не могу диагноз ставить, но я с удовольствием обнаруживаю, что как раз вот синергичная антропология, вообще библейская антропологическая парадигма наготове, может прийти на расчищенное место.

**Вопрос:** Вот такие оценки всего фукианского направления, вписывание его в постмодернистское русло, это понятно и бесспорно соответствует, что называется, всему классическому Фуко. А в число отличий именно этого позднего этапа, который мы разбираем как, будто бы и входил вот уже поворот к каким-то конструктивным построениям, на смену прежней деконструкции.

**Аванесов С.С.:** Да, но тот ответ, который был произнесен и который Вы озвучили, это желание, выстраивание культурно-антропологической траектории с опорой на желание. Это внутренняя стихийность все-таки, это не совсем та конструктивность, о которой я как раз хотел сказать. Это скорее, я не скажу одержимость, но вот где-то близко к тому, что бы быть носимым.

**Вопрос:** То есть энергия желания побеждает?

**Аванесов С.С.:** Получается, что организация желания следует уже за совершившимся фактом осуществления этого желания, вот опережающей рефлексии нет.

**Вопрос:** Я подчеркиваю, что у Фуко в его отношении к внутренней стихии, прежде всего, установка обуздания, строгого отношения к этому, а не к тому, чтобы быть носимым, нестись по воле.

**Аванесов С.С.:** Видите, все эти рассуждения Фуко, хотя он историк современности, но получается, что они относятся к истории человека, а современность расцветает таким образом. Видите, он же говорит, что классический человек умирает в XVIII веке. Как раз вот эти техники, упражнения и прочее, связанное с самоограничением, они свойственны классическому человеку.