

На правах рукописи

Власова Татьяна Анатольевна

«ЧЕЛОВЕК АСКЕТИЧЕСКИЙ» КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ
ПРОБЛЕМА

Специальность 09.00.11 – социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Ижевск-2005

Работа выполнена в Государственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет»

Научный руководитель доктор философских наук, профессор
Круткин Виктор Леонидович.

Официальные оппоненты доктор философских наук, профессор
Трофимов Валерий Кириллович

кандидат философских наук, доцент
Баженов Михаил Васильевич

Ведущая организация Ижевская государственная
медицинская академия
Министерства здравоохранения РФ

Защита диссертации состоится «___» _____ 2005 г. в ___ часов на заседании диссертационного совета К 212.275.03 в Удмуртском государственном университете по адресу: 426034, г. Ижевск, ул. Университетская, д. 1, VI учебный корпус, ауд.208.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Удмуртского государственного университета.

Автореферат разослан «___» _____ 2005г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук,
доцент

Санникова О. В.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. В социальных науках привычны противопоставления «устойчивого» – «изменчивого», «типичного» – «случайного», которые обычно понимались как «норма» и «отклонение от нее». В классической науке и философии изучению магистрального уделялось больше внимания, чем изучению маргинального. В центре изучения находилась норма, опирающаяся на закон, она отражала картину мира, созданную законодательным разумом. Достаточно большой круг явлений человеческого бытия исключался из сферы исследования, табуировался, автоматически получая амбивалентные оценки странного и негативного или же притягательно-мистического. Аскетическое в культуре и социальной жизни относится к таким явлениям. Неклассические подходы в науке тематизировали именно эти феномены, в результате исчезло представление о незыблемости «нормы», провозглашенной разумом. Неклассические подходы не противопоставляют, но расширяют предметный круг исследования феноменов человеческого бытия, магистральное и маргинальное стали равно интересными.

В неклассических концепциях социального знания наметилась тенденция к отказу от сведения сущности человека к какому-то одному определяющему принципу, в пользу идеи сложности и многообразия феноменов человеческого бытия. Нетипичное перестало рассматриваться как негативное. В случае аскезы мы имеем амбивалентность. Маргинальное ценилось как позитивная и недостижимая святость, когда же дух потребления и гедонизма брал верх, то «святость» переставала чтиться. Философский анализ не может просто довольствоваться ни «апологетикой» аскезы, чем бы она ни руководствовалась, ни ее «посрамлением», что, вообще говоря, нетрудно в век едва ли не тотального гедонистического консьюмеризма. И в христианской, и в дохристианской, и во внехристианской традиции аскет – это культурная конфигурация человека, чья жизнь проходит по иной логике, логике инобытия. Человек – существо многомерное, имеющее много свойств и качеств. В число этих качеств входит и загадочное свойство: способность бросить вызов своей «естественной» природе и заявить о своей причастности к «иной» природе. Именно это звучит в словах Макса Шелера: «человек – аскет жизни».

История культуры – это история изобретаемых духовных практик, практик «строительства себя». По существу, аскеза создает человеческую субъективность в идеальных образцах, имеющих социокультурное происхождение, в соответствии с которыми строится социальная реальность и реальность себя. Всякий образ социально инициирован и определен. В этой связи актуально проследить способы, какими люди складывали идеальные образы самих себя и своего сообщества.

Степень изученности проблемы. Термин «аскеза» широко употребляется как в обыденной речи, так и во всевозможных специализированных дискурсах – научных, философских, эзотерических, получая самую разнообразную теоретическую интерпретацию.

Дохристианское осмысление аскезы. Античная культура положила начало разделению мира наличного и мира должного. Платон (427-347 гг. до н.э.) разграничил мир идей и мир вещей и тематизировал раскол в человеке, выделяя в нем тело, душу и ум. В его теории воспитания важное место отводилось атлетическим упражнениям, которые в Древней Греции назывались “askesis”. Усилие и упражнение обсуждались и среди этических проблем. Для многих направлений эллинистической мысли философствование становилось особым видом упражнения, т.е. аскезой. Аскетического образа жизни придерживались киники, Диоген Синопский (404-323 гг. до н.э.), Кратет Фиванский (IV век до н.э.). Чтобы упражнения в сфере мысли оказались возможны, необходимо было достичь особого состояния духа – атараксии (бесстрастности и невозмутимости). Состояние атараксии осмысливается в учении Эпикура (342-271 гг. до н.э.), а также у стоиков Зенона из Китиона (226-264 гг. до н.э.), Сенеки (4-66 гг. н.э.), Марка Аврелия (121-180 гг. н.э.).

В рамках христианства осмысление аскетических практик и аскетического опыта шло в двух направлениях. Во-первых, Богословие, в рамках которого происходило описание аскетического опыта. В восточно-христианской традиции назовем таких авторов, как Афанасий Великий (ок.251-356), Иоанн Златоуст (ок.347-407), Иоанн Лествичник (570-649), Максим Исповедник (580-662), Григорий Палама (1246-1359), Игнатий (Брянчичинов) (1807-1867). В западно-христианской традиции вопросы аскетической практики обсуждались в ходе становления монашеского образа жизни, в частности Франциском Ассизским (1181-1226) и Фомой Аквинским (1226-1274).

Во-вторых, важное место в осмыслении аскетических практик принадлежит философии религии. В контексте представленного исследования особую значимость приобретают те из них, в которых присутствует последовательная концептуализация аскезы. Осмысление аскезы как принципа, определяющего человека, принадлежит В.С. Соловьеву. Об аскезе писали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, П.А. Флоренский и С.Л.Франк. Оригинальную концепцию аскезы предложил В.В. Розанов. Прояснению содержания аскетического опыта посвящены многие труды С.С. Хоружего, который в настоящее время разрабатывает проблемы участной позиции при реконструкции исихастского опыта аскезы.

Гуманистический подход. Гуманизм и Реформация предлагают собственный взгляд на человека. В Протестантизме пропасть между человеческим и божественным оказывается непреодолимой. В Кальвинизме исчезает пространство спасения, расположенное между человеком и Богом, человек становится автором и целью собственного преобразования и преобразования мира. Оппозиционный Реформации гуманизм является попыткой увидеть не божественное в человеке, но человеческое. В перспективе гуманистического взгляда человек виделся конституирующим себя исходя из себя самого. В это время возникает

феномен мирской аскезы, цели которой лежат не в инореальности, а перенесены в реальный мир.

Неклассические концепции. Философия Ф. Ницше - это критика христианской морали, а значит, и представлений об аскетических практиках, ведущих к спасению. С опорой на аскезу вырабатывается христианская мораль, противопоставленная избыточности жизненного порыва, свойственного аристократам. Аскеза получает у Ф. Ницше резко негативную оценку. Он связывает христианскую аскезу с возникновением общих для всех идеалов, возвышающих разнообразные формы общественной жизни.

В философской антропологии, представленной концепциями М. Шелера, Х.Плеснера и А. Гелена бытие человека было понято как самостоятельная философская проблема. Понятие «человек аскетический» является абстракцией целостного человека, одной из его проекций. Аскеза у М. Шелера является категорией, характеризующей человеческое бытие. Разнообразные аспекты антропологических оснований практик выстраивания себя уточнялись в трудах классиков философской антропологии Х. Плеснера, А. Гелена и Г. Буркхарта.

Для разработки проблем сознания и опыта, где обнаруживаются эти человеческие способности, огромное теоретическое значение имела феноменология. Проблему конституирования человеком его жизненного мира и собственного «Я» глубоко рассматривал Э.Гуссерль. Прояснение содержания сознания и детальное описание опыта дают такие представители экзистенциальной феноменологии, как М. Мерло-Понти и А. Шютц. Разработки соотношения «своего» и «чужого» были дополнены Б. Вальденфельсом. Пониманию социального смысла аскетических практик способствовали работы В.А. Подороги, А.де Вэленса, Х. Абельса, А. Райнах, Е.В. Борисова, В.И. Молчанова, Г.А. Нуждина, Ю.Л. Осики, О. Шпараги.

Важное место аскезы занимает в феноменологической теории Г. Марселя, оказываясь одним из двух основных модусов человеческого существования: «иметь» и «быть». Феноменологическую перспективу в рассмотрении аскезы дополняет экзистенциализм. Здесь следует выделить работы Ж.-П. Сартра и А.Камю. Отказ от поисков человеческой сущности приводит экзистенциализм к проблеме выстраивания стратегии существования, к анализу проектов, в соответствии с которыми человек создает себя. Эти теоретические основания предопределяют тематизацию пределов человеческого самоосуществления у Ж.-П. Сартра. Актуализация проблемы границ человека происходит не только в опыте любви, исследуемом Ж.-П. Сартром, но и в опыте бунта, описанном А. Камю. Работы философов-диалогистов М.Бубера и Х. Розеншток-Хюсси реконструировали отношения Я – Другой.

Анализ воздействия социальных механизмов контроля на процессы воображения потребовал обращения к теории психоанализа. Аскезу в связи с проблемой самоопределения субъекта начал рассматривать в философии

психоанализа З. Фрейд. Новую разработку указанные проблемы получили в структурном психоанализе Ж. Лакана. Классические труды З. Фрейда, Ж. Лакана способствовали прояснению процесса идентификации и самоидентификации субъекта. Психоанализ внес существенный вклад в решение проблемы соотношения сфер «своего» и «чужого». Анализ аскезы у Э. Фромма, представляющего гуманистическое направление психоанализа, оказался связан с категорией владения.

Значительно проясняют социальный смысл аскезы представители философии социального конструктивизма, прежде всего, это П. Бергер и Т. Лукман. Принцип альтернативности, описанный ими среди механизмов трансляции социального опыта и как составляющая часть процесса социального конструирования, оказывается воплощен именно в аскетических практиках. Это по-своему перекликается с социологической концепцией М. Вебера, где аскеза предстает одним из типов религиозного опыта, который характеризуется «виртуозностью». Подходы М. Вебера и Э. Дюркгейма получают дальнейшую разработку в социально-антропологических и культурантропологических исследованиях М. Дуглас, К. Леви-Стросса, А. Радклифф-Брауна, К.К.М. Клакхона, М. Мид, М. Мосса, а также в работах отечественных исследователей Н.Н. Козловой, Э.А. Орловой, К.С. Пигрова, Я.В. Чеснова, Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова.

Влияние социальных порядков на формирование и оценку аскетического опыта изучалось в рамках социальной и культурной антропологии. Проблема аскезы тесно связана с проблематикой жертвы и самопожертвования. Для разработки этого смыслового пласта в диссертации использовались идеи Р. Жирара. Иначе связь аскезы с социальным контекстом выражена в работах М. Дуглас, где подробно анализировалась тема ритуальной чистоты. Аскетический опыт соотнесен с опытом религиозным, хотя и не совпадает с ним полностью. У. Джеймс анализировал религиозный опыт как отношения индивида с тем, что индивид считает божественным. Религиозный опыт, описанный У. Джеймсом, противостоит опыту знания и эстетическому опыту как нечто неподдающееся артикулированному описанию.

Аскеза входит в круг исследований нравственных сторон социальной жизни. В этических концепциях Ю.А. Шрейдера, А.А. Гусейнова, Р.Г. Апресяна аскетические практики представляют собой технику восхождения к совершенству. Перфекционизм предлагает стратегии достижения идеала путем изменения себя в соответствии с некой системой ценностей.

Поскольку аскеза тесно связана с проблемой человеческой субъективности, постольку в диссертационном исследовании используется литература, где рассматриваются психологические и социологические проблемы идентичности. Социологический аспект представлен в работах З. Баумана, Ю. Хабермаса, Э. Гоффмана, Э. Хьюза, И.С. Кона, Г.С. Кнабе,

В.С. Малахова. Психологии идентичности посвящены исследования Т. Шибутани, Г.А. Ковалева, И. Кубанова, П.Н. Лебедева.

Понимание аскезы в качестве практик субъективации привело к широкому использованию в исследовании концепции М. Фуко, анализирующего аскетические практики как составную часть дискурса «Заботы о себе». Для социального анализа аскезы продуктивны идеи М. Фуко, касающиеся контроля со стороны Власти - Знания. Дискурс «Заботы о себе» в социальном пространстве дополняется соответствующими недискурсивными практиками, которые могут быть названы «политиками тела». Проблемы человеческой телесности были разработаны В.А. Подорогой, В.Л. Круткиным, Д.В. Михелем, Г.А. Ариной, П.Д. Тищенко, Л.П. Киященко, И.М. Быховской, О.Н. Бушмакиной, Н.В. Хамитовым.

Социальная жизнь организована особого рода идейными пластами, идеологемами, концептами того, какой жизнь «должна быть». Это срез во-ображенной и тем самым пре-ображенной жизни, воплощенной в идеализированных образцах культуры. Принцип образности образа жизни глубоко разрабатывается в статьях О.И. Генисаретского.

Для реконструкции исторической трансформации образа культурного героя, представленного фигурой аскета, использовались работы А. Радклифф-Брауна, Э.А. Орловой, Н.Н. Козловой, Ж.-П. Вернана, Л.П. Карсавина, А. Гарнака, М. Элиаде, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Г.К. Честертона.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования являются пределы и границы человеческого бытия. Предметом исследования выступает аскетический опыт как способ полагания этих пределов и границ.

Цель диссертации состоит в том, чтобы понять аскезу как социальный феномен. В соответствии с поставленной целью определяется ряд **задач**:

- раскрыть феноменологические основания аскетического опыта в жизненном мире человека;
- установить способ формирования социокультурной идентичности аскета в процессе альтернации;
- выявить социальные основания проведения антропологической границы между нечеловеческим – человеческим - сверхчеловеческим в аскетическом опыте;
- представить историю аскетических психопрактик в качестве стратегий субъективации, меняющихся в ходе истории.

Теоретическая и методологическая база исследования. Расширение предметной области социальной философии и введение в социально-философскую перспективу феноменов, которые оставались без внимания как маргинальные, потребовало уточнения методологических подходов и принципов.

Феноменология тематизирует опыт, лежащий в основе всех переживаний (мира, других людей, себя), обретающих формы сознания. В исследовании использовались работы таких представителей

феноменологии, как Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, А. Шюц. Феноменологическая парадигма предлагает метод описания сознательного опыта через те интенциональные акты, где сознание воплощается. Здесь возможно конституирование внутреннего пространственного, временного и смыслового мира человека, включающего интенциональные акты сознания, действия воления и оценочную активность.

Теоретические установки феноменологической социологии П. Бергера, Т. Лукмана, З. Баумана. Классические социологические концепции М. Вебера, Т. Парсонса, Э. Дюркгейма, Н.Элиаса стали основой для реконструкции места аскетического опыта в социально конструируемой реальности.

Важным методологическим инструментом является понятие «антропологическая граница», введенное в научный оборот С.С. Хоружим. Он предложил называть так всю сферу граничных феноменов, представляющих инобытие в любом его понимании. Антропологическая граница является перед человеком те пределы, которые позволяют ему определить себя. С.С. Хоружий поднимает вопросы метаантропологического дискурса православного богословия, тематизации антропологической границы и предлагает способы социально-феноменологического описания образа жизни аскета.

Своего рода альтернативу в понимании духовных практик мы находим в современной традиции, где основания антропологической границы поняты в категориях интерсубъективности. Совместное присутствие в жизненном мире меня и других задает социальные параметры мира и образа жизни человека. Среди различных подходов к пониманию и изучению образа жизни предпочтителен тот, который изучает его как встраиваемые в жизнь разнообразные стратегии, продуцированные социальной реальностью. Это сама по себе понимаемая реальность, социально конструированная и опосредованная различными схемами полагания.

Научная новизна основных результатов исследования и положения, выносимые на защиту. Основным элементом научной новизны исследования аскезы заключается в том, что вводится в познавательный оборот анализ таких социальных практик, которые обычно определялись как маргинальные и оставались за пределами социально-философского знания.

- В ходе феноменологического описания и анализа жизненного мира аскетический опыт раскрыт как опыт сознания, воли, ценностного выбора. Выявлено, что пределы, конституирующие Я человека, заданы системой ценностно-практического утверждения и отрицания.
- Введено понятие «расколота» социокультурная идентичность. Установлено, что она формируется в процессе альтернативации и требует создания уникального образа себя при отказе от типических социальных ролей.

- Обоснована возможность выявления двух способов проведения антропологической границы: безумие, полагающее предел между не-человеческим и человеческим, и священное (табу, Бог), которое сопоставляет человеческое и сверхчеловеческое.
- История аскетических психопрактик представлена как модификация исторически сложившихся стратегий субъективации, заданных образами идеального человека.

Научно-практическая значимость. Настоящая работа является частью комплексного изучения проблемы человека, способов вхождения человека в мир культуры, многообразия типов культур и образов жизни. Проведенное в работе исследование категорий человеческого опыта и структур сознания может послужить теоретическим основанием для дальнейшего анализа социальных структур. Теоретические выводы диссертации могут использоваться для исторических и социологических исследований духовных практик. Материалы диссертации могут быть использованы при разработке учебных курсов социально-гуманитарных дисциплин, в том числе таких, как социология культуры, социология духовной жизни, философская и социальная антропология, социология повседневности и религиоведение.

Апробация работы. Положения и выводы диссертационного исследования были представлены в публикациях, излагались на выступлениях на конференциях «Новые идеи в философии. Фундаментальные проблемы в антропологии и социальной философии» (г. Пермь, 1998), на Четвертой Российской университетско-академической научно-практической конференции (г. Ижевск, 1999). Тезисы с основными выводами диссертации опубликованы среди тезисов Второго российского философского конгресса: «XXI век: будущее России в философском измерении» (г. Екатеринбург, 1999), а также среди материалов международных конференций в Волгограде (1999 г., 2000г., 2004г.). Материалы диссертации являются частью коллективных научных проектов, победивших на конкурсе грантов РГНФ: «История человеческой телесности: методология реконструкции» (1998-2000гг.), «Антропологические основания визуального опыта (2002-2003гг.)», «Опыт видения в жизненном мире человека» (2005-2006гг.) (Научный руководитель В.Л. Круткин).

Структура и объем работы. Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения и библиографического списка. Объем диссертации представлен на 145 страницах основного текста и 14 страницах библиографического списка, включающего 210 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ.

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования, рассмотрена степень ее разработанности, определены объект, предмет, цели и задачи исследования, сформулированы исходные методологические установки, научная новизна и научно-практическая значимость.

В первой главе «Феноменология аскетического опыта» обосновывается представление об укорененности аскезы в структурах человеческого опыта. Она рассматривается как феномен сознания, воли и системы ценностей, определяющий способ конструирования человеком собственного Я. Прослеживается влияние социально конструированной реальности на этот процесс.

В первом параграфе первой главы «Аскетический опыт в жизненном мире человека» аскеза рассматривается в качестве политики тела, в ходе применения которой реализуется один из способов культурного приспособления тел к пространству культуры. Аскетический опыт складывается из событий сознания, лежащих в основе опыта, волевых импульсов, реализующихся в интенциях желания, и ценностных переживаний, составляющих сферу духовного опыта. Вопросы, поставленные феноменологической философией, перевели категории человеческого сознания и опыта из чисто психологической проблематики в русло философского рассмотрения. Э. Гуссерль концептуализирует сознание человека, которому в опыте интенциональности дан жизненный мир. Жизненный мир и есть та сознаваемая реальность, на которую интенционально направлено сознание. В этой направленности сознание «уловимо». Жизненный мир аскета во-ображен, то есть является идеальным построением. Воображенные образы организуют опыт человека. Образы даны в опыте сознания. Феноменологический анализ категорий опыта и сознания показывает, что опыт сознания делает человека способным проводить различия. Разнообразные способы проведения границ означают, что человек может таким образом определять мир, в предметах и образах, и самого себя. Эта способность лежит в основе рефлексии. Всякое сопротивление безудержной смене переживаний, остановка их потока, актуализирует сознание, способствуя конструированию Я. Чтобы прояснить для себя собственное Я, человеку необходимо отказываться. М. Шелер указывает, что человек не только преодолевает внешние сопротивления, он способен сам создать преграды, которые потребуют преодоления, может поставить себе предел. Действия раз-граничения есть действия определения. Способность разграничивать и определять, имманентно присущая человеческому опыту сознания, является основой аскетического опыта, где сам жизненный мир оказывается разделен на сферу наличного и сферу должного. Аскетический отказ предполагает, что для человека существует «иная» действительность. Когда Я помещаю себя вне жизненного мира, этот мир становится «пустым», он теряет для меня реальность заданного существования. Теперь человек, аскетически вынесший себя за пределы мира, может наполнить мир любым содержанием. Дерезализованный мир подлежит конструированию. Образом, дающим возможность двоичного разделения, является образ Другого, благодаря которому происходит онтологическое удвоение мира. В опыте аскета совершается беспрецедентное по интенсивности отрицание одной части мира или всего

мира в целом и утверждение инобытия, которое воплощает сферу Должного.

Феноменологическое присутствие Другого в мире и его определяющая роль в создании мной моего мира закладывают основу intersубъективности жизненного мира человека. Воображенные образы имеют intersубъективное происхождение. Решающую роль в процессе конструирования человеком собственного «Я» играет позиция Другого. Феноменологически, Другой конституирует Я человека в опыте желания. Ситуация совместной вовлеченности в мир меня и других характеризуется взаимной обращенностью. Человек воплощен в мире, который является миром отношений, где отношения должны быть поняты как устремленность одного человека к другому. Я не смогу быть собой, значит, вообще не смогу быть, без Другого. Желание призвано связывать желающего и желаемое. Оно является основой любого отношения, более того, способом бытия человека в межчеловеческом мире. Опыт желания организует интенциональную направленность сознания и способы устройства всей системы интенций отдельного человека. В пределах наличного жизненного мира Другой полагает тот предел, которым определяется мое Я. Определяющий меня Другой существует в образе. Образ Другого в опыте христианской аскезы – это образ Бога.

С.С. Хоружий, интерпретируя исихастскую метаантропологию, для обозначения интенциональности сознания, использует понятие «энергий человеческого существа». Он выделяет три способа устройства системы энергий (т.е. интенций) человека: естественный, противоестественный и сверхъестественный. Естественный способ соответствует обыденной, мирской жизни человека, где интенции могут различаться по целям, на которые они направлены, и по интенсивности. Говорить о неестественном способе устройства энергий-интенций человека можно тогда, когда появляется замкнутость на какой-то одной цели. В христианской терминологии подобная замкнутость называется страстью. Активное Я формируется при таком способе устройства человеческих энергий-интенций, которое у С.С. Хоружего названо сверхъестественным. Духовные практики берут человека как всю совокупность его разнообразных энергий-интенций и противопоставляют ему холистический энергийный образ. Аскеза целенаправленно и планомерно работает со случайным и невнятным набором интенций сознания. Перед человеком ставится холистически понятая цель, например, синэнергетическое слияние с божественной энергией, обожение, как это происходит в исихазме. Тогда структура человеческого сознания приобретает характер открытого, человек выстраивает образ собственного Я. Реальность собственного Я воображена. Причем, здесь мы имеем дело с воображением «второго» порядка, тогда как воображенная реальность «первого» порядка представляет собой иконические проекты жизненного мира. О.И. Генисаретский реконструирует процесс во-ображения как помещение человеком себя в обстановку возможных жизненных миров,

которое сопровождается палитрой разнообразных оценочных переживаний. Под религиозным термином «Дух» нужно понимать связанность ценностных пониманий и созерцаний, которые помогают человеку, воображая разнообразные проекты мира и себя, выбирать какие-то из них для себя, а от каких-то отказываться, и с помощью отказов тоже выбирать составляющие образа себя. Воображаемые проекты не только сакральные, но светские. Всякое конструирование собственного Я – производное от таких воображаемых проектов.

Другой определяет для меня созерцаемый образ собственного Я, предлагая те, пределы, в которых возможны изменения и при пересечении которой станет возможна качественная трансформация человека, которая сопровождается возрастанием сознания. Возрастание сознания состоит в переходе от пассивного модуса Я к активному, с которым в феноменологии связывается выход Я на уровень трансцендентального, что означает завершившийся процесс конструирования. Работа сознания в модусе самопревосхождения заключается в концентрации внимания на себе. Собственное Я помещается в фокус само-видения и, следовательно, само-контроля. Эти действия должны быть поняты как особая форма ограничения, само-ограничение, ведущее к индивидуальному определению своей антропологической границы и, следовательно, конструированию собственного Я. Область антропологической границы определяет направление и способ конструирования человеком собственного Я.

Во втором параграфе первой главы «Принцип альтернации как способ социокультурной идентификации» опыт конструирования человеком собственного Я, понят как часть социально конструированной реальности. Аскеза представляет собой способ выработать свой образ жизни. Предполагается, что в социальном пространстве аскезы присутствует в опыте альтернации.

Те воображенные образы, в соответствии с которыми происходит это выработывание, социально конструированы. В пределах социально конструированной реальности создание идеальных образов для последующего индивидуального процесса совпадают с процессом идентификации. Результат процесса идентификации выражен в феномене социокультурной идентичности, которая и есть социально сконструированный образ себя. Представители социологического и психологического знания предпринимали попытки исследовать феномен идентичности, понимая ее в качестве некоего внутреннего единства. Но единой, неизменной, понимаемой как тождественность, единой идентичности вообще нет. Скорее следует говорить о множестве идентичностей: этнической, национальной, конфессиональной, половозрастной, статусной, профессиональной. Переживание своей самости представляется феноменом сознания. Методологически верно говорить не об «уровнях Я», а о модификациях «опыта Я». Г.С. Кнабе выделил две модификации переживания собственной идентичности: «органическую» и

«идеологическую». Под «органической» идентичностью он понимает мало рефлексированную основу жизненных ориентиров человека, принимаемую как «естественную данность». Органическая идентичность человека – то, что позволяет ему говорить о себе «Я» а идеологическая идентичность служит основой для применения к себе социально образованных определений – идентификации. Под идентификацией нужно понимать действия человека по принятию и изменению своей идентичности. Идентифицирующие действия относительно самого себя возникают как интернализированные действия по определению идентичности со стороны других.

Социокультурная идентичность формируется в процессе социализации. Конструктивистское понимание социализации основывается на идее освоения intersубъективных значений человеком. Процесс социализации включает предъявление субъекту воображаемых идеальных образцов и принятии их субъектом. Социализация, с этой точки зрения, принимает облик «перенимания», интерпретации «исходя из Другого», присвоения того мира, в котором уже живут другие.

П. Бергер и Т. Лукман предложили различать первичную и вторичную социализацию. Первичной социализации человек подвергается в детстве, а вторичной социализацией является каждый процесс, позволяющий входить в новые секторы социокультурного мира. И в том, и другом процессе осуществляется освоение знаковых систем. Основой для выделения первичной и вторичной социализации, существующих в любых обществах от наиболее простых до наиболее сложных, служит идея Ральфа Линтона, согласно которой в каждой культуре есть некие универсалии и некие специализации. Иными словами, часть культуры должна быть изучена всеми, а часть, то, что А. Шютц называет «областями конечных значений», только теми, кто исполняет конкретные социальные роли. Кроме того, в социально конструированной реальности есть такие «области конечных значений», которые комплексом своих смыслов модифицируют всю социально конструируемую реальность. Таковы мир искусства, религии, спорта, литературного творчества, мир революционных преобразований и т.д. Все эти сферы претендуют на перенесение собственных значений в повседневную реальность. Существует особый процесс освоения альтернативных частей культуры – альтернативация. Альтернативацию представляет собой случай тотальной трансформации, когда индивид переключается с одного мира на другой. Альтернативацию нужно понять как событие социализации. Каждый уровень социализации, первичная, вторичная и альтернативация, предлагают свои воображаемые образы, интериоризируемые человеком в самообразы, обосновывающие его идентичность. Если первичная и вторичная социализация формируют опыт идентичности, типичный для носителей определенной культуры, то образ, организующий альтернативный опыт идентичности, нетипичен. Первичная и вторичная социализация составляют процесс формации. Альтернативация – это трансформация. В этом

процессе должна быть актуализирована особая идентичность, которую предложено называть «расколотой». В ходе альтернации тематизируется различие между «Я, какой я есть» и «Я, каким я должен быть». Важной частью альтернации будет демонтаж предшествующей структуры реальности, тотальный отказ от нее. Все в социокультурном мире должно быть понято по-новому. Альтернация предполагает осознание и отвержение всего наличного мира как «чужого». Он противопоставляется миру должного, который становится «своим». Каждая область конечных значений альтернативного характера предлагает свой комплекс значений всей социально конструированной реальности. В ходе означивания предпринимаются попытки «отодвинуть» обозначения всех иных миров опыта, включая мир повседневности. Опыт альтернации направлен на растипизирование алгоритмов действий субъекта. Это создает основу для социокультурных инноваций.

Во второй главе «Аскеза в социальном мире», с учетом результатов феноменологического анализа аскезы, полученных в первой главе, сделана попытка прояснить способы встраивания аскетического опыта в социальную структуру.

В первом параграфе второй главы «Антропологическая граница и аскетический опыт» описаны техники полагания пределов, которые используются в социокультурном пространстве для определения антропологических границ, создающих созерцаемые образы для конструирования своего Я. Категория «образа жизни», предложенная О.И. Генисаретским, помогает вычленить воображенную часть жизненного мира человека. В жизни люди имеют дело как с предметной стороной мира, так и с исповедуемыми образцами. Человеку дано переживание жизни и переживание ее образов. Первое характеризуется чувственностью и вещественностью, выраженными в условиях жизни, второе - осмысляющим воображением. Переживание образа жизни представляет собой замыслы о жизни, на основе которых возможно о-смысление жизни, это иконическая сторона жизни. Иконическая сторона образа жизни определяет созерцаемый образ антропологической границы. В соответствии с воображенными образами строится замысел о том, каким должен быть человек и каковы пределы его существования. Размышления об антропологической границе приводят к положению, что способы ее проведения могут быть различными. Безумие определяет нижний до-человеческий предел, а священное – высший, сверхчеловеческий предел. О-пределяются и стратегии достижения антропологической границы. Общим для обоих способов проведения границы является разделение сфер «своего» и «чужого». Сфера «своего» во-ображена так, что она служит основой для конструирования человеком своего Я.

Каждый способ проведения антропологической границы указывает на особенности процесса конструирования собственного Я в рамках этой границы. Психоанализ в качестве антропологической границы тематизирует безумие. Фрейдовское бессознательное есть нечто не-свое,

чужое, обнаруживаемое человеком в себе. Психоанализ помогает сфере Я поставить ряд защит: задержек и ограничений, организовать оборону Я, чтобы оградить его как от внешних, так и от внутренних проникновений. Если полное их исключение невозможно, то необходимо ввести строгий контроль перехода чужого в свое. Такой контроль может быть только вербальным, поэтому психоанализ строится как "talking cure" – лечение разговором, осуществляющим замену неэффективного вытеснения вербальным осуждением. Благодаря этому в психоанализе достигается сознательное овладение желанием, происходящим из сферы бессознательного. Если содержимое сферы Я будет вербально артикулировано, оно сможет преодолеть свою зависимость от ОНО и Сверх-Я, станет владеть ими: где было ОНО, становится Я. Психоанализ исследует уже не столько психическую, сколько лингвистическую реальность. Бессознательное, будучи воплощением речи Другого, оказывается «чужим» в моем пространстве, но само его присутствие позволяет провести разделение сфер «своего» и «чужого». Тот образ сферы «своего», который возникает в этом процессе, становится фундаментом конституирования Я человека. Структуральный психоанализ Лакана представляет собой попытку вписать развитие человека в семантическое поле языка. В результате возникает противопоставление плана реальности и плана символического. Все вещи и явления реальности, пересекая некоторое вербальное пространство («стену языка»), переходят в план символического, где их существование является не столько реальным, сколько идеальным, воображаемым. Собственное Я помещается тогда именно в поле идеального. Лакан называет свое Я – «воображаемой функцией». Сконструированное Я у Лакана является воображаемой реальностью, что прямо указывает на его производность от созерцаемого образа. В теории Ж. Лакана формирование своей речи будет речевым отделением и отграничением себя от Другого. «Я» человека существует, пока сопротивляется вербальному слиянию с Другим, ставит ряд вербальных защит, говорит «нет». Это опыт отрицания и выбора, аналогичный аскетическому опыту. Не «Я» осуществляет отказ, в данном случае вербальный, а с помощью отказов конструируется Я. Дискурс Я – это отрицающий дискурс, говорящий «нет» всему чужому и тем самым создающий сферу своего.

Другим способом проведения антропологической границы является священное, которое может быть выражено посредством табу или посредством образа Бога. В настоящей работе представлено расширенное понимание табу. Оно мыслится не только как атрибут архаического общества, но как запрещающий дискурс, сам процесс выражения запрета. Табу выполняет двойную функцию. Во-первых, отграничения человека от мира священного: табу – это практики избегания всего сакрального, его отстранения и отгораживания. В архаическом обществе святость, перенесенная в обыденную жизнь, мыслится опасной. Вторая функция табу в том, что табуация является механизмом перехода человека в

священное пространство и время. Если священное символически четко отграничено от профанного, тогда, как полагает М. Дуглас, и то и другое «чисто», соблюден «порядок». При их смешивании возникает представление о «загрязнении», где «грязь» – это символическое обозначение вещи не на своем месте, нарушения «порядка», т.е. систематической классификации мира. Ритуальные действия, связанные с разделением чистого и нечистого (изгнание духов или санитарная обработка помещений) символически означают одно и то же: приводят мир в символический порядок. Символический порядок представляет человеку более или менее целостную картину мира, внутри которой сочетаются разрозненные элементы. Картина мира, в свою очередь, является источником всякого опыта каждого отдельного человека, принадлежащего этой культуре. Ритуальное очищение означает символическое упорядочивание мира и то, что такое упорядочивание происходит как разделение мира на «свое» и «чужое». Табу указывает на некоторые вещи, отмечая их фактом запретности, под которым подразумевается исключение вещей и явлений из круга «своего». Там, где существуют табу, происходит выделение сферы «своего». Человек, находящийся внутри этой сферы, получает возможность определять себя в соответствии с правилами, выделенными табу.

Образ божественного является модификацией проведения антропологической границы, исходя из категории священного. Такой способ предлагают разнообразные духовные практики. Предельная граница, образно выраженная в Боге, обеспечивает спасение человека. Она указывает на сверхъестественные пределы, о-граничивающие человеческое существование. В опыте спасения антропологическая граница мыслится как различие мира наличного и мира Должного. Присутствие созерцаемого образа мира Должного, однако, не предполагает наличия заданной методологии спасения. Каждый человек в опыте духовных практик вынужден строить свой собственный путь. Вместо строго определенной стратегии божественный образ антропологической границы дает созерцаемые образы переживания других, мира и себя. Стратегии продвижения к этим пределам составляют образ жизни аскета и техники конструирования его Я. Главная особенность божественного способа проведения антропологической границы состоит в том, что, если безумие и табу служат основой таких стратегий самоконструирования своего Я, которые определяют человека в качестве «одного из», то Бог, в качестве предела, обосновывает способы конструирования уникального образа собственного Я.

Во втором параграфе второй главы «Исторические модификации аскетических стратегий субъективации» история аскетических практик представлена в качестве изменяющихся представлений об идеальных образцах для конструирования человеком образа себя. Воображение создает созерцаемый идеал аскетического образа жизни, который определяет, как видится в данной культуре образ идеальной личности, и

предлагает некоторые техники субъективации. Фигура аскета, объекта и субъекта психопрактик, также воплощается в качестве воображаемого образа. Аскет является не реальным историческим персонажем, а идеальным каноническим образцом. История психопрактик не заканчивается с изменением традиционных форм культуры. Психопрактики - устойчивое социокультурное явление. Современный этап их развития характеризуется умножением видов и форм психопрактик. Наряду с религиозными и мистическими формами, возникают светские модификации. Все они организованы в соответствии с принципом образности.

В духовной традиции любой психопрактики присутствуют метафоры «света». О.И. Генисаретский, переводя эту метафору в гуманистический дискурс, отмечает, что любой феномен видения возможен только в условиях света, о-свещ-енности. *О-свещ-енность* напрямую сочетается с *о-свещ-енностью*. Поэтому в каждый исторический период основополагающие и культуурообразующие воображенные образы воплощены в идеалах, которые помещаются в сфере сакрального или, в дискурсе современной культуры, в сфере идеологического. «Иное» по отношению к реальности умозраительное созерцание направлено так, чтобы видеть идеальные образцы - идеалы, которые в мире должного заменяют реальные предметы. Если аскеза понята нами как принцип альтернативы, обеспечивающей переход из реального мира в мир должного, то описание аскетического опыта – это не описание реальной жизни аскетов и их действия, а описание идеальных образцов, позволяющие «видеть» правило, организующее идеальное пространство мира Должного. Описания канонических образцов предлагают именно правила. История психопрактик и их религиозного варианта – аскезы, неизбежно будет представлена в качестве последовательной смены одного аскетического идеала другим. История аскетических идеалов может быть представлена как описание дискурса, отражающего правила осуществления аскезы.

Духовные практики, строящиеся на основании образов антропологической границы, признанной в какой-то культуре, играют определяющую роль в выработке техник субъективации. М. Фуко заметил, что историю аскезы нужно писать как историю форм моральной субъективации и как историю практик себя, призванных их обеспечить. Дискурс «Заботы о себе» и соответствующие ему недискурсивные практики актуализируются там и тогда, где и когда возникает кризис техник субъективации. Обычно это время и место крупных цивилизационных «разломов»: эпоха эллинизма, Возрождение, становление индустриальной цивилизации. Глобальные социокультурные кризисы – это одновременно и кризисы стратегий и техник, какими человек может конструировать собственное Я. Дискурс «Заботы о себе» выражен в аскетических практиках, но он не означает ужесточения (или ослабления) социальных запретов и норм, а является способом проведения человеком границы между своим и чужим, которая позволяет различить Я

и не-Я и, таким образом, выделить себя в качестве субъекта некоего социокультурного сообщества.

Типологическая особенность архаических культур состоит в том, что ее альтернативные части представляют собой одну мета-область конечных значений. Но существование технологий сведения и разграничения сакрального и профанного, а также наличие круга лиц, чья специфическая форма деятельности в организации контактов с ино-реальностью, делает ино-реальность отличающейся от реальности наличного социокультурного мира. Мир ино-реальности наполнен специфическими предметами и обитателями, которые носят следы влияния отличных от обыденности сил, в нем действуют агенты, чей образ жизни может быть квалифицирован как особенный. Чтобы войти в контакт с ино-реальностью, любой должен сделаться на какое-то время иным, поэтому ритуальный запрет – табу – известен и применим к каждому, когда его жизнь соприкасается с ино-реальностью.

Как разделение сфер священного и профанного возникают аскетические практики в Древней Греции. Древнегреческая аскеза примыкает к многозначному ритуальному действию – Олимпийским состязаниям. Осуществление человеком аскетических практик указывало на то, что человек, прибегающий к аскетическому самоограничению, ищет пути к совершенству и строит идеальный образ самого себя.

Дискурс «Заботы о себе» создал такую модель субъективации, которая нашла свое окончательное оформление в христианской культуре. Там идеал человека, заботящегося о себе и спасающего себя, воплотился в образе монаха. Монастырь стал местом, где реальность организована в пространственных, временных и смысловых категориях ино-реальности. В монастыре конструируется отличное от действительности «священное» пространство. Молитвами, бдениями, службами организуется время, устанавливается иной, по сравнению с обыденным, образ жизни. Монастырь отграничивается от действительности с помощью особым образом организованной коммуникации. В рамках монастыря осуществляется деятельность, направленная на достижение своего индивидуального спасения, одновременно представленная для всех членов сообщества как идеальное и принципиально достижимое состояние.

Альтернативные формы религиозности активно использовали различные духовные психопрактики, в том числе, аскетические практики. Поэтому отношение Церкви к аскезе не однозначно: церковь предостерегает от налагания на себя чрезмерного ограничения, предлагает соблюдать только установленные посты. Будучи зафиксированной в телесном каноне как способ протеста против наличной действительности, аскеза становится средством протеста вообще. Чтобы выразить протест и чтобы он был понят именно как протест, нужно использовать особый код, понятную систему знаков и знания. Она заимствуется из аскетических практик, предлагающих альтернативы существующей реальности. В каждом протестном движении к аскетическим практикам применяются

собственные объясняющие схемы. Аскетические практики широко использовались как в рамках собственно религиозных (секты раннего христианства, средневековые ереси, православное старообрядчество), так и в светских (революционные кружки и реформаторские организации) движениях протеста. Движения протеста рождают идею преобразования мира так, чтобы он весь стал священным пространством. Цель любого движения протеста – реализация «идеала». Священное пространство должно расширить свои границы, чтобы стать частью повседневной действительности, преобразовать её. Та же идеология используется в эпоху становления индустриального производства. Трудовая аскеза Протестантизма становится частью образа жизни. Комплекс священных смыслов переносится в повседневность так, что коренным образом преобразует ее. Культурный герой процесса индустриализации – это герой труда, который в повседневной жизни довольствуется малым. Постиндустриальное общество испытывает необходимость в новой стратегии субъективации, учитывающей его потребительский характер. Технические системы современного производства сводят человека к его социально-производственным функциям: роли производящей и роли потребляющей. Такое положение угрожает разрушением психологических структур человека. Стратегии субъективации должны актуализировать ценность «душевного здоровья», «духовных сил» и «творческого потенциала». В измерении политик тела это означает установку на идеал «здорового образа жизни», которая включает привлечение опыта традиционных и новационных психопрактик. Смысл всего набора разнообразных психопрактических приемов состоит в культивировании самообраза человека, вовлеченного в многообразные позитивные взаимодействия.

Техника субъективации в любой период времени строится методом соотнесения сфер повседневного и неповседневного. Сфера повседневного предлагает разнообразные стратегии типичного поведения. В сфере неповседневного создаются образцы не для типичных, а для уникальных стратегий. Актуализируется всё особенное и неповторимое в человеке, что и способствует конструированию его собственного Я. Характеристики особенности и уникальности оказываются альтернативны основной, типизирующей стратегии процесса социализации, поэтому в социокультурном пространстве альтернативные аскетические практики становятся также способом выражения социального протеста.

В **заключении** подводятся итоги исследования, делаются выводы, намечаются дальнейшие направления работы по теме исследования.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ.

1. Власова Т.А. Аскеза как социальная практика // Новые идеи в философии. Фундаментальные проблемы в антропологии и социальной философии. Пермь: Изд-во Пермского Университета, 1998 г. С.150-153.
2. Власова Т.А. Тело и плоть в аскезе // Четвертая Российская университетско-академическая научно-практическая конференция. Ижевск: Изд-во УдГУ, 1999. С.96.
3. Власова Т.А. Символическое измерение аскетической телесности // Социальные и экономические аспекты развития теории и практики. Тезисы научной аспирантско-студенческой конференции экономического и философско-социологического факультетов УдГУ. Ижевск: Изд-во УдГУ, 1999. С.11-13.
4. Власова Т.А. Проблема аскетической природы человека // Человек в современных философских концепциях. Ч.2. Волгоград: Изд-во Волгоградского университета, 1998. С.137-139.
5. Власова Т.А. Телесное воплощение «человека аскетического» // XXI век: будущее России в философском измерении. Тезисы второго российского философского конгресса. Т.2. Екатеринбург, 1999. С. 163-164.
6. Власова Т.А. О чувственности аскезы // «Бренное и вечное». Ценности и отчуждение в культурно-цивилизационных процессах. Вып.2. Ч.1. Великий Новгород: Изд-во Новгородского университета, 1999. С.27-28.
7. Власова Т.А. Аскет как виртуоз социальной альтернатики // Человек в современных философских концепциях. Ч.2. Волгоград: Изд-во Волгоградского университета, 2000. С.115-119.
8. Власова Т.А. Визуальные аспекты аскетического опыта // Вестник Удмуртского университета. Серия социология и философия. Ижевск: Изд-во УдГУ, 2003. С.199-204.
9. Власова Т.А. Принятие и отвержение мира в человеческом опыте // Человек в современных философских концепциях. Т.2. Волгоград: Изд-во Волгоградского университета, 2004. С.256-260.

Отпечатано в авторской редакции с оригинал-макета заказчика.

Подписано в печать 25.04.2005. Формат 60x84/16.

Тираж 100 экз. Заказ № 635.

Типография Удмуртского государственного университета
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп.4.