

## СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМИРНОВ



Проректор по инновационному образованию и методической работе НГУЭУ.

Доктор философских наук.

Автор сайта: [www.antropolog.ru](http://www.antropolog.ru)

Автор и редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU»

E-mail: [smirnov@nsuem.ru](mailto:smirnov@nsuem.ru)

### О СМЫСЛЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЗАБОТЫ/РАБОТЫ (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко)

Познавший себя – собственный палач.  
Ф. Ницше

#### *О жанре разговора*

Перед началом должен сделать ряд предварительных замечаний.

Первое. Два слова о жанре разговора. Он посвящен прежде всего той проблематике, которую обсуждал М. Фуко в свои поздних работах, и которую можно обозначить как проблематику «практик себя» или «культуры себя». Ключевыми текстами здесь являются его Курс лекций в Коллеж де Франс 1982 года, интервью последних лет, а также «Забота о себе», выступающая как третий том «Истории сексуальности».

То слово, которое пытался донести до своих слушателей М. Фуко в своих лекциях, я как бы озвучиваю, становясь его слушателем, а он становится моим незримым собеседником. Я его слушаю и, пытаюсь понять его, начинаю задавать ему вопросы.

Поэтому жанр данного текста – это вопросы слушателя, которые я попытался бы задать ему, если бы сидел на его лекциях в том 1981/82 учебном году.

Второе. Повод для разговора у нас один – современная ситуация человека, осмысление которой влечет за собой задавание онтологических вопросов. Не само по себе культурное наследие является предметом мысли М. Фуко, а онтологическая ситуация человека. Поэтому все рассуждения будут иметь под собой подложку – что дает мне сейчас этот античный материал, который выступает как внешний активный фон в рассуждениях М. Фуко? Что мне с этим всем делать и что с ним делает М. Фуко? Получаем ли мы ответы на онтологические вопросы, касающиеся житийствования человека, или они порождают новые вопросы, или просто остаются узко научным историческим интересом?

Поэтому мне не важно, насколько корректен М. Фуко в своих исторических разысканиях, насколько точен в цитировании античных авторов. Это отдадим на суд специалистов-историков.

Мне важно другое – насколько я сам честен и последователен в своем онтологическом вопрошании и насколько созвучен онтологическому вопрошанию М. Фуко?

Третье. Онтологическое вопрошание, читай – онтологическая забота – насколько она сопрягается с заботой в других гуманитарных практиках – врача, педагога, психолога, управленца? В чем М. Фуко на примере стоиков и эпикурейцев видит разницу между собственно философией как онтологической заботой и иными гуманитарными духовными практиками?

И последнее. Данный текст рассчитан на читателя, который знаком с лекциями М. Фуко и его последними письменными работами. Поэтому я не делаю предварительных введений и не объясняю читателю, про что и чему посвящены работы позднего М. Фуко<sup>1</sup>. Я на лекции и рядом со мной другие читатели-слушатели. И мне не надо им объяснять – где мы и что делаем на лекции. Мы слушаем и задаем вопросы.

### **Вопрос первый.**

*По какой схеме действия должна быть устроена онтологическая забота о себе?*

Этот вопрос рождается потому, что в принципе всякие, в том числе и метафизические, проблемы так или иначе, рано или поздно оседают в действии. Если этого не происходит, то они провисают в воздухе, как бы парят в небе в виде декларативных предпосылок, типа: человек – существо разумное. Или – человек должен заботиться о себе, будучи существом разумным. Или – человек должен строить свою жизнь по законам нравственности и проч.

Но, так или иначе, призыв к заботе требует ответа на прагматический вопрос: как устроена забота в своем действии? Что человек делать-то должен?

Например, хочет человек пить. Он протягивает руку к стоящему рядом стакану воды, берет его и пьет. Или мне надо доехать до какого-то места. Я могу представить себе свой путь. Или, чтобы не было сквозняка, мне надо закрыть окно, из которого дует.

Забота о себе – она устроена так же, как и эти все действия? И ее результат также должен быть представим? Его можно увидеть умо-зрением?

Ведь как у М. Фуко? Он отмечает, что однажды в истории философии наступает «картезианский момент», когда философия из заботы превратилась в познание [21, с. 27, 215]. Точнее, принцип «эпимелейи» был заменен принципом «познания себя». Было принято допущение, отмечает М. Фуко, что чтобы получить доступ к истине (стакану воды! – С.С.), надо совершить ряд действий, соблюдать ряд правил (например, у Р. Декарта – правила для руководства ума), которые не предполагают трансформации субъекта, они предполагают некое соблюдение внешних правил (которые в итоге стали носить почти ритуальный характер) – и ты получаешь доступ к истине.

Заметим, что открытие истины и обсуждается М. Фуко в категориях доступа, доступности. Ты сделай то-то и то-то – и получишь (как вещь!) доступ. Она (истина!) как вещь будет твоей, если сделаешь то-то и то-то. И это в принципе возможно, доступно для любого рационального субъекта.

До этого, отмечает М. Фуко, задолго до Р. Декарта, во времена Эпиктета, были иные правила: чтобы получить доступ к истине, надо измениться самому, причем кардинально. Истина не дается как вещь.

М. Фуко фиксирует: это и есть практики духовности, предполагающие обеспечение доступа к истине, практики преображения (или трансформации, что вообще-то одно и то же).

<sup>1</sup> Тем более эту работу уже сделали грамотные профессионалы (см. работы Ф. Гро, А.Г. Погоняйло [7; 11]). Также необходимо сослаться на опубликованную в нашем альманахе (см. выше) работу С.С. Хоружего, в которой проделан подробный и глубокий анализ практик себя на фоне богатой духовной традиции духовных практик, обозначено место концептуальной антропологической революции, проделанной М. Фуко в истории гуманитарной мысли [29].

Итак, если говорить о схемах действия, отвечая на первый вопрос, то намечаются две схемы – схема доступа, принципиальной доступности истины как стакана воды, обусловленная, кстати, нуждой и недостатком (в этой связи правильнее было бы говорить о схеме нужды) (рис. 1), и схема заботы и преобразования, при которой результат не виден так же очевидно как стакан воды (рис. 2).



Рис. 1. Схема доступа-нужды



Рис. 2. Схема заботы

Заметим, что в обоих случаях М. Фуко рассуждает в категориях доступности. В первом случае надо просто соблюсти ряд правил (как в математике – решить задачу по уже известному алгоритму, подобрать под нее необходимую формулу) – и ты будешь иметь доступ к истине. Во втором случае надо измениться и ты получишь доступ к истине.

Но при этом возникает вопрос – а что, истина лежит как нечто готовое и как бы ждет, что ты к ней придешь и при определенных условиях ты можешь ее получить, получить к ней доступ? Терминология будто взята из волшебной сказки – Ивану надо прыгнуть в кипящий котел и оттуда он выпрыгнет писанным красавцем. И тогда он получит в жены царевну. Но у него есть еще волшебный помощник, Сивка-Бурка, который бросит волшебный корень в котел. А до этого ему еще надо отгадать загадку (как и Эдипу, отгадавшему загадку Сфингги про человека). И т.д., и т.д. При ряде метаморфоз с героем можно быть уверенным, что он получит доступ к богатству, царству и красавице-царевне.

Хорошо, допустим, что так. Пусть и в категориях волшебного метаморфоза, но герой получает доступ к истине при определенных условиях. То есть она в принципе не бывает сразу доступной. И ее нельзя взять как вещь, которая лежит на расстоянии протянутой руки. И уже в первых лекциях М. Фуко формулирует нечто вроде постулатов духовности (тоже некая модернизация греков, но вполне допустимая как рефлексивный ход) [21, с. 28–29]:

Первый постулат. Истина никогда не дается субъекту просто так. Субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на нее. Нужно, чтобы субъект совершил над собой преобразование. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине.

Второй постулат. Не может быть истины без обращения и преобразования субъекта. Такое преобразование, такая трансформация субъекта может осуществляться в разных формах (эроса и аскезы).

Третий постулат. Доступ к истине суть следствие духовного усилия и вследствие этого субъект получает душевный покой, что в итоге придает завершенность самому субъекту.

Собственно вокруг этих постулатов строятся и все лекции М. Фуко, вся его герменевтика субъекта.

Но, фиксирует М. Фуко, философия, точнее забота о себе, эпимелейа, однажды все же уступила место гносеологии. Наступает однажды картезианский момент, при котором было допущено, что субъект, такой, какой есть, способен познать истину, она доступна ему в принципе, без его собственного метаморфоза [21, с. 31]<sup>2</sup>. Ему надо соблюсти ряд правил для руководства ума, но они «не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового» [21, с. 31]. Последнее замечание принципиально.

Это происходит потому, замечает М. Фуко, что в этом «картезианском моменте» отправной точкой является очевидность как условие доступа к бытию. Я как вещь мыслящая – это очевидно и это является главным условием познания и доступа к истине [21, с. 27]<sup>3</sup>.

Современная философия, фиксирует М. Фуко, собственно, и начинается с того момента, когда было принято, что для доступа к истине (как будто истина – это тело, к которому нужен доступ!) достаточно самого по себе познавательного акта, а не преобразования самого героя, стремящегося к истине.

Я так полагаю, истории движения к этому картезианскому моменту, истории подготовки этого развода – заботы о себе, преобразования, с одной стороны, и познания истины, с другой, – этой истории и посвящены лекции М. Фуко.

Заметим, что в обоих случаях М. Фуко обратился к истории, совершая свои археологические раскопки. Тогда рождается второй вопрос.

<sup>2</sup> Кстати о «картезианском моменте». М. Фуко это выражение берет в кавычки и оговаривается, что не имеет в виду конкретно Р. Декарта, не утверждает, что великий француз был изобретателем этого подхода [21, с. 30]. Но все же это символично. «Правила для руководства ума» как воплощение первого подхода, за которыми стоят сугубо рационалистические приемы, внешние по отношению к бытию, не затрагивающие онтологического философского корня – недвусмысленно воплощают этот картезианский момент. Правда, В.А. Подорога показывает в одной из своих работ, что Р. Декарт осуществлял определенную практику преобразования как практику постижения божественного света и выстраивал некую Декартовскую линию этого постижения: удивление – сомнение – остановка – восхищение как этапы страстного познания света [12]. Но эти отрефлексированные Подорогой этапы относятся не к метаморфозу субъекта, а к его этапам прохождения и соблюдения правил ума, этапы движения по пути рационального субъекта, который и в начале, и в конце пути остался неизменным. Это показывает в своем исследовании С.С. Хоружий, делающий вывод, что декартова философия антиантропологична, она строится на примате когнитивной функции и индивидуации. Человек Картезия – рациональный индивид [25, с. 55]. Добавим здесь, что весьма захватывающие «Медитации» Р. Декарта, венец его философской рефлексии, все же также строятся на правилах первого подхода: субъект уже готовый в самом начале своего размышления. После совершения ряда ходов, после шестой медитации, он получает доступ к Богу, открывает его себе, сам при этом не меняясь онтологически, а лишь отвергнув свои индивидуальные привычки, стереотипы и представления. Этот индивид не подвергнул сомнению главное: самого себя, так мыслящего, самого себя как вещь мыслящую! Заметим при этом, что медитации, не являясь духовными практиками преобразования, тем не менее могут считаться духовными упражнениями по самопознанию.

<sup>3</sup> Заметим, что именно принцип *cogito* является единственным, в чем сам Р. Декарт не сомневается. Этот момент М. Фуко специально разбирает в другой работе «История безумия в классическую эпоху» [24]. Этот вопрос также исследует его ученик, другой яркий француз Ж. Деррида (в работе «*Cogito* и история безумия») [8].

## **Вопрос второй.**

*Чтобы понять онтологический смысл заботы – надо обязательно осуществить археологические раскопки? Должен ли философ совершить возвращение к историческим корням, чтобы понять ситуацию человека в настоящее время? Может ли он найти ответ сегодня, не обращаясь во вчера? Или у него в принципе нет и быть не может аргументов без культурного наследия? И в опыте, ставшем нашим наследием, ответы вообще-то уже все даны, человек только изрядно подзабыл эти ответы?*

М. Фуко сознательно выстраивал свое исследование как археологию ума, как такую критику европейского разума, которая «является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу» [22, с. 353].

М. Фуко осуществлял раскопки, начиная с «Апологии Сократа» и «Алкивиада I» Платона. Делал отсылки к Проклу, который полагал, что всю философию Платона надо начинать изучать с Алкивиада [21, с. 194].

П. Адо, подвигнувший М. Фуко на эти раскопки, подтверждает, что исходно античная философия начиналась как духовные упражнения [2; 3].

М. Хайдеггер каждый день осуществлял свои упражнения, перечитывая древних греков.

Ф. Ницше начинал с античных корней, был исходно филологом-классиком, философом-переводчиком.

В.В. Библихин постоянно строил свои изыскания, отталкиваясь от античных корней и ища «другое начало».

С.С. Хоружий, выстраивающий синергичную антропологию границы, не представим без античного опыта и опыта святых православных отцов, стоящих на античном фундаменте.

А.В. Ахутин понимает философию как мысль о началах, о начальствующем в вещах и мире. И прецедент мысли о началах был совершен задолго до Сократа [4].

То есть необходимо постоянное επιστροφή, этокое возвращение к культурным этимонам, но не возврат в этнографическом смысле, не ряжение в одежды, а онтологический огляд, то есть восстановление мысли в бытии, которая уже как прецедент когда-то была совершена.

В этом плане восстановление имен есть необходимое условие мысли вообще. В таком случае культурная память является вообще условием культурной работы и правильности мысли. Без темы памяти не выполнима в принципе никакая культурная работа. Здесь же также возникает тема библиотеки (хранилища, наследия), энциклопедии (культурного круга, образования по кругу<sup>4</sup>).

В беспамятстве ничего нельзя понять и помыслить. Культурная память, то есть удержание культурных этимонов, и повторение пайдейного движения есть необходимое условие постава на границу и продолжения онтологического хода. В последних лекциях курса М. Фуко затем остановится на особой форме рефлексивности – памяти по принципу эпистрофе, то есть обращения и воспоминания исходного начала-истока.

В своем действии в таком случае онтологическая забота должна быть восстановлена в своих корнях. Не просто воспоминание (память ума и сердца<sup>5</sup>) о былом, а восстановление прецедента мысли здесь-и-теперь, в живом действии. Прецедента, который когда-то уже состоялся во Время Оно.

<sup>4</sup> Энциклопедия означает прохождение по кругу образования, от εν-κύκλω и παιδεία. Древнегреческое εν-κύκλω означает также и небесный свод, и круг людей, и собрание, и круговорот.

<sup>5</sup> Как сказано у поэта: «О, память сердца, ты сильнее  
Рассудка памяти печальной...».

### **Вопрос третий.**

*Если так, если забота о себе должна быть восстановлена в своих корнях, то уместно спросить – а что было? Что было в начале, во Время Оно? Что это был за прецедент? Как он описан у исследователей?*

На этот вопрос есть несколько ответов. Будем отвечать на него эпизодами-примерами.

#### *Эпизодий 1. Дельфийский оракул.*

Один из первых примеров и смыслов заботы о себе был заложен в известном древнем изречении мудрецов на храме Аполлона в Дельфах: познай самого себя, γῶθι σεαυτον. К этому призывает и Сократ в «Алкивиаде I» [10, с. 248, 124b]. Это изречение становится едва ли не одним из первых призывов к тому, чем должна заниматься философия. Заметьте, изречение начертано на храме в Дельфах, который стоял в центре греческой ойкумены, назывался омфалосом, пупом Земли (ομφαλος).

И с этого изречения начинается свою философию Сократ, опустивший философию с небес на землю, переведший физику в этику.

М. Фуко лишь вскользь затрагивает эту тему оракула и идет дальше – к своим любимым римским стоикам.

Вместе с тем, стоит заметить, что данное изречение касалось древнего правила – познания, но не открытия себя, не преобразования, а узнавания. «Познай себя» означал «узнай себя», то есть узнай то, что тебя уже ждет. Путник, заходивший в храм, узнавал, но не открывал и тем более не изменял себя. Он узнавал некий рецепт, некое правило по жизни: знай, Эдип, что тебя ждет. Ты совершишь два великих преступления – убьешь своего отца и женишься на собственной матери, но при этом узнаешь об этом последним.

Это изречение касалось не практики преобразования, а некоего ритуального изречения, которое дается, как правило, как руководство по жизни, как линия жизни, как то, что предначертано по судьбе твоей.

И Пифия изрекала туманные фразы путникам и пришельцам, желавшим узнать (именно узнать, получить как готовую вещь – готовое знание) – и те слепо верили изречению жрицы Аполлона.

То есть собственно такое изречение означает не заботу о себе как работу по преобразению, а заботу как память о том, что тебя ждет – и предостережение, чтобы ты ничего иного не делал, не шел поперек того, что уже предуготовано.

История уже написана, сценарий придуман, и ты на сцене этого космоса должен сыграть свою роль. И человеку не дано меняться<sup>6</sup>.

Собственно идеи агента изменения еще и быть не могло. И Сократ пока еще не держал идеи личности как того концепта, который предполагает автономное изменение.

#### *Эпизодий 2. Самое само.*

М. Фуко начинает разбор смысла эпимелей с известных мест в «Алкивиаде I», где Сократ неоднократно напоминает своему молодому собеседнику, что пора позаботиться о себе самом, необходимо познать самого себя, прежде чем управлять другими: «Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это

<sup>6</sup> Кстати, темы судьбы М. Фуко вообще не касается в своих лекциях, считая ее боковой и лишней в проблематике курса. В то же время античный опыт дает богатый материал для разворачивания темы преобразования как преодоления предначертанного скрипта. Собственно философия, как и театр, рождались на преодолении мифа как начертанного сценария.

на Пифийском храме!)? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому? ... познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем... каким образом могли бы мы отыскать самое «само»» [10, с.256, 129a,b].

И М. Фуко законно задает вопрос – что есть это «самого себя», «самое само»? Что есть такое себя? Кстати, означающее сугубо рефлексивное обращение.

В древнегреческом это *αὐτο το αὐτο* «самое само». Забота о себе – это забота о человеческом в человеке, о том, что делает его человеком.

А.Ф. Лосев переводит это место в «Алкивиаде» как «самое само», понимая под ним некую исходную «идею» или «эйдос» человека, общее понятие человека. Познав эту идею человека в целом, как родовое, общее понятие человека, можно познать и каждого конкретного индивида [10, с. 733, примечание 52]. В специальной работе, которая так и называется «Самое самó», последнее понимается Лосевым как «самость вещи», как «то, без чего не существует вещи» [9, с. 188].

У Г.В.Ф. Гегеля познание самого себя стоит на особой ступеньке его самопознания духа. Оно означает познание того в человеке, что подлинно, познание самой сущности как духа. Это познание всеобщего в человеке как таковом [6, с. 6].

Поразительно, но и А.Ф. Лосев, и Г.В.Ф. Гегель настолько модернизировали Сократа, подвели его под свои конструкты, осовременили его, что и сами того не заметили. От него как от особого греческого героя-мыслителя, который категориями нововременного идеализма не оперировал, ничего и не осталось. И философия у данных мыслителей из заботы как какой-то особой душевной работы, превратилась в высшую форму объективного познания.

М. Фуко же особо фиксирует свое внимание на том, что собственно известные места в сократовских диалогах про заботу как про душевную заботу-работу больше означают некую *рефлексивную возвратность*, точнее некую заботу по выделке в себе рефлексивности, как некоей точки возвратности к себе<sup>7</sup>. Главный предмет заботы здесь – это прежде всего выделывание в себе некоей рефлексивности, особой оснастки в себе, оспособленности, благодаря которой человек как-то может вынести, перенести душевные муки. И рефлексивность эта находится не по краям обитания и сознания, а в самом центре человека, его личностного устройства.

К слову сказать, советы, которые дает Сократ своим молодым собеседникам касательно того, чтобы они позаботились о себе – это советы особого рода не только по содержанию, но и с точки зрения того, кто дает эти советы. В «Апологии» Сократ недвусмысленно акцентирует внимание своих обвинителей на том, что их призывает подумать о боге, которого они все забыли не кто иной как частное лицо, частный человек, то есть идиот (*ἰδιωτης*) [10, с. 85–86, 31b,d, 32a]. Сократ дает советы частным образом. И сам Сократ это объясняет тем, что именно ему приходит голос, даймоны, тот, собственно, которого и надо слушать. И это сугубо частное интимное дело<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> С.С. Хоружий отмечает, что этот «субъект-себя» скорее отвечает притяжательному, нежели личному местоимению и может мыслиться как «центр притяжения», в котором стягиваются все активности человека. Если первое лицо, собственной субъект, Я, в античности еще не было сформировано, то как раз этот рефлексивный центр притяжения уже был оформлен. Поэтому эта притяжательная самость хоть и не была субъектом в собственном смысле слова, но субъективация как практика себя и была выработана (см. указанную выше работу Хоружего в альманахе).

<sup>8</sup> Справедливости ради отметим, что тема частного лица и частного занятия возникает по вполне понятным социальным причинам. Философией могли заниматься свободные граждане. Они имели такую роскошь, как свободный досуг (*σχολη*), во время которого могли вести философские беседы. Это социальное условие порождало тему частных занятий. Философы имели свою частную, свободную жизнь, могли ею свободно распоряжаться, во время которой они и имели возможность философствовать. Неграждане не имели частной жизни и себе не принадлежали.

Тем самым забота о том, чтобы услышать свой голос, то есть собственно философия, и есть занятие идиота, частного лица. Это занятие личное, не публичное. Каждому предстоит эту практику прислушивания проделывать самостоятельно.

Но при этом Сократ постоянно напоминает, что в своей заботе он не просто частное лицо, он служит своему даймонию<sup>9</sup>. Он собственно не сам по себе, отдельный индивид. Он потому так и поступает, что он служит, слушает своего бога. А его противники бога-то и забыли. А он, присланный ему служить, постоянно напоминает гражданам Афин, чтобы они его не забывали.

Эти аспекты общеизвестны. Но они в рассуждениях М. Фуко как-то не выделяются. Он идет дальше к своим римским стоикам.

### *Эпический 3. Епццелεία как терапия.*

В том же «Алкивиаде I» Сократ дает ответ, что познание себя, этого «самое само», означает не что иное как познание души: «... кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу». И далее делает нетривиальный вывод: «Значит, тот, кому известно что-либо о частях своего тела, знает то, что ему принадлежит, но не самого себя... Следовательно, ни один врач не знает себя как врача, и ни один учитель гимнастики не знает себя как такового» [10, с. 259, 131a].

Итак, познание самого себя как «самого самого» означает заботу о душе. И философия становится терапией. Кончается это тем, что любимый у М. Фуко Эпиктет станет называть философию лечебницей души. Бросай все и займись собой. И философ уходит в себя, применяет разные практики душевного исцеления, ведет дневники, следит за тем, как он прожил день, дает нравственные советы своим детям, своим молодым собеседникам, ведет нравственные душеспасительные беседы, и вся философия становится такой обширной, длиною в жизнь нравственной беседой.

Никакого объективного познания сущности человека. Такое допущение будет сильной натяжкой на античность. Как раз наоборот – иная крайность. Познание самого конкретного индивида с его слабостями, грехами и страстями и попытка очищения от страстей становится главной заботой заботы – философии. Формируется стоический идеал Сенеки и Эпиктета. И занятие собой означает буквально занятие именно собой, индивидом, с его грехами, пороками и страстями. И философия сводится к этике, нравственным принципам. Задача философии как эпимелей – врачевать больную душу, которая по определению обязательно заболевает пороками, не в силах справиться с соблазнами и искушениями. Здесь начинает формироваться будущая европейская этическая традиция.

М. Фуко делает рефлексивный вывод, что познание себя, забота о душе, философствование и терапия становятся синонимами. Принцип такой заботы стал общим условием любого разумного поведения<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Надо сказать, что древнегреческий δαίμωνιον вовсе не означает ни привычного демона, ни бога. Здесь больше доминирует контекст чудесного, внутреннего, появлению которого нет ясных, четких объяснений. Поэтому говорить о службе Сократа некоему богу – значит опять модернизировать наши представления. Речь здесь идет о некоем чудесном, сверхъестественном начале. Ему Сократ не находил рациональных объяснений и потому называл даймонием. Впрочем, нам остается полагаться лишь на текст, написанный Платоном.

<sup>10</sup> Примечательно назидательное замечание Эпикура: «Пуста речь философа, если она не врачует какой-нибудь человеческий недуг. Как бесполезно лекарство, не изгоняющее болезни из тела, так бесполезна и философия, не изгоняющая страсти из души» [цит. по: 21, с. 35, прим. 29]. Кстати, в древнегреческом слове епццелεία есть один из этимонов, μελος, то есть песнь, лирическое стихотворение. Есть в этом важный момент. Заботиться, совершать заботу, по действию – это изначально петь песню герою, сопровождать трагическое действие героя. Эпимелейя – это трагическая песня о судьбе героя, который гибнет и в этой гибели с ним происходит метаморфоз, то есть преобразование. Эпимелетесом считалось,



### **Вопрос четвертый.**

*Если философия становится душевной терапией, то чем она отличается от врачевания или от педагогики? Есть ли специфическое что-то в этой заботе, которая отличает ее от других видов заботы?*

Возьмем известные примеры. Например, основатель логотерапии В. Франкл писал, что душепопечительство – одна из профессиональных обязанностей любого практикующего медика, а не только психотерапевта. Пациенты вынуждают врача брать на себя роль духовника [18, с. 76]. При этом он ссылается на своих коллег по терапевтическому цеху, которые считают так же.

Акцент на душепопечительстве понятен у В. Франкла, который смысл своей экзистенциальной терапии видел в восстановлении смысла жизни у больного, даже если он неизлечимо болен. Физически больной человек может быть душевно более здоровым, нежели физически здоровый человек, но потерявший душевные и духовные опоры в жизни. Смысл исцеления видится В. Франклом как раз в восстановлении прежде всего душевного покоя, в установке сознания на иное представление того, что есть норма – когда человек здоров и когда он болен. В принципе В. Франкл делает то же самое, что и древние стоики: переносит угол зрения с физической нормы на душевную, совершает смену установки с гармонии тела на гармонию души.

Установки схожи, но эпохи разнятся, и актуальность логотерапии оформилась как раз в послевоенное время, время утраты смысложизненных ценностей и опор, время, как пишет В. Франкл, экзистенциальной фрустрации.

Означает ли сказанное, что философ осуществляет ту же работу, что и врач, и психотерапевт, только без скальпеля – врачует душу человека, который по жизни homo patiens, человек терпящий, страдающий, преодолевающий душевную боль?

### **Вопрос пятый.**

*Этот вопрос так же, как и четвертый, исходит из третьего. Означает ли, что если философия есть забота о том, чтобы прожить жизнь в нравственной чистоте, то философия становится фактически этикой, неким практическим руководством, но не только для ума, но и для сердца, для души? Неким путеводителем с набором нравственных правил, типа – поступай так-то и так-то?*

Основные аргументы М. Фуко черпал именно из учения римских стоиков, которые фактически отошли от онтологии как мысли о бытии и свели философию к этике как нравственному практическому учению. Поэтому ответ вроде бы на пятый вопрос – да.

Но все же немного отвлечемся от М. Фуко и посмотрим, что говорит В.В. Библихин в своих лекциях «Узнай себя», прочитанных им в 1990 году в МГУ [5].

Он там говорит, что знаменитый призыв познай себя (γνῶθι σεαυτόν) коварен. Люди, призывающие к познанию себя, не всегда и понимают это коварство призыва.

Во-первых, познаем ли мы себя или некие свои фантазии выдаем за реальное познание? Во-вторых, готовы ли мы к реальному честному познанию, постижению себя?

---

кстати, специальное лицо-распорядитель во время празднования Дионисий. Он выступал попечителем и наблюдателем за проведением церемонии праздника. Если продолжать разбор античных языковых корней, то фактически забота о себе и означает автопозис. Слово αὐτο-ποιήσις означает «делающий или представляющий самый предмет, а не его подобие». Забота фактически есть постижение того, что скрыто, что и является правдой. Эту правду о человеке вскрывал Сократ. Но отрефлексированный принцип автопозиса вошел в культуру позже, хотя его корни зарождались уже в античной трагедии и сократовском методе. См. о принципе и модели автопозиса в искусстве нашу работу [16].

В.В. Бибихин говорит, что мы вообще-то к такому честному познанию и не готовы. Люди боятся познавать себя. Они убегают от себя. Мы думаем, что познаем себя, но на самом деле подставляем под свои знания о себе некие придумки про себя, более удобные и приятные для нас. В этом смысле мы не познаем себя, а наоборот уходим от себя, загораживаемся от самих себя своими придумками.

В.В. Бибихин говорит, что надо наоборот не познавать себя, что мы вообще-то и не умеем и боимся это делать, поскольку превращаем самопознание в самокопание, а надо уходить от себя в люди, в практически полезные благие дела. Надо заняться благим делом, божьим промыслом, и тогда есть шанс, что мы и придем к себе [5, с. 8–9].

Русский язык и здесь как всегда таит в себе много метафор и смыслов-капканов. Уйти в себя, замкнуться в себе, закрыться, спрятаться – эти выражения создают представление (иллюзию?), что мое я – это и есть мои переживания, мои индивидуальные страдания и страхи, надо пойти к ним навстречу, не бояться разобраться в них и проч. То самое я, «самое само», к познанию которого призывал Сократ, сводится в таком случае к индивидуальным психологизмам. А друзья призывают меня – ты разберись с собой, ты-то чего хочешь? Ты-то что сам думаешь? Вот это самое я – оно где? Оно оказывается закопанным в ворохе психологистических борений и только запутывает меня. Бесконечное разбирательство с этим эмпирическим индивидуальным «я» ни к чему не приводит. Тонны исписанной бумаги, многостраничные дневники, множество выпитой водки, растерзанные души, разводы, случайные встречи и в итоге – опустошение или иллюзия покоя.

А с другой стороны, мы говорим, что вот, он нашел себя, он наконец-то нашел свое дело. Когда это происходит? Что значит – я нашел себя? Все эти психологизмы создают иллюзию, что именно они и есть мое «я», только оно бывает неправильным и это создает дискомфорт, с которым надо разобраться и все встанет на свои места, минус поменяется на плюс. Совершается некая даже не профилактика души, а этакая коррекция психологического состояния и у тебя все будет о'кей. Этим в принципе и занимаются тысячи тренеров на всевозможных тренингах. Этим и отличается психология секрета от психологии тайны, как говорил А.А. Пузырей [13].

В первом случае доминирует явное манипулирование индивидуальным сознанием, создается иллюзия душевного благополучия, во втором случае идет работа с возможным человеком, о котором нет заранее готового знания, человек ставится как открытая проблема, под которую не кладется готовая подложка готового концепта (та самая суб-станция, против которой выступал М. Хайдеггер, отказываясь от понятия *sub-stantia*, то есть под-ложки, под-ставки).

В итоге подложка превращается в подставу, человек подставляется под ложные представления и отдается, отдает себя, думая, что постигает глубинные смыслы, а на самом деле ввергается в великую иллюзию самопознания.

В.В. Бибихин здесь и говорит, что мы скорее пойдем самих себя, если буквально бросим себя, перестанем заниматься самокопанием, перестанем себя исследовать, а займемся каким-нибудь важным практическим делом, например, воспитанием детей, уходом за больными, что собственно и является буквально заботой, только реальной, практической и действительно значимой и богоугодной работой [5, с. 8–9]. К тому же такая забота о Другом реально освобождает нас от иллюзий самокопания и от псевдоисследования и психологизма. Ведь мы так устроены, говорит В.В. Бибихин, что находим себя тогда, когда бросаем себя на что-то, на какое-то дело. Мы должны решиться, то есть начать решать себя самих как задачу. Человек сам себе – задание (тот самый человек в психологии тайны. – С.С.). Он должен отдать себя этому

онтологическому заданию. Сам себе он неприкаянный, лишний – потому он должен себя посвятить практическому делу. Без этого Дела он лишний в этой жизни. А потому надо бы перестать болтать и начать делать, но делать дело правое, благое, заниматься теми другими, которые в этом нуждаются – старыми, малыми, больными, одинокими, и только тогда мы и поймем самих себя, что мы есть такие и что нам надо делать.

Бросив себя на благое дело, на заботу о Другом, мы и должны понять – так дело не пойдет, надо перемениться (здесь и возможность для преображения!), то есть не думать о себе любимых, а бросить себя на дело. Это выталкивание себя из себя и есть реальное изменение себя и реальное постижение себя. Мысль о благом деле нас выталкивает нас из себя, говорит В.В. Библихин. Человек спасается тем самым, поскольку способен шагнуть навстречу этому вызову, и эта решимость и есть результат настоящей мысли [5, с. 12].

А как отвечает на этот пятый вопрос М. Фуко? В его лекциях проблема Другого ставится в ином регистре. Другой – это как раз тот наставник, философ, который помогает молодому человеку встать на путь самопознания, заботы о себе. Фуко на примере Сократа и Сенеки показывает образцы наставничества как фигуры Другого, который заботится о заблудших молодых душах и наставляет на путь истины.

Фигура Другого появляется тогда, когда забота о себе нуждается в посреднике, забота должна быть опосредована другим, учителем, поскольку самостоятельно заботу о себе не вырастишь. При этом специфика заботы уже учителя от заботы моей обо мне заключается в заботе о заботе. Хороший педагог – тот, кто заботится о заботе ученика. Он не учит самой по себе математике или истории. Он заботится о заботе ученика. Учитель заботится о том, чтобы сам ученик стал сам заботиться о себе: «Учитель – это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику – это способ позаботиться о его заботе о самом себе» [21, с. 75]. Например, Сократа заботит то, как Алкивиад будет заботиться о самом себе<sup>11</sup>. И так по этой же логике идет бесконечное продолжение – у наставника был свой наставник, а у того – свой и т.д.

М. Фуко косвенно отвечает и на проблему, поставленную В.В. Библихиным. Во времена распространения философии как практики заботы в ситуации, когда забота не возможна в массовом порядке, когда эту заботу о себе нельзя превратить в массовое занятие, формируется институт наставничества, институт посредников-философов, которые берут на себя функцию культурных посредников, помогающих людям строить заботу о себе. Философ есть в таком случае некий специалист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта. Он опосредует становление индивида в качестве субъекта [21, с. 150]. Изначально человек как индивид не способен в себе выстроить свою субъективность. Он не волен над собой, не способен к волеию самого себя. И вот это движение к самому себе тебе помогает строить философ-посредник.

Но отвечая на пятый вопрос, мы и получаем ответ: это посредничество означает не что иное, как помощь в виде назидательных бесед, помощь, строящаяся по схеме двойной заботы. Философ становится учителем, наставником, который либо дает публичные уроки, либо приходит к тебе в дом и как бы ставит перед тобой зеркало. И ты перед ним исповедуешься. Он становится твоим духовником.

---

<sup>11</sup> Думаю, контекст нашего разговора не обязывает нас подробно входить в проблематику института наставничества. Хотя безынтересно знать о римской и эллинской форме учительства, которые М. Фуко разбирает в своих лекциях. Эллинский тип – тип школы с учениками, классами, публичными уроками (тип, идущий от сократических школ). Римский тип – институт частных советчиков, которые ходят по домам и дают частные уроки [21, с. 157–163].

Впрочем, это нам уже понятно и известно. Любой педагог ныне скажет, что если у ученика не выработана способность к самообучению и самопознанию, то это самое главное, чему его не научили в школе<sup>12</sup>.

Но в принципе у М. Фуко все равно не ставится проблема Другого как Иного, как иного себе. Другой – не наставник, а тот, который я, но другой, возможный. И кто мне объяснит этого Другого, который станет или уже является мною? Я не нашел в лекциях Фуко захода на проблему Другого как Иного мне.

М. Фуко просто констатирует, что долгое время забота о себе (как терапия) и забота о других (политический аспект, занятие политика) существовали неразрывно. Но к I–II вв. н.э. произошел разрыв. Долгое время подразумевалось, что забота о других предполагает заботу о себе. Затем забота о себе стала самоцельным занятием и стала для философов-моралистов нормой [21, с. 199–201]. Постепенно, говорит М. Фуко, философия как мышление об истине заменяется духовностью как заботой о преобразовании себя и тем самым усиливается катарктический момент, момент очищения и обращения. И в итоге в этих практиках заботы происходит замыкание на себя. Человек спасается ради себя, для себя, чтобы возвратиться к себе, а не к другому. А что значит – себя? Это есть субъект и объект, цель и средство в одном, делает вывод М. Фуко [21, с. 209].

Итак, мы сидели тут и рассуждали о самопознании и заботе о себе, но оказывается, что забота о ближнем и дальнем, о том, кто нуждается в реальной практической заботе и есть реальная забота о нас самих. Надо бросить себя и заняться реальным практическим делом – заботой о Другом.

И вот это самое сложное и принципиальное. Здесь рождается новый вопрос.

### **Вопрос шестой.**

*Означает ли это, исходя из выводов В.В. Бибихина, что реальная забота о себе начинается с заботы о других и что тогда философия гроша ломанного не стоит, если не связана с богоугодным делом заботы о других? Но ведь нельзя же весь мир превращать в больницу, в приют, в пансион, в школу, в церковь?*

Здесь опять капкан языка. Философия, понимаемая как забота, означает не просто некое следование нравственным принципам или, не дай бог, моральную проповедь.

Слово «забота» толкает, провоцирует на моральную редукцию. А речь идет вообще-то об онтологической заботе, то есть о тех духовных упражнениях, которые учат правильно мыслить бытие (а мысль о бытии и есть собственно мысль, все остальное – не мысль).

Этим отличается философская забота от заботы педагога или врача.

Надо сказать, что сам М. Фуко провоцирует на задавание этих вопросов. П. Адо отмечал, что ему не нравится вообще-то выражение «практики себя», которое употребляет М. Фуко. Мы, говорит П. Адо, практикуем не себя, мы практикуем упражнения ради преобразования себя, своего Я [3, с. 148]. При этом специфика этих духовных упражнений заключается в том, что они строятся как онтологически нацеленные и укорененные практики ради восстановления онтологического вопрошания человека. П. Адо указывает, что М. Фуко как раз недооценивает осознания принадлежности человека к космическому всеобщему и осознания

<sup>12</sup> Трагизм заключается в том, что наша массовая школа как раз этому в принципе не учит. В том числе потому, что в школе нет института наставников, которые заботятся о заботе. В нашей школе давно нет педагогики как практики, а есть преподавание разных учебных дисциплин – математики, физики, химии и проч. То есть в школе нет антропологии как практики заботы о человеке. Проблему антропологии образования я обсуждаю в отдельной своей работе, см. в [14].

принадлежности к человеческой всеобщности, которое преодолевает самое себя [3, с. 210]. Отдельно П. Адо говорит о том, что «хотелось бы, вопреки строгой «этичности», научиться глубже чувствовать понятие, которое я находил, начиная с Тимея, во всей античности, то есть «физики как духовного упражнения». Меня больше привлекает космический аспект философии – быть может, из-за пережитого некогда конкретного опыта – хотя бы «океанического чувства». Иными словами, хочется, чтобы философ видел Вселенную, а значит, человечество как нечто целое, где существуешь не только ты, «один», но и тот, «иной»» [2, с. 368]<sup>13</sup>.

Поэтому ответ на этот вопрос звучит примерно так: философ не обязан становиться священником, учителем или врачом. Но он осуществляет онтологически нацеленные духовные упражнения, дающие человеку шанс совершить некое преобразование самого себя, своей индивидуальности, то есть отдельности и частичности. В принципе такая работа не совершается ни в больнице, ни в школе, ни в церкви.

Но драма заключается в том, что у М. Фуко речь сводилась периодически к индивидуальности в человеке. А как в индивиде вдруг появляется субъектность? На каком основании индивидуальность будет преодолеваться и будет выстраиваться личность как особая структура, обладающая неким своим органом и архитектурикой – об этом у М. Фуко уже не говорится<sup>14</sup>.

Впрочем, есть различие на примере античных авторов у Фуко – различие двух форм преобразования: эпистрофэ (ἐπιστροφή) и метанои (μετάνοια). Со времен Платона обращение на себя, постижение себя понималось как эпистрофэ. Оно понималось как воспоминание корней, обращение к бытию, возвращение к лону, к онтологическому началу [21, с. 235]. И это обращение не предполагало ломки самого субъекта. В отличие от эпистрофэ метанои – это коренная ломка человека, его смерть и воскрешение, разрыв со своим прошлым опытом и реальное преобразование, возрождение заново [21, с. 237]<sup>15</sup>. Но метанои возможна уже в христианском горизонте опыта. Античный опыт его не знал. Но заметим, что христианский опыт

<sup>13</sup> Если же говорить об оценке того, что делал М. Фуко с античным наследием, особенно со стоиками и эпикурейцами, со стороны П. Адо, то последний упрекал М. Фуко в излишней эстетизации античных представлений и античного образа жизни, когда М. Фуко выводил из духовных упражнений «искусство жить». П. Адо называл это дендизмом. Великие люди античности, говорил Адо, у Фуко представляются как денди, стремящиеся жить красиво [2, с. 367; 3, с. 210]. Должен сказать, что такое впечатление Адо получил от чтения других работ Фуко – «Использование удовольствий» и «Забота о себе». В них более пристальному вниманию уделяются как раз тексты и техники авторов с точки зрения этики удовольствия и «эстетики жизни». В лекциях же большее внимания уделено уже этике испытаний и размышлений. Такое впечатление, что Адо Лекции Фуко не слушал и не читал. И тем более не читал рукописи, которые сохранились в его папках (см. комментарии Ф. Гро [7]). Впрочем, тему дендизма и шире – «эстетики существования», которую развивал Фуко и которая тесно связана с его гомосексуальной ориентацией, мы рассматривать не будем в силу того, что она выводит нас за рамки проблематики онтологической заботы.

<sup>14</sup> Формат статьи не позволяет подробно разворачивать дискурс личностного строительства и преодоления индивидуальности в культурных практиках. Сошлемся на нашу работу, которая сама опирается на традицию школы Л.С. Выготского [15]. Также этому посвящено целое направление современной антропологии – синергичная антропология, разрабатываемая в работах С.С. Хоружего [27; 28]. Отметим при этом, что под органом мы имеем в виду выстраиваемую над и вопреки индивидуальности субъектом структуру личности, имеющую свою архитектурнику. Мы исходим не из Аристотелева смысла органа как совокупности орудий в практиках мышления (ὄργανον как орудие, инструмент, машина), а из смысла органа как системы, целостности органов, имеющих духовную и культурную природу. Орудийный Аристотелев смысл является поздней интерпретацией более древнего этимона: органический, то есть изобилующий, плодоносный, природный, наливающийся соками (отсюда – орудья жертвоприношение, священнодействие).

<sup>15</sup> Замечу, что это различие проделал еще П. Адо в своей старой работе 1953 года, на которую и ссылается Фуко [21, с. 243, 254, прим. 40]. См. также работу Ю. Шичалина о принципе эпистрофэ в европейской культуре, который взят, впрочем, достаточно внешне, описательно [29].

возможен был именно потому, что он происходил на фоне Идеи Бога, которую античность также не знала. Но это уже другая история.

Кстати, П. Адо отмечает, что античные авторы (особенно диалоги Платона) хороши не столько тем, *о чем* в них написано, не столько своими системами и идеями, то есть теорией о космосе, благе, сколько тем, *как* они написаны. Они провокативны. Они написаны специально как будто для того, чтобы учить читателя, слушателя. Они учат мыслить. Главное у Платона, говорит Адо, не столько то, о чем он пишет, сколько то, как он излагает. Здесь и сокрыт в том числе знаменитый сократический метод, который и есть собственно духовное упражнение. Только часто, заметим, в этой составной конструкции главное место уделяют упражнениям, техникам, забывая при этом духовную составляющую.

Итак, если философия суть духовное упражнение в мысли, то рождается последний и, пожалуй, главный вопрос.

### **Вопрос седьмой.**

*Что такое забота о себе как мысль? Чем она отличается от иных практик мышления? Что есть такое философия как практика мышления?*

Пожалуй, ответ на этот вопрос уже лежит за пределами «Герменевтики субъекта», поскольку реально в лекциях М. Фуко были примеры индивидуальной практики с опорой на римских стоиков. Сам феномен рождения в человеке субъектности с помощью онтологически укоренной мысли у М. Фуко не показан.

Правда, в ряде мест М. Фуко останавливается на прецедентах практики мышления-размышления. Он рассматривает пример размышления о смерти, опираясь на советы Сенеки (как построить свой день, как его прожить, как если бы каждая минута его была минутой большого дня жизни, и последняя минута – последней минутой жизни) [21, с. 518–519]. Этот и другие примеры медитаций, в том числе и размышление о смерти (упражнение в смерти), показательны как раз для стоиков. Но видно, что они суть продолжение этического морализма и ригоризма, который все более нарастал по мере убывания онтологического начала в мысли философов.

Чем меньше мысли, то есть пребывания в бытии, тем более нравственного ригоризма в речах философа. Тем более он превращается из философа в моралиста.

В качестве комментария на полях собственных лекций Фуко подводит итог, выделяя три великих формы упражнений в мышлении или рефлексии мысли над собой, три великие формы рефлексивности. Это рефлексивность в форме памяти, это рефлексия в форме мышления как медитации, и рефлексивность в форме метода [21, с. 499–500].

Первая форма собственно была выработана еще Платоном, мысль как воспоминание и узнавание забытого истока (эпистрофэ), в акте которого и происходит некое изменение субъекта. Вспоминания, он совершает обновление и изменение.

Вторая форма, медитация, собственно и была выработана стоиками, в частности Сенекой и Эпиктетом, в упражнениях в смерти, в упражнениях по досмотру души. Эта форма мышления – проверка души на то, как человек живет, и отстраивание сугубо рефлексивного орудия мысли, с помощью которого и происходит настройка души, постоянная проверка и преобразование субъекта, подстройка его под правильную духовную вертикаль.

И третья форма – мысль как метод, с помощью которого вырабатываются критерии достоверности и соответствия истине. Ключевой фигурой здесь выступает Р. Декарт с его «Медитациями». Впрочем, выше мы уже обсудили «картезианский момент» и его роль в «познании себя». Он как бы выходит уже за рамки принципа заботы о себе.

Собственно философия Декарта и стала одним из оснований уже современной философии, в которой принцип заботы был предан забвению<sup>16</sup>.

В последней лекции М. Фуко вновь возвращается к постановке своих целей и задач и обращает внимание слушателей на то, что как раз его предметом внимания и было выделение и разбор именно практик себя, то есть практик рефлексивности, их форм и техник, разбор сложной истории их изменений, в результате которых и формировался соответствующий субъект как таковой [21, с. 501–502]. И в этой длинной истории, указывает М. Фуко, и необходимо показывать сложное переплетение двух установок-принципов – «познай себя» и «забота о себе»<sup>17</sup>. Долгое время весь западный рационализм был увлечен первым принципом, и забыл второй принцип. В итоге первый принцип радикализируется и вся практика редуцируется до познания субъектом некоей объективной истины. В то время как в течение всей античности наблюдалась постоянная тесная связь между познанием себя и заботой о себе.

В этом и состоит вызов античности современному западному миру, говорит М. Фуко.

На этом он и заканчивает.

Отметим только, что к трем формам мышления, выделенным М. Фуко, необходимо добавить еще одну, причем главную, исходную – мысль о первоначалах. Собственно мысль о первоначалах, архэ, что показывает А.В. Ахутин, и рождает феномен философствования [4]. Если мысль о первоначалах исчезает, то и человек теряет онтологический корень, и он начинает думать о себе смертном, начинает себя жалеть, начинает страдать. Индивид не может мыслить бытие по определению. У него для этого нет культурного органа, точнее, не выстроен органон – личность. В лучшем случае индивид скатывается в этику, мораль, думает о том, как поступать правильно, хотя от этого толку мало, о чем и говорил В.В. Бибихин. Индивид сам по себе не выдерживает онтологической мýки, он не держит онтологического горизонта.

Мыслит о бытии, точнее мыслит бытие не индивид, а личность, рождаемая, формируемая вопреки индивидуности через субъектное активное начало, чистое экзистенциальное воление, житийствующее окаянство.

Поэтому у стоиков онтологическая сила заботы исчезла, превратившись в набор правил поведения, а философия стоиков превратилась в учительские моральные разговоры и поучения. И эти поучения не задают главного – возможности преобразования, к которому вообще-то и призывает М. Фуко, ради чего он и задумал весь курс лекций. Если преобразования нет, то ничего нет. Нет даже субъекта М. Фуко, хотя он не совсем субъект. Наверное, правильнее говорить о герменевтике индивидуальной психотехнической работы. Как сказал бы С.С. Хоружий, в этой герменевтике субъекта нет главного – нет «онтодвижителя», что и отличает духовную

<sup>16</sup> В одной из лекций М. Фуко еще раз останавливается на различии духовных упражнений и картезианского метода [21, с. 320]. Духовные упражнения, которые развивались в своих практиках не только в античности, но и далее вплоть до нынешнего времени, являются свободными и спонтанными. Необходимо отдаться свободному течению представлений и чувств и уметь их фиксировать. Рефлексивность здесь заключается в способности фиксировать образы, чувства и переживания, которые испытывает субъект. Метод же Декарта относится к «интеллектуальной методе», которая систематизирует представления и отсекает все лишнее. Декарт как раз всячески отрешается от традиции духовных упражнений, которая ему предшествовала, и выстраивает жесткую систему критериев по отсечению всех случайных и спонтанных представлений.

<sup>17</sup> Добавим к этому, что в истории собственно практик себя Фуко выделяет три модели практик себя – платоновскую, эллинистическую (для себя базовую, причем, он ее ставит как ключевую и доводит до общезначимого и для современности образа жизни и типа философствования, и христианскую, которая уже выступает как шаг назад). С.С. Хоружий делает подробный анализ этим моделям с опорой на работы Фуко (см. выше его работу в нашем альманахе).

практику от иных практик. Практика преобразования возможна как раз как «сознательное, активное действие, ставящее онтологически значимую цель (т.е. затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека)» [28, с. 382]<sup>18</sup>.

Справедливости ради М. Фуко как раз и констатировал, что в эллинском мире вообще-то и нет практик реального обращения как преобразования. Последнее рождается в христианской аскезе. В эллинской культуре есть наоборот бегство от себя, отказ от мира, анахорезис, ибо многие философы были бывшими рабами, отпущенниками. М. Фуко приводит хороший пример такого внешнего оборачивания (не внутреннего обращения) вокруг себя: господин, объявляя раба свободным, оборачивает его вокруг себя и отпускает [21, с. 239]. Такое оборачивание и есть метафора философии. Она оборачивается вокруг человека и отпускает его она волю, делает его свободным, но в пределах известного знакомого эллинского мира<sup>19</sup>.

Итак, несмотря на то, что период I–II вв. н.э. М. Фуко называет золотым веком заботы о себе (как понятия, как практики и как института) [21, с. 98], но все же в эллинской и римской культуре нет опыта преобразования себя. Наоборот, надо вспомнить еще себя и заняться собой. Как атлет занимается атлетикой, накачивает мышцы, так и философ накачивает свои мысли, но это внешняя душевная мускулатура. Он укрепляет себя, но не отказывается от себя, он не меняется, он как бы надевает на себя еще одну одежду, сохраняя свое ядро. Реальное преобразование меняет и ядро. В эллинском мире есть опыт оборачивания и всматривания в себя, но не изменения себя.

Вот М. Фуко и отмечает, что в эллинской и римской культуре так до конца и не решили, представляет ли собой «себя», «я сам» что-то такое, к чему возвращаются, ибо он уже есть, или это иная некая цель, к которой надо стремиться [21, с. 240]. М.Фуко отмечает, что в античном обращении главным была самосубъективация, то есть вопрос, как достичь самого себя, адекватного и полного отношения к самому себе.

Отметим, что из вышесказанного это вполне объяснимо. Категория личности в принципе не применима к античности. Она формируется в эпоху христианства.

В этом смысле опыт стоиков ни к чему не привел, поскольку полного отказа от себя, то есть от своей слишком человечности не могло быть. Нужно было расчело-

<sup>18</sup> Хотя П. Адо считал совсем обратное: «...с исторической точки зрения с трудом можно допустить, что философская практика стоиков и платоников была лишь отношением к себе, культурой себя, удовольствием, принимаемом в самом себе. Психическое содержание этих упражнений кажется мне совершенно другим. Чувство принадлежности Целому кажется мне принципиально важным их элементом: принадлежность Целому человеческого сообщества, принадлежность к космическому Целому. Сенека резюмирует это в четырех словах (письмо LXVI, 6): Погружаясь в целокупность мира» [2, с. 302]. Хотя, полагаю, эти высказывания были продолжением спора П. Адо с М. Фуко (см. выше в нашей статье). Но в главном мы сходимся. П. Адо совершенно справедливо полагал, что и духовные упражнения, которые проделывали Марк Аврелий и Сенека, проделывались не для того, чтобы углубиться в себя и остановиться в себе, а для того, чтобы наоборот открыться Всеобщему и тем самым обрести онтологические основания, удержать бытие в своем тутощем существовании. Для того духовные упражнения и проделываются, а отнюдь не для нравственного усовершенствования.

<sup>19</sup> Впрочем, здесь мы расходимся с Фуко. Он полагал, что как раз эллинистическая модель есть пример практик себя, практик преобразования. А христианская модель есть отход от такой практики, поскольку в ней сердцевиной становится принцип отказа от себя. С.С. Хоружий отмечает, что этот вывод есть результат волонтаристской селекции, которую проделывает Фуко с историческим материалом. Для Фуко опыт монашества и аскезы становится уходом, отходом от практик себя. Здесь начинает довлеть уже личная позиция Фуко и ему изменяет дар ученого-исследователя. Хоружий справедливо полагает, что как раз «онтологическое измерение парадигмы обращения, как и всей практики себя, в эллинистической модели отсутствует» (см. указанную работу в альманахе).



вечивание, открывание в бытие, что вообще-то и предполагал Сократ. Но его пример никто не повторил.

В целом получается так, что в античном горизонте это «я», «сам» и не было реальным предметом заботы, то есть преобразования. Забота носила внешний характер, не предполагающий отказа от себя. Было все равно допущение, что человек разумен по природе своей, человек уже есть, он готов, задан. Просто его надо подправить, подновить, восстановить утраченную разумность, вспомнить исходную разумную природу, восстановить человеческую память (тот самый анамнезис). Идея, что человек уже по природе ущербен, в принципе не могла появиться.

Подведем итоги. Зададим уже себе вопрос – чем закончилась эта гуманитарная археологическая экспедиция М. Фуко? Каковы ее результаты? Есть ли что-то, что отрыл Фуко-археолог или мы и до него все это знали? К чему привели его раскопки?

Вначале о первых впечатлениях, о том, что спорно и вызывает вопросы.

1. Мне кажется, что М. Фуко не сформулировал собственного антропологического концепта, через призму которого он мог бы рассмотреть античный опыт заботы о себе. Его ход был поэтому не вполне логичен и обоснован, точнее спорен. Опыт Сократа был эпизодом, опыт киников вообще не рассматривался, а скептицизм просто отсутствует<sup>20</sup>.
2. М. Фуко был вынужден делать раскопки и производить некую инвентаризацию своих находок и как бы восстанавливать имена, изрядно подзабытые европейским рационализмом. Но этот инвентарный список не мог дать ответа на антропологический и тем более онтологический кризис, в котором мы все находимся. Просто призыв «вспомни и посмотри!» – не помогает.
3. Основные собеседники у М. Фуко – эллинские и римские стоики I–II вв. И в итоге М. Фуко быстро перешел от философии к этике, получив в лучшем случае некие рецепты, как жить и готовиться к смерти. Но стоило ли тратить столько времени, чтобы напомнить человечеству – помни о смерти! Глас вопиющего...

Теперь о том, что бесспорно и вызывает всяческое уважение.

1. Интервью и некоторые статьи М. Фуко, а также его собственные комментарии к курсу показывают вообще-то, что М. Фуко и не стремился быть откровенным и оригинальным, делать какие-то открытия в античности, не будучи специалистом по истории античной философии. Он хотел самого себя поставить на предел. Сам курс был неким духовным упражнением, причем публичным. И он его совершил. Честно, без обмана<sup>21</sup>.
2. Эти лекции-упражнения интересны не некими новыми техниками или новыми идеями. Они хороши прецедентом. В ситуации двойного «после»,

<sup>20</sup> Впрочем, ждать от Фуко систематического изложения истории античной философии не приходится. Он никогда не излагал доктрин (об этом же пишет и Ф. Гро, см. [7, с. 566–567]). Он не историк философии. М. Фуко важно было другое – рассмотрение истории техник, приведших к той или иной форме субъективности. Он пытался строить теорию и историю субъективности. Что, впрочем, тем более спорно. Но дерзновенно. Даже если признать тезис С.С. Хоружего о том, что Фуко осуществлял «волюнтаристскую селекцию» античного и особенно христианского материала, все же это вполне объяснимо и оправданно, поскольку позиция Фуко – не позиция Адо, историка античности.

<sup>21</sup> Ф. Гро, разбиравший рукописи «Курса» и впервые издавший его по магнитофонной записи, приходит к такому же выводу. Он считает, что этот «Курс» не читался. Фуко как бы вслух, почти вслепую шаг за шагом продельывает публичное исследование. Он, что называется, пробовал на зуб новый материал и его тут же переосмыслил, как бы встраивая его в новую рамку осмысления. То есть он исследует проблему, пишет Ф. Гро, а не читает готовый материал, не докладывает готовые результаты [7, с. 563].

после постмодерна, вспоминать античные корни и ставить себя тем самым на начало, то есть на реальные пределы, ставить себя за этот горизонт, когда античный горизонт давно ушел, в этой ситуации – это реальный пример онтологически нацеленного упражнения-действия. Тем самым, хотя сам материал (Сенека и Эпиктет) не вполне адекватен ввиду утери мысли о бытии, сам метод и культурная ситуация, в которой творил М. Фуко и весь культурный контекст вкуче задавали онтологический смысл его деянию.

3. В своих работах он сознательно выстраивал ту самую предельную установку или новый философский этос, который он сам определил как «историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ» [22, с.354]. Своими последними работами он и продельвал именно такую работу по испытанию пределов.

### Рефлексивный комментарий

Теперь после того, как мы ушли с Курса лекций, задали несколько своих вопросов, спросим себя и самого учителя-наставника – что собственно он делал по-крупному счету с точки зрения ситуации человека и мира? Он-то сам как понимал свое место? И как мы понимаем – что необходимо делать нам, грешным, попавшим в эту ситуацию?

Про испытание пределов мы уже сказали. Но этого не достаточно. Какую позицию Фуко занял в истории культуры как философ? Как понимал он свою культурную роль в галерее философов и мыслителей?

В его рукописях есть весьма важное замечание относительно собственной позиции и соотношения ее с судьбами послевоенной западной философии (замечание 1981 года):

«К выходу шли три дороги:

- то ли некая теория объективного познания, которой, конечно, должны были заниматься аналитическая и позитивистская философия;
- то ли новый анализ систем значения; именно на этом пути лингвистика, социология, психоанализ и т.д. положили начало тому, что называется структурализмом;
- то ли попытка поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли.

Именно эту последнюю дорогу я и избрал. Поэтому со всей определенностью заявляю – я не структуралист, и, к моему стыду, не аналитический философ. “Nobody is perfect”. Я, стало быть, пытаюсь разведать, как обстоят дела с тем, что могло бы быть генеалогией субъекта, прекрасно зная, что историкам милее история вещей, а философам – субъект без истории» [7, с. 571–572].

Заметим, что он себя не называет неким философским антропологом, не соотносит себя с традицией М. Шелера. То есть он себя не соотносит с работой по выстраиванию некоего нового логоса о человеке.

Но уже понятно, что и аналитическая философия, и структурализм, и психоанализ, и феноменология его не устраивали. Об этом он неоднократно высказывался.

Более того. Несмотря на то, что в своих многочисленных интервью он весьма эпатировал слушателей, и его оценки и самооценки нужно воспринимать, что называется, *cum grano salis*, все же напомним себе, что себя он вообще не причислял к профессиональному цеху философов: «Я не считаю себя философом. То, что я делаю, не является ни способом заниматься философией, ни тем, что надо внушить другим, чтобы из философии этого не делали. Наиболее значительные авторы, которые не скажу – сформировали меня, но позволили мне отойти от университетского

образования – то есть мыслители вроде Батая, Ницше, Бланшо и Клоссовского – не были философами в институциональном смысле этого слова...» [23, с. 214].

Не устраивает его так называемая кафедральная и научная университетская философия по главной причине: нам надо понимать самих себя, собственные пределы и ту ситуацию, в которой мы оказались, ситуацию предельности нас самих. И чтобы понять эту ситуацию и главное, как из нее выбираться, нам никак не подходит ни объективное познание, некий логос или новое учение о познании, ни субъективистские психопрактики, ни структуралистские построения, ни психоаналитические штудии, ни потуги построить некую новую универсальную науку, ни новая философская доктрина. Ни одно из направлений гуманитарной мысли и опыта нам не подходят.

Не подходит и традиционная философская антропология, превратившая учение о человеке в еще один логос.

Нам важно, полагает М. Фуко, понять исторически развивающийся процесс трансформации практик себя, которые трансформируют и самого субъекта, который эти практики продельвает. И как эти практики привели в итоге к той ситуации, в которой мы оказались.

Более того. Несмотря на то, что Курс называется «Герменевтика субъекта», задача его заключалась как раз в десубъективации и рассубъективации современного субъекта, чему он учился как раз у названных авторов: «...у Ницше, Батая, Бланшо опыт имеет целью вырвать субъект у него самого, сделать из него нечто иное, довести его до уничтожения или распада. Такова цель десубъективации. Идея пограничного опыта, вырывающего субъект у него самого – вот что важно для меня в чтении Ницше, Батая, Бланшо, и что привело меня к тому, что сколь скучными и учеными ни были мои книги, я всегда рассматривал их как элементы непосредственного опыта, направленного на то, чтобы уйти от самого себя, помешать мне оставаться одинаковым» [23, с. 215].

Собственно к этой предельной установке и вели все его генеалогические исследования<sup>22</sup>.

Какой же в итоге ответ он получил? И получил ли он ответы на свои вопросы? К чему привели его разыскания по истории субъективности?

Полагаю, что он получил скорее негативный ответ. Чего стоит, например, его признание: «Мне кажется, что вся античность была “глубоким заблуждением”» (цит. по [7, с. 561]), которое он сделал в своем последнем интервью 1984 года. Ф. Гро, пытаясь понять это признание, делает вывод, что оно связано с той безвыходной ситуацией, в которую себя загнала сама античная культура себя. Безвыходность заключалась в тупике между свободным выбором индивида, который волен был осуществлять воление, практики себя, техники заботы, и универсальностью морального долга, направленного также на необходимость заботы о себе, что, в свою очередь, превращалось в догму. Стоицизм, превращающийся из автономного правила для себя, которое выбирал сам субъект, тот же Марк Аврелий или Сенека, превращающийся в учение, загоняет самого себя в тупик.

В этом плане античный опыт для Фуко выступал как бы неким историческим уроком – к чему могут привести практики себя, если... Если что? И что нам теперь делать?

<sup>22</sup> См. подробнее о предельной установке и нашей оценке работ М. Фуко отдельно в статье [17]. Эту предельную установку можно также назвать Просвещением в духе И. Канта, которую он специально обсуждает в известной работе «Что такое Просвещение?» по следам кантовской статьи [22, с. 335–359]. Этот смысл также обсуждает в своей интересной работе переводчик и комментатор М. Фуко А.Г. Погоняйло, давший подробный и профессиональный разбор происхождению метода Фуко [11].

Ф. Гро справедливо замечает, что забота о себе становилась в рефлексии М. Фуко конститутивным и регулятивным принципом человека (уже не субъекта. – С.С.). Человек в заботе о себе – уже не отдельный индивид и не безгласная часть толпы. М. Фуко замечает в своих рукописях: «... обращение на себя следует понимать не как отступничество и отказ от деятельности, но именно как стремление обрести в отношении к себе точку опоры для отношения к вещам, событию, миру... Когда мы переключаем внимание на себя, то при этом, как мы видели, нет речи об отворачивании от мира и учреждении себя самого в качестве какого-то абсолюта. Речь о том, чтобы возможно точнее определить то место, которое мы занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны» [7, с. 586–587]<sup>23</sup>.

И последнее. Last, but not least. Вернемся к началу нашего рефлексивного комментария. Свою генеалогию М. Фуко проделывал не ради собственно самих по себе исторических реконструкций (в отличие, к примеру, от историка П. Адо). Практики преобразования ему необходимы ради выстраивания практик преобразования нас самих, чтобы выйти из них преобразенными: «Моя задача – в том, чтобы, оперируя сведениями из определенного исторического периода, создать самого себя и привлечь других к переживанию вместе со мною того, чем мы являемся; того, что есть не только наше прошлое, но также и наше настоящее, такого опыта современности, из которого мы вышли бы преобразенными» [23, с. 216].

А теперь спросим себя, зададим уже совсем последний вопрос:

*предложил ли М. Фуко некий новый образ человека в этой ситуации почти полной десубъективации и уничтожения классического рационального субъекта? Какие мы теперь после такого опыта разложения субъекта?*<sup>24</sup>

В принципе, работу по разложению всей западной культуры проделала дружная компания в лице Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Бодрийяра и других. Что дальше? Появилась ли какая-то новая конструктивная антропология выхода или хотя бы перехода из этого состояния разложения в иное, в состояние сделанности, какой-то созданности чего-то? Обозначен ли путь этого перехода в Иное, в иной способ бытия, не самоубийственный, а созидающий, онтологически укоренный, воссоздающий смысл и ценность существованию?

Пожалуй, здесь придется поставить многоточие. М. Фуко – один из немногих современных мыслителей, нащупавший один из путей поиска новой субъективности (точнее человечности) и новых институтов, эту человечность поддерживающих и утверждающих. Он шел на пути к новой конституции и институции человека через учреждение новых практик себя, имеющих длинную историю. Он наметил путь, при этом не стремясь строить новую доктрину и не боясь исследовать маргинальные формы практик (образ жизни гомосексуалов или практики применения LSD), и не стараясь также всецело занимать их сторону.

**Этот путь можно назвать путем проделывания опыта пограничных, переходных переживаний (безумие, сексуальность, трансгрессия) и рефлексии по поводу этого опыта.**

Причем, второе, выработка рефлексивности по поводу пограничного опыта, гораздо важнее. Рефлексивность важна как некая оснастка, снаряженность человека, дающая ему дополнительный опыт осмысления и понимания того, что с ним происходит, когда он переживает пограничный опыт<sup>25</sup>. И главное – этот опыт

<sup>23</sup> Это ответ на упреки в его адрес со стороны П. Адо (см. выше).

<sup>24</sup> У Фуко есть и такие определения: «поставить субъект под сомнение означало испробовать нечто такое, что ведет к реальному разрушению субъекта, к его распаду, подрыву, к его обращению в нечто совершенно отличное» [23, с. 222].

<sup>25</sup> Кстати, тема оснастки, снаряженности специально обсуждается М. Фуко в его герменевтиках [7, с. 575].

рефлексивности дает возможность человеку лично отстроиться, оспособливает его в деле выстраивания им некоего культурного органа на себе, позволяющего ему не впасть в деструкцию и в разложение<sup>26</sup>. Эта рефлексивность носит особый личностный (то есть душевно-духовный) характер его архитектоники, а не характер сугубо интеллектуальной методы<sup>27</sup>. Оснащенным может быть и киллер. Оснащенными могут быть супермен, хакер, биржевой спекулянт. Но у них нет главного – архитектора душевной структуры, которая строится в тонкой рефлексивной работе. Потому главные герои Фуко – стойки, а не, скажем, соотечественник Р. Декарт, у которого тоже можно поучиться медитациям. Последние с точки зрения Фуко, у Ренатуса выглядят как сугубо интеллектуальные упражнения не изменяющегося субъекта, который силой чистой мысли приходит к Идее Бога<sup>28</sup>.

В этой выделке душевного органа и заключается та философская аскеза, которая позволяет человеку становиться автором-строителем личности и пробиваться к онтологическим основаниям своего существования. Аскеза – не просто делание себя. Психолог-тренер на тренинге по НЛП тоже призывает делать себя. Но это делание носит характер делания себя как орудия манипулирования собой и другими. Философская аскеза нацелена на выделку особого культурного органа, которого нет ни в каком тренинге – онтологической заботы как работы. Мысль о бытии – единственная, которая не прагматична. Она не обеспокоена злободневными делами и корыстными заботами. Она не предполагает получение чего-то. Она никак не предполагает успеха и благополучия. Мысль о бытии – единственная забота, которая не делает меня богатым, успешным, значимым, принятым, уважаемым, благополучным. Она наоборот заставляет меня снимать с себя все одежды и оставаться наедине с Бытием. Мысль о бытии действительно аскетична и предельно критична относительно любого опыта и способа существования. Эта онтологическая забота выстраивается именно как постоянная работа по изменению себя, которое (изменение), по словам самого Фуко, не должно напоминать «ни внезапного озарения, которое “раскрывает глаза”, ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине» [19, с. 321].

Прецедент такого воспоминания, восстановления бытия в своей мысли и дает человеку возможность разрушить всякую привычную ему субъективность и вновь

<sup>26</sup> Проблеме строительства культурного органа личности посвящена наша работа, на которую мы уже ссылались [15].

<sup>27</sup> Впрочем, в опыте рефлексивности самого Фуко этот опыт носит весьма личный, интимный характер, учитывая его гомосексуализм. Учитывая то, что Фуко был захвачен именно образожизненным пафосом стоического философствования, то и глубоко личные ориентации, включая сексуальные, должны у Фуко оставаться не только защищенными, но и провозглашенными, поскольку в течение всей жизни философ был сторонником борьбы меньшинства (безумных, ненормальных, гомосексуалов, геев) против власти большинства. «Фуко жаждет всецело жить своей сексуальностью», подтверждает биограф Д. Эрибон [30, с. 48]. Впрочем, это биограф отмечает в связи с эпизодами в жизни Фуко – когда тот жил и работал в США, где геи чувствуют себя гораздо более свободно, чем во Франции. Фуко даже подумывал уехать из Франции в Америку и там остаться жить. Он не скрывал ни от кого, что он мечтает поселиться в калифорнийском раю.

<sup>28</sup> Этот тезис тоже оспаривается собеседником и оппонентом Фуко, П. Адо, который отмечал, что «Медитации» Декарта являются не чем иным, как духовными упражнениями: «Декарт как раз написал Медитации. Слово это очень важно. И по поводу сих Медитаций он советует своим читателям провести несколько месяцев или, по меньшей мере, несколько недель в «медитировании» на тему первой и второй, в которых он говорит об универсальном сомнении, потом о природе ума. Это хороший показатель того, что и для Декарта очевидность может восприниматься лишь благодаря духовному упражнению. Я думаю, что Декарт, как и Спиноза, продолжает располагать себя в проблемах античной традиции философии, воспринимаемой как упражнение в мудрости» [2, с. 288–289].

предстать перед миром как открытая проблема и возможность быть. Собственно, это то, что и есть человек – то есть возможное и всякий раз открытое и проблемное бытие.

Свои лекции Фуко заканчивает вопросом, который задавал Эпиктет: «А ты, за каким делом хотел бы ты, чтобы тебя застигла смерть?» [21, с. 519, 548]. Смерть застала его за написанием очередной книги, в которой он продолжал испытывать человеческие пределы. Последнее слово не было и не могло быть сказано.

Остальное – молчание...

### Литература

1. *Адо П.* Плотин или Простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. – 1991.
2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 448 с.
3. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 288 с.
4. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.
5. *Бибихин В.В.* Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. – 577 с.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Отв. ред. Е.И. Ситковский. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
7. *Гро Ф.* О Курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С. 549–596.
8. *Деррида Ж.* Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000.
9. *Лосев А.Ф.* Вещь и имя. Самое само. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
10. *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. I / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
11. *Погоняйло А.Г.* Мишель Фуко. История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С. 597–662.
12. *Подорога В.А.* Страсть к свету. Антропология совершенного (материалы к исследованию философии Р. Декарта) // Совершенный человек. Теология и философия образа / Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. – М.: Ин-т Востоковедения РАН; Валент, 1997. – 448 с.
13. *Пузырей А.А.* Манипулирование или майевтика: две парадигмы психотехники // Вопросы методологии. – 1997. – № 3–4.
14. *Смирнов С.А.* Образовательные результаты в категориях антропологического дискурса // XV Всероссийская конференция «Педагогика развития: образовательные результаты, их измерение и оценка». 21–23 апреля 2008 года, г. Красноярск.
15. *Смирнов С.А.* Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: Офсет, 2001.
16. *Смирнов С.А.* Автопозис человека: Варлам Шаламов // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ, 2008. – № 4.
17. *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2005. – № 1.
18. *Франкл В.* Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия. – Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2009. – 105 с.
19. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
20. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. – СПб.: Академический проект, 2004. – 432 с.
21. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

22. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / Пер. с фр. С.Ч. Офертаса под общ. ред. В.П. Визгина и Б.Л. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
23. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2 / Пер. с фр. И. Окуновой под общ. ред. Б.Л. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 320 с.
24. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997.
25. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До-Кантова Человека // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 52–63.
26. Хоружий С.С. Человек Картезия // Точки/Puncta. – 2004. – № 1–2. – С. 61–121.
27. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
28. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейа, 2000. – 477 с.
29. Шичалин Ю.А. Еπιστροφη или феномен «возвращения» в первой европейской культуре. – М.: ЛИА «ДОК», 1994.
30. Эрибон Д. Мишель Фуко / Пер. с фр. Е.Э. Бабаевой; науч. ред. С.Л. Фокина. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 378 с.

Рождество Христово.  
Январь 2009 г.