

## АНАТОЛИЙ ВАЛЕРИАНОВИЧ АХУТИН



Родился 11 сентября 1940 г. в г. Ленинграде. С 1945 г. проживает в г. Москве.

Окончил химический факультет МГУ, затем аспирантуру того же факультета по специальности физическая химия. В 1965 г. защитил диссертацию на звание кандидата химических наук. С того же года вплоть до 1988 г. работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР. В 1988 г. вместе с группой коллег перешел в Институт философии АН СССР, где работал до 1991 г.

Со студенческих лет занимался философией, сначала самостоятельно, затем в различных кружках и семинарах, работавших на физическом факультете МГУ, в Институте философии АН СССР и при секторе «Общих проблем» Института истории и естествознания АН СССР.

С 1967 г. член и сотрудник группы «Диалог культур», возглавлявшейся В.С. Библером.

В настоящее время преподает на философском факультете РГГУ, ведет курсы: «Начала античной философии» и «История философии как философия».

Основные работы:

1. История принципов физического эксперимента. От Античности до XVII века. – М., 1976. – 292 с.
  2. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
  3. Тяжба о бытии. – М., 1997. – 304 с.
  4. Поворотные времена. – СПб., 2005. – 741 с.
  5. Античные начала философии. – СПб., 2007. – 783 с.
- Более 40 статей в научных журналах и альманахах.

## ПРАКТИКА СУБЪЕКТИВНОСТИ И/ИЛИ ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

### Критический анализ отношения «познания себя»

### и «заботы о себе» у позднего М. Фуко

#### 1. Философский замысел

Общий исследовательский замысел, в контексте которого находятся лекции М.Фуко, прочитанные в 1981–1982 гг. в Коллеж де Франс, можно назвать *историей субъекта* или точнее – историей *практик субъективности*. Как значится в одной из версий первой лекции, – в отличие от историков, которые пишут историю событий без субъекта, и философов, которые конструируют субъекта без истории (трансцендентального), Фуко занимает *генеалогия субъективности* в том смысле, в каком Ницше писал «Генеалогия морали»<sup>1</sup>. Не метафизические трансценденции, не натуральные законы и не социальные формации определяют «разум», «нормальность», «сексуальность», «этос», «самость», суверенную «субъектность» человека, а особые, исторически меняющиеся *стратегии, практики*. В этом историзме исток и связь всех исследований Фуко. Здесь, в этом курсе нов не подход, а объект, тема. Объект, впрочем, таков, что приводит к полному обращению перспективы. На лекции,

<sup>1</sup> См. послесловие издателя курса Фредерика Гро в кн. *Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году* / Пер. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С. 572. В дальнейшем страницы этого издания указываются в тексте в квадратных скобках.

прочитанной в Англии в 1981 г., Фуко так пояснял свой замысел: он заметил, что помимо трех известных типов техник – техники вещей, техники знаков и техники власти – «во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять – им самим – определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы». Эти техники он и назвал *техниками себя*. «Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь, в ближайшие годы, я бы хотел изучать отношения власти, отправляясь от “техник себя”»<sup>2</sup>. Исследовать «процедуры субъективации», то есть практики, в которых исторический человек строился (строил себя) в качестве «себя» – один на один перед лицом мира или истины – необходимо вовсе не для написания очередной истории, а для уяснения и построения соответствующей практики здесь и теперь, для поисков «другой критической философии не той, что определяет условия и границы знания объекта, но условия и безграничные возможности преобразования субъекта» [с. 573].

Стало быть, цель исследования Фуко не историческая, а философская (и практическая – с политическими и этическими выводами). Если я правильно улавливаю смысл этой новой, искомой, философии, она пытается понять и принять всерьез уникальную особенность исторического положения современного человека, а особенность эта в том, что практики, духовные или этические, до сих пор конструировавшие нас как субъектов, учреждавшие онтологические основания субъективности, – открываются, извлекаются и рассматриваются как различные *техники*, относительно которых современный «субъект» оказывается в позиции *технолога*. То, что было эпохальными духовными практиками, практическими системами, преобразующими человека в субъект человечности, цельными культурами *себя*, теперь исследуется и описывается как «модели», как возможные стратегии (Фуко ограничивается Европой, но ничто не мешает вовлечь в анализ и Восток). Это уже не упражнения, под водительством истинного учителя производящие истинного себя, не единственно выверенная аскетика, а лабораторный инвентарь некой возможной практики, еще только подлежащей изобретению и всегда открытой к переустройству. Мы исследуем формы субъективности, которые так или иначе сформировали нас самих, их духовная вмененность еще не выветрилась из сознания, все еще входит в генетический состав нашего культурного организма, но мы *сами* уже не совпадаем ни с одним из тех *самых*, и это несоответствие озадачивает технологию современной субъективности или, говоря привычнее, духовную и этическую ориентацию человека. В программном тексте 1983 г. «Что такое Просвещение?» Фуко, вторя Канту, находит непреходящий смысл Просвещения не в доктринах эпохи, а в своеобразном философском этосе, в установке на «конструирование самого себя как автономного субъекта»<sup>3</sup>. Речь, однако, идет уже не об условиях и формах самоопределения, а о возможностях практического *преодоления* сложившихся определенностей. Кант у Фуко заодно с Ницше. Впрочем, дело тут не в пристрастиях Фуко, а в осознании исторически уникального положения современного человека, когда горизонт его возможной заботы о себе двоятся, троится, множится, – он, этот множественный горизонт, развернут не в кратком, обрывочном – и вполне *познавательном* – описании Фуко, а в нашем культурном опыте, во плоти нашей чувственности, нашего воображения, сознания, ума, – словом, всей экзистенции.

<sup>2</sup> Цит. по: Табачникова С. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 431.

<sup>3</sup> Там же. С. 439.

## 2. Оппозиция

Фуко начинает с противопоставления двух отношений человека к себе: одно выражено дельфийской заповедью «познай себя» (gnothi seautou) в ее сократо-платоновском истолковании, другое определяется более широкой, по мнению Фуко, – практической – задачей «заботы о себе» (epimeleia heautou). Хотя, как нетрудно убедиться, читая хотя бы «Апологию Сократа», задача *познания* себя появляется именно в контексте *заботы* о себе, даже «на ее гребне» [с. 17]<sup>4</sup>, тем не менее «самопознание», замечает Фуко, уже у Платона перекрывает заботу о себе [с. 453]. С течением же времени именно «познание» обрело такой престиж, что надолго «задвинуло в тень» контекст заботы, хуже того, сам *труд* заботы, ведь речь идет о «практике себя», о «духовной практике», в которой человек, чтобы получить доступ к истине, должен глубоко преобразовать себя. Вывести практику заботы о себе из тени познавательной деятельности, такова задача лекций, говорит Фуко, в первой лекции [с. 20] и повторяет в последней: «Надо... начинать с разбора форм рефлексивности, с истории практик, *служащих им основанием*, чтобы смочь раскрыть смысл – изменчивый, исторический и никак не универсальный – старого традиционного принципа “познай самого себя”. Вот каким был задуман... нынешний курс» [с. 502, курсив мой. – А.А.]. Показать этопоийетический<sup>5</sup> смысл познания, найти саму познавательную *techne* как форму опыта быть собой и испытывать себя, словом, найти в базисе *теоретического* познания *практику* себя, – такова цель. В разные периоды европейской истории, – говорит Фуко в заключительном пассаже курса, – «должны были пересекаться два разнонаправленных процесса: в ходе одного о мире перестали думать и начали познавать его с помощью *tekhne*, в ходе другого *bios* перестала быть объектом некоторой *tekhne*, сделавшись коррелятом испытания, опыта, упражнения» [с. 528]. Во втором обороте дела опыт познания понимается как испытание себя, как опыт бытия собой: чтобы получить доступ к истине, надо преобразовать себя, а истина – то, как *мыслится* истина, – со своей стороны образует человека.

Не упустим сразу заметить: цель этой практики – именно доступ к истине: преобразовать себя, чтобы обрести истину, но само преобразование с самого начала должно уже направляться и совершаться в свете той самой – искомой – истины. Мы в герменевтическом круге, в положении самоотнесенности. Как же проливается и уясняется этот первосвет, в какой практике? Разумеется, есть школа и Учитель, но вопрос именно о нем, об учителе, о *первоучителе*, то есть не столько о трудах «практики себя», сколько об открытии себя, о парадоксе «герменевтики субъекта», где учитель всегда первый, потому что и есть я сам.

<sup>4</sup> Apor. 28e-30a «Меня поставил сам бог для того, думаю, чтобы мне жить, философю онτα... και εξετοζ онτα емυτον και τουζ ελλουζ (28с). «...Слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря <...> не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах <...>, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» (29d). «Во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу» (30b). Я всю жизнь не заботился ни о хозяйстве, ни о должностях, ни об участии в общественной жизни, «а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своим раньше, чем о себе самом (τρον αυτο), – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе (τρον αυτοζ τοζ πολεωζ)» (36с). Забота же эта состоит вот в чем: «...Ежедневно беседовать (τουζ λογουζ ποιεο σθα) о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытаю и себя, и других, есть... величайшее благо для человека (μογιστον αγαθον αντροπο), а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека (ο δε ονεξαστοζ βιοζ οι βιοτεζ αντροπο)» (38а).

<sup>5</sup> См. [с. 264]. От ethopoiesis творение «этоса», создание правильного «себя». Другое слово – *techne tou biou* – искусство жизни.

Так вот, на мой взгляд, идея «герменевтики субъекта», давшая название курсу, существенно расходится с идеей «практик субъективности», о которой в курсе идет речь. «Герменевтика» же ближе к мыслящему «самопознанию», чем к практикующей «заботе» и ее рефлексивности. Это я и попытаюсь показать.

\* \* \*

Легко убедиться в том, что традиционная история философии практический, жизнестроительный смысл философии опускает и сосредоточивается на содержании учений, то есть на результатах *познания*. Теперь, кажется, пришло время вернуть «познание», рожденное в средоточии и на гребне «заботы», в этот его контекст. Важнейшими на этом пути стали работы Пьера Адо, во многом и стимулировавшие исследования Фуко. Но Фуко с самого начала смещает акценты. Очерчивая перспективу истории всей европейской культуры, Фуко делает как бы обратное движение: задвигает познание в тень «заботы о себе», как если бы это могли быть две разные и даже противоположные интенции, два полюса, две различные модели человека, имеющие разную историю: первая, восстанавливаемая Фуко (вслед за Пьером Адо), сосредоточивает внимание на трансформации субъекта, на «упражнениях», «образе жизни», «практике» философской жизни, вторая – традиционная – представляет дело так, как если бы субъект постижения оставался незатронутым. Поэтому, начав с Платона и исключив Аристотеля из античности<sup>6</sup>, Фуко сосредоточивает свое внимание на эллинистически-римской философии, где философия и в самом деле означает прежде всего образ жизни (если, правда, не считать неоплатоников, скептиков, тех же перипатетиков...). С этим-то разделением и связана первая трудность.

С одной стороны, тема «попечения о себе» пронизывает, по словам Фуко, все античное тысячелетие европейской истории от пифагорейских «акусм» и платоновских «упражнений» до ранней христианской аскетики, а скорее всего и дальше. С другой, начало расхождения коренится уже в Сократовом принципе «познай себя», который можно вдруг *предпочест* «в ущерб заботы о себе» [с. 24]. Правда, намечая полюс познающего человека в его противоположности полюсу человека духовного, Фуко не задерживается ни на Платоне, ни на неоплатониках, полностью игнорирует и логику стоиков, и эклектику скептиков<sup>7</sup>, но – для пущей ясности – прыгая через столетия, указывает сразу на Декарта. Тут-то, в «картезианский момент» истории философская значимость была окончательно передана от «заботы о себе» принципу «познай себя» [с. 26]. Хотя, уточняет Фуко, дело шло к разводу с давних пор, и первый клин вбили отнюдь не ученые, а схоласты.

Получается, что сократовское «познай себя» может быть истолковано в духе картезианского *научного* познания, а «познанный» в этом духе декартовский субъект,

<sup>6</sup> «Как всякий знает, Аристотель – не вершина античности, он – исключение», говорит Фуко [с. 30]. Хотел бы я знать хоть одного из этих всяких.

<sup>7</sup> Фредерик Гро, французский издатель курса, приводит замечание Карлоса Леви, высказанное на V Международном съезде философов в Каракасе (ноябрь 1999) о значимости скептиков: «Скептическая школа никак не менее важна для античной культуры, чем школа стоиков или эпикурейцев, не говоря уже о киниках. И, конечно, изучение скептиков внесло бы коррективы в позицию Фуко в целом. Самих по себе упражнений или рефлексии на предмет *logoi* у скептиков предостаточно, но и те, и другие полностью подчинены задаче десубъективации, растворения субъекта <...> Не вступая в долгие дебаты, напомним только, что самого-то себя Фуко выставляет... скептическим мыслителем» [с. 567].

его *cogitans* – оказывается к тому же всего лишь человеком «какой он есть» [с. 31]<sup>8</sup>. Познание, конечно, тоже требует условий, внутренних и внешних, соблюдения определенных этических норм, профессиональной подготовки, организации труда, но ничто в них «не затрагивает субъекта в его бытии» [с. 31], не требует жертвы, аскезы, очищения, касающегося самого существа субъекта [с. 569]. Чтобы познать истину, получить доступ к истине, ему не надо духовно преобразовывать себя. «...Точки озарения, исполненности, момента преобразования субъекта «обратным действием» истины, которое он испытывает на себе и которое встряхивает, пронизывает, преобразует его бытие, – всего этого больше нет» [с. 31]. Правда, опять-таки поправляется Фуко, и в «Медитациях о первой философии» Декарта, и в правилах «усовершенствования разума» Спинозы, и в классической немецкой философии вплоть до Гуссерля и Хайдеггера «мы еще увидим, что структуры духовности никуда не исчезли ни из философской рефлексии, ни, возможно, даже из знания» [с. 43]. Это говорится 6-го января, а 24-го февраля сказано: «Ясно, что в том, что получилось в XVII веке у Декарта, Паскаля, конечно же, у Спинозы, можно обнаружить превращение духовного знания в познавательное» [с. 336].

Словом, сам скрупулезный анализ Фуко сплошь и рядом демонстрирует, что обе интенции – интенция к познанию, пониманию, постижению, к радикальному *переустройству* мышления и интенция к не менее радикальному *переустройству себя*, своего *этоса* – сосуществуют, взаимоопределяются, но, кажется, и противостоят. Значимо именно это внутреннее противоборство, а не их «первичность» или «вторичность». Интенции эти и в самом деле разные, но для понимания самой сути – парадоксальной сути – человеческого существования – необходимо продумать как раз их внутреннюю – герменевтическую – связь. И еще гораздо существенней взять в философское соображение исторические *различия* не только в практиках, но в устройствах этой глубинной герменевтической связи понимания самого бытия и бытия самого понимающего, истины и этоса, – различия изначальные, онтологические и потому экзистенциально решающие. Если бы внимание Фуко и в самом деле было сосредоточено на «герменевтике субъекта», а не только на рефлексивности внутри «практик себя» – как бы в противовес «познанию» (понятому к тому же на картезианский манер), – возможно, не было бы ни отмеченных колебаний, ни странного «картезианского момента».

Стандартная история философских «учений» порождена вовсе не картезианским познанием, а индустрией современного гуманитарного знания, где «есть преподаватели философии, но нет философов»<sup>9</sup>, а писание философской диссертации, конечно, не требует ни особо аскетической практики, ни преобразования себя. Традиционная история философских систем, учений, «измов» отвергалась всеми философами, о которых эти истории рассказываются. Но все это имеет косвенное

<sup>8</sup> Это утверждение заставляет недоумевать даже Пьера Адо, труды которого об античной философии как «духовных упражнениях» послужили стимулом и ориентиром для исследований самого Фуко. «Аскеза подменяется очевидностью», – цитирует П. Адо слова Фуко о Декарте и возражает: «Декарт как раз написал *Медитации* – слово это очень важно <...> И для Декарта очевидность может восприниматься лишь благодаря духовному упражнению. Я думаю, что Декарт, как и Спиноза, продолжает располагать себя в проблематике античной традиции философии, воспринимаемой как упражнения в мудрости» (Адо П. Мишель Фуко. Прерванный диалог. Сходства и расхождения // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб. – С. 288–289). Фуко с этим то соглашается, например, в лекции 24 марта [с. 500], то, как видим, нет.

<sup>9</sup> Эти слова Г. Торо приводит Пьер Адо в своей книге «Духовные упражнения и философия античности» [с. 310]. Именно труды П. Адо послужили стимулом и источником для соответствующих исследований Фуко.

отношение к «познающему субъекту», в самом деле доминирующему в новоевропейской культуре.

Давайте и возьмем этого субъекта для примера.

Предшественники, учителя и коллеги М. Фуко – Э. Мейерсон и Л. Брюнsvик, А. Койре и Г. Башляр, Ж. Кангийем, – детально показали, какая сложная и искусственная конструкция это *ego cogitans* – человек познающий, субъект не просто «познания», а научно-технического мира. Субъект, занимающий строго определенную позицию и в реальном, и в воображаемом, и в умоzримом мире. Это существо – *ego cogitans* – смотрит на мир и на себя, вооружившись наблюдательной и экспериментальной техникой, оно работает с измерительными приборами, на идеальных телах, подлежащих математическому конструированию и т.д. Познавательный опыт не просто конструируется этим субъектом, но этим конструированием он конструирует и самого себя в качестве не только *субъекта этого опыта*, но и *человека нового мира*. Сколь технично преобразуются (идеализируются) мир и его вещи, чтобы они стали доступными экспериментальному познанию, столь же технично преобразует себя и человек, чтобы он стал субъектом этого познания и этого мира. Преобразование это, несомненно, затрагивает человека в основах его бытия, – бытия собственного, этического, экзистенциального. В «Критике практического разума» И. Кант не восстанавливает первенство этического «я» [с. 569], а *выводит* это первенство из условий разума теоретического, чистого, оба субъекта – два «применения» *одного* разума. *Ego cogitans* – субъект, разумеется, трансцендентальный, но это значит: он задает *априорный* горизонт существования, он определяет ориентиры и напряженности поля, в котором человек обретает опыт себя, он задает фигуры отношения человека к себе и возможные «техники» себя.

Словом, «картезианский момент» – это момент полноценного метафизического переворота, затрагивающего человека в средоточии его бытия. Стоит присмотреться к самому этому событию, происходившему и философски продумываемому в XVI–XVII вв., чтобы увидеть тут открытие нового мира и нового человека со всеми подобающими страстями: и «энтузиазмом» платоновского эроса (Дж. Бруно), и сознанием нового откровения (Ф. Бэкон и Р. Декарт), и экзистенциальным самосознанием заброшенности в новом, человеко-не-соразмерном мире (Б. Паскаль), и стоическим самосознанием (Б. Спиноза, который свою математическую метафизику писал как спасительную «Этику»<sup>10</sup>). Вся 300-летняя история новоевропейского человека – вовсе не просто история научного познания и технического прогресса, это история особой практики себя, включающей и наблюдение за собой, и самообладание, и подвижничество, и аскезу, и «геройство консеквентности», и... – история со своими святыми и мучениками от Г. Галилея до Л. Витгенштейна, А. Эйнштейна и М.Л. Гаспарова.

Впрочем, дело не в этом. Всякое серьезное дело может захватить человека целиком, речь же у нас идет о самом человеке как деле человека.

Я останавливаюсь на этих двусмысленностях потому, что заданная с самого начала оппозиция «духовность» – «познание», не важно, считается ли она присущей европейской культуре вообще или же тем, что отличает только эпоху нового времени, существенно деформирует угол аналитического зрения Фуко. Дело, повторю, не в

<sup>10</sup> «Я изложил все, что предполагал сказать относительно способности души к укрощению аффектов и о ее свободе <...> Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы *спасение* было у всех под руками и могло бы быть найдено без особого труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко» [Заключительная схолия «Этики»].

том, чтобы извлечь «практическую» сторону из тени «познавательной» и сосредоточить на ней внимание, дело в том, чтобы понять *целое*, герменевтическое устройство человеческого существа.

Несомненно, «картезианский человек» самоопределяется как познающий, но это самоопределение не акт познания, а понимающее – духовное, онтологически значимое – событие радикального переосмысления мира и себя в мире. Следует вдуматься в «науку незнания» Николая Кузанского, увидеть, как он на «вершине созерцаний», то есть на кончике спекулятивного пера трансформирует весь – настоящий, зримый и понятный, – мир в мир невиданный и неслыханный, разумеется, вместе с человеком этого мира, который, занятый своей практикой, об этом не подозревает. Надо вчитаться в схоластические силлогизмы Ф. Суареса, всмотреться в «практику» обживания беспредельного мира Джордано Бруно, подвергнуться экспериментальной майевтике Галилео Галилея, на деле преобразующей «естественный» образ мысли, речи, воображения, видения средневекового перипатетика, – чтобы уяснить фантастическую позицию субъекта, именуемую *ego cogitans*, буквально выброшенного из мира и противопоставленного ему. Коперниканский субъект, не имеющий *своего* места в мире как нельзя более далек от человека «как он есть». А чтобы увидеть глазами этого *ego*, этого внемирного субъекта, как человек находит *себя*, свою конечную субъективность в этом новом, неведомом, бесконечном, человеко-несоразмерном мире, есть «Мысли» Б. Паскаля, где вырастает новая фигура «себя» – мыслящий тростник. Словом, герменевтика субъекта, действительно захватывающая существо человека, затрагивает, захватывает и трансцендентальный горизонт, на котором человек граничит с миром. Как же эти миро- и человеко-учредительные события происходят?

Как бы там ни было, но только это событие рождения нового мира и нового человека философски сопоставимо с теми событиями, в которых разворачиваются духовные практики, а вовсе не рожденное внутри него в качестве далекого следствия – научное познание. Наука не мыслит (по словам Хайдеггера), она занимается познанием, философия же *не познает*, она мыслит, то есть раскрывает мир, в котором человек находит себя в качестве человека (субъекта) *этого* мира.

В мире, метафизически раскрытом как «черный ящик», содержимое которого доступно методическому (но условному) познанию, сама метафизика – вторично, находя себя среди наук, – хочет быть наукой и – Фуко прав – понимает свою историю как историю познания. Она – по-разному – определяет себя как «Наукоучение», а существо человека видит в знании-могуществе<sup>11</sup>. Такой человек и производится.

Но равным образом «практики себя» обособляются здесь в особую сферу, именуемую гуманитарной. Функцию этих практик берет на себя искусство: психологический роман, психологическая лирика, музыкальная драма. Важный пример: один из наиболее ярких типов новоевропейской «субъективности», человек романтический, был рожден двумя произведениями: «Наукоучением» И. Фихте и романом «Вильгельм Мейстер» И. Гете. Отсюда «жизнь поэта», «Freigeist» Ницше, «жизнь как произведение искусства». Сам Фуко отмечает ряд попыток воссоздать «этику себя» в XIX в. «Возьмите, к примеру, – говорит он, – Штирнера, Шопенгауэра, Ницше, дэндизм, Бодлера, анархистскую мысль и т.д. – перед вами целый ряд попыток <...> воссоздания этики и эстетики себя» [с. 277]. Но в том-то и дело, что это не попытки *воссоздать* существовавшую некогда этику себя, а собственные опыты новоевропейского человека быть собой и делать себя по-своему. *Ego cogitans* тайно соучаствует

<sup>11</sup> Формула «воля к власти» задолго до Ницше, на заре Нового времени была дана Ф. Бэконом: знание как *potentia ad imperium*.

в этих практиках себя, тем более тайно, чем более практики строятся как жизненные практики, чурающиеся философских спекуляций.

Конечно же, промежуточным звеном между научным познанием и человеческой субъективностью (душой) оказывается *психология*. На ее почве и разворачиваются современные «практики субъективности». Самая известная форма – психоанализ. Но также и множество психотерапевтических и психотренинговых систем, где разного рода духовные практики изымаются из своих традиций, культур, миров и превращаются в «приемы», «упражнения», «рецепты», – словом, становятся привычными *техниками* технического мира. Практики прагматизируются, их герменевтическая укорененность в своем, онтологически осмысленном, мире, их коренная связанность с мыслью не усматривается. Или эти смыслы – со всей философской продуманностью – дезавуируются как «превращенные формы» практического базиса. Марксистская концепция исторической практики, обогащенная «генеалогическим» анализом моральных истин у Ницше и структуралистской историей ментальностей, – таковы, недопустимо грубо говоря, три источника и три составные части историзма М. Фуко. Вот его собственное свидетельство: «Что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности *выдают* за то, что является для них необходимым, – всего этого вполне можно написать *историю* и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они **зиждятся на фундаменте человеческой практики** и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были *сделаны*, они могут – если знать, *как* они были сделаны, – быть и *переделаны*» (*Dits et écrits*, t. IV, p. 449)<sup>12</sup>. Это в чистом виде научно-технический подход: познание и овладение, *ego cogitans* в деле.

Конечно, наш «поздний» Фуко занимается уже не общественными практиками, а практиками субъективности, но определяющая роль практики остается не затронутой. *Практика* философски радикальной мысли изымается из герменевтики субъекта, отождествляется с познавательной деятельностью и остается на заднем плане, сам же этот план вписывается в практику себя как техническая деталь, как снаряд для упражнений. Поэтому Фуко и избирает для анализа эллинистически-римскую философию, а из нее преимущественно стоицизм, причем стоицизм римский, где сложная философская и логическая работа греческих стоиков ссохлась в абстракции «природы» и «разума», зато развернута богатейшая нравственная («практическая») рецептура. А, кроме того, именно римские «практики себя» максимально приближаются к некоему обобщенному, предельно частному, психологизированному схематизму, легко отчуждаемому, усваиваемому и годному для применения в любое время. На свой лад к ним обращались уже французские экзистенциалисты, прежде всего А. Камю. Вот и Фуко видит одну из задач своего исследования в создании основ некой *этики*, «...ее создание – задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая, если и впрямь, сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что» [с. 278]<sup>13</sup>.

Мне кажется чрезвычайно важным не упустить из вида эти современные истоки и предпосылки исторического исследования Фуко, а для нашей рецензии этого исследования – соответствующее изменение всей диспозиции вопроса, которое тут

<sup>12</sup> Цит. по статье С. Табачниковой в кн.: Фуко М. Воля к истине. С.441 (выделено мною. – А.А.)

<sup>13</sup> «Помните ли вы римских философов в первые века христианства, – писал в 1849 г. А.И. Герцен в знаменитом памфлете “С того берега”, – их положение имеет много сходного с нашим; у них ускользнуло настоящее и будущее, с прошедшим они были во вражде. Уверенные в том, что они ясно и лучше понимают истину, они скорбно смотрели на разрушающийся мир и на мир водворяемый, они чувствовал себя правее обоих и слабее обоих» [*Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. Т. 6. С. 105].



наспех набросано. Во-первых, мы видим, что «познающий человек» это эпохальное самоопределение человека со свойственными ему практиками «себя», и вряд ли следует соотносить сократовское «познай себя» с какой-нибудь научной психологией. Стоит, напротив, подумать о том, не отвечает ли оракул совсем другому самоопределению человека, а для этого придется от практик себя обратиться к философии, к практике мысли, лежащей в основании этих практик. Далее, мы найдем, что не только *техники* значимы в изучении духовных практик, но, может быть, в большей мере *практика* философствующей мысли. Многие в этих практиках объяснятся просто как правила своего рода *гигиены ума*, другое – потребует глубокого анализа.

### 3. Три модели

Итак, однажды, в некий исторический момент тема «заботы о себе» была, как думает Фуко, почти отстранена от дел и люди занялись познанием, не требующим от них ни самоиспытания, ни самоизменения. Это Декарт «прибавил философской значимости принципу *gnothi seauton* (познай себя) и, напротив, отнял ее у *epimeleia heautou* (заботы о себе)» [с. 26]. Получается, что на протяжении чуть ли не всей 2000-летней истории европейской культуры, от платоновских философских упражнений, определявших всю жизнь философа (ср. VII письмо), до христианской аскетики, контекст «заботы о себе» и определенная практика «себя» не забывались, не отводились в тень, и только «картезианский человек» окончательно загородил «заботу» «познанием».

Позже, однако, в лекциях от 10 и 17.02.82 (1-й час) Фуко развертывает свою историческую картину детальней, намечает значимые расхождения и в разбираемых им духовных практиках, впервые вводя различия, на которых раньше не задерживался. Все ли духовные практики, в самом деле, могут считаться практиками *себя*, в том смысле, который важен для Фуко?

Фуко опирается на доклад П. Адо 1953 г., где историк философии как духовных упражнений описал две модели *обращения* в западной культуре: платонистское обращение-возвращение (*epistrophe*) и христианское обращение-покаяние (или перемена ума, *metanoia*) [с. 243].

На первый взгляд, вся сократо-платоновская практика есть практика *логоса*, разговора, рассуждения<sup>14</sup>. В разговоре, вынуждая собеседника вопросами дать ответ, отчет (*logon didonai*) о себе, Сократ сперва открывает ему, что (1) он *не знает* того, что думает, что знает, а дело, между тем, может касаться собственного или даже государственного блага; (2) в основе доблести (*aretê* – добротности) человека и благоустройства государства лежит правильное понимание, то есть мысль; (3) он, собеседник, как-то уже *знает* то, что он думает, что не знает, и нужно только припомнить, потому что бессмертная душа уже видела все и знала до рождения в этом теле, а теперь все заключается в том, чтобы душа узнала, с помощью мышления припомнила то, чем она всегда уже была. Душа находит себя в зеркале ума, приходит в себя, приходя в ум, возвращается «на свою онтологическую родину» [с. 235]. «Можно сказать, что платоновское припоминание сводит в одно целое душевное движение самопознания и познание истины, заботу о себе и возвращение к бытию» [с. 281]. Это модель обращения как возвращения в бытие, которая именуется неоплатоническим термином *epistrophe*.

С другой стороны, христианская, аскетико-монашеская модель, где внимательное самопознание, самонаблюдение и самоустроение, руководимое Писанием и молитвенным опытом, «умное художество» есть путь постижения божественного откоро-

<sup>14</sup> См. прим. 4.

вения, наставляющего на этот путь. «Эта обратимость и составляет <...> одно из главных отличий во взаимоотношениях заботы о себе и самопознания в христианстве» [с. 282]. Во-вторых, человек здесь занят внимательным анализом движений души, страстей, помыслов, наваждений, искушений, – словом, занят своего рода экзегезой, причем экзегезой, непременно выговариваемой в исповеди, перед лицом другого, перед лицом Бога. Взаимобратимость познания истины и заботы о себе в христианстве обща с платонизмом, но если в платонизме душа находит себя, возвращаясь в свое умное бытие, то в христианстве душа возвращается к себе, чтобы от себя отречься («Уже не я живу, а живет во мне Христос»). Происходит, как выражается Фуко, «обрушение субъекта», переход от одного типа бытия к другому. Это модель *metanoia*.

Таковы две грандиозные, как говорит Фуко, модели – модель самопознания-припоминания-возвращения и модель экзегезы-покаяния-самоотречения, – в которых самопознание и забота о себе отождествлены и которые «в силу их огромного авторитета заслонили собой другую модель» [с. 280], а именно эллинистическую, ту, что существовала наряду с ними и была представлена в эллинистически-римскую эпоху такими направлениями, как кинизм, стоицизм, эпикурейство. Здесь человек, его душа не возвращается в истинное бытие путем умного припоминания, и не отрекается от себя ради другого себя: здесь он сам и есть само-цель, он обращается *в себя*. Фуко называет это *l'autofinalisation du rapport à soi* (нацеливанием, замыканием отношения к себе на себя) [с. 284] или *самосубъективацией* в отличие от *транс-субъективации* в платонизме и христианстве [с. 241]. Замыкается на себя, надо полагать, и круг герменевтики себя. Вопрос: каков же теперь его размах, до каких пределов «себя» он свертывается?

Модель самосубъективации, как увидим, включает отношение к целому мира, но это отношение оставляет человека при себе, умом человек видит себя из целого как некую неделимую точку, которой это видение целого лишь помогает ориентироваться на своем месте и в своих обстоятельствах. В платонистской модели душа стремится вернуться отсюда «туда», в христианской она самоотрекается и преобразуется в другую, у стоиков же мы добираемся до высших областей мироздания «не теряя из виду нас самих, не теряя из виду мира, которого не покидали». «Мы отступаем до той точки, откуда сам бог смотрит на мир, и, коль скоро нам не пришлось отворачиваться от мира, мы его видим – наш мир и соответственно себя в нем» [с. 303–304]. Мы вдумываемся в мир и вдаемся в натуральные вопросы, но только для того, чтобы осознать наше собственное положение в нем и жить в мире согласно целому. Эта модель исключительно моральна, человек остается собой и устремлен к миру в целом, чтобы вернуться в себя как «гражданина мира».

Именно эту, эллинистически-римскую модель заботы о себе Фуко и собираются припомнить, выдвинуть из тени двух других и проанализировать в качестве некой подготовки «новой этики».

Сначала, стало быть, сама тема заботы о себе (практических форм и способов субъективации) выдвигается на свет из тени познавательной деятельности, теперь из тени платонизма и христианства, практика которых приводит к поглощению автономной субъективности, выдвигается на первый план кинизм, поздний стоицизм, эпикурейство, которые эту автономность, надо полагать, утверждают. Само собой, если в герменевтике субъекта – в герменевтическом устройстве человеческого существа – акцентируется полюс жизненной практики в ущерб мысли, сведенной к познанию, если в центр внимания ставится философия как «искусство жизни», именно римская философия должна выйти на первый план.

Теперь предстоит выяснить отношение между тремя *моделями* практики *себя*, ибо и в платонистской, и в христианской моделях – сама практика устроена и целенаправлена иначе, а главное, развертывается в других горизонтах.

Присмотримся поближе к эллинистической модели (о которой, собственно, все лекции).

А.Ф. Лосев где-то (не могу вспомнить и найти, где) называет поздний римский стоицизм «секуляризованной философией». «Секуляризация» в применении к философии означает, разумеется, не десакрализацию, а прагматизацию: диалектические и аналитические труды мысли свертываются, они квалифицируются как *scholastikos bios* и отстраняются от «правильной жизни»<sup>15</sup>, философия становится *прикладной*. Тщательно, сложно и оригинально разработанная теория языка, логика и физика ранних стоиков (например, Хрисиппа или Посидония) за 300–400 лет свернулись в несколько «аксиом», подлежащих быстрому и твердому усвоению. До какой степени этой теоретической частью раннего стоицизма поздний стоицизм пренебрег, говорит простой факт: практически ничего из этих колоссальных, по слухам, трудов не сохранилось. Фуко напоминает, что еще Аристон Хиосский, ученик Зенона Китийского (III в. до н.э.) объявил логику и физику излишними, а всю этику сводил к нескольким *dogmata* [с. 286; *декрета* (*decreta*) в переводе Сенеки, с. 356]<sup>16</sup>.

Но незачем упрощать: чтобы стать прикладной, философия должна догматизироваться<sup>17</sup>, а догматичность догмы нуждается, как ни странно, в логическом (разумном) обосновании. Тем не менее, практическая, этическая целенаправленность философского внимания требует безусловной аксиоматичности принципов, способных порождать «декреты»: наставления, предписания, рецепты, изречения для медитативных упражнений. Полезно только то знание, что поддается «транскрипции в прескрипции» [с. 264, 350]. Именно эти «догмы», эти истины и субъективируются стоиком в постоянных упражнениях. «В итоге, – говорит Фуко, – истинная речь оказывается моей речью, благодаря аскезе, я делаюсь субъектом говорения истины» [с. 360].

Но такую субъективацию истины я бы назвал скорее совершенной *десубъективацией*. Фуко настаивает на том, что в субъективации истинной речи «основная задача философской аскезы, аскезы практики себя в эллинистическую и римскую эпоху» [с. 360] и противопоставляет ее «объективации» себя в истинной речи, которая отличает христианскую исповедь или признание. Я бы сказал, что она, эта субъективация истинной речи, не менее отлична и от того, что происходит в сократическом диалоге, где из-под «субъективированных» (то есть прочно усвоенных) догм («докс») в ходе вопросов и ответов (тоже своего рода признаний) вызывается и майевтически пробуждается *субъект мысли*, не совпадающий с субъектом *истинной речи*. Именно «истинная речь» и допрашивается Сократом. Субъект такой речи и правда объективируется перед вопросами Сократа, собеседник словно отстраняется от самого себя (это и раздражает его), открывает в себе себя другого. В одном случае субъективацией

<sup>15</sup> Эпиктет: «Если тебя увлекают умозрительные начала, то сиди и обсуждай их сам с собой, но философом никогда себя не называй и не позволяй называть другому» (Цит. по кн.: П. Адо «Что такое античная философия», один из эпиграфов).

<sup>16</sup> Так же точно, в наше время А. Камю в «Мифе о Сизифе» говорил, что знание количества категорий или измерений пространства, вещь сугубо вторичная по сравнению с вопросом, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. Ранние стоики, однако, хорошо понимали, что для решения такого рода решающих вопросов, чрезвычайно важно знать устройство решающего органа (то есть *логику с ее категориями*), а также и устройство мира, где предстоит эту жизнь проживать (то есть *физику*).

<sup>17</sup> Скептики, которые по понятным причинам выпали из внимания Фуко, всех называют догматиками, но ведь и скептическое *эпохэ* обладает несокрушимой прочностью догмата.

называется полное отождествление человека со «своей» истиной, в другом – прямо противоположное: отличие, несовпадение *себя* со своей «системой взглядов», с *доксой*, как сказал бы Платон.

Практика себя, сводящая к минимуму мыслящую работу, в том числе и работу *самопознания* или *поиска* «самости» самого себя, возможна только в одном случае: *самость* эта понимается как простая, неделимая, самоотжественная, самовластная субъектность, готовая к любому действию или претерпеванию<sup>18</sup>. Тогда вся задача в том, как можно достичь этого, какими приемами, упражнениями, медитациями человек преобразует, сосредоточивает себя-материю в себя-точку. Такая «субъективация» человека означает его предельное сосредоточение в некое умное тело внутри однозначно устроенного мира и однозначно определенной цели, которой он сам и является. Фуко приводит в пример спортсмена, выделяющего из себя совершенное орудие своего единственного действия: прыжок, рывок, спринт, стрельба из лука: «Надо думать о том, как настраиваются на бег, готовят себя к борьбе. О том жесте, которым стрелок из лука, направляет стрелу в цель <...> Создать вокруг себя пустоту, не дать себя увлечь, отвлечь никаким шумам, образам, никому из окружающих <...> [взгляд] нужно обратить, направить на себя, но именно не как на объект познания; надо увидеть расстояние, что отделяет меня от меня же, взятого как *субъект определенного действия* <...>, движимого императивом – достичь цели. И эта цель – я сам» [с. 249, курсив мой. – А.А.]. Я сам в этом самом качестве: тождественный себе *субъект*. Такая практика включает в себя и размышления, усердные размышления, но размышления эти парадоксальны, они суть размышления-упражнения и направлены на полное выведение человека из мыслящего состояния, мыслящая аскеза должна освободить человека от помех всяких «рефлексий», «сомнений», «отвлечений», посторонних «вниманий» и глядения по сторонам. За исключением одной рефлексии: наблюдением за собой, соблюдением себя в своей тождественности себе. Человек как атлет чистой самоотжественности. *Практика* себя полностью поглощает *герменевтику* субъекта, а стало быть, и возможность изменения себя.

Но ведь правильная жизнь – это жизнь «в согласии с разумом» и в «согласии с природой», то есть, кажется, надо все же научиться правилам разумения и узнать законы природы. Если мы занимаемся Сенекой и Марком Аврелием, о логике речи не будет, но своего рода «физика» налицо. Фуко разбирает «Изыскания о природе» Сенеки и «натуралистические» тексты Марка Аврелия и хочет показать, что «традиционные цели стоической морали не просто совместимы, но только и могут быть достигнуты не иначе, как ценой познания, познания природы, каковое одновременно есть познание мира в целом» [с. 293]. Неужели мы в самом деле наткнулись тут на *познание*? Нет, конечно. Никто не собирается заниматься познанием. 60-летний Сенека не собирается *mundum circuire* (обойти весь мир) и дознаться до его скрытых причин. Не бесполезное знание причин ему нужно, он хочет лишь окинуть *мысленным* взором *все*, а *все* иначе, чем мысленным взором, не узришь. Ему важно показать, как, отстраняясь от *местных* точек зрения политического и исторического мира, занимают точку зрения целого, чтобы с этой точки зрения увидеть в мире ничтожную, неделимую точку человека, точку «о которой не спросишь, что там внутри» [с. 306]. Ничтожную, но настоящую точку, не тень, как в платонизме [с. 309]. А что такое целое заранее известно: это божественная разумность природы, или необходимость самоотжественного космоса, образ самого разума-логоса,

<sup>18</sup> «Совершенная добродетель, говорит Сенека, равенство [постоянство] и согласие с собой на протяжении всей жизни (*aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*)» (Письма, XXXI, 8).

которым человек заранее сообразован с природой и может сделать из себя аналогичную самоидентичность<sup>19</sup>.

Стоицизм достигает предельной догматизации, полностью отождествляя божественный логос и космос: это одно *тело*. Логос вещественен, космос логичен, нелепо обосновывать, тем более оспаривать, самодовлеющее тело, божественное тело. Соответственно, и человек должен стать только разумным телом, телом, руководимым не зависящим от него разумом, а этим разумом в человеке присутствует само божество, то есть образ логичного тела космоса. Поэтому жизнь согласно разуму или в согласии с природой – одно и то же, в этом и состоит совершенная добродетель (см. Диог. Л. VII, 94). Тело космического разума, спроецированное в разум человеческого тела, – единственное, что находится в полном моем распоряжении, это и есть мое Я, «ведущее начало» (*hegemonikon*), простой и неизменный *канон* (линейка), решающий критерий верного отношения к происходящему: замкнутое в себе самосознание своей неподвластности<sup>20</sup>.

И взор сверху, и созерцание всего, что творится во вселенной, и объективирующие «физиологические фантазии» Марка Аврелия – не имеют ничего общего с научным познанием, – все это этические упражнения, где убеждают сами вещи, а не рассуждения. Любопытно, что те же функции «физиологической» догматики выполняет и *случайный* космос Эпикура, и *вероятностный* космос скептиков.

Общее стремление перевести всю жизнь философии в философскую жизнь, в этическую, «этопоиетическую» аскетику, в аскетическую атлетику, говорит о том, что философский ум подошел к существенным, глубинным пределам. Тогда цельная философская мысль распадается, расходится по разным руслам. Когда предел мыслится и переживается *самой* добытой истиной, энергия мысли обращается энергией практики, философия обретает религиозные черты. Так что, перефразируя А. Лосева, можно сказать: эллинистическая философия это философия, ставшая практической этикой и готовая стать религией.

Но философия, распавшаяся на *школы*, догматизированная, обратившаяся в практическую психотерапию, психагогию, словом, в *технику себя*, – это *секта*. Новые пифагорейцы, стоики, эпикурейцы, скептики, гностики и другие эллинистические школы в той мере, в какой они становились «практиками себя», учреждали школы-секты. Так Фуко и пишет: «Забота о себе существует в рамках тех или иных практик или сообществ, братств, школ, сект. И, несколько злоупотребляя словом «секта», <...> я сказал бы, что в античной культуре забота о себе действительно получила распространение в качестве принципа, который, однако, неизменно имел своей основой феномен сектантства, сектанство как таковое» [с. 132–133]. Секта же – это не кружок, не творческая группа, это особый мир, истолкованный как испытательная площадка и производство *своего* человека. Мир может быть глубоко философски продуманным, теологизированным, мистически укорененным, как в неоплатонизме, или космоцентрически рационализированным, как в направлениях, разбираемых Фуко, может быть по-разному осмысленным или свернутым просто в «естественный» образ жизни, как в кинизме, но – как мир-разум, мир-истина, мир-бог – он должен стать училищем, в котором человек может научиться практике *быть собой*. «Когда человек

<sup>19</sup> «Задачи познания целиком определены нравственно-практической целью: лишь следуя "логосу", человек может ощутить устойчивость и разумность своего существования» [Столяров А.А. Стоя и стоицизм. – М., 1995. – С. 32].

<sup>20</sup> Ср. одно из упражнений Эпиктета: «Как только ты на рассвете выйдешь <...> исследуй <...> Что ты увидел? Красавца или красавицу? Прилагай мерку. Независящее от свободы воли или зависящее? Независящее от свободы воли. Отбрасывай прочь. Что ты увидел? Оплакивающего кончину ребенка. Смерть есть независящее от свободы воли. Отбрасывай прочь» [Беседы. Пер. Г.А. Тароняна. III, 3, 14].

одновременно учреждает себя в качестве субъекта истинного знания и в качестве субъекта правильного действия, он помещает себя в мир или окружает себя миром, который понят, узан и испытан как испытание» [с. 526]. *Как* это происходит, как человек «помещает себя в мир» – это в практику не входит, практика начинается, когда мир не только дан, но и понят.

С другой стороны, когда внутренний предел умозрения понимается как апорийность мысли в ее основаниях, философская энергия обретает черты скептицизма, что и произошло в самой платоновской Академии. Платоновская диалектика превращается в разбор различных мысленных тропов, общим же с другими эллинистическими направлениями будет догматическое умонастроение: *эпoхэ* скептиков – такая же *этическая* догма, как опора на свободную волю у стоиков или эпикурейцев (при разном понимании оной)<sup>21</sup>. Итак, эллинистическая философия это философия сект, готовых стать религией. Рождающемуся христианству легко будет усвоить, радикально, конечно, их переосмыслив, мотивы стоицизма или кинизма, легко начать собственное богословствование на основе неоплатонизма.

Этим утверждением я уже обозначил основную тему дальнейшего разговора: чем же отличается философская практика философии от практики философии, строящейся как религия? Или проще: чем отличается платоновская «модель» от этих эллинистических моделей?

#### 4. Субъект практики и философствующий субъект, или мудрец и любомудр

Полагая, что анализом христианской «модели» в трактовке Фуко займется С. Хоружий, остановлюсь на платоновской.

##### 4.1. Человек секты и субъект мысли

Прежде чем перейти к сопоставлению эллинистической модели *практики себя* с платоновской философией и чтобы не рассыпаться в случайных деталях и наблюдениях, стоит найти какую-то цельную схему, по которой можно было бы ориентироваться. Я прибегну к самому простому, возьму схему трех традиционнейших для эллинистической эпохи школьных дисциплин: физика – логика – этика. Эту схему принимали и стоики, и эпикурейцы, и скептики. В отличие от перипатетиков, тут не было особой метафизики, а в отличие от неоплатоников – теологии. **Отсутствует, иначе говоря, первая философия.** Метафизика перипатетиков, равно как и теология неоплатоников у стоиков и эпикурейцев просто вписаны в божественную физику и этическую практику, а платоновская диалектика и аристотелевский ум (*nous*), которыми держалась первая философия (или онтология), свернуты в логику, грамматику и психологию восприятия (*phantasia*). Теперь заняты не «возвращением» в истину, не «истинствованием», а поиском «критерия истины» среди окружающих восприятий и суждений (да и то этими сюжетами, как говорилось, больше заняты скептики и ранние стоики, чьи достижения в области логики были, судя по всему, весьма серьезны).

<sup>21</sup> В виде примечания добавлю, что схожее положение философской мысли можно наблюдать и в наше время: новоевропейская философия, чуть ли не до раннего Хайдеггера, стремившаяся удержаться в рамках классического наукоучения, наткнулась на глубинные пределы своего «чистого разума». Современные скептики деконструируют многочисленные тропы этого классического разума и придумывают новые, но со времен экзистенциалистов философия хочет также стать этнопойетической силой. Фуко, как мне кажется, хотел здесь по-своему продумать что-то близкое, но подойти к вопросу не так, как это делали экзистенциалисты-романтики, а со всем возможным знанием дела, как положено познающему человеку и современному технологу.

И все же перед нами не просто три школьных дисциплины, а три грани этой первой философии, поглотившие ее. Физика-логика-этика не дисциплины, это три фокуса, определяющие средоточия практик, которые Фуко называет духовными в отличие от философских: целостность мира – человек, видящий себя изнутри этой целостности, – и *логика*, то есть форма *мысли*, с помощью которой человек разворачивает горизонт мира и схватывает вещи и себя в этом горизонте. Человек находит себя вместе со своим миром и вместе с тем разумом, которым этот мир раскрыт и который в нем разумеет. Эти три фокуса – мир-мысль-человек – очерчивают фигуру, которую и можно было бы назвать кругом (эксцентрическим) «герменевтики субъекта». Мысль стягивает на себе и разворачивает сам круг: ею, ее *логосом*, и в ней очерчивается мыслимая форма мира в целом (*костос*) и, соответственно, характер человека как человека *этого* мира (*этос*). Человек истолковывается в божественном мире, который сам всегда уже раскрыт и истолкован человеческой мыслью. Круг может замкнуться и схватиться<sup>22</sup>, тогда-то все и сводится к практике себя как себя *этого* мира. Но вопрошающая и толкующая мысль может раскрыть, взломать горизонт метафизической истолкованности и соответствующего этоса, тогда на первый план выходит субъект иной практики.

Простейшим свидетельством того, что в недрах учительной *физики* – в опыте космоса, который посредством мудреца-учителя организует этическую практику человека – скрыто (философия скажет – априорно) присутствует толкующая и проектирующая мысль человека, служит сама множественность эллинистических школ-сект. Если смотреть на разные школы со стороны их практических предписаний, их содержательные различия почти перестают иметь значение. И кинизм, и стоицизм, и эпикурейство, и даже скептицизм – как практики – могут быть описаны чуть ли не одним и тем же набором «добродетелей»: *apatheia* (бесстрастность), *adiafora* (безразличие), *ataraxia* (бестрепетность), *enkrateia* (самообладание), *autarkeia* (самоудовлетворенность)<sup>23</sup>. На первый взгляд вообще непонятно, почему эти практики субъективации приводят к столь разным субъектам. А ведь почти в тех же терминах говорит о *cultura animi* или *humanitatis* Цицерон и кружок его друзей, и неоплатоники, и пифагорейцы... При этом их учительные космосы и, соответственно, человеческие этосы весьма различны.

Вообразим, что мудрецы разных школ сошлись на каком-нибудь общем симпозионе, и речь зашла бы не о практических предписаниях и упражнениях, которые, скорее всего не вызвали бы больших разногласий, а о том, что онтологически обосновывает каждую школу, об их космосах. Тут перед нами приоткрылась бы исчезнувшая сфера первой философии, и в герменевтическом круге мыслящего человеческого бытия раскрылся бы тот полюс миро- и само-познания, который можно назвать *теоретическим* в противоположность *практическому*, но лучше назвать собственно философским, потому что речь идет не о мысленном созерцании *своего* космоса, а о вопросе: а как *вообще* возможен космос? А стало быть, и как возможен *сообразный* этос человека или – что такое его *самость* как предмет возможной заботы? Вопрос этот не оставляет человека *тем же*, а трансформирует тем, что отстраняет от *себя*, ставит его *самого*, его школьную или сектантскую идентичность, субъектность – под вопрос. Это также субъективация человека, но в гораздо более

<sup>22</sup> «Фантасия» (мысленное во-ображение) мира может «схватиться», если воспользоваться стоическим определением «критерия истины»: *phantasia kataleptike*.

<sup>23</sup> В книге П. Адо «Что такое античная философия?», где философии Платона, Аристотеля, неоплатоников описаны прежде всего как практики, их содержательные различия тоже стираются, как если бы они не имели ровно никакого значения.

радикальном смысле, чем субъективация истинной речи школы. Одно дело обратиться и преобразовать повседневного человека в *адента*, другое – преобразовать его в субъекта онто-логического самоопределения, то есть радикальной мысли. Об этом и пойдет речь.

#### 4.2. «Алкивиад»

Фуко начинает с «Алкивиада» (1-го) и не раз возвращается к этому диалогу. С «Алкивиада» начинали изучать Платона и в неоплатонических школах, он считался *введением в философию*, за ним следовали этические диалоги, логические, физические... Завершалось все высшей физикой «Тимея» и «Парменидом», истолкованным как высшая теология. Таков Платон, превращенный в систему, едва ли не богословскую. Следует держать в уме такой возможный систематический образ или проект платоновской философии в целом, чтобы знать, куда нас вводят и что каким-то образом входит в заботу о себе, ибо с этого диалог и начинается. Или *выводит* из нее в «познание»? Здесь, в «Алкивиаде», полагает Фуко, происходят два решающих события: выдвижение на первый план «заботы о себе» и тут же радикальная переориентация, реорганизация техник этой заботы (издавна известных или, например, практикуемых спартанцами) на «познание себя», чуть ли не насильственное их подчинение этому «великому принципу» [с. 84].

Проследим детальнее, как это происходит.

В разговоре с Сократом Алкивиад, собиравшийся заняться политической деятельностью, обнаруживает, (1) что у него нет для этого ни материальных средств, ни внутренних ресурсов, то есть хорошего воспитания; (2) что он, Алкивиад желающий управлять городом, не знает, что значит благоустройство человеческого общежития, то есть какому, собственно, искусству надо учиться, хуже того, он не знал, что этого не знает; (3) что он не умеет позаботиться даже о себе самом, потому что не знал, что не знает гораздо более близкого и, казалось бы, насквозь знакомого, а именно – что это такое *он сам*; а за этой озадаченностью зияет другая и большая: что такое самое само.

Итак, перед Алкивиадом как бы развилка: продолжить путь на агору, пойти учиться науке управлять, позаботиться о себе, узнав, что такое он сам и, может быть, еще одна тропка.

Каждый раз Сократ советует Алкивиаду *позаботиться* о себе и напоминает ему дельфийскую заповедь, но каждый раз смысл ее другой. Сначала она говорит: посмотри на себя, куда тебе тягаться с родовитыми соотечественниками и другими возможными врагами, *позаботься* о себе и поучись, приобрети *tekhne* (124b), навыки, нужные для управления государством. Именно такого рода умениям и навыкам учили софисты. Сократ же спрашивает, а что это за искусство, и опять ставит собеседника в тупик: мы узнаем, что не знаем, пребываем в «постыдном неведении» относительно того, благодаря чему мы умеем жить сообща (127d), нет такой *tekhne*, такой учебы. Возможно, это знают те, лучшие, которые управляют, и надо позаботиться о приобретении такого *tekhne*, которое нас улучшает? Но можем ли мы знать, спрашивает Сократ, какое искусство нас улучшает, если мы не знаем, что мы такое, и тут снова напоминает дельфийскую заповедь, однако смысл ее теперь изменился. Она обращает нас самих к самим себе с этим вопросом: что такое ты *сам*? Ведь только «узнав это самое, мы сразу узнали бы, в чем состоит и забота о нас самих, а не зная, никогда и не узнаем <...> Так каким образом могли бы мы отыскать самое само? Ведь так мы, быть может, отыскали бы, что мы сами суть, пребывая же в неведении



этого, мы не очень на это способны» (129a)<sup>24</sup>. «...Возникает вопрос, – совершенно справедливо замечает Фуко, – о каком таком “себе” надо заботиться, когда говорят, что надо заботиться о себе?» [с. 53]. А вот, отвечает он себе, это тут же и названо: *auto to auto*, самое само – это и есть «субъект», не «природа человека», а то, что мы сейчас назвали бы субъектом [с. 54], *le soi, le soi même*.

А что мы сейчас называем субъектом?

На этом пункте, на втором повороте темы стоит задержаться. Слово «субъект» ( *sujet*) начинает играть свою двусмысленную роль, ведь в греческом, как отмечает сам Фуко, этого «субъекта» нет. Есть *hurokeimenon*, и латинское *subjectum* калькирует это греческое слово, как и русское *подлежащее*. Есть *ousia*, но это слово соотносится обычно с «сущностью» или «субстанцией», а различие «субъекта» и «субстанции» будет важно для Фуко. Значит, от того, как мы поймем это *auto to auto*, зависит смысл «субъекта». Либо это некая точка, сосредоточивающая в себе все, о чем следует заботиться, либо... искомое и ищущий. В самом деле, где и как мы находим того «себя», о котором потом можно развертывать практическую заботу. Цель – «я сам», говорит стоик [с. 249], то есть – кто?

Может быть, в заботу о себе входит также и сам поиск себя. А как он ведется? Где он заканчивается, чтобы можно было начать о себе – найденном – практически заботиться?

По дороге на агору Алкивиад встретил Сократа и задержался, отвлекся от предусмотренного дела управления государством – и от *себя*, казалось, готового к этому делу; занимаясь разбором сути дела, мы снова отвлеклись от политической *tekhnē* – и от *себя*, готового начать учиться, отвлеклись, потому что выяснили, что сперва надо разобраться в чем-то более раннем, а именно в самих *себе*. Речь уже не об управлении городом, а о своем хозяйстве... и кто знает, куда еще заведет нас отвлечение. Между тем, такими-то отвлечениями мы и прокладываем путь от себя в самих себя.

По-моему, для уяснения *субъектности* искомого субъекта следует тщательнее присмотреться к пути, к тому, *как* мы подходим к вопросу об *auto to auto*.

Каждый поворот к себе на пройденном пути есть одновременно отворачивание от того субъекта, каким Алкивиад уже являлся, и озадачивание, открытие себя, *озадаченного* самим собой. Под вопросами Сократа некий «я сам» озадачивается самим собой, своей самостью, обнаруживает ее отсутствие. Не знания или умения отсутствуют, не *tekhnai*, а *autos* – сам. Сам (я), однако, присутствую, но только не как тот, кого я только что полагал таковым, да и был им, но как другой, уже не совпадающий с первым. Этот другой ни в чем, кроме самого несовпадения, озадачивающего отсутствия, не сказывается. Впрочем, сказывается: в озадачивающих вопросах Сократа, который и воплощает собой этот другой тип (или другой полюс) субъективности: нетождественность с собой, отстраненность от себя, экс-центричность, ироничность. Известно ведь, Сократ часто раздражал собеседников тем, что выводил их из себя. Причем, как видно из «Апологии», именно в этом он видел служение богам и воинский долг: испытывать и озадачивать, – вот в чем дело Сократа, философствование (см. *Apol.* 28e). Сократ обращал человека к самому себе, в самого себя тем, что выводил из себя. Если так, цель диалога прямо противоположна тому, в чем видит ее Фуко, в «отождествлении с собой» под взглядом, направленным на себя [с. 494], это именно известнейший эффект «растождествления с собой» и ослепления под взглядом спрашивающего Сократа.

<sup>24</sup> ἄνθρωπος μὲν αὐτὸ ταχὺ ἀνθρώπων τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἀν ποτε <...> τιν ἀν τροπὴν εὐρεθῆναι αὐτὸ ταῦτο; οὕτω μὲν γὰρ ἀν ταχὺ εὐροίμεν τι ποτ ἐσμεν αὐτοί, τοῦτου δ' ἐπι οὔτεσ ἐν ἀγνοία ἀδύνατοι ποῦ.

Далее следует еще один очень важный поворот. Направляя поиски самого себя, Сократ расчищает в хозяйстве человека место или точку, где владелец своего хозяйства отличается от самого хозяйства, он различает того, кто пользуется, и то, чем он пользуется. Важно заметить, что начинает он с *речи*: говорящий и слушающий одно, а произносимые ими речи – другое. Надо теперь вспомнить *субъективацию истинной речи*, о которой Фуко вел речь, разбирая упражнения стоиков [с. 14], чтобы снова увидеть здесь совсем другой, даже противоположный смысл субъектности. Речь – нечто ближайшее к субъекту, ежеминутно готовая с ним слиться, то, в чем сказывается сама душа, – но короткие вопросы-ответы сократической беседы как раз и направлены на разрушение субъекта такой усвоенной, субъективированной речи, прежде всего риторической. Тот «сам», что прячется в речах и за речами, именно он выпытывается, выспрашивается, вызывается из потемок души вопросами Сократа. Отсюда же инвективы Платона против записанной речи и письма вообще, которым нельзя задать вопрос («Федр», «Софист», VII письмо).

Субъект, отличный от субъекта речи, наглядно выявляется и сказывается, когда речь пронизана актами ее порождения, а это свойственно ответам на вопросы. В разговоре с Сократом – или с самим собой – человек оказывается не только субъектом речи, но и субъектом, *слушающим* самого себя, отличающим себя от говоримого собой же. Это Платон и называет мышлением. В «Тэетете» так определяет мышление: «Речь, которую душа ведет с самой собой о том, что она рассматривает <...> Душа, как мне представляется, размышляя, занимается не чем другим, как разговаривает, сама себя спрашивая и сама себе отвечая, утверждая и отрицая. Когда же определила, мало-помалу или сразу схватила, уже повторяет то же самое и не колеблется, это мы и полагаем ее мнением. Итак, я называю составление мнения разговором, а мнение – речью, произносимой не для других и не в звучании, а молча и для себя» (189e–190a, пер. Т.В. Васильевой)<sup>25</sup>.

Так обрисовывается то, что мы бы назвали *субъектом* и что Платон называет *душой*, – то, что пользуется и управляет своим телом, своей речью, своим хозяйством, не совпадая с ними. Итак, «человек это душа» (130c). Но мы теперь можем уточнить: **человек – это мыслящая, то есть разговаривающая с собой душа, то есть не совпадающая с собой душа.** «Значит, – будто авторизует нашу догадку Платон, – правильным будет считать, что, когда мы общаемся друг с другом и пользуемся при этом речью, это душа говорит с душой» (130d), таково-де условие присутствия души-себя-субъекта, «и Сократ, беседуя с Алкивиадом, обращается не к лицу Алкивиада, но к самому Алкивиаду, то есть к его душе» (ib).

Тут-то и следует третье звание к дельфийскому оракулу, и оракул произносит ту же фразу, но в новом, третьем смысле. «Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» (130e)<sup>26</sup>. Именно это переосмысление Фуко считает чуть ли не роковым событием в истории Европы, происходит насильственный переворот, «перекрывание» заботы о себе самопознанием [с. 453], когда познание себя подчиняет практику заботы о себе. Дело «заботы о себе» на пределе озабоченности озадачилось «познанием себя», а эта задача подчинила себе все дело. Все архаические практики, все воспитательные техники будут полностью перестроены и переориентированы на задачу «познай самого себя», а через много лет, в «картезианский момент» забота о себе будет настолько отодвинута на периферии, что придется специально «восстанавливать ее в правах по отношению к *gnothi seauton*» [с. 84]. На следующей странице Фуко корректирует это категори-

<sup>25</sup> См. аналогичные определения мышления: «Софист» 264a; «Филеб» 38c; «Тимей» 37b.

<sup>26</sup> Ψυχὴν οὐρα ὀμοῦς κελεῖ εἰ γῶσθαι ἑσά εἰπὶ ὅττων γινώσκει ἑαυτὸν.

ческое суждение, замечая, что на протяжении всей истории оба мотива, конечно, тесно переплетались между собой, но смысл и устройство этого переплетения ближе не разъясняет, а ведь пожалуй, что в нем-то, в этом невнятном и компромиссном «переплетении» все дело.

Теперь два замечания. Во-первых, что собственно значит здесь «познание»? Использованное тут слово  $\gamma\upsilon\nu\omicron\rho\iota\zeta\omega$ , равно как и  $g\iota\gamma\upsilon\omicron\sigma\kappa\omicron$  ( $gnothi$  – императив) никоим образом не значат «познание» ни в смысле картезианской науки, ни в смысле аристотелевской *эпистемы*, ни вообще в смысле какого бы то ни было систематического *познания*. Это значит – *знакомиться, узнавать, распознавать*. Например, персонаж «Лакхета» Лисимах приглашает Сократа к себе и просит: «общайся с нами, узнай ( $\gamma\upsilon\nu\omicron\rho\iota\zeta\epsilon$ ) и нас и нашу молодежь» (181c)<sup>27</sup>. Словом, никто не приказывает заняться познанием себя, ни даже каким-нибудь психологическим самопознанием. Речь идет об узнавании себя, о знакомстве с собой, но с таким собой, присутствие которого зияет отсутствием, который остается искомым, нераспознанным, неузнанным, незнакомым. Сократ, Платон и философия вовлекают в заботу о *нем*. Они не переходят в практику, они остаются при этой заботе, конституирующей человека в качестве человека-искомого<sup>28</sup>.

Возможно, более выразительная в этом смысле вариация дельфийской заповеди содержится в одном фрагменте Гераклита: «Я допытываюсь ( $edidz\acute{e}sam\acute{e}\nu$  – ищу и спрашиваю) самого себя» (DK B101). Доппытываюсь себя и у себя: я могу узнать ответы на свои вопросы, только отыскивая, опознавая, вызывая из небытия (из темноты) того, кто способен на эти вопросы ответить: всякий акт понимания есть акт самоизменения, рождения себя *вместе* с понимаемым.

В отличие от «заботы о себе» спартанцев, которые знают, кем они должны быть, а именно – воинами, в отличие от тренирующегося спортсмена, от стойка, упражняющегося в стоицизме, в отличие от любого субъекта, готовящего себя-определенного из себя-неопределенного, Сократ обращает человека не в *озабоченность* собой, а в *озадаченность* собой. «Узнай себя!» значит прежде всего: узнай, что ты себя не знаешь, ты не знаешь, о чем, о ком заботиться.

Теперь второе замечание. Мы пропустили, не заметили важную околичность, которую, впрочем, и Сократ оставляет здесь без рассмотрения. Что такое *auto to auto*? Разве это только *мое* самое само, *le soi m\^eme*? Но Сократ ясно говорит: надо бы выяснить то, что пока опустили: «Прежде всего, надо рассмотреть самое “само”. Теперь же вместо “самого” как такового мы рассмотрели каждую “самость”...» (130d)<sup>29</sup>. Но лишь поняв, что такое *само* вообще, мы будем в состоянии понять и такое

<sup>27</sup> «Узнай себя» – перевел дельфийскую заповедь В.В. Библихин.

<sup>28</sup> В «Использовании удовольствий», 2-м томе «Истории сексуальности», Фуко и сам подходит к такому, сократическому, пониманию субъективности. «В жизни бывают такие моменты, когда необходимо ставить вопрос о том, возможно ли мыслить иначе, чем мы мыслим, и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть. Мне могут возразить, что эти игры с самим собой должны, вообще говоря, оставаться за кулисами, что они, в лучшем случае, есть часть той предварительной работы, от которой не должно оставаться следов, после того, как достигнуты нужные результаты. Но что же представляет собой сегодня философия – я хочу сказать, философская деятельность, – если она не является критической работой мысли над самой собой? Если она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем?» – Фуко М. Использование удовольствий. – М., 2004. – С. 14.

<sup>29</sup> Пусть филологи подскажут, можно ли здесь  $hekaston$  ( $\epsilon\kappa\omicron\sigma\tau\omicron\nu$ ) понять, как «одну из» или «некую». А.Г. Погоняйло в послесловии переводчика верно замечает, что самое само, конечно, не «родовое понятие», а то, что позволяет каждому быть и мыслиться в качестве самого себя, *идея* Платона или *понятие* Гегеля.

*само*, как душу. Если так, предполагаемое обращение еще круче, чем думает Фуко: в поисках *себя* душа не просто погружается в самопознание, а уходит в мысль, да еще в такую мысль, которая по заслугам именуется отвлеченной. Сократ вовлекает Алкивиада в размышление, которое отвлекает не только от заботы о себе, но и от особого «познания» себя, душа увлекается *другим*, захватывается тем, что философы от Парменида до... будут называть «бытием сущего», «бытием по существу (to ontôs on)», «чтойностью», «сутью дела», самостью «самих вещей», «смыслом бытия» – или *самым самим*. Суть дела в том, что в мыслящем самоотвлечении от себя душа не занимается познанием ни самой себя, ни посторонних ей вещей, а, напротив, находит *само* – всеобщее – бытие в *своем* средоточии. Как говорит М. Хайдеггер о характере человеческого присутствия в мире: «Онтическое отличие этого сущего в том, что оно онтологично». Само *бытие* – или смысл, идея бытийной *самости* чего бы то ни было сущего, в том числе и такого сущего, как я *сам* – входит в герменевтику человеческой субъективности, в хозяйство *себя*. Субъект находит себя и становится собой вместе со своим миром. Он становится собой, поскольку по-своему захватывается всем (и большим, чем все). Коренная, конститутивная озадаченность человека – озадаченность не самим собой, а самим бытием. Точнее сказать, такая двуфокусность образует герменевтический круг (эллипс) герменевтики субъекта. Само-сознание человека, соответственно, забота о себе выстраивается из заботы о смысле бытия. Эта – мыслящая – забота выстраивает его аскетику, а не вторичная психотерапевтическая самоозабоченность. Ведь и эллинистические мудрецы, как мы помним, находили собственную самость себя, мысленно (мыслью) глядя на себя из космоса, и различие здесь только в том, что их космос (космосы) замкнулся, перестал озадачивать мысль, стал натуральным бытием, оплотнился, превратился в твердь, законы которой легко транскрибировать в прескрипции заботы о себе.

Словом, мои возражения можно снова свести к формуле: человек не самоцентричен, а экс-центричен (эк-статичен, если уж я вспомнил Хайдеггера): один фокус – озадаченность своей единственной самостью («сам» – не стоик или эпикуреец, а просто – я *сам*), другой фокус – озадаченность смыслом самого единственного бытия. Эксцентриситет этой эксцентричной фигуры может стать равным нулю, тогда и возникает изолированная забота о себе в данном мире. Если же герменевтика субъективности развертывается как опыт бытия, в котором, субъект и мир взаимно испытывают друг друга и *изменяются* – и субъект в своей субъективности и бытие в своем смысле, тогда герменевтика субъекта развертывается в историю.

Я готов признать, что все мое понимание Фуко было неверным, если то, что он хотел сказать и в самом деле резюмируется заключительной фразой курса:

«...Каким образом мир может быть объектом познания и вместе с тем местом испытания субъекта, как возможен субъект познания, доставляющий себе (qui se donne) мир в качестве его объекта посредством *tekhnê*, и как возможен субъект опыта себя, доставляющий себе тот же мир в радикально иной форме – как место испытания, – если именно таков вызов западной философии, то вы хорошо понимаете, почему “Феноменология духа” стала вершиной этой философии» [с. 528].

### **4.3. «Модель» и практика Платона**

Следуя Пьеру Адо, Фуко определяет платонистскую модель заботы о себе как модель припоминания и возвращения, *epistrophe*. Пользуясь этим неоплатоническим термином, он ставит ее в ряд эллинистических философий, то есть, так сказать, сразу доводит до неоплатонизма (в этом направлении – от сократического к позднему Платону – построен-де и Алкивиад» [с. 89–90]. А здесь взор души в заботе о себе

должен отвернуться от себя и обратиться к лучшему в себе, к божественному началу, к уму, который в свою очередь... Для Фуко это платонистское обращение души к уму или даже в ум создает климатические условия, при которых «набирало силу движение познания, чистого познания, обходящегося без духовности» [с. 94]. Это, конечно, звучит странно: плотиновское размыкание (или сосредоточение) «психологической» души в божественное умозрение ведет туда, где можно обойтись без духовности. Августин в «Исповеди» рассказывает, что именно благодаря неоплатоникам он понял, что такое духовность. Но дело не в этом. Дело в связи: неоплатонизм требует не меньшей аскезы, чем стоики, а стоическое само-сознание не в меньшей степени определено бого-сознанием (даже эпикурейское: «боги о нас не заботятся» – форма богосознания). Это Фуко замечает, и, возвращаясь в конце курса к «Алкивиаду», старается учесть и разъяснить (это-де «другое самопознание», «другая аскеза» [с. 454]), на мой взгляд, безуспешно. Это замешательство вызвано, по-моему, тем, что с самого начала и до конца Фуко просто отождествляет *познание и мышление*, соответственно, – то, что у греков зовется *умом*, понимает в горизонте того, что у нас называется *ratio* рационализма. Но философское вдумывание и то мыслящее внимание (даже «чутье»), которое греки называли умом (*nous*) совершенно иной природы. Уму, как говорил Гераклит, никакое многознание не обучает, а если аристотелевский *nous* и заключает в себе знание, то только потому, что какое бы то ни было знание возможно лишь в горизонте ума.

Но Фуко находит в этом обращении души в ум (узнавании себя в зеркале божественного ума) не только самопознание, но еще и полное самоотождествление со своей познанной сущностью, тождество припоминания сущностей и возвращения в свою сущность, субстанцию [с. 496]. Иными словами, если в стоическом взгляде сверху, этот мысленный взгляд и тот, кого он видит – разные, только смещенные «по вертикали», то в платонизме «внизу» никого не остается [с. 494–495]. В платонизме цель души вернуться в самотождественное единство бога, в стоицизме же таким образом есть только сам Зевс (которому поэтому ни до чего, кроме себя, нет дела), а человека он предоставил его собственной заботе о себе. На этих путях эллинистически-римская философия в самом деле, пожалуй, впервые учреждала «психологического» субъекта, субъекта, не припоминающего свою божественную сущность, а медитирующего о себе, субъекта, субъективность которого сосредоточивается не в уме, а в *душе*, заброшенной в мир и предоставленной самой себе заботиться о себе. Этим эллинистически-римский человек отличается как от припоминающе-возвращающегося платонистского субъекта, так и от самоотрекающегося субъекта христианства, так и от методического, картезианского человека Нового времени, – но чрезвычайно близок человеку наших времен. Ему не на что опереться, он должен заботиться о себе сам<sup>30</sup>. Только вот как он может осуществлять «смещение по вертикали», каким «мысленным взором» смотреть на себя сверху, чтобы предписать себе определенную аскетику? Как он развертывает горизонт *мира*, единственно в котором человек может *находить себя потерявшимся* и потому озабоченным. Ведь не о благоустройстве проживания идет речь в заботе о себе, а о нахождении себя в том самом, платоновском смысле. И вопрос сегодняшней заботы о себе – это не вопрос о частных практиках, не об «эстетике жизни», не об экспериментальных «транс-

<sup>30</sup> Как логика по Витгенштейну «должна заботиться о себе сама» [Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 гг. Запись от 22.08.1914. – Томск, 1998. – С. 17], так и человеку необходимо только одно: «иметь возможность рассматривать (Betrachten) все, что с тобой происходит. Собрать себя» [Витгенштейн Л. Шифрованные дневники. Запись от 25.08.1914. Цит. по. изданию в кн.: Библихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. – М., 2005. – С. 519].

грессиях» или чем-либо подобном, а вопрос о *бытийных горизонтах*, озадачивающих именно *ум*, требующих возвращения «психологического» человека в человека, как подобает, онтологического.

**Фигура, которой Платон отличается от позднейшего платонизма, разумеется, фигура Сократа, платоновского Сократа. Вернуться к Платону из неоплатонической *epistrophe*, значит просто вернуться к Сократу, оставить его в центре, все происходящее в эллинской и эллинистически-римской философии (равно как и в последующей) представить в виде возможной сократической беседы.**

Тогда, с одной стороны, душа не будет забываться в припоминании и исчезать в своей божественной сущности, потому что окажется, что припоминание может вести в миры, божественные *по-разному*, но, с другой стороны, она и не найдет успокоения в частной аскетической апатии и атараксии, потому что будет озадачена, философски удивлена возможностями онтологически различных пониманий *auto to auto*, то есть и собственной *самости*. По-разному откроется и суть дела, которой аскетика должна соответствовать. Вспомним: доступ к истине открывается человеку, преобразовавшему себя, но само преобразование с самого начала должно вестись в свете этой истины.

В уморасположении сократического субъекта припоминание может быть высвобождено из мифа, рассказанного в «Федоне» или в «Федре», и возвращено в исходный смысл, а именно – смысл майевтического метода: (1) преобразование субъекта не извне, а изнутри, путем растождествления его со своим образом мыслить, говорить, видеть, – что сразу значит: со своим образом *себя и мира*; имманентное выведение из себя и из своего мира; (2) своего рода инициационная смерть в знакомом мире мнений, знаний, истин и рождение в мире мысли, то есть в мире-загадке и в себе «темном», как Гераклит; (3) развертывание понимания как жизни (энергии) понимаемого (нечто прямо противоположное «субъективации истинной речи»); душа и правда становится умной, умом, формой, где мышление и мыслимое – одна энергия, но именно тут, где мечтательная мифология видит «царство сущностей», строгая мысль со своими понятиями замечает *отличие* этих понятий от того, *о чем* они были построены, но что от них никак не зависит и остается *совершенно другим* (VII письмо, 342с).

«Венец» мира знаний – диалектика, то есть сократическая беседа, воспроизводящаяся на этой вершине и уже не переходящая в умозрение. Мысль открывает радикальную апорию в корнях мыслимой истины, для Платона – в недрах «единого». На том пределе мыслящего внимания, где мысль становится умом, мыслящим самого себя, на этом уровне и готовятся – делаются возможными, мыслимыми – эпохальные преобразования человеческого субъекта. Самость себя, понятая сократически, включает в себя радикальное несовпадение с собой, несовпадение не только перед лицом отождествляющей истины, но в самой истине, именно тут-то оно и радикально, поскольку онтологично.

Фуко заканчивает курс анализом такой формы упражнений (аскетики), как «досмотр души» [с. 520]. Закончу и я свой досмотр разбором этой темы. Практика досмотра, то есть критический разбор перед «судом совести» всего, сделанного за день, чтобы очиститься перед сном, а утром – экзамен предстоящего, имеет у стойков характер исправления и предварения *технических* ошибок. Это практика судьи, администратора, инспектора, управленца в хозяйстве себя. «Он <Сенека> употребляет слово *speculator*, относящееся к тому же типу деятельности (*speculator* – это инспектор, смотритель)» [с. 523]. Этим упражнением контролируются цели, средства

и действия, тренируется память, хранящая главные правила, и определяется, где мы находимся, насколько «нам удалось или нет воплотить в действиях те принципы, которым нас научило умозрение. <...> Насколько я преуспел в этом делании себя, которое ... составляет суть всех аскетических операций в данной форме мышления? Насколько я преуспел в этой операции в делании себя этическим субъектом истины? Насколько я преуспел в этой операции, которая позволяет мне совместить, согласовать во мне субъекта познания истины и субъекта правильных действий?» [с. 524]. Этот досмотр себя Фуко называет «философской аскезой». И правда, тут участвуют и умозрение, и субъект истины, и даже субъект познания истины, но все это функционирует в мире, «который понят, узнан и испытан как испытание» [с. 526], испытание в верности этому миру. Досмотр ограничивается административными целями: проверкой счетов, инспекцией войск...

Но что, если досмотр окажется чуть более пристальным и станет проверять само учительное умозрение, формы мышления, истинность истины, то есть не только того субъекта, который делает, но и того, который познает, мыслит, умозрит? Ведь если хоть что-то изменится в умозрении, которое нас научило тому, как обстоят дела, и что следует делать, все хозяйство окажется потрясенным в своей архитектонике. Произойдет архитектурный сдвиг.

Вспомним, философия началась с того, что Сократ потребовал *logon didonai* – дать отчет, – но отчет не в том, как ты выполняешь свои обязанности, а в том, как ты думаешь, как ты знаешь то, что думаешь, что знаешь. Сократовский досмотр дошел у Платона до вопроса о первоначалах, об *arkhai* архитектоники мира и человека. Дело шло не о том, чтобы наладить *полис* и правильно управлять им, а о том, чтобы построить его **ex arkhês – с самого начала**. Более того, как выяснил Платон на собственном практическом опыте, философия не может изготовить правила (конституцию) на основе умозрений, она вообще не может существовать в форме предписаний, инструкций и декретов. Конфликт с Дионисием, тираном Сиракузским, описанный в VII письме, состоял в том, что вместо того, чтобы научить управителя управлять, или, на худой конец, снабдить его политтехнологической инструкцией, Платон начал с ним беседовать, стал обращать управителя в философа, то есть – отвлекать от дел управления. А ведь философская беседа такова, что должна занять *всю жизнь*. Тиран был прав в своих подозрениях, власть у него хотели отнять, чтобы превратить Государство в Академию.

Такова философская *speculatio*.

Первый – только первый – шаг, который мы делаем, смещаясь в сторону философии, это отвлечение, отстранение от *практики*. Философия начинается там, где вместо того, чтобы сделать или поступить, мы задумываемся. Не множество религиозных доктрин, погруженных во множество комментариев, позволяет думать, что в Индии, например, обитала философская мысль, а великое *стояние* войск накануне битвы в «Махабхарате». Не с Фалеса или Пифагора начинается философия в Греции, а с великого стояния Сократа, задумавшегося среди войска, идущего на битву. Он остановился, потому что задумался, а не потому, что исполнял упражнение. Разумеется, это не просто остановка действия, практики, а поворот, не менее энергичный, чем движения войска, но в себя, поход в глубину души, в ее мыслящие дебри, – в глубину ума, в начала того, как мы мыслим, уже помыслили, поняли, истолковали и теперь живем, как в мире и в себе.

Философский – *спекулятивный* досмотр, философская *epistrophe* – это возвращение в Гераклитов огонь.