

Мишель Фуко

Говорить правду о самом себе

Лекции
1982 года
в Университете
Торонто





РАНХиГС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Michel Foucault

Dire vrai sur soi-même

Conférences prononcées
à l'Université Victoria
de Toronto, 1982

*Édition, introduction
et appareil critique par*

HENRI-PAUL FRUCHAUD
ET DANIELE LORENZINI

VRIN

Мишель Фуко

Говорить правду о самом себе

Лекции, прочитанные
в 1982 году в Университете
Виктории в Торонто

*Подготовка к публикации, предисловие
и критический аппарат*
Анри-Поля Фрюшо
и Даниэле Лоренцини

Перевод с французского
Дмитрия Кралечкина

Под научной редакцией
Михаила Маяцкого



| ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДЕЛО |

Москва | 2021

УДК 1:141

ББК 87

Ф94

Фуко, М.

- Ф94 Говорить правду о самом себе. Лекции, прочитанные в 1982 году в Университете Виктории в Торонто / Мишель Фуко ; подготовка к публикации, предисл. и критический аппарат А.-П. Фрюшо, Д. Лоренцини ; пер. с фр. Д. Кралечкина ; под науч. ред. М. Маяцкого. — Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. — 336 с. — ISBN 978-5-85006-257-6.

В конце первого семестра 1982 года Мишель Фуко читает в Университете Виктории в Торонто цикл лекций под названием «Говорить правду о самом себе». Темой лекций, составляющих часть проекта генеалогии современного западного субъекта, стало историческое формирование герменевтики себя. Проанализировав тот особый тип познания себя и отношения к себе, что характерен для греко-римского *askēsis*, в котором субъект должен овладеть собой, став властителем самого себя, Фуко приступает к изучению переворота, который в первые века христианства, особенно в монашеских общинах, привел к рождению герменевтики себя, понимаемой в качестве исследования и расшифровки субъектом своей внутренней сущности. Для определения такого переворота Фуко в этих лекциях вводит ранее не использовавшееся им различие между двумя формами аскезы, одна из которых ориентирована на истину, а другая — на реальность.

Наряду с лекциями Фуко проводит в Торонто семинар, посвященный подробному исследованию текстов античных авторов, на которые опирается его анализ античной культуры себя. Он дает также набросок различных значений понятия *parrēsia* в античности, которое станет основной темой его последних работ. Перевод на русский язык этих лекций и семинара предпринимается впервые.

УДК 1:141

ББК 87

ISBN 978-5-85006-257-6

Dire vrai sur soi-même

Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982

Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini

© Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2016.

<http://www.vrin.fr>

© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Сокращения, используемые для обозначения работ
Мишеля Фуко · 7;

Предуведомление · 9;

Предисловие · 12

Говорить правду о самом себе. *Цикл лекций,
прочитанных на Третьей международной летней
школе семиотики и структурных исследований
в Университете Виктории в Торонто
(31 мая — 26 июня 1982 года)* · 27

Лекция первая · 29

Лекция вторая · 49

Лекция третья · 107

Лекция четвертая · 138

Лекция пятая · 150

Семинар. Июнь 1982 · 177

Сеанс первый · 179

Сеанс второй · 216

Сеанс третий · 257

Сеанс четвертый · 295

Сокращения, используемые для обозначения работ Мишеля Фуко

- БТН Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
- ВЗ История сексуальности I. Воля к знанию // Воля к знанию: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
- ГС Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- ЗС История сексуальности III: Забота о себе. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.
- ИБ История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
- ИУ Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004.
- МИ Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. СПб.: Наука, 2014 (неполный перевод).
- Н Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005.
- НН Надзирать и наказывать. Рождение Тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- РИ Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020.
- СВ Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.

СОКРАЩЕНИЯ

- УСД Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
- CCS Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi / Fruchaud H.-P., Lorenzini D. (éds.). Paris: Vrin, 2015.
- CV Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984 / Gros F. (éd.). Paris: Seuil-Gallimard, 2009.
- DE II Dits et écrits II, 1976–1988 / Defert D., Ewald F. (éds.) avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- GV Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980 / Senellart M. (éd.). Paris: Seuil-Gallimard, 2012.
- MFDV Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice / Brion F., Harcourt B. E. (éds.). Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- OHS L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980 / Fruchaud H.-P., Lorenzini D. (éds.). Paris: Vrin, 2013.
- SV Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980–1981 / Gros F. (éd.). Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

Предуведомление

В этом издании представлен цикл лекций, прочитанных Мишелем Фуко на Третьей международной летней школе семиотики и структурных исследований (Third International Summer Institute for Semiotic and Structural Studies), организованной 31 мая — 26 июня 1982 года в Университете Виктории в Торонто, а также семинар, проведенный им там же.

Тексты были восстановлены следующим образом:

1) Лекции:

Они не были записаны на магнитофон, за исключением второй лекции, от которой осталась не вполне удовлетворительная, но, впрочем, все равно весьма ценная запись. Кроме этого случая, текст лекций был восстановлен на основе машинописей и рукописей, хранящихся в фонде Фуко в Национальной библиотеке Франции (NAF 8730, коробки 29 и 76), а также, что касается французской версии первой лекции, в библиотеке Калифорнийского университета в Беркли и в IMES.

Если при издании каждой из трех этих первых лекций у нас имелись разные носители, выбрать между которыми было порой сложно, с тремя последними лекциями ситуация прямо противоположная: от четвертой и пятой лекции сохранились лишь неполные рукописи, тогда как рукопись шестой лекции не сохранилась вовсе.

Судя по всему, Фуко, возможно до отъезда в Торонто, написал первую версию трех первых лекций на фран-

цузском (некоторые пассажи из них он, кстати, будет использовать при составлении резюме курса в Коллеж де Франс 1982 года «Герменевтика субъекта»). Потом три эти лекции были переведены на английский, возможно студентами Университета Виктории, и уже на основе этих переводов Фуко составил на английском новые версии этих трех лекций:

— Новая версия первой лекции, сохранившаяся в папке под названием «Технология себя», является, возможно, текстом, который Фуко действительно прочитал в виде лекции (во всяком случае, на это может указывать замечание одного из участников семинара по поводу «четырёх технологий»).

— На основе модифицированной версии Фуко прочитал вторую лекцию, запись которой сохранилась.

— Фуко написал также новую версию третьей лекции, у которой переделал начало; возможно, что он также переделал и заключение, но это лишь гипотеза, поскольку текст в полном виде не сохранился.

За время пребывания в Торонто Фуко прочитал лекцию о культуре себя еще и в Университете Куинс в Кингстоне. Нам не удалось найти этот текст. Возможно, Фуко использовал текст лекции под названием «Технология себя».

Издавая лекции, мы решили представить изначальные версии первых трех лекций (поскольку Фуко написал их на родном языке и они составляют единый ансамбль), к которым мы добавили:

— к первой лекции — варианты лекции под названием «Технология себя»;

— ко второй лекции — версию, которая была действительно прочитана и записана (пусть и ценой некоторых повторов);

— к третьей лекции — начало, переделанное самим Фуко.

Что касается четвертой и пятой лекции, мы представляем перевод сохранившегося неполного английского текста.

2) Семинар:

В противоположность лекциям семинар записывался официально, и запись хранится в Университете Виктории и в ИМЕС. Однако никакой рукописи семинара обнаружено не было. Текст был восстановлен по записи при участии Дэйви К. Томлинсона в ее расшифровке.

Тексты были восстановлены с максимальной верностью букве оригинала. Мы лишь убрали, когда это казалось необходимым, некоторые повторы и исправили неправильно построенные фразы¹. Мы также решили резюмировать вопросы слушателей.

Клайв Томсон, который участвовал в организации Третьей международной летней школы семиотики и структурных исследований и присутствовал на лекциях Фуко, оказывал нам ценную помощь на протяжении всего этого проекта и, в частности, сумел найти запись второй лекции, за что мы ему особенно благодарны. Мы выражаем нашу благодарность также Алану О'Коннору, который любезно согласился передать нам эту запись.

Мы благодарны Национальной библиотеке Франции за разрешение работать с документами из фонда Фуко, благодаря которым стало возможным это издание.

А.-П. Фрюшо и Д. Лоренцини

1. Текстологические комментарии отмечены звездочками. —
Прим. ред.

Предисловие

В Третьей международной летней школе семиотики и структурных исследований, прошедшей в Университете Виктории в Торонто с 31 мая по 26 июня 1982 года, Мишель Фуко принял участие по приглашению организатора Поля Буиссака. Фуко прочел цикл из шести лекций под общим названием «Дискурс саморазоблачения» (*The Discourse of Self-Disclosure*) и провел семинар по той же теме. Среди других участников Летней школы в Торонто были Джон Р. Серл и Умберто Эко, а также Даниэль Дефер, предложивший проанализировать стратегии описания, применяемые в рассказах о путешествиях с эпохи великих открытий и до XVIII века¹.

Перед отъездом в Торонто Фуко читает в первом триместре 1982 года свой курс в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта», посвященный «культуре себя» в греко-римской античности в контексте понятий заботы о себе и техник себя². Именно в этом курсе впервые появляется понятие *parrësia* (которое обычно переводят «вольной речью» или «свободой слова»), которому Фуко посвятит свои последние работы 1983 и 1984 годов³. Тема античной культуры себя лежит в основе и ряда последующих выступлений Фуко. В мае 1982 года Фуко читает в университете Гренобля лекцию, которая

1. Отчет об этих выступлениях см. в: *Joseph R. An Encyclopedia of Semiotics: ISISSS'82 // Semiotica. Vol. 45. № 1–2. 1983. P. 103–113.*

2. См.: ГС.

3. См.: УСД; РИ; МИ.

представляет собой первое общее изложение проблемы *parrêsia* в рамках исследования греко-римской философии в аспекте заботы о себе⁴. Несколькими неделями спустя в Торонто он читает лекции и проводит семинар, ставшие предметом настоящего издания. В октябре 1982 года в Вермонтском университете в Берлингтоне он проводит семинар по «Техникам себя», в котором в несколько более общем виде разбирает вопросы, поставленные на цикле в Торонто⁵. В апреле 1983 года он читает в Калифорнийском университете в Беркли лекцию «Культура себя»; тема совпадает с темой трех первых лекций в Торонто, однако Фуко в этом случае специально помещает ее в контекст, заданный историко-критическим вопросом, унаследованным от Канта: «Кто мы сегодня?»⁶. Наконец, в мае-июне 1984 года выходят второй и третий том «Истории сексуальности», посвященные греко-римской античности⁷; вторая глава «Заботы о себе» носит название «Культура себя»⁸.

На вводной лекции цикла в Торонто Фуко обозначает тему, которую собирается рассмотреть: по его словам, он желает «изучить формирование герменевтики себя в двух хронологически следующих друг за другом контекстах», довольно разных, «но при этом составляющих одну историческую линию». Речь идет, с одной стороны, о «греко-римской философии в имперскую эпоху», а с другой — о «христианской духовности в эпоху бурного развития монашеских практик и институтов»⁹. Фуко уточняет, что пришел к вопросам такого типа, когда, занимаясь исследованиями истории

4. Фуко М. Парресия // РИ. С. 25–92.

5. Foucault M. Les techniques de soi // DE II, n° 363. P. 1602–1632.

6. Ibid. P. 84.

7. ИУ и ЗС.

8. ЗС. С. 45–77.

9. См. ниже, с. 35.

сексуальности, обнаружил в западных обществах связь между запретами сексуального характера и обязанностью высказывать истину о себе.

Исследование, которым Фуко занимается на своих лекциях в Торонто, указывает на встречу трех основных, тесно связанных друг с другом, поворотов в его мысли, обозначившихся к началу 1980-х годов. Первый задается вопросом о субъекте, второй — вопросом об истине, а третий — вопросом об исторической рамке его исследований.

Вопрос о субъекте или, говоря точнее, субъективации для Фуко новым не был, однако с 1980 года он подходит к нему с другой стороны: речь идет не только об изучении способа конституирования субъекта механизмами власти-знания, но и об исследовании способа, которым он конституирует самого себя, опираясь на определенные техники себя. Работы Фуко отныне вписываются в проект генеалогии современного (западного) субъекта¹⁰, задача которой состоит в анализе того, как субъект исторически конституирует себя, а ее призвание — в том, чтобы выступить в то же время «исторической онтологией нас самих»¹¹, обладающей выраженной критической составляющей¹².

Второй поворот связан с той фундаментальной ролью, которую Фуко в этом историческом процессе приписывает отношениям между субъектом и истиной: высказывание-истины — матрица субъективности. Действительно, именно в «истинностных актах»¹³, в особенности в высказывании истины о самом себе, но и в высказывании-истины другим и перед други-

10. OHS. P. 33.

11. *Foucault M.* La culture de soi. Op. cit. P. 84. См. также: *Фуко М.*

Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть.

Часть I. Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2002.

12. См.: *Lorenzini D., Davidson A. I.* Introduction // CCS. P. 21–26.

13. GV. P. 79–80.

ми субъект конституирует сам себя, модифицирует свое отношение к себе и преобразует себя, связывая себя с истиной, им выражаемой. Среди форм высказывания-истины, исследованных Фуко, центральное место занимают признание проступков или, говоря точнее, христианское признание в грехах, и *parrèsia*, рискованное, смелое, а порой и бесцеремонное высказывание истины.

Третий поворот совпадает с выполненным Фуко расширением исторической рамки своих исследований, которое заставляет его заинтересоваться культурой себя в греко-римской античности, особенно в два первых столетия Римской империи. Фуко обнаруживает существовавшие в этой культуре практики субъективации и отношения субъекта к истине, которые заметно отличаются как от христианской модели, так и от нововременной (*moderne*) формы субъективности. Он превращает их не только в отправной момент последней версии своей истории сексуальности, но и в совершенно самостоятельную область исследований, которой он посвятит свои последние курсы в Коллеж де Франс. В то же время отсылка к греко-римской античности позволяет Фуко вполне прояснить тот разрыв в генеалогии современного (*moderne*) западного субъекта, который составляет христианство¹⁴.

Три этих аспекта — генеалогия субъекта, отношения между субъектом и истиной и возобновление интереса к греко-римской античности — позволяют задать контекст задачи Фуко на лекциях в Торонто: она в том, чтобы описать совершенно особый тип самопознания и отношения к себе, благодаря которому субъект конституировался в греко-римской античности, а также

14. Общий обзор основных тем Фуко в 1980-е годы см.: *Lorenzini D., Revel A., Sforzini A.* Actualité du “dernier” Foucault // Michel Foucault: éthique et vérité (1980–1984) / Lorenzini D., Revel A., Sforzini A. (éds.). Paris: Vrin, 2013. P. 7–28.

понять, как в первые столетия христианства (и особенно в монастырских общинах) произошел переворот, который привел к рождению герменевтики себя, которая, по Фуко, во многих отношениях все еще остается, несмотря на многочисленные трансформации, нашей собственной герменевтикой себя.

Фуко уже излагал результаты исследования возникновения герменевтики себя в контекстах греко-римской античности и христианства первых веков: осенью 1980 года в цикле лекций в Калифорнийском университете в Беркли под названием «Истина и субъективность» (хотя сам он говорил, что называться они должны были, скорее, «Происхождение герменевтики себя»), а потом с некоторыми изменениями в Дартмутском колледже под названием «Субъективность и истина» и «Христианство и признание»¹⁵. Есть, однако, радикальное различие между этими лекциями и лекциями в Торонто. Действительно, в 1980 году античная культура себя еще не является для Фуко предметом углубленного изучения; вот почему он ограничивает свой анализ сравнением практик испытания сознания и признания в греко-римской античности и в христианстве первых веков. В Торонто же, напротив, область исследования намного шире: теперь античная культура себя, взятая в целом, соотносится с христианской герменевтикой себя, которая формируется в первых монашеских общинах.

К сожалению, мы можем составить лишь частичное, не вполне четкое представление о лекциях в Торонто из-за состояния источников, на основе которых стало возможным их издать. Собственно, мы располагаем полными версиями трех первых лекций (и даже несколькими версиями каждой из этих лекций), тогда как две следующие лекции, частично или полностью посвященные христианству, неполны, а последняя лек-

15. См.: OHS. P. 38–39.

ция, на которой Фуко собирался «обозначить несколько пунктов, размечающих возможную историю герменевтики себя в западной культуре»¹⁶, так и не найдена. Поэтому первая часть цикла, посвященная античной культуре себя, занимает непропорционально большое место в сравнении с темой рождения христианской герменевтики себя, что наверняка не соответствует действительно прочитанным лекциям. Осенние лекции 1980 года в Беркли и Дартмутском колледже и особенно семинар по «Техникам себя» в университете Вермонта, конечно, могут частично указать на то, что могли собой представлять несохранившиеся последние лекции в Торонто; тем не менее подход к герменевтике себя, развитый в Торонто, отличается рядом особенностей, которые в дальнейшем у Фуко не встречаются. Поэтому стоит подчеркнуть, что лекции в Торонто — не столько представление античной культуры себя, как можно было бы подумать по первому впечатлению, сколько сбалансированное описание двух форм самопознания и двух совершенно разных, несмотря на значимые связи, модусов отношения к себе.

Анализ греко-римской культуры себя, представленный Фуко в первой части цикла в Торонто, близок к тому, что несколькими месяцами ранее он развил в «Герменевтике субъекта». Наряду с «сократическим» (или сократо-платоновским) моментом Фуко выделяет период двух первых столетий Римской империи, который он считает золотым веком культуры себя. Он изучает его не только на материале мнений философов, но и обращаясь к практикам, которые действительно применялись, чтобы «заботиться о себе». Для описания заботы о себе, как она практикуется в период своего расцвета, Фуко в качестве ориентира выбирает текст, предшествующий этому расцвету на несколько веков, а именно «Алкивиад» Платона, в котором впервые обнаруживается

16. См. ниже, с. 45.

это понятие, и тщательно сравнивает сократо-платоновскую концепцию заботы о себе с той, что обнаруживается в двух первых столетиях Римской империи, выделяя, в частности, четыре важных различия.

Во-первых, в «Алкивиаде» забота о себе имела отношение лишь к одной категории людей, причем в совершенно конкретный момент их жизни — к молодым амбициозным аристократам в момент их вступления в политическую жизнь. Кроме того, именно по этой причине забота о себе была тесно связана с заботой о полисе: заботиться о себе следовало для того, чтобы научиться управлять другими. Напротив, в два первых столетия Римской империи забота о себе стала широко распространенной практикой, которой следует заниматься не только в молодости, но и на протяжении всей жизни и которая своего завершения достигает лишь в старости. То есть речь идет уже не просто о подготовке к (политической) жизни, но об особой форме жизни, поэтому забота о себе отделяется от заботы о полисе, а у некоторых авторов может даже предполагать отказ от политической жизни.

Второй пункт заключается в том, что в «Алкивиаде» целью заботы о себе было восполнение ущербного образования, позволяющее молодому человеку познать принципы благого правления, которые он будет впоследствии применять, то есть принципы, которым его раньше не научили. В имперскую эпоху эта педагогическая функция была заменена новыми функциями: критической (избавиться от ложных мнений), функцией борьбы (духовное сражение) и врачебной (излечиться от страстей).

Третий пункт: у Платона забота о себе отождествляется с самопознанием: созерцая свою душу, юноша путем припоминания выясняет, что такое справедливость и каковы принципы благого правления. В культуре себя двух первых столетий империи основную роль играет, напротив, забота о себе: ее целью является субъект, ко-

торый должен быть оснащен комплексом истин, позволяющих ему противостоять внешнему миру. То есть самопознание подчинено заботе о себе: оно просто позволяет измерить продвижение субъекта по пути усвоения этих истин.

Наконец, последний пункт: если в «Алкивиаде» забота о себе реализовывалась в рамках эротико-философского отношения с учителем, то в имперскую эпоху эротическое отношение сходит на нет, хотя другой по-прежнему остается необходимым для заботы о себе. Отношение, устанавливаемое в обучении, руководстве или консультировании, которое может, хотя это и не обязательно, сопровождаться дружескими связями, отныне реализуется во множестве разных форм — школ, лекций, общения с частными советниками, в философских общинах эпикурейцев, — и опирается на регламентированные практики.

Фуко, таким образом, демонстрирует появление определенной формы отношения к себе, которая существенно отличается от сократо-платоновской заботы о себе. Новая форма субъективности развивается в таких практиках, как слушание <другого человека>, письмо, загородное уединение, а также таких упражнениях и испытаниях, как *praemeditatio malorum*, различные виды воздержания, постоянный контроль представлений и размышления о смерти. Реализация культуры себя в имперскую эпоху осуществляется благодаря практикам, цель которых не только в приобретении, но и в *усвоении* субъектом истин, которые должны составить устойчивую матрицу его поведения, позволяющую немедленно задействовать их в случае необходимости¹⁷.

17. См. ниже, с. 140–148. См. также: ГС. С. 267, 344–355, 359; Foucault M. L'écriture de soi // DE II, n° 329. P. 1238; *Idem*. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, entretenu avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt et A. Gomez-Müller // DE II, n° 356. P. 1532; *Idem*. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1618.

В таком диспозитиве самопознание занимает вспомогательное положение: его роль в том, чтобы «контролировать процесс, в ходе которого мы приобретаем истинные речи, встраиваем их в самих себя и благодаря им себя трансформируем». Фуко добавляет: «Речь не о том, чтобы выявить в истинных речах самость в ее реальности; задача в том, чтобы истинные речи трансформировали самость в процессе постоянно контролируемого усвоения истины»¹⁸. Возвращаясь к выражению, которое уже использовалось в 1980 году в Беркли и Дартмутском колледже, он называет это самопознание «гномическим»¹⁹.

Этому гномическому самопознанию Фуко во второй части цикла лекций в Торонто противопоставляет христианскую герменевтику себя, которая в IV-V веках формируется внутри монастырских общин. Чтобы определить инверсию, которую составляет этот новый модус субъективации, Фуко вводит довольно сложное различие, которое он, впрочем, не станет использовать спустя несколько месяцев на семинаре в университете Вермонта, — различие двух форм аскезы, одна из которых ориентирована на истину (*truth-oriented*), а другая — на реальность (*reality-oriented*). Таким образом, ориентированная на истину аскеза, характерная для античной культуры себя, то есть аскеза «*этопоэтическая*» (*éthopoétique*), цель которой — предоставить субъекту возможность установить с самим собой «отношения самообладания и суверенности» и дать ему «подготовку, которая бы позволила ему иметь дело с этим миром»²⁰,

18. См. ниже, с. 144.

19. См. ниже, с. 145. См.: OHS. P. 50: «Термин *gnōtē* обозначает единство воли и познания; <...> тип субъекта, предлагаемый в качестве образца и цели греческой, эллинистической или римской философии, — это гномическая самость, в которой сила истины составляет единое целое с формой воли».

20. См. ниже, с. 128, 133.

противопоставляется аскезе, ориентированной на реальность, которая, напротив, обладает «метаноэтической» (*métanoétique*) функцией, поскольку задача в том, чтобы, меняя самого себя, отказаться от этого мира и достичь другого мира, вечной жизни: «Целью христианской аскезы является уход из этого мира и достижение другого. Христианская аскеза — это „ритуал перехода“ из одной реальности в другую, от смерти к жизни, посредством мнимой смерти, которая дает реальный доступ к жизни истинной»²¹.

Но эта христианская аскеза, ориентированная на реальность, в качестве своего предварительного условия предполагает аскезу, ориентированную на истину. Действительно, по Фуко, христианство вменяет два разных, но неразрывно связанных друг с другом типа «истинностных обязанностей», выполняя которые субъект преобразует самого себя в своем отношении к истине: во-первых, обязанность верить в богооткровенную истину (догму, Текст) и, во-вторых, обязанность познавать самого себя в своей собственной реальности, исследовать глубины своей внутренней жизни, чтобы отслеживать там все то, что может привязывать субъекта к этому миру. Такое герменевтическое самопознание является условием самоотречения. Вместе с христианством появляется, следовательно, истина, которая, в противоположность языческой античности, должна не только усваиваться, но и *расшифровываться*.

Таким образом, Фуко различает в христианстве две формы герменевтического познания: «интерпретативную герменевтику», которая ищет истину Текста посредством разных типов познания (исторического, аллегорического, анаagogического и тропологического),

21. См. ниже, с. 128, 140. К проблеме «перехода от языческого аскетизма к христианскому» (и их взаимоотношений) Фуко вернется на последней лекции своего курса в Коллеж де Франс «Мужество истины»: МИ. С. 289–923.

и «различающую (discriminative) герменевтику», которая занимается движениями мысли и стремится, применяя операцию различения, определять происхождение каждой мысли (от Бога или сатаны). Появление такой герменевтики Фуко выявляет в отрывке из «Собеседований» Кассиана, который он подробно анализирует; рукопись обрывается в конце этого анализа, так что мы, к сожалению, можем лишь строить догадки о развитии его тезиса. Однако вполне возможно, что за описанием двух христианских форм герменевтики следовало представление *exagoreusis* в том виде, в котором он обнаруживается у Кассиана и который представляет собой операцию, посредством которой монах на практике реализует различающую герменевтику себя, раскрывая своему наставнику любые свои помыслы, вплоть до наимельчайших²².

В этом исследовании античной культуры себя и христианской герменевтики себя Фуко особенно подчеркивает постоянно сохраняющиеся переклички между заботой о себе и самопознанием, между принципами «заботься о себе» и «познай себя», которые оказываются тесно связанными, причем руководящую роль получает то один из них, то другой. Так, в «Алквиаде» забота о себе, которой должен заниматься амбициозный молодой человек, чтобы подготовиться к вступлению в политическую жизнь, принимает, очевидно, форму самопознания: согласно платоновскому учению, только созерцая собственную душу, постигаешь Идеи, в частности справедливости и благого правления. У философов двух первых столетий Римской империи главное место занимает, напротив, забота о себе: самопознание подчиняется ей, ограничиваясь функцией контроля процесса усвоения истинных речей, которые должны

22. Об *exagoreusis* см., в частности: GV. P. 283–307; OHS. P. 74–88; MFDV. P. 123–150, 161–166; Фуко М. Парресия. С. 28; Foucault M. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1627–1632.

создать матрицу поведения субъекта. Наконец, в христианстве мы обнаруживаем новый поворот: на первый план выходит самопознание, понимаемое как исследование и расшифровка внутренней жизни субъекта, тогда как забота о себе в итоге сходит на нет. Это преобладание самопознания, как объясняет Фуко, сохранится и впоследствии. В истории западных обществ оно будет поддерживаться, во-первых, таким преобразованием моральных принципов, которое исключает всякую возможность обоснования строгой морали принципом, согласно которому себе следует придавать больше важности, чем всему остальному; во-вторых, значением самопознания в «теоретической» философии начиная с Декарта; и, наконец, в-третьих, развитием гуманитарных наук, которые превращают человека, прежде всего, в объект познания²³.

Семинар, который Фуко проводит в Торонто, перемежая его лекциями, посвящен той же теме, но функция и цели у него другие. Начиная свой курс в Коллеже де Франс в 1982 году, Фуко рассказал своим слушателям, что намерен систематически посвящать первый час каждой лекции общему изложению, а второй — разъяснению текстов²⁴. В конечном счете этот принцип организации в этом курсе не был выдержан, однако в несколько иной форме он будет применен спустя несколько месяцев в Торонто: если лекции посвящены теоретическому изложению, то на семинаре Фуко переходит к подробному анализу некоторых текстов, упомянутых на лекциях. Эти анализы, особенно нескольких отрывков, извлеченных Фуко из «Бесед» Эпиктета, показывают, насколько хорошо Фуко разбирался в этих текстах, лишь основные тезисы которых он обычно рассматривал на своих курсах и в своих книгах. Таким образом, семинар неизменно отсылал к лекциям, и наобо-

23. См. ниже, с. 46–47.

24. ГС. С. 13–14.

рот, что позволило им образовать единое целое. Кроме того, Фуко крайне внимателен к реакциям студентов, присутствующих на лекциях и семинаре, он то и дело уточняет то, что, как ему кажется, не было понято, нередко соотносит тему лекций с общей рамкой своих исследований.

Третий и начало четвертого семинара он также посвящает обширной презентации понятия *parrësia*. *Parrësia*, которая впервые появляется в курсе «Герменевтика субъекта», была в нем тесно увязана с понятием заботы о себе: для должной заботы о себе обязательно нужна помощь другого (друга или учителя), который скажет нам истину о нас самих; следовательно, такой другой должен обладать *parrësia*. Таким образом, по определению Фуко, *parrësia* — это «прямота, свобода, открытость, позволяющие сказать то, что имеешь сказать, сказать так, как это сказывается, сказать тогда, когда пожелаешь, и в той форме, в которой сочтешь нужным это сделать»²⁵. Вскоре после этого курса, сначала на лекции в Гренобле, а потом и на семинаре в Торонто²⁶, Фуко значительно расширяет область исследований, анализируя различные значения, приобретенные термином *parrësia* в греческой, эллинистической и римской античности. Несмотря на многочисленные сходства, есть между двумя этими выступлениями и существенное различие: если в Гренобле Фуко обращался к аудитории специалистов по античной философии, то в Торонто он предлагает более дидактическое изложение этой темы, привлекая более широкий круг античных авторов.

В Торонто Фуко начинает свое изложение с определения *parrësia*, в которое вводит понятие опасности, расширяя область его применения до политики. *Parrë-*

25. ГС. С. 403.

26. Публикация семинара в Торонто позволяет нам теперь располагать всеми выступлениями Фуко по теме *parrësia*.

sia является свободой и в то же время обязанностью высказывать истину в областях этики и политики: она характеризуется ситуацией, в которой говорящий обладает меньшей властью, чем слушающие (законодательное собрание, правитель, ученик), которые могут быть для него опасными в той мере, в какой он представляется тесно связанным с этой истиной. Фуко изучает это понятие в трех разных контекстах: контексте афинской демократии, в которой *parrësia* является правом, которым пользуется всякий гражданин, а именно правом свободно говорить то, что он думает, своим согражданам; контексте монархического режима, в котором Фуко вводит понятие парресиастического договора, чтобы указать, что, если советник должен проявлять *parrësia* в общении с правителем, то последний в ответ должен принимать высказанные ему истины, пусть даже неприятные; наконец, в контексте заботы о себе, где встает вопрос о критерии, позволяющем распознавать истинного парресиаста, который нужен нам самим, и ответ на этот вопрос (по крайней мере если ориентироваться на Плутарха и Галена) обнаруживается в единстве схемы жизни парресиаста и в соответствии его *logos* и его *bios*, его речи и его образа жизни.

Частично эти трактовки будут воспроизведены Фуко в его работах о *parrësia* 1983–1984 годах²⁷. В Торонто, как, впрочем и в Гренобле, пока еще не обнаруживается исследования сократической *parrësia* и кинической *parrësia*, как и представления о том, что история *parrësia* составляет этап генеалогии критической установки²⁸. Но поразительно, как Фуко наравне с анализом высказывания-истины о самом себе постепенно приступает к исследованию новой формы отношения субъекта к ис-

27. См. УСД; РИ; CV.

28. См.: УСД. С. 357–358; РИ. С. 128, 134–136, 368–369. См. также: Lorenzini D., Davidson A. I. Introduction. Op. cit. P. 25.

АНРИ-ПОЛЬ ФРЮШО И ДАНИЭЛЕ ЛОРЕНЦИНИ

тине, каковой является высказывание-истины другому и перед другим или другими — формы, которая станет едва ли не единственной темой его последних исследований.

Анри-Поль Фрюшо и Даниэле Лоренцини

Говорить правду о самом себе

*Цикл лекций, прочитанных
на Третьей международной
летней школе семиотики
и структурных исследований
в Университете Виктории в Торонто
(31 мая – 26 июня 1982 года)*

Лекция первая*

I

Я ОТЛИЧНО понимаю, что на этом ученом собрании, посвященном семиотике, мое присутствие вряд ли уместно. То, что вы пригласили меня, уже говорит о вашей бесспорной интеллектуальной открытости и незашоренности. Полю Буиссаку¹, когда я однажды рассказал ему, чем сейчас занимаюсь, пришла в голову мысль, что есть определенная связь между вашими исследованиями и моей работой. Собственно, в правилах, обязанностях и обязательствах, обставляющих в христианских обществах Запада сексуальность, меня всегда поражала одна вещь, а именно то, что запреты делать то-то или то-то, вступать в такие-то отношения, очень часто связывались с определенными обязанностями говорить, высказывать истину о самом себе.

* Расшифровка машинописи первой версии лекции на французском языке (Библиотека Калифорнийского университета в Беркли, BANC MSS 90/136z 1:10), с переводом вариантов лекции «Технология себя» (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 5).

1. Поль Буиссак, в те годы профессор семиотики в Университете Виктории в Торонто, пригласил Фуко в рамках Третьей международной летней школы семиотики и структурных исследований (Third International Summer Institute for Semiotic and Structural Studies), организатором которого он был.

Скажу больше: эта обязанность высказывать истину о самом себе распространяется не только на действия (дозволенные или запрещенные), которые мог совершить тот или иной индивид, но и на аффекты, чувства, желания, которые можно испытывать; такая обязанность заставляет субъекта искать в себе то, что может скрываться, маскироваться теми или иными иллюзорными формами. В отличие от большинства других больших систем запретов, та, что касается сексуальности, была состыкована с обязанностью определенной расшифровки самого себя². Это хорошо заметно в недавней истории психоанализа^{3, *}. Но это же относится и к длинной истории духовного наставничества и практики покаяния на-

2. См. в: ВЗ. С. 115–117, 126–127.

3. Фуко восстанавливает историю роли признания в судебных институтах и процедурах начиная со Средневековья и заканчивая XX веком в лекциях от 13 и 20 мая курса, прочитанного в Лувене: MFDV. P. 161–233.

* В лекции «Технология себя» вместо последней фразы: Я полагаю, что в наших обществах есть очень существенное различие между запретами, касающимися сексуальности, и другими большими системами запретов: первые, то есть запреты, предметом которых является пол, были соединены с обязанностью высказывать истину и обязанностью производить определенную расшифровку самого себя.

Я очень хорошо осознаю два этих факта. Первый состоит в том, что исповедь и признание сыграли очень большую роль в религиозных и уголовных институтах, и не только в области сексуальных проступков, но и в области всех грехов вообще, правонарушений и преступлений. Но очевидно, что задача, заключающаяся в анализе своих собственных мыслей или желаний, всегда была важнее применительно к сексуальным проступкам, чем к какому-либо иному виду греха (за исключением, возможно, гордыни).

И я также хорошо понимаю, что сексуальное поведение, более чем любое другое, было подчинено очень строгим правилам тайны, пристойности и скромности.

чиная со Средних веков⁴. И еще более это верно в отношении к раннему христианству: широкое аскетическое движение IV века было связано с темой отказа от плоти и с принципом расшифровки практически незаметных движений души⁵. Возможно, уже в греко-римской философии можно обнаружить основные составляющие этой связи между запретом делать что-либо и обязанностью говорить (высказывать истину о самом себе)⁶.

Таким вот образом я и задумал проект, возможно немного странный, — изучать не развитие разных видов сексуального поведения (такого рода исследованиями занимаются, причем весьма успешно, специалисты по социальной истории), но историю связи между этими запретами и этими обязанностями: как в наших обществах субъект

Так что сексуальность в нашем обществе странным и сложным образом связана одновременно с запретами на речь и с истинностными обязанностями. Сексуальность связана с обязанностью скрывать то, что мы делаем, и в то же время с обязанностью расшифровывать то, кто мы такие.

Эта связь запретов, предметом которых являются акты и слова, и сильного побуждения говорить о сексе, является устойчивой чертой нашей культуры.

Стоит вспомнить о том, что и психоанализ возник на пике викторианской эпохи.

4. Более подробные сведения по этой истории Фуко приводит в лекции от 19 февраля 1975 года курса в Коллеж де Франс «Ненормальные», а также в лекции от 31 мая 1981 года, прочитанной в Лувене: НН. С. 204–234; MFDV. P. 182–189.
5. См.: GV. P. 283–307; OHS. P. 74–88; MFDV. P. 123–150, 161–166; *Foucault M. Sexualité et solitude* // DE II. № 295. P. 995–997; *Idem. Le combat de la chasteté* // DE II. № 312. P. 1124–1127; *Фуко М. Парпесия*. С. 28; *Foucault M. Les techniques de soi* // DE II. №. 363. P. 1627–1632.
6. Об этой весьма сложной проблеме см.: SV. P. 286–293; ГС. С. 455–458; ЗС. С. 76–77.

дошел до того, что начал расшифровывать самого себя в той именно предметной области, где ему нечто запрещалось?

Как видите, это не что иное, как определенный способ вернуться на материале достаточно конкретной проблемы к старому вопросу об отношениях между аскезой и истиной. Но мне кажется, что в традиции Макса Вебера (по крайней мере в той ее форме, в какой она была понята некоторыми из его последователей) вопрос ставился следующим образом: если мы желаем вести себя рационально, желаем выверять свои действия истинными принципами, что именно мы должны себе запретить, от какой части самих себя отказаться, какой именно аскезе себя подвергнуть? Короче говоря: какова аскетическая цена разума?⁷

Я же хотел бы поставить обратный вопрос: как определенные знания составили цену, которую следует заплатить, чтобы определенное запрещение вступило в силу? Если от чего-то необходимо отказаться, тогда что надо узнать о самом себе?

И ставя вопросы такого рода, я пришел к исследованию методов герменевтики себя в языческой и христианской античности. Герменевтика мифов и легенд в античной культуре была общепринятой практикой; принципы и методы этой герменевтики достаточно хорошо изучены. В сравнении с ней герменевтика себя известна меньше. Объясняется это несколькими причинами. Одна из них заключается в том, что христианство охотнее интересовалось историей своих верований и институтов, чем своих действительных практик. Другая — в том, что эта практика герменевтики себя не была собрана, в отличие от герменевтики текстов, в виде того или иного доктринального корпуса (хотя в своих методах она была весьма точна).

7. См.: *Foucault M. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1603.*

Третья причина — в том, что слишком часто ее путали с философией или же с учениями о душе, грехопадении, грехе, вожделении. Наконец, мне кажется, что эта герменевтика себя в западной культуре передавалась и распространялась по весьма многочисленным каналам; постепенно она пропитала собой те модели опыта, те типы установок, которые предлагались индивидам; так что часто трудно отделить ее от того, что мы считаем стихийным опытом, в котором мы даны самим себе. Складывающийся у нас опыт нас самих кажется нам, возможно, как нельзя более непосредственным и аутентичным, но на самом деле у него есть свои исторически сформированные схемы и практики. И то, что мы, по нашему мнению, столь ясно и с такой очевидностью видим в самих себе, на самом деле дано нам благодаря ряду техник расшифровки, созданных в трудоемком историческом процессе^{8, 9, 10, 11, 12, 13, *}.

8. См.: СВ.

9. См.: ИБ и Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998.

10. См.: НН.

11. Аналогичное введение в тему техник или технологий себя см.: ОНС. Р. 37–38; *Foucault M. Sexualité et solitude*. Op. cit. Р. 989–990; *Idem. Les techniques de soi*. Op. cit. Р. 1604. См. также по этой теме: SV. Р. 37, 279; MFDV. Р. 12–13; *Foucault M. Subjectivité et vérité*// DE II. № 304. Р. 1032–1033; ИУ. С. 17–18.

12. См.: ИБ и Фуко М. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

13. См.: ОНС. Р. 38–39.

* В лекции «Технология себя» Фуко добавляет следующий текст между первой и второй частью, которая, соответственно, становится второй:

II

Позвольте мне в нескольких словах напомнить контекст, в котором я изучаю герменевтику себя.

Моя цель долгое время заключалась в том, чтобы набросать историю различных средств, используя которые,

II

Я хотел бы изучить формирование герменевтики себя в двух хронологически следующих друг за другом контекстах, довольно разных, но при этом состав-

люди в нашей культуре приобретали знание о самих себе. Это достигалось благодаря таким различным практикам, как экономика или грамматика, психиатрия или медицина, наконец, уголовные институты.

Но самое важное для меня — не оценить это знание, не определить, о чем именно идет речь — науке или идеологии; и не показать, что было бы трюизмом, что познание такого рода обладает экономическим значением и играет политическую роль.

Моя цель состоит в том, чтобы проанализировать эти так называемые науки в качестве специфических «истинностных игр», связанных с определенными техниками, которые люди применяют к самим себе.

Мне кажется, что в общем и целом можно выделить четыре основных типа технологий. Одни позволяют производить вещи, трансформировать их и манипулировать ими. Вторые позволяют использовать системы знаков. Третьи позволяют упорядочивать поведение индивидов, прививать им определенные желания или же подчинять их ради достижения определенных целей и результатов. То есть существуют технологии производства, означивания и господства.

Но, по-моему, в любом обществе существуют техники, позволяющие индивидам, опираясь на собственные средства, с помощью (или же под руководством) других людей, проводить ряд операций со своими собственными телами, собственными душами, мыслями и своим собственным поведением; и целью таких операций является трансформация самого себя, преобразование себя, позволяющее добиться определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, просветленности, то есть стать мудрецом, магом, достичь просветления, бессмертия или бесчувственности.

Четыре этих важнейших типа технологии почти никогда не работают отдельно друг от друга; не бывает технологии производства, которая могла бы функциони-

ляющих одну историческую линию. Первый — это греко-римская философия в имперскую эпоху; второй — христианская духовность в ту эпоху, когда развитие получили монашеские практики и институты.

Но я хотел бы изучить его не только в его теоретических формулировках, но и в связи с совокупностью

ровать, не применяя определенные системы знаков; известно также, что всякая техника производства связана со специфическими процессами господства: тот же Карл Маркс во второй книге «Капитала» сказал по этому поводу намного более точные и интересные вещи, чем грубое различие базиса и надстройки.

Можно также добавить, что всякая технология производства предполагает определенные модусы формирования и видоизменения индивидов, и не только в том очевидном смысле, что последние должны применять их, чтобы приобрести определенные навыки, но и в том, что они нужны им, чтобы выработать определенную установку по отношению к самим себе, к среде и к другим людям.

Можно было бы взять каждую из этих основных матриц практического разума — технологию производства, технологию знака, технологию власти и технологию себя — и показать ее конкретную природу и вместе с тем их непрерывное взаимодействие.

Чтобы обозначить место моей работы по отношению к этому комплексу, я скажу, что, прежде всего, именно две последние технологии, то есть технологии власти и себя, привлекали мое внимание, так что в основном я занимался ими. Чаще всего, когда изучают историю наук, рассматривают только первые две технологии, то есть речь идет о технологиях производства (экономическая и социальная история наук о материи, о жизни и о человеке) или же о технологиях знаков (анализ символов и формальных структур научного дискурса). Я же, чтобы уравновесить эту ситуацию, стремился разработать историю знания и организаций знания, связанных с процессами господства и технологией себя.

Например, в том, что касается безумия, я не пытался оценить психиатрический дискурс по критериям формальных наук или же объяснить его появление эксплуатацией в промышленных обществах. Я хотел, напротив,

практик, которые играли важную роль в классической или в поздней Античности*. Эти практики составляли то, что по-гречески называлось *epimeleia heautou*, а на латини — *cura sui*^{14,15,**}. Сегодня это понятие кажется нам темным и словно бы выцветшим. Поэтому, если

показать, как определенный тип управления индивидами внутри лечебниц и за их пределами обусловил возможность этого странного дискурса, чтобы сделать понятным его экономическое значение и его формальные aberrации (абсурдные лишь на первый взгляд).

Но, возможно, я уделял слишком большое внимание технологиям власти и господства. Во всяком случае, я начал все больше интересоваться технологиями себя. Или, говоря точнее, точками пересечения первых и вторых, где технологии господства одних индивидов над другими прибегают к процессам, в которых индивиды воздействуют на самих себя. Эта точка контакта, в которой сопрягаются тот или иной способ управления людьми и то, как они сами себя ведут, и является тем, что, по-моему, называют «правительностью».

Моя цель состоит в том, чтобы проанализировать историю герменевтики себя в рамках этой правительности.

* Лекция «Технология себя»: по крайней мере в социальных группах, которые в те времена были основными представителями культуры.

14. Понятие *epimeleia heautou* («заботы о себе») составляет фокус исследований, проведенных Фуко в курсе в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта» (ГС. С. 17 и далее). Оно же пронизывает большую часть его последних работ вплоть до вышедшего в 1984 году третьего тома «Истории сексуальности», озаглавленного «Забота о себе».

15. В тексте по-французски: «s'occuper de soi-même».

** Лекция «Технология себя»: Это выражение, «забота о себе», перевести непросто. Глагольная форма *epimeleisthai heautō* означает нечто вроде «заботиться о себе», «заниматься собой». Я знаю, что все это просто отправной момент для возможного исследования заботы о себе во всем корпусе нашей культуры. Цель таких исследований заключалась бы в анализе отношений между заботой

спросить нас, какой моральный принцип был для античной философии наиболее важным и наиболее характерным, нам тут же в голову придет дельфийская заповедь: познай самого себя. Но сначала необходимо вспомнить о том, что аполлоническая заповедь не сразу стала философским принципом. Первоначально она была правилом обращения к оракулу (то есть, по Дефрада, означала примерно следующее: не принимай самого себя за бога^{16,17,*}). Главное, нужно помнить о том, что правило, предписывающее самопознание, постоянно связывалось с правилом, требующим заботиться о себе. Эта связь чаще всего принимает форму субординации: именно потому, что надо заботиться о себе, заниматься собой, необходимо исполнять на практике дельфийскую заповедь *gnōthi seauton*^{18,**}.

о себе в ее разных формах и разными формами самопознания; эти отношения конститутивны для нашей субъективности.

16. См.: *Defradas J. Les thèmes de la propagande delphique. Paris: C. Klincksieck, 1954. P. 268–283.*

17. Фуко ссылается здесь на интерпретацию В. Г. Рошера в: *Roscher W. H. Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen grammata Delphika // Philologus. Vol. 60. 1901. P. 81–101. Ср.: ГС. С. 15–16.*

* Лекция «Технология себя»: или, согласно другим комментаторам: осознавай то, что ты на самом деле спрашиваешь у оракула.

18. *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.*

** Лекция «Технология себя», вместо последней фразы: И более того: познание самого себя рассматривалось в качестве средства заботы о себе. Эта связь вполне очевидна в сократических диалогах Платона, в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта; точно так же она заметна у Эпиктета и во всей неоплатонической традиции от Альбина во II веке до Прокла. Чаще всего эта связь представляла собой субординацию: дельфийское предписание «*gnōthi seauton*» применялось именно потому, что следовало заботиться о себе, заниматься собой.

И связь эта просуществовала на протяжении примерно тысячи лет античной культуры. Разметим этот длинный срок кое-какими вехами.

В первую очередь, сам Сократ. В «Апологии» мы видим, что он представляется своим судьям учителем заботы о себе. Он тот, кто окликает прохожих и говорит им: вы занимаетесь богатствами, репутацией и почестями, но не своей добродетелью и душой. Сократ — тот, кто следит, чтобы сограждане заботились о себе. Так вот, об этой роли Сократ в той же самой «Апологии» говорит три важные вещи: это задание, которое было дано ему богом, и он будет выполнять его до последнего вздоха; это бескорыстная задача, за которую он не требует никакого вознаграждения, выполняя ее исключительно по своей доброте; наконец, эта его функция полезна для полиса, даже более полезна, чем победа атлета на Олимпийских играх, поскольку, обучая людей тому, как заниматься собой (а не своим имуществом), обучаешь их еще и тому, как заниматься самим полисом (а не его материальными делами). Вместо того чтобы осуждать Сократа, судьям стоило бы вознаградить его за то, что он учил других заботиться о себе¹⁹.

Спустя восемь столетий то же самое понятие *epi-meleia heautou* обнаруживается у Григория Нисского, у которого оно играет не менее важную роль*. Этим термином он называет особое душевное движение, позволяющее отказаться от брака, отстраниться от плоти и обрести благодаря девственности сердца

19. Платон. Апология Сократа. 28а-31с // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 82–85.

* Лекция «Технология себя»: но в совершенно ином значении. Этим выражением он не обозначает поведение, составляющее заботу о себе и о полисе.

и тела бессмертие, которого человек когда-то в результате грехопадения лишился²⁰. В другом пассаже из того же «Трактата о девственности» притчу о потерянной драхме он представляет в качестве образца заботы о себе²¹. Вы, наверное, помните эти строки из Евангелия от Луки: если драхма потерялась, нужно зажечь лампу, перевернуть весь дом, обшарить все закоулки, пока не увидишь, как в тени блеснет металл монеты²². Точно так же, чтобы обнаружить оставленный на нашей душе Богом отпечаток, который был запятнан телом, нужно «позаботиться о себе», зажечь свет разума и исследовать все тайники души. Понятно, что христианский аскетизм, как и античная философия, размещается под знаком заботы о себе и превращает обязанность самопознания в один из элементов этой главной задачи.

В период между двумя этими крайними точками — Сократом и Григорием Нисским — забота о себе составляла, как можно констатировать, не только принцип, но и постоянную практику. Я приведу два других примера, очень далеких по своему образу мысли и типу морали. Один эпикурейский текст, который должен был служить учебником морали, «Письмо Менекею», начинается так: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни незрелым, ни перезрелым»²³: философия уподоб-

20. *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. XIII // Sources chrétiennes. № 119. Paris: Éditions du Cerf, 1966. P. 423–431.*

21. *Ibid. XII, 3. Op. cit. P. 411–417.*

22. Евангелие от Луки, XV, 8–10.

23. *Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Издательство АН СССР, 1947. Т. 2. С. 589. «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь ни-*

ляется заботе о душе (используемый здесь термин на самом деле является именно что медицинским: *hugiaiain*), причем эта забота является задачей, которая должна выполняться на протяжении всей жизни^{24,*}. Как известно, Филон в трактате «О созерцательной жизни»²⁵ описывает одну группу, все наши знания о которой ограничиваются теми скудными сведениями, которые он приводит^{**}; во всяком случае, речь о группе, которая, находясь на границе эллинистической и еврейской культуры, славилась своей религиозностью; эти люди жили в строгом затворничестве, посвящали себя чтению, медитации, индивидуальным и коллективным молитвам; они регулярно собирались также на своего рода ду-

кто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени». (Французский перевод этой цитаты начинается с фразы: «Il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme». «Не бывает такого, чтобы заботиться о собственной душе было слишком рано или слишком поздно». — *Прим. пер.*)

24. См.: Gigante M. Philodème, sur la liberté de parole // Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 5–10 avril 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1969. P. 196–217.

* Лекция «Технология себя»: Хотя нам очень мало известно об эпикурейских кругах эллинистической или позднереспубликанской эпохи в Италии, сведения, которые мы можем извлечь из Филодема, вполне ясно показывают, что в этих кругах преподавание и повседневная жизнь были организованы так, чтобы побуждать каждого заботиться о себе. Вся община в целом — и учителя, и ученики — стремилась помогать каждому члену группы в его задаче *epimeleisthai heautō*, [ее задачей было] *allēlōn sōzesthai*, то есть взаимное спасение.

25. Филон Александрийский. О созерцательной жизни // Тексты Кумрана. Выпуск I. М.: Наука, 1971. С. 376–391.

** Лекция «Технология себя»: Филон называет их «терапевтами».

ховные застолья. Все это было связано с главной задачей, а именно, как сказано в тексте, *epimeleia heautou*, заботой о себе.

Этим, однако, ограничиться нельзя. Было бы ошибкой считать, что забота о себе была изобретением философской мысли и что она составляла жизненную заповедь, применимую лишь к жизни философской. На самом деле это была заповедь, которая высоко ценилась в Греции в целом. Так, Плутарх цитирует спартанский афоризм, очень важный с этой точки зрения. Однажды у Анаксандрида спросили, почему его соотечественники, спартанцы, доверяют обработку своих земель рабам, а не сами занимаются этой деятельностью. Он ответил: «Потому что мы предпочитаем заниматься собой»²⁶. Заниматься собой — это привилегия, знак социального превосходства, отличающий от тех, кто должен заниматься другими, чтобы служить им, или же заниматься каким-либо ремеслом, чтобы жить. Преимущество, даруемое богатством, статусом или рождением, выражается в том, что у обладателей такого преимущества есть возможность заниматься собой. Можно заметить, что римская концепция *otium* очень близка к этому: «досуг», который обозначался этим термином, — это, по существу, время, которое тратится на занятия самим собой. В этом смысле философия и в Греции, и в Риме просто переводит в категории своих собственных требований намного более распространенный социальный идеал. Также можно понять, как философия, представляясь в качестве искусства заниматься собой, могла быть аристократической деятельностью (например, в платонизме) или же, наоборот, высту-

26. Плутарх. Изречения спартанцев // Застольные беседы. М.: Наука, 1990. С. 299.

пать демократизацией аристократического идеала (например, у эпикурейцев, а потом и в стоическом кинизме).

Но философия, отведя столь важное место заботе о себе, не просто интериоризировала и трансформировала вполне традиционный социальный идеал; похоже, что она еще и унаследовала весьма специфические практики, которые пришли из внешней среды. Здесь я сошлюсь на гипотезу Э. Р. Доддса, которая во Франции была поддержана Ж.-П. Вернаном. Согласно этой гипотезе, греки, поддерживая с VII века до н. э. контакты с цивилизациями Восточной Европы, могли перенять различные практики, встречавшиеся в шаманских культурах²⁷.

Эти практики, претерпев многочисленные изменения, оказали глубокое влияние на историю наших отношений с самими собой; они составляют то, что можно было бы назвать археологией философии. Говоря крайне схематично, можно классифицировать их следующим образом. К ним относятся, в частности, упражнения по воздержанию — воздержанию от пищи и сексуальному воздержанию, целью которых является очищение тела и в то же время полное овладение этим телом. Они включают также определенные упражнения на выносливость, благодаря которым тело доводится до состояния бесчувственности, что сокращает его зависимость от внешнего мира и допускает концентрацию мысли и внимания на внутренних объектах. Сюда же надо отнести практики задержки дыхания и мни-

27. См. в частности: *Dodds E. R. Les Grecs et l'irrationnel* // Paris: Flammarion, 1977. P. 140–178; *Vernant J.-P. Aspects mythiques de la mémoire* (1959); *Aspects de la personne dans la religion grecque* (1960) // *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1996. P. 109–136 и 355–370.

мой смерти, которые должны наделить индивида способностью избегать смерти, а также связать его с божественными силами. Соответственно, довольно легко обнаружить эти практики и внутри философии, которая, как всегда следует помнить, в античности была определенной деятельностью и формой жизни. Так, мы обнаруживаем правила воздержания и самоистязания, призванные очистить душу и привить ей способность созерцать истину; правила концентрации мысли, позволяющие отстраниться от внешнего мира и зафиксировать взгляд на реалиях внутренних или более возвышенных; наконец, мы обнаруживаем знаменитое выражение *meletē thanatou*, которое за неимением лучшего переводят «размышлением о смерти», а на самом деле это, скорее, упражнение в смерти, в котором делается попытка актуализировать смерть в самом себе, чтобы приобщиться к бессмертию и богам.

Возьмем Сократа, как он представлен в некоторых диалогах Платона. Он тоже был одним из тех, кто благодаря работе, проведенной над собой, приобрел нечеловеческую силу: Сократ смог выдержать стужу во время битвы при Мантинее²⁸; он же смог устоять перед красотой Алкивиада²⁹; он замирает в неподвижности у дверей пира, куда он приглашен, не обращая никакого внимания на то, что происходит вокруг него³⁰. И именно Сократ рекомендует всем людям заняться собой, но именно следуя практике, которая теперь становится практикой философии. Сократ (возможно, впрочем, вместе с пифагорейца-

28. Платон. Пир, 220a-b // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 130–131. Речь на самом деле идет о битве не при Мантинее, а при Потидее.

29. Там же. 217a–219e. С. 127–130.

30. Там же. 174e–175e. С. 83–84.

ми) представляет важный момент в этом преобразовании древних техник себя в своеобразную форму философского бдения, обращенного на самого себя.

Во всяком случае, забота о себе, даже когда она стала философским принципом, оставалась формой деятельности. Сам термин *epimeleia* означает не просто определенную сознательную установку или же разновидность внимания, которое человек обращает на самого себя; оно означает регулярное занятие, работу, у которой свои методы и цели. Ксенофонт, например, использует слово *epimeleia* для обозначения деятельности хозяина дома, который руководит сельскохозяйственными работами³¹. Это слово используется и для обозначения ритуальных обязанностей по отношению к богам и мертвым. Деятельность суверена, пекущегося о своем народе и управляющего полисом, также называется *epimeleia*. Следовательно, необходимо понять, что, когда философы и моралисты рекомендуют заботиться о себе (*epimeleisthai heautou*), они не советуют всего лишь обращать на себя внимание, избегать проступков и опасностей, беречься. Они имеют в виду обширную сферу сложных и строго упорядоченных действий. Можно сказать, что во всей античной философии забота о себе рассматривалась в качестве долга и в то же время в качестве техники, фундаментальной обязанности и совокупности тщательно проработанных методов.

Именно на основе этой этики и этой технологии себя я попытаюсь описать развитие герменевтики субъекта в античности. В одной работе я уже попытался проанализировать формирование психопатологического знания на основе практики и ин-

31. См.: Ксенофонт. Домострой//Сократические сочинения. М.—Л.: ACADEMIA, 1935.

ституты интернирования³²; также я постарался понять формирование антропологии преступников на основе практик уголовного права и правомерного наказания³³. И точно так же я хотел бы понять формирование герменевтики себя и, говоря точнее, герменевтики сексуального желания и сладострастия, основываясь на этой технологии себя.

На следующей лекции я постараюсь разобрать некоторые из основных черт этой техники себя в эпоху, которая в ее истории и правда может считаться золотым веком, а именно в два первых столетия нашей эры, то есть в эпоху Высокой Империи. Затем я буду говорить о том, для какой формы самопознания и расшифровки себя создала место эта культура себя в тот же период. На четвертой и пятой лекции я вернусь в тем же двум вопросам — технологии и расшифровке себя — но уже в рамках христианского аскетизма IV и V веков нашей эры. На последней лекции я обозначу несколько пунктов, размечающих возможную историю герменевтики себя в западной культуре.

III

Но, прежде чем закончить, я хотел бы [затронуть] один вопрос, для постановки которого есть все основания. Если, как я только что сказал, забота о себе со всеми техниками, с нею связанными, действительно была столь важной в классическую или позднюю Античность, почему же тогда эта тема исчезла? Почему получилось так, что не только она утратила актуальность, но и само ее историческое значение нами обычно забывается? В чем причина того, что, говоря

32. См.: ИБ.

33. См.: НН.

попросту, мы сохранили память о *gnōthi seauton*, считая этот принцип одним из высочайших выражений античной мысли и культуры, но при этом забыли о том, насколько важным долгое время был другой, родственный, принцип, а именно *epimele seautou*³⁴?

Мне кажется, что можно привести несколько причин.

- 1) Прежде всего, это глубочайшее преобразование принципов морали в западных обществах. Сегодня нам строгую, суровую, требовательную мораль было бы весьма сложно обосновать тем принципом, что мы должны придавать самим себе больше значения, чем любой другой вещи в мире. Скорее, мы склонны признать в таком положении основание имморализма, позволяющего индивиду уклоняться от любых правил или же представлять самого себя в качестве критерия обоснованности всякого возможного правила. Дело в том, что мы наследники христианской морали, которая парадоксальным образом превращает самоотречение в условие спасения. Точно так же мы являемся наследниками этики (частично христианской, частично светской), которая представляет уважение к закону в качестве общей формы морального поведения. Наконец, мы еще и наследники социальной морали, которая в отношении к другим ищет правило приемлемых видов поведения. Из-за влияния этих традиций мысли [забота о себе] кажется едва ли способной обосновывать мораль. На деле начиная с XVI века критика общепринятых нравов проводится именно во имя той значимости, которую следует признать за собой. Именно самостью аргументируют

34. Об этой проблеме см. также: ГС. С. 24–32, а также: *Foucault M. La culture de soi*//CCS. P. 97–98.

против аскетического отречения, против универсальности Закона, против обязательств, связывающих нас с другими.

2) В теоретической философии самопознание стало играть все большую роль. От Декарта до Гуссерля принцип самопознания представлялся первоначалом теории познания. Никакое познание не может считаться обоснованным, если сначала оно не задалось вопросом о познающем субъекте: мы требуем от него критерия интуитивной очевидности, либо же, отправляясь от него, пытаемся определить пределы возможного познания. То есть можно сказать, если совсем вкратце, что произошел переворот в иерархии двух принципов, которые связывались в античности, а именно заботы о себе и самопознания. И если в античной мысли второе чаще всего представлялось следствием первого, ясно, что в современной философии именно самопознание составляет фундаментальный принцип.

3) К этому необходимо добавить еще и гуманитарные науки, которые пытались придать всякому занятию человеком общую форму познания. Возможно, сами эти науки в большинстве случаев довольно далеки по своей форме и своим целям от сократовского *gnōthi seauton* или же от самопознания, встречающегося у философов. Однако они все равно служат специфическим выражением одной из наиболее фундаментальных и устойчивых черт западной культуры: что отношение к себе является и должно по существу своему быть отношением познания.

Еще пара слов: возможно, начиная с XIX века можно видеть признаки нового развития культуры себя; можно было бы изучать это движение, опираясь на его различные проявления, чаще всего, впрочем,

эстетические, а не политические. Но примечательно, что оно все же приобрело и политическое формы бунта или борьбы с устоявшимися нравами, выразившись, прежде всего, в желании «заново открыть» самость и освободить ее. А это в каком-то смысле означает, что она рассматривается в качестве данного объекта, который требуется, прежде всего, познать.

Я хотел бы перевернуть этот, ныне столь распространенный, подход и выяснить, благодаря какому именно комплексу практик были образованы различные модальности самопознания^{35,*}.

35. См.: OHS. P. 90–91: «Возможно, задача самости состоит не в раскрытии того, что она представляет собой в своей позитивности, не в раскрытии позитивного себя или положительного основания себя. Возможно, наша задача сегодня в том, как можно раскрыть то, что самость — не что иное, как исторический коррелят определенной техники, созданной в ходе нашей истории. То есть, быть может, задача в том, чтобы поменять эти технологии. И если так, одной из наиболее существенных политических проблем сегодня могла бы стать политика нас самих в строгом смысле слова».

* Лекция «Технология себя», вместо слов «Но примечательно то... самопознания»: Но следует отметить, что, даже когда оно приобретало форму восстания или сражения против общепринятой морали, целью его было освобождение самости. Однако самость не должна, наверное, рассматриваться в качестве реальности, которую необходимо освобождать или стеснять, она должна рассматриваться в качестве коррелята технологий, созданных и получивших развитие в нашей истории. Проблема, таким образом, не в освобождении себя; [проблемой являются] эти техники, то есть сама эта самость.

Лекция вторая

*Версия на французском**

I

ПРИНЦИП, требующий «заботиться о себе», впервые философски был проработан в «Алкивиаде» Платона¹. Комментаторы, как известно, не определились с датировкой этого диалога. Некоторые его характеристики указывают на то, что текст мог быть написан Платоном в молодости, в частности об этом говорят характер участвующих в нем персонажей, тип вопросов и медленное развитие диалога, в котором затрагивается много разных тем. Но другие элементы указывают, скорее, на более поздний период, в особенности довольно «метафизическое» заключение беседы, в котором говорится о созерцании самого себя в божественной сущности. Оставим в стороне этот вопрос, в котором я все равно не компетентен.

Выделим только решение, предложенное неоплатониками. Оно интересно для понимания смыс-

* Расшифровка машинописи первой версии лекции, написанной на французском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 2).

1. Платон. Алкивиад // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 220–267. Подробно Фуко анализирует «Алкивиада» с точки зрения заботы о себе в своем курсе в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 47–61, 66–75, 82–95 и далее. См. также: *Foucault M. Les techniques de soi*. Op. cit. P. 1608–1611 ; *Idem. La culture de soi*. Op. cit. P. 89–91; МИ. С. 134–136, 164–166, CV. 227.

ла, который античная традиция придавала этому диалогу, и той важности, которой, с ее точки зрения, обладала тема «заботы о себе». Альбин, автор II века, говорил, что всякий «естественным образом одаренный человек», «достигший возраста философствования», если он желает держаться в стороне от политических волнений и практиковать добродетель, должен начать с изучения «Алкивиада»; это нужно для того, чтобы «обратиться к самому себе» и определить, что должен представлять собой «предмет собственных забот». Позже Прокл говорил, что этот текст должен считаться «*arkhē apasēs philosophias*», принципом и началом всей философии. Олимпиодор, сравнивая весь корпус платоновской мысли с храмовым ансамблем, называл «Алкивиад» его «пропилеями», а «Парменид» — его *aduton* «святая святых»².

Я не собираюсь изучать здесь этот текст подробно. Я просто хотел бы выделить несколько основных черт понятия *epimeleia heautou*, составляющего его центр.

1) Как этот вопрос вводится в диалоге?

Он вводится посредством намерения Алкивиада вступить в публичную жизнь; говоря точнее, «брать слово перед людьми», превзойти Перикла и стать самым могущественным человеком в полисе.

Когда Сократ принимается за Алкивиада и призывает его позаботиться о себе, тот переживает определенный переходный возраст. Это переход, тра-

2. В вопросе классификации работ Платона неоплатониками Фуко опирается, в частности, на исследование: *Festugière A.-J. L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e-VI^e siècles // Études de philosophie grecque. Paris: Vrin, 1971. P. 535-550. О неоплатонических комментариях к «Алкивиаду» см.: ГС. С. 192-196.*

диционный для молодого афинского аристократа. Однако Алкивиад намерен совершить этот переход особым образом: он не желает довольствоваться привилегиями, данными ему его семьей, состоянием, статусом; он прямо говорит, что не хочет «провести жизнь», пользуясь всем этим. Он желает превзойти всех остальных в полисе; он хочет также превзойти иностранцев, царей Спарты и правителя Персии; они для него не просто враги его родины, но и личные соперники.

Кроме того, Алкивиад находится в переходном состоянии еще и с эротической точки зрения: в подростковом возрасте он был желанен и имел множество поклонников; теперь же он достигает возраста, когда начинает расти борода, а любовники постепенно от него отворачиваются. В расцвете своей красоты всех, кто ухаживал за ним, он отвергал, не желая «уступить» и считая важным оставаться «сильнейшим» (существенное значение имеет здесь амбивалентность греческого политического и эротического словаря). Но вот появляется Сократ, который, не интересуясь телом Алкивиада, и добивается успеха там, где все остальные потерпели неудачу; он покажет Алкивиаду, что он сильнее его; он заставит его «уступить», но совсем в другом смысле.

Таким образом, вопрос заботы о себе появляется на пересечении частной политической амбиции молодого человека (личной амбиции) и частной любви учителя (философской любви).

2) Почему Алкивиад должен заботиться о себе?

Сократ расспрашивает Алкивиада о средствах, с помощью которых тот собирается достичь своих целей. Знает ли он, что это такое — хорошо управлять? Знает ли он, что такое «справедли-

вое»? Или что такое «согласие» в полисе? Ничего из этого он не знает, а потому не способен ответить (все эти вопросы хорошо знакомы по ранним платоновским диалогам). Но эта аргументация дополняется другой. Пусть Алкивиад сравнит себя с теми своими соперниками, которые есть у него за пределами полиса. Цари Спарты получают очень хорошее образование, благодаря которому учатся всем необходимым добродетелям. Что касается будущего царя Персии, его с четырнадцатилетнего возраста опекают четыре педагога: один преподает ему мудрость, другой — справедливость, третий — выдержку, четвертый — мужество. А как с этим обстоит у Алкивиада, какое образование он получил? Его учил старый невежественный раб, а его наставник Перикл не смог достойно обучить даже собственных сыновей.

То есть, чтобы превзойти своих соперников, Алкивиад должен овладеть определенным *technē*, умением; он должен упражняться в нем, *epimeleisthai*. Но мы уже выяснили, что он даже не знает, в чем он должен упражняться, поскольку не знает, что такое справедливость, согласие, благое правление. То есть Алкивиад находится в весьма затруднительном положении. Он не знает, что делать. Но тут вмешивается Сократ и говорит ему одну важную вещь: если бы тебе было пятьдесят лет, ситуация была бы тяжелая, поскольку было бы слишком поздно «заниматься собой».

Это первое употребление этого выражения в диалоге. Мы видим, что принцип необходимости заботы о себе как таковой тесно связан с недостаточностью педагогики, а также с благоприятным моментом в жизни, переходным моментом, о котором мы только что говорили; позже было бы поздно.

3) В чем же заключается эта забота о себе?

Вся вторая часть диалога посвящена ответу на этот вопрос. Или, скорее, на две проблемы, поднятые этим вопросом: 1) что это за «самость», которой нужно заниматься; и 2) в чем состоит сама эта деятельность — «заниматься собой»?

Я быстро пробежусь по длинной дискуссии, позволяющей ответить на первый вопрос. Самость, которой нужно заниматься, — это, конечно, не вещи, которые у нас могут быть, то есть не имущество, одежда или инструменты; но это и не наше тело, которым занимаются врач или гимнаст (мы понимаем, что речь здесь идет об отличии того, что Сократ желает называть истинной заботой о себе, от тех форм, к которым она обычно сводилась, то есть от экономической деятельности и врачевания). То, чем мы должны заниматься, — это сам принцип, который пользуется нашим имуществом, нашими инструментами и телом, то есть мы должны заниматься нашей душой³.

Что касается самого способа такого занятия, концовка диалога посвящена его определению. Для решения этой задачи проводится рассуждение, на которое стоит обратить внимание. Чтобы понять, как заниматься собственной душой, ее надо познать. А чтобы она познала саму себя, нужно, чтобы она могла посмотреть на себя в зеркало, которое обладало бы той же природой, что и она, то есть в божественную стихию. И только в таком созерцании душа сможет, занимаясь собой, найти принципы и сущности, которые могут обосновать справедливое действие и наделить политическое действие правилами.

3. Фуко дает подробный комментарий на этот отрывок из «Алкивиада» на первом сеансе семинара. См. ниже, с. 192–197.

Есть немало причин, по которым на этот пассаж нужно обратить внимание. Прежде всего, дело в том, что он явно окрашен в цвета позднего платонизма. Но есть и другая причина, которую я хотел бы прежде всего подчеркнуть: забота о себе здесь в каком-то смысле полностью поглощается самопознанием. На протяжении всего диалога принцип заботы о себе, который был основной темой обсуждения, вращался вокруг дельфийского завета, предписывающего самопознание. Принцип «*gnōthi seauton*» упоминался несколько раз, прямо или косвенно, в связи с *epimele* [*seautō*]. Но ясно, что в конце диалога именно принцип «познай самого себя» занимает все пространство, открытое принципом заботы о себе.

Я немного задержался на этом тексте, хотя большинство документов, которые впоследствии буду изучать, относятся к намного более позднему периоду. Дело в том, что в нем, как мне кажется, с особенной четкостью проявляются многие фундаментальные проблемы, которые встретятся нам и в более поздней истории заботы о себе: решения, которые изобретут впоследствии, будут существенно отличаться от предложенных в «Алкивиаде», однако проблемы останутся теми же:

— Проблема отношения между заботой о себе и политической деятельностью. Сократ требовал от Алкивиада заняться собой, поскольку тот намеревался заниматься другими и руководить ими. Впоследствии, в частности в период империи, вопрос, скорее, будет ставиться в виде альтернативы: не лучше ли отвернуться от политической деятельности, чтобы получить возможность заниматься собой?

— Проблема отношения между заботой о себе и педагогикой. В речи Сократа занятие собой представляется долгом каждого молодого человека с недоста-

точным образованием. Впоследствии же заниматься собой — это, скорее, долг взрослого, то есть долг, который следует исполнять на протяжении всей жизни.

— Проблема отношения между заботой о себе и самопознанием. Мы видим, что у Платона Сократ отдает привилегию *gnōthi seauton*, и эта привилегия станет одной из характерных черт всех платонических движений. Хотя от этого принципа самопознания никогда не отказывались, похоже, что забота о себе в эллинистической и греко-римской философии приобрела определенную автономию и даже, можно сказать, привилегию по отношению к самопознанию: во всяком случае часто философский акцент ставится на заботу о себе, а самопознание представляется лишь инструментом, методом должной заботы о себе.

II

Обратимся теперь к двум первым векам империи, а именно к августовской династии вплоть до конца правления Антонинов. Как известно, эти 150–200 лет составляют один из ярчайших периодов античной цивилизации. Но точно так же они составляют не что иное, как расцвет, своего рода «золотой век» практики и теории заботы о себе⁴.

С этой точки зрения показателен Эпиктет. Это сократический персонаж, который хочет перенять у Сократа его уроки и образ жизни. Но примечательно то, что Сократ, которого он упоминает в сво-

4. О наиболее заметных чертах «культуры себя» в имперскую эпоху см.: ГС. 97 и далее; Foucault M. L'herméneutique du sujet // DE II. № 323. P. 1174–1178; Idem. La culture de soi. Op. cit. P. 91–97; ЗС. С. 51–77.

их «Беседах», — это, прежде всего, учитель заботы о себе, тот, кто окликает сограждан на улицах, чтобы сказать им, что они должны заботиться о себе⁵. Говоря в целом, Эпиктет превращает заботу о себе в отличительную черту человека как такового, в его превосходство и одновременно его задачу. Природа, как объясняет Эпиктет в книге I⁶, дала животным все необходимое, так что им не нужно заботиться о себе. Значит ли это, что люди должны заботиться о себе в той мере, в какой природа их обошла и лишила самого необходимого? А вот и нет: необходимость заботиться о себе следует понимать в качестве дополнительного дара, нам сделанного: Зевс доверил нас нам самим, создав для нас, таким образом, возможность и обязанность быть свободными. Эпиктет часто подчеркивает необходимость самопознания. Но перемена в точке зрения по сравнению с «Алкивиадом» вполне очевидна. Неотъемлемое свойство человека и его отношение к божеству проявляется именно в заботе о себе, а не в возможности смотреться в зеркало самого себя.

Но я не хочу ограничиваться этими теоретическими вопросами. В ту эпоху, когда Эпиктет ссылается на Сократа, значительное развитие получила тема бдительности к самому себе. Кульминация этой темы была подготовлена долгим предварительным развитием. На первые два века нашей эры приходится не начало, а расцвет ее длительной истории.

5. *Эпиктет*. Беседы. М.: Ладомир, 1997. Об отношении Эпиктета к Сократу см. комментарий Фуко на беседу 1 книги III, 16–23 в конце первого сеанса семинара (см. ниже, с. 200–213).

6. *Эпиктет*. Беседы. I, 16, «О промысле». С. 67–68. Фуко комментирует этот текст на втором сеансе семинара. См. ниже, с. 227–242.

У философов, которые представлялись советчиками и наставниками, внимательность к самому себе считалась почти что универсальным предписанием. Так, эпикурейцы вслед за своим учителем повторяют, что никогда не поздно и не рано заняться своей душой⁷. Стоик Мусоний Руф также говорит: «Только постоянно заботясь о себе, можно жить здорово»⁸; сходно у Сенеки: «нужно освободиться, чтобы заниматься собой» «заниматься своей душой», «поспешить к себе», «уйти в себя и там остаться»⁹. Плутарх рекомендует обратить свой взгляд внутрь, «направить все внимание, на какое ты только способен, на себя». Дион из Прусы посвящает отдельную лекцию анахорезу, то есть уходу в себя¹⁰. А Гален, который вспоминает о том, сколько времени надо на то, чтобы стать врачом, оратором или грамматиком, полагает, что еще больше времени требуется, чтобы стать добродетельным человеком: по его словам, годы могут уйти на то, чтобы «следить за собой»¹¹.

7. *Эпикур*. Письмо к Менекею. С. 589.

8. *Плутарх*. О подавлении гнева, 453D // *Плутарх*. Моралии. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 612: «Ну вот, Сулла. Одно из запомнившихся мне прекрасных наставлений Мусония таково: кто хочет пребывать в благополучии, тот должен всю жизнь проводить как нуждающийся во врачевании».

9. Об этих выражениях Сенеки см.: ЗС. С. 54. См. также ГС. С. 101–102.

10. *Dion Chrysostome*. Discourse 20. On Retirement (*Peri anachōrēseōs*) // *Discourses*, vol. II. Cambridge (Mass.): Loeb Classical Library, 1959. P. 246–269.

11. *Galien*, Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 4 // *L'âme et ses passions*. Paris: Les Belles Lettres, 2004. P. 16–17 (Русский перевод: *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души // *Гален*. Сочинения. М.: Практическая медицина, 2014. Т. 1. В случае несовпадения переводов цитаты приводятся по французскому изданию.)

Но это не просто абстрактное наставление, даваемое некоторыми философами или мастерами работы с душой и телом. Занятие собой представляло собой деятельность, распространенную в образованных и, возможно, даже в более широких кругах, если вспомнить о достаточно простонародном составе некоторых эпикурейских групп или же о слушателях, к которым киники обращались на улице. С другой стороны, у этого рвения в занятиях самим собой была институциональная поддержка: школы, частные или публичные уроки, лекции, дискуссии в более или менее закрытом кругу. Мы видим довольно структурированные группы, в которых бдительность к себе принимала форму общинной, строго упорядоченной жизни: таковы пифагорейцы или же, если взять пример знаменитый и в то же время таинственный, описанные Филоном Александрийским «терапевты», жившие на окраинах греко-римской культуры¹²; но существовали и намного более подвижные группы, собиравшиеся вокруг одного руководителя или же просто вокруг общей философии или *forma vitae*. Существовали учителя, к которым специально ездили, в том числе и для того, чтобы пройти у них практику; были и те, кого приглашали к себе и кто останавливался в домах хозяев: римская аристократия любила этих советников по жизненным вопросам. Некоторые виды такой деятельности оплачивались, другие были даровыми, но они также вписывались в систему обязательств и услуг. Вся эта деятельность создала место для оживленной конкуренции — между сторонниками обучения риторике и теми, кто отстаивал обращение души к заботе о себе; среди последних были разные и иногда конфликтовавшие между со-

12. Филон Александрийский. О созерцательной жизни.

бой школы, несмотря на сходство целей и часто методов; наконец, были и те, кто просто воевал друг с другом из-за клиентов. Лукиан, который не слишком жаловал философов и всех тех, кто предлагал рыночным зевакам тот или иной образ жизни, рисует не слишком лестную картину всей этой практики¹³. В диалоге «Гермотим» выведен человек, обратившийся к заботе о себе. Он хвалится своему другу, что встретил учителя, которого посещает вот уже больше двадцати лет; он терпит разорение, но его обнадеживают, что он еще будет счастлив, лет этак через двадцать¹⁴.

Но не все было обманом и надувательством в этих практиках, подчинявшихся, конечно, своим модам и приносивших определенные прибыли. Забота о себе была еще и личной формой деятельности, которой люди занимались совершенно искренне. Считалось, что ей нужно уделять по крайней мере несколько минут каждый день; бывало также, что на нее тратили более значительные промежутки времени — несколько недель или месяцев: такие длинные периоды Плиний советует своему другу, да и сам он любил уезжать за город, чтобы углубиться в самого себя. Это время, потраченное на себя и с собой проведенное, называли досугом, то есть *scholē* или *otium*, но нужно помнить, что это был активный досуг, время исследования, занимаемое чтением, беседами, различными медитативными упражнениями и подготовкой к несчастью или смерти, различными упражнениями по воздержанию. Также большую роль играло письмо; для за-

13. Лукиан Самосатский. Продажа жизней // Лукиан Самосатский. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2001. Т. 2. С. 228–240.

14. Он же. Гермотим, или О выборе философии // Лукиан Самосатский. Сочинения. Т. 1. С. 258–294.

нения собой необходимо было делать заметки о том, что читаешь или слушаешь; то есть велись, как греки называли их, *hypomnēmata*, записи, служившие затем для повторного прочтения и для воспоминания. Другим писали трактаты, с ними обменивались письмами, служившими поводом не только помочь им в их практике заботы о себе, но и актуализировать для пишущего те истины, в которых он сам нуждался¹⁵.

Похоже, что, когда эти практики получили распространение, одновременно расширился и интенсифицировался сам опыт себя. Взгляд, обращенный на себя, стал более внимательным и пристальным. В письмах Сенеки¹⁶ или Плиния¹⁷, переписке Марка Аврелия с Фронтоном¹⁸ заметна эта бдительность и скрупулезность в отношении к самому себе; часто внимание обращается на мелочи повседневной жизни, на нюансы состояния здоровья или настроения, на мельчайшие физические недомогания, душевные волнения, на прочитанные тексты, запомнившиеся цитаты, на размышления, которые могли прийти в голову по тому или иному поводу. Становится заметным определенный модус отношения к себе и особая область опыта, которые в более ранних документах не встречались.

С этой точки зрения, важным свидетельством представляются «Священные речи» Аристиды

15. О ключевой роли письма в культуре себя и, в частности, о *hypomnēmata* и переписке см.: ГС. С. 387–391; Foucault M. L'écriture de soi // DE II, n° 329. P. 1234–1249.

16. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.

17. Письма Плиния Младшего. Книги I–X. М.: Наука, 1982.

18. Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton. Paris: A. Levavasseur, 1830. Фуко комментирует некоторые из этих писем к концу второго сеанса семинара. См. ниже, с. 248–256.

Элия¹⁹. Тексты эти являются выражениями признательности Асклепию, богу врачевания; то есть они относятся к традиционному жанру надписей на стелах, выражающих благодарность за излечение. Но Элий, сохраняя эту традиционную рамку, добавляет к ней подробный рассказ о болезнях, недомоганиях, болях, различных ощущениях, вещих или предписательных снах, опробованных лекарствах и достигнутых в некоторых случаях улучшениях. Можно ли сказать, что это уже за гранью очевидных симптомов ипохондрии? Наверняка. Но проблема не в том, в какой мере Элий был болен, важно то, что культура его времени дала ему инструменты формирования личного опыта его болезни, позволяя в то же время сообщать об этом опыте другим.

Простите мне этот чрезмерно беглый обзор. Я хотел указать на то, что забота о себе в эту эпоху, то есть в период расцвета Римской империи, уже не является всего лишь схемой, ограниченной той или иной философской доктриной. Это если не всеобщее, то по крайней мере весьма расхожее предписание; оно обращено к самым разным индивидам; в то же время это практика, у которой есть свои институты, правила, методы; наконец, это модус опыта — индивидуального, но в то же время и коллективного, обладающего своими средствами и формами выражения. Коротче говоря, забота о себе утверждается как признанная ценность, принимает форму упорядоченных практик, открывает поле опыта и выражения. То есть можно с полным основанием говорить о «культуре себя»²⁰.

19. *Аристид Элий*. Священные речи. Похвала Риму. М.: Ладомир: Наука, 2006. См.: *Foucault M. Les techniques de soi*. Op. cit. P. 1623; *Idem. La culture de soi*. Op. cit. P. 97.

20. См. выше, с. 55, прим. 4.

На следующей лекции я попытаюсь показать, какое место в этой культуре себя занимает принцип *gnōthi seauton*; я попробую проанализировать формы самопознания, расшифровки себя, изучения себя, которые получают развитие в эту эпоху в рамках этой культуры.

Сегодня же я просто хотел бы указать на важные различия между той заботой о себе, формулу которой мы обнаруживаем в «Алкивиаде», и практиками заботы о себе, применявшимися в I–II веках нашей эры.

III

1) Сократ, как мы помним, рекомендовал Алкивиаду воспользоваться своим юным возрастом, чтобы заняться собой: в пятьдесят лет будет поздно. Однако Эпиктет говорил: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души (*pros to kata psukhēn hugiainon*)»²¹. Очевидно, что верх берет именно этот принцип постоянной заботы, которому нужно следовать на протяжении всей жизни. Точно так же Мусоний Руф говорит: «Только постоянно заботясь о себе, можно жить здорово»²². То же самое у Галена: «Каждый из нас, чтобы стать благородным человеком, обучается этому всю жизнь», даже если, конечно, «лучше следить за своей душой с самого раннего возраста»²³.

21. *Эпикур*. Письмо к Менекею. С. 589.

22. См. выше, с. 57, прим. 8.

23. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 22. С. 223; *Galien*.

Собственно, друзья, которым Сенека или Плутарх дают советы, вовсе не честолюбивые и соблазнительные подростки, к которым обращался Сократ: это мужчины, иногда молодые (как Серен²⁴), иногда вполне зрелые (как Луцилий, который занимал важную должность прокуратора на Сицилии, когда вступил в длительную духовную переписку с Сенекой²⁵). Эпиктет, который держит школу для совсем юных учеников, порой обращается ко взрослым и даже к «людям консульского положения», призывая их заботиться о себе. Марк Аврелий, когда он пишет свои заметки, занят ремеслом императора; ему важно «помогать <...> самому себе»²⁶.

Таким образом, заниматься собой — не значит просто в течение какого-то непродолжительного времени готовиться к жизни; это и есть определенная форма жизни. Алкивиад понимал, что должен позаботиться о себе, поскольку впоследствии хотел заниматься другими. Теперь же речь идет о том, чтобы заниматься собой ради себя. То есть мы должны быть предметом заботы для нас самих на протяжении всей нашей жизни.

Отсюда идея обращения к себе (*ad se convertere*), идея определенного поворота в жизни, в котором человек возвращается к себе (*eis heauton epistrephein*)²⁷.

Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 4. Op. cit. P. 12–13.

24. Луций Анней Сенека. О безмятежности духа // Труды кафедры древних языков (К 50-летию кафедры). СПб.: Алетейя, 2000. С. 161–200.

25. См. выше, с. 60, прим. 16.

26. Марк Аврелий. Размышления, III, 14. СПб.: Наука: 1993. С. 16. Марк Аврелий. Размышления. С. 16.

27. О различии между тремя формами «обращения» (платоновское *epistrophē*, эллинистическое и римское обращение, наконец, христианская *metanoia*) см.: ГС. С. 235–244. Об *epis-*

Вы можете сказать мне, что тема *epistrophē* типична для платонизма. Однако (и мы уже обнаружили это в «Алкивиаде») движение, в котором душа поворачивается к себе, является еще и тем движением, в котором ее взгляд устремляется «ввысь», то есть к божественной стихии, к сущностям, к надлунному миру, в котором эти сущности созерцаются. По-ворот, к которому приглашают нас Сенека, Плутарх и Эпиктет, — это в каком-то смысле поворот на месте: у него нет иной цели, кроме одной — установить-ся возле себя, «пребывать в себе» и там оставаться. Конечная цель обращения к себе состоит в этом случае в установлении ряда отношений с самим собой:

— эти отношения иногда понимаются по юридически-политическому образцу: необходимо быть сувереном самого себя, полностью владеть собой, быть совершенно независимым, вполне «в себе» (*fieri suum*, как часто говорит Сенека²⁸);

— часто они представляются также по образцу наслаждения имуществом: наслаждаться собой, получать удовольствие от самого себя, находить в самом себе все свое довольство.

Схематически об этом можно сказать так: у Платона движение, в котором мы обращаемся к себе, является лишь этапом в восхождении, которое ведет «по ту сторону». В данном же случае речь о движении, которое ведет нас к нам самим, и если мы и встречаем божественное, то только в форме *daimōn*, присутствующего в нас самих. В этой форме

trophē eis heauton как общей цели практик себя в имперскую эпоху см. также: ЗС. С. 73–75.

28. См. например: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 75, 18. С. 145: «А принадлежать самому себе — неоценимое благо (*inaestimabile bonum est suum fieri*)».

мысли отношение к себе ориентировано на своего рода внутреннюю целесообразность.

2) Второе важное различие связано с педагогикой. В «Алкивиаде» забота о себе стала необходимой в силу пробелов в образовании; речь шла о том, чтобы либо дополнить его, либо его заменить; в любом случае вопрос был в «обучении».

Начиная с того момента, когда занятие собой становится практикой взрослых, которой следует заниматься всю жизнь, ее педагогическая роль постепенно стирается, а вместо нее утверждаются другие функции²⁹.

- а) Прежде всего, критическая. Практика заботы о себе должна дать возможность освободиться от всевозможных дурных привычек, ложных мнений, которые можно подхватить от толпы или ложных учителей, а также от родителей и окружения. «Разучиться» (*de-discere*) — вот одна из важных задач культуры себя.
- б) Но есть у нее и функция борьбы. Практика заботы о себе понимается как непрерывная битва. Речь не просто о том, чтобы воспитать на будущее высоконравственного человека. Необходимо дать индивиду оружие и мужество, которые позволят ему сражаться всю свою жизнь. Вы знаете, что две эти метафоры употреблялись очень часто: метафора атлетического соревнования (в жизни мы подобны борцу, который должен избавляться то от одного соперника, то от другого, причем упражняться надо и за пределами состязания)

29. О трех функциях (критической, функции борьбы и терапевтической) заботы о себе в имперскую эпоху см. также: ГС. С. 110–116, 258–259, 349–350; *Foucault M. L'herméneutique du sujet*. Op. cit. P. 1176; *Idem. La culture de soi*. Op. cit. P. 93–95.

и метафора войны (душа должна быть готова так же, как армия, на которую всегда может напасть враг). Важная христианская тема духовного сражения, которое ведет душа, стала фундаментальным принципом культуры себя еще в языческой античности.

- с) Но главное, что у этой культуры себя имеется терапевтическая, целительная функция. Она намного ближе к медицинской модели, чем к педагогической. Нужно, конечно, вспомнить о некоторых фактах, издавна характеризовавших греческую культуру, в частности о существовании такого понятия, как *pathos*, которое означало как страсть души, так и болезнь тела; о широте метафорического поля, позволяющего применять к телу и душе такие выражения, как «лечить», «исцелять», «ампутировать», «надсекать нарыв» и «очищать». Также следует напомнить знакомый эпикурейцам, киникам и стоикам принцип, согласно которому роль философии состоит в излечении болезней души. Плутарх как-то скажет, что философия и врачевание составляют *mia khōra*, один и тот же регион, одну и ту же область³⁰.

Но особенно я хотел бы подчеркнуть практические соответствия между медициной и культурой себя. Эпиктет не хотел, чтобы его школа считалась простым образовательным учреждением, он видел в ней своего рода «врачебный кабинет», *iatreion*; то есть он хотел, чтобы она была «лечебницей души»; его ученики, по его мнению, должны были понимать, придя в школу, что они больны: «Один, по его сло-

30. *Plutarque. Préceptes de santé*, 122E//*Œuvres morales*, t. II. Paris: Les Belles Lettres, 1981. P. 101. О тесной связи между заботой о себе и медициной см. также: ЗС. С. 62–67.

вам, с вывихнутым плечом, другой с нарывом, третий со свищом, четвертый с головными болями». «Вы хотите выучить силлогизмы? Излечитесь сначала от своих ран, остановите истечение гумора, успокойте разум»³¹.

И наоборот, такой врач, как Гален, считает одним из своих умений исцеление души, а именно страстей как «неупорядоченных энергий, восстающих против разума», а также «заблуждений, рождающихся из ложных мнений». В «Трактате о страстях души» он приводит опробованные им и доказавшие свою эффективность способы лечения: так, он вылечил одного из своих друзей, склонного к гневу; помог одному молодому человеку, душа которого пришла в смятение из-за пустяков³².

31. Фуко ссылается на «Беседы» Эпиктета: *Эпиктет*. Беседы, III, 23, 30–31. Ладомир, 1997. С. 199: «Школа философа, люди, это лечебница. Выходить оттуда должны не удовольствия испытать, но боль. Вы ведь приходите туда не здоровые, но кто с вывихнутым плечом, кто с опухолью, кто со свищом, кто с головной болью. И вот я усядусь и буду изречать вам ноематишки и эпифонематишки, чтобы вы выходили расхваливая меня, тот уходя с таким же плечом, с каким пришел, тот — с такой же головой, тот — с тем же свищом, тот — с той же опухолью?». Там же. Книга II, 21, 21–22. С. 140–141: «Если ты спросишь меня сейчас: „Полезны ли силлогизмы?“, я скажу тебе, что полезны, и если хочешь, докажу, как. „Ну а мне какую они принесли пользу?“ Человек, разве ты спросил, полезны ли они именно тебе, а не — вообще? Пусть спросит меня и больной дизентерией, полезен ли уксус, я скажу, что полезен. „Ну а мне он полезен?“ Я скажу: „Нет. Постарайся сначала, чтобы у тебя прекратилось истечение, язвыны заживились“. И вы тоже, люди, сначала исцелите свои язвы, остановите истечения, приведите в покой мысль, приходите в школу с мыслью ничем не отвлекаемой, и вы узнаете, какую силу имеет разум».

32. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 28–30, С. 226–227.

Все эти идеи могут показаться хорошо знакомыми; и это на самом деле так, поскольку они постоянно передавались в западной культуре. Тем не менее они все равно очень важны в историческом плане. Для истории субъективности на Западе на самом деле важно то, что отношение к себе стало постоянной жизненной задачей, поскольку в этом пункте христианство не отвергло урок языческих философов. Важно понять также, что это отношение к себе было определено как критическая работа, как борьба и как врачебная процедура: все это составило формы старой культуры себя, которые также не были отвергнуты Западом.

3) Наконец, я хотел бы вкратце упомянуть о третьем различии между заботой о себе в «Алкивиаде» и практикой себя в культуре имперского периода. В диалоге Платона важным моментом было эротико-философское отношение к учителю — оно составляло рамку, в которой Сократ и Алкивиад сообща взяли на себя ответственность за душу юноши. В I–II веках нашей эры всегда считается, что отношение к себе должно опираться на отношение к учителю, наставнику или, во всяком случае, к другому, но в более или менее выраженной независимости от любовного отношения³³.

То, что нельзя заниматься собой без помощи другого, — это в целом общепринятый принцип. Сенека говорил, что никто не силен настолько, чтобы самостоятельно освободиться от состояния *stultitia* <глу-

33. По тезису о постепенном «расхождении» между заботой о себе и эротикой в истории греко-римского мира см.: SV. P. 185–200; ГС. 75–76, 374–375; ЗС. 199–244. О проблематизации отношения между педагогикой и эротикой уже в классической Греции см.: SV. P. 93–97.

пости», в котором он пребывает: «нужно, чтобы кто-нибудь протянул руку и вытащил нас»³⁴. Гален сходно говорил, что человек слишком любит себя, чтобы излечиться от своих страстей: он часто наблюдал, как «спотыкались» люди, которые не согласились подчиниться авторитету другого человека³⁵. Этот принцип применим к начинающим; но он относится и к продолжающим эту практику, вплоть до конца жизни. Характерна позиция Сенеки в его переписке с Луцилием: что с того, что он пожилой человек, отошедший от дел; он дает советы Луцилию, но в то же время просит их у него и рад той помощи, которую приносит ему эта переписка.

В этой практике души примечательна сама множественность отношений, которые могут стать для нее опорой.

— Существуют школьные организации в точном смысле слова: примером может служить школа Эпиктета; туда заходили порой случайные слушатели, но там были и ученики, проходившие долгое обучение; в то же время в этой школе проходили курсы и те, кто сам хотел стать философом и наставником; некоторые из «Бесед», собранных Аррианом, — это технические уроки для будущих практиков культуры себя.

— Встречаются также, особенно в Риме, частные советники: они живут в поместьях [важных лиц], входя в их группы или клиенты. Они давали политические советы, заведовали образованием молодых людей, помогали в важные моменты жизни. Таков Деметрий в окружении Тразеи Пета; когда

34. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 52, 1–3. С. 87.

35. *Galien*. Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 8–10. Op. cit. P. 28–39.

последнего вынудили свести счеты с жизнью — он был членом оппозиции Нерону — Деметрий выступает в каком-то смысле советником по самоубийству и утешает его в последние мгновения жизни беседой о бессмертии³⁶.

— Но есть и много других форм духовного наставничества. Оно дополняет и оживляет собой довольно большой комплекс иных отношений — семейных (так, Сенека пишет утешение своей матери, когда сам подвергается изгнанию³⁷); опекунских (тот же Сенека занимается одновременно карьерой и душой молодого Серена, кузина из провинции, недавно прибывшего в Рим); дружеских отношений двух достаточно близких по возрасту, культуре и положению людей (Сенека и Луцилий); наконец, отношений с более высокопоставленным человеком, которому отдают долг полезными советами (такова ситуация Плутарха и Фундана, которому он отправляет свои заметки о спокойствии души, когда они ему срочно понадобились³⁸).

Таким образом образуется то, что можно назвать «душевной услугой», которую оказывают в самых разных социальных отношениях. Традиционный эрос играет в них, самое большое, привходящую роль. Это не означает, что аффективные отношения не достигали высокой степени интенсивности. Возможно, наши современные категории дружбы и любви не подходят для их расшифровки. Переписка

36. О Деметрии см.: ГС. С. 163–164, 258–259; РИ. С. 271–272, 307–308; МИ. С. 202–204.

37. *Sénèque. Consolation à ma mère Helvia // Entretiens, Lettres à Lucilius*. Paris: Robert Laffont, 2003. P. 49–73.

38. *Plutarque. De la tranquillité de l'âme, 464E–465A // Œuvres morales, t. VII–1*. Paris, Les Belles Lettres, 1975. P. 98. На самом деле адресатом трактата является некто Паций.

Марка Аврелия со своим другом Фронтоном может послужить примером этой интенсивности чувств и этой сложности³⁹.

В общем и целом я сегодня хотел продемонстрировать вам постоянство принципа «заботы о себе» не только в мысли, но и в культуре античности в целом. Это постоянство не исключает глубоких новаций. В частности, в имперскую эпоху мы наблюдаем расцвет практики себя, которая придает ему формы, существенно отличные от тех, что засвидетельствованы первыми платоновскими диалогами.

Отношение к себе становится в эту эпоху сложной непрерывной деятельностью, в которой субъект выступает для самого себя предметом критики, местом сражения, очагом патологии. Однако эта деятельность, не имеющая другой цели, помимо самости, не является деятельностью одиночки; она развивается в постоянном взаимодействии с обширной сферой множественных социальных отношений.

39. См. замечание Фуко о любовных отношениях Марка Аврелия и Фронтонина к концу второго сеанса семинара (см. ниже, с. 255).

*Записанная лекция**

Темой [лекции] является то, что я называю культурой себя в два первых столетия Римской империи⁴⁰. Под этим довольно громким выражением «культура себя» я имею в виду заботу о себе, если полагать, что последняя является, во-первых, образом жизни, во-вторых, постоянным отношением к себе и личным опытом, в-третьих, типом отношения к другим и, наконец, в-четвертых, совокупностью техник. Сегодня я не буду заниматься последним аспектом культуры себя, то есть техниками, которые попробую проработать на следующей лекции; сегодня же я постараюсь разобраться с первыми тремя пунктами, а именно с заботой о себе как образом жизни, как постоянным отношением к себе и как отношением к другим.

Я подготовил лекцию на два часа, но полагаю, что и я, и вы устанете, если просидите здесь два часа; так что мы можем сделать перерыв в конце первого часа, и, если вы захотите задать вопросы во время лекции, после первого или после второго часа, не откладывая их, задавайте сразу же и как можно чаще.

* Перевод расшифровки записи второй лекции. Также были добавлены варианты машинописи на английском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 3).

40. См. выше, с. 55, прим. 4.

Важным фактом я считаю то, что греческие и латинские моралисты, оказавшие наибольшее влияние на христианскую и современную этику, в античной культуре были наиболее видными представителями культуры себя. Например, когда такой христианский автор первого ряда, как Климент Александрийский, пишет некоторые из глав «Педагога»⁴¹ или свои «Строматы»⁴², он дословно переписывает Мусония Руфа, стоика и одного из основных представителей стоицизма ранней Римской империи. Известно также, что святой Августин говорит о Сенеке как о «нашем» Сенеке. Точно так же мы знаем, что «Энхиридион» Эпиктета⁴³ много веков приписывался не Эпиктету, а одному христианскому святому, греку Нилу: в большом патристическом собрании, опубликованном во Франции в середине XIX века Ж.-П. Минем⁴⁴, обнаруживается тот же самый «Энхиридион», но в числе произведений святого Нила. К этому можно добавить, что такие греческие и латинские моралисты, как Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий, использовались современной культурой начиная с Ренессанса против христианства и христианской этики или же в качестве альтернативы последней. То есть можно сказать, что культура себя была передана нам при посредстве культуры

41. *Климент Александрийский. Педагог*. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

42. *Климент Александрийский. Строматы*: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

43. *Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни*. СПб.: Владимир Даль, 2012.

44. «*La Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*» — важное собрание текстов отцов Церкви и других еkkлезиастов начиная с Тертуллиана и заканчивая Иннокентием III, опубликовано под руководством аббата Жак-Поля Миня в 221 томе в 1844–1866 годах.

либо христианской, либо нехристианской, то есть мы в значительной части нашей этики являемся наследниками культуры себя.

По большей части историки античной философии интересуются развитием метафизики и онтологии от Парменида до Платона и Аристотеля. Большинство же историков науки и историков идей интересуются развитием рациональной мысли в греческой математике, греческой космологии, греческих естественных науках. Но я полагаю, что не менее интересно было бы изучить развитие определенного типа субъективности, определенного типа отношения к самому себе, присущего этой греко-римской культуре. Действительно, можно сказать, что греческая метафизика определила наше отношение к бытию, греческая наука и рациональность определила в самой нашей истории наше отношение к физическому миру, тогда как греко-латинская культура себя определила наше отношение к нам самим⁴⁵. Конечно, можно было бы задаться вопросом, почему этим последним аспектом античной традиции занимались намного меньше, чем другими, почему историки философии углубленно интересовались развитием метафизики или рациональности, но при этом не интересовались развитием культуры себя. Я не буду пытаться сегодня дать ответ или хотя бы наметить его; с ним я повременю до одной из следующих лекций.

Сегодня я хотел бы представить вам этот набросок культуры себя. Вы помните, что в прошлый раз я специально подчеркнул два-три пункта. Первый заключался в том, что забота о себе не была чисто философским предписанием, что она была, по-моему, и у нас есть много свидетельств, это подтвер-

45. См.: Foucault M. La culture de soi. Op. cit. P. 88.

ждающих, деятельностью, широко распространенной в обществе. Второй пункт, выделенный мной в прошлый раз, состоял в том, что эта тема не была признаком периода упадка, социального, политического или культурного декаданса; тема обязательной заботы о себе представляется, напротив, весьма архаическим предписанием, связанным с не менее архаическими техниками. Третья выделенная мной в прошлый раз идея заключалась в том, что забота о себе не должна отождествляться с познанием себя: конечно, два этих принципа, *gnōthi seauton* и *epi-mele seautō*, связаны друг с другом, но первый («познай самого себя»), похоже, составляет часть второго («заботься о себе») или выступает его следствием. В прошлый раз я постарался подчеркнуть три этих момента.

Несмотря на это, мы должны признать, что в начале классической греческой эпохи мы обнаруживаем строго философскую формулировку этого обязательства заботиться о себе, причем первостепенное значение в этой философской формулировке отводится принципу *gnōthi seauton*. Эта первая философская формулировка обнаруживается, конечно, у Платона, в «Алкивиаде»⁴⁶. Сегодня этот текст послужит мне в какой-то мере отправным пунктом, ориентиром, позволяющим прояснить различия между строгой платоновской теорией и общераспространенными формами культуры себя.

Принцип, указывающий «ты должен заботиться о себе», впервые философски был проработан в «Алкивиаде» Платона.

Комментаторы, как известно (хотя вы можете этого и не знать), не определились с датировкой это-

46. Платон. Алкивиад. См. выше, с. 49, прим. 1.

го диалога. Некоторые из них склоняются к ранней датировке: на то, что диалог был написан в молодости, указывают, в частности, *dramatis personae**, а также тип вопросов и медленное развитие диалога и дискуссии, в которой поднимается много разных тем. Другие комментаторы отстаивают, напротив, более позднюю датировку, ссылаясь, в частности, на крайне догматическое и «метафизическое»** заключение беседы, в котором говорится о созерцании самого себя в божественной сущности, которое, как известно, является темой позднего платонизма.

Не будем заниматься этим вопросом, в котором я все равно не компетентен. Но нужно заметить, что этот диалог, «Алкивиад», и в самом деле представляет нечто настолько странное в творчестве Платона, что некоторые комментаторы сомневаются в его подлинности. По-моему, большинство современных комментаторов все же согласились считать его подлинным; тем не менее точное место этого произведения в мысли Платона — позднее или иное — все еще остается для нас загадкой. Впрочем, неоплатоники I века н. э. нашли весьма элегантное решение проблемы «Алкивиада». Оно интересно потому, что ясно показывает, каким смыслом наделялся в классической традиции этот диалог, как и сама тема, предписание «заботиться о себе»***. В чем же состояло это решение?

Как известно, одной из основных целей неоплатонической школы в период II–VI веков н. э. была публикация работ Платона и их организация в качестве образовательного *cursus* (в соответствии с педа-

* *Машинопись*, Фуко добавляет от руки: персонажи.

** В кавычках в рукописи.

*** *Машинопись*: в качестве главного занятия.

гогической моделью) и в то же время в качестве образца энциклопедического знания. Платон и издание платоновских работ для школы неоплатоников представляли собой одновременно университетский *cursus* и энциклопедию всех знаний в целом. С этой точки зрения «Алкивиад» в неоплатонической традиции считался самым первым диалогом, то есть первым из тех, что должны были читать студенты, и первым подлежащим объяснению комментаторов.

Так, неоплатоник Альбин, автор II века, говорил, что всякий «естественным образом одаренный человек», «достигший возраста философствования» и желающий держаться в стороне от политических волнений и практиковать добродетель, должен начать с изучения «Алкивиада». Почему именно с «Алкивиада»? Потому что из «Алкивиада» он мог узнать, как «обратиться к самому себе и определить, что должен представлять собой предмет его забот». Позже, в V веке, Прокл говорил, что этот текст должен считаться «*arkhē apasēs philosophias*», отправным пунктом и фундаментом всей философии. А в VI веке Олимпиодор, сравнивая весь корпус платоновской мысли с храмом или его священным ограждением, называл «Алкивиад» его «пропилеями», тогда как *aduton*, то есть центральной священной частью храма, был бы, соответственно, «Парменид». Таким образом, чтобы пройти через это священное ограждение и достичь храма, *aduton* платоновской мысли, нужно начать с «Алкивиада» и дойти до «Парменида»⁴⁷.

Я не собираюсь изучать здесь «Алкивиада» подробно. Я просто хотел бы выделить несколько ос-

47. В вопросе классификации произведений Платона неоплатониками Фуко опирается, в частности, на исследование: Festugière A.-J. L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e-VI^e siècles. Op. cit. См. выше, с. 50, прим. 2.

новых черт понятия *epimeleia heautou*, заботы о себе*, поскольку в этом тексте мы обнаруживаем первую философскую формулировку принципа «заботься о самом себе».

Первый вопрос: как это предписание, «заботься о самом себе», вводится в диалоге?

Это предписание вводится благодаря намерению Алкивиада начать вести публичную жизнь; говоря точнее, «выступать перед людьми с речью», стать сильнее, превзойти Перикла и стать самым могущественным человеком в полисе.

Когда Сократ в самом начале диалога встречает Алкивиада и предлагает ему исследовать самого себя, тот вступает в переходный этап своей жизни. Этот переходный момент хорошо известен, вполне традиционен для всякого молодого афинского аристократа. Речь о моменте, когда молодой афинский аристократ начинает принимать участие в политической жизни вместе с согражданами, людьми, которым он равен. Также это момент, когда он больше не может быть *eromenos*, он больше не может быть любим, он сам должен стать *erastēs*, то есть любовником. То есть в этот момент он должен стать активным на политической сцене и в любви, в эротической игре.

Алкивиад оказывается в этой хорошо известной переходной точке политической и одновременно эротической жизни. Однако то, как он намеревается пройти эту переходную точку, которую проходит всякий молодой афинянин, решительно отличается от всех остальных. На самом деле Алкивиад не просто хочет участвовать в политической власти вместе с ровнями, он не довольствуется привилегиями, данными ему его семьей, удачей, статусом; он прямо говорит, что не хочет «прове-

* *Машинопись*: составляющего его центр.

сти жизнь», пользуясь всем этим так, как делают его ровни, на одном уровне с ними. Он желает превзойти всех остальных людей в полисе; а за пределами Афин он хочет превзойти царей Спарты и правителя Персии; они для него (царь Спарты и правитель Персии) не просто враги его родины, но и личные соперники. То есть вы можете понять, что на политической сцене Алкивиад не хочет выступать просто в качестве одного из многих, у кого была в Афинах власть, он хочет быть единственным, поддерживать отношение личной власти с согражданами; он желает также лично соперничать с врагами его страны. Вот в чем заключается различие между Алкивиадом и другими молодыми аристократами.

Кроме того, с эротической точки зрения Алкивиад также находится в переходном состоянии [о котором я только что говорил]*. В подростковом возрасте он был желанен и имел множество поклонников; теперь же он достигает возраста, когда начинает расти борода, и любовники с ним расстаются. Но, в отличие от остальных, Алкивиад, когда он был в расцвете своей красоты, всех, кто ухаживал за ним, отвергал, не желая «уступать» и желая оставаться, как он сам говорит, *kreittôn*, «господствующим». Существенной здесь становится амбивалентность политического и эротического словаря, свойственная греческому языку. Но вот появляется Сократ, который, не интересуясь телом Алкивиада или по крайней мере отказываясь от его тела, сможет добиться успеха там, где все остальные потерпели неудачу; он покажет Алкивиаду, что он сильнее его; он заставит его «сдаться», но совсем в другом смысле. Алкивиад будет вынужден подчинить свою душу и волю Сократу, чтобы стать первым человеком в городе. Вот важный

* Конъектура; отрывок неразборчив.

момент: чтобы стать первым в политической жизни, он должен подчиниться любовнику, но не в физическом, а в духовном смысле слова. Теперь вы понимаете, что Сократ встречается Алкивиада в этот стратегический момент жизни юного афинянина, Сократ заглаживает Алкивиадом в этот момент перехода от статуса юноши к статусу взрослого. И этот переход Алкивиад совершает не так, как остальные молодые аристократы.

Я полагаю, что вопрос заботы о себе появляется на пересечении совершенно личной политической амбиции молодого человека и совершенно частной любви учителя (философской любви).

Здесь перед нами встает второй вопрос: почему Алкивиад должен заботиться о себе?

Сократ спрашивает Алкивиада о том, что представляет собой его цель или, скорее, о том, что он считает своими личными способностями. Знает ли он, что это такое — хорошо управлять полисом? Знает ли он, что означает слово «справедливость»? Что означает «согласие» в полисе? Ничего такого Алкивиад не знает, то есть это хорошо знакомый нам, классический молодой человек из сократовских диалогов, не способный дать ответ. Ситуация такого рода встречается почти во всех первых диалогах Платона. И вот Сократ приглашает Алкивиада сравнить себя со своими соперниками, с которыми он желает сразиться, соперниками за пределами полиса, то есть царями Спарты и царем Персии. Сократ говорит Алкивиаду: «Ты же знаешь, что цари Спарты получают очень хорошее образование, благодаря которому учатся всем необходимым добродетелям». Что касается царя Персии, его с четырнадцатилетнего возраста опекают четыре педагога: один преподает ему мудрость (*sophia*), другой — справедливость (*dikaionē*), третий — благоразумие (*sophrosunē*), четвертый —

мужество (*andreia*). Четыре платоновских добродетели, которые появляются лишь в последних диалогах Платона (и это еще одно доказательство сложности датировки этого диалога). Во всяком случае, царь Персии получает хорошее образование, полное и совершенно платоновское. А как же Алкивиад, какое образование он получил? Его учил старый невежественный раб, а его наставник Перикл не смог достойно обучить даже собственных сыновей.

Чтобы превзойти своих соперников, Алкивиад должен поэтому овладеть определенным *technē*, умением; он должен упражняться в нем, *epimeleisthai*. Здесь мы подходим к центральному моменту обсуждения. Мы уже выяснили, что он даже не знает, в чем он должен упражняться, поскольку ничего не знает о справедливости, согласии, благом правлении. То есть Алкивиад находится в весьма затруднительном положении. Он не знает, что делать. Но тут вмешивается Сократ и говорит ему наиважнейшую вещь: если бы тебе было пятьдесят лет, ситуация была бы тяжелой и даже безнадежной, поскольку было бы слишком поздно *epimeleisthai seautō* (заниматься собой).

Это выражение впервые появляется в этом тексте, а может быть и во всех произведениях Платона, именно здесь ([учитывая первоначальное обсуждение этого момента*]). Это понятие, по крайней мере в этом смысле, впервые появляется здесь. Очень важно то, что принцип необходимости заботы о себе как таковой тесно связан, как вы можете заметить, с ущербной педагогикой, но столь же важно, что эта обязанность заниматься собой должна вступить в действие в строго определенный момент жизни. В тот строго определенный момент, когда молодой человек бросается в политическую жизнь.

* Конъектура; конец фразы неразборчив.

Теперь, когда Сократ объяснил Алкивиаду, что тот должен заниматься собой, встает третий вопрос или, говоря точнее, две последние проблемы: [что это за «само», которым нужно заниматься? И в чем состоит факт заботы о нем?

Я быстро пробежусь по длинной дискуссии, позволяющей ответить на первый вопрос. Самость, которой нужно заниматься, — это, конечно, не вещи, которые у нас могут быть, то есть не имущество, одежда или инструменты; но это и не наше тело, которым занимаются врач или гимнаст. Мы должны заниматься тем, что способно пользоваться нашим имуществом, нашими инструментами и телом, то есть на самом деле мы должны заниматься нашей душой.]*

Чтобы заниматься собственной душой, необходимо, конечно, знать, что такое наша душа. А чтобы душа познала себя, нужно, чтобы она посмотрела на себя в зеркало, которое обладало бы тем же строением, что и она, то есть нужно смотреть на собственную душу в божественной стихии, которой она принадлежит. И только в таком созерцании души через божественную стихию и в этой стихии можно будет открыть принципы и сущности, которые могут обосновать справедливое действие и наделить политическое действие правилами. Теперь вы понимаете, почему Алкивиад должен был заботиться о самом себе, раз он хотел стать правителем полиса: если он хотел знать, каковы принципы справедливого политического действия, он должен был посмотреть на свою душу через божественную стихию, в которой мог разглядеть вечные сущности.

Конечно, есть много причин обратить на этот пассаж внимание. Прежде всего, потому, что в нем заметны все признаки не раннего, а позднего плато-

* Пауза в записи; отрывок восстановлен по машинописи.

низма. Но главное, почему я считаю этот отрывок заслуживающим внимания, состоит в том, что здесь забота о себе рассматривается в каком-то смысле как полная противоположность тому, что я сказал в прошлый раз: в этом тексте забота о себе поглощается самопознанием. На протяжении всего диалога принцип заботы о себе, который был основной темой обсуждения, вращался вокруг дельфийского завета, предписывающего самопознание. Принцип «*gnōthi seauton*» упоминался несколько раз, прямым или косвенным образом, в связи с *epimele seautō*. Но ясно, что в конце диалога, когда Алкивиаду говорится, что он должен смотреть в божественную сущность как в зеркало, в этот момент принцип «познай самого себя», *gnōthi seauton*, занимает все пространство, открытое принципом заботы о себе. По Платону, по крайней мере в этом диалоге, «Алкивиаде», забота о себе заключается в самопознании.

Я уделил определенное время этому тексту, хотя большинство документов, которые собираюсь изучать впоследствии, относятся к намного более позднему периоду. Причина в том, что в этом тексте с особенной четкостью проявляются многие фундаментальные проблемы, которые встретятся нам и в более поздней истории заботы о себе: решения, введенные [в этой истории], часто будут существенно отличаться от предложенных в «Алкивиаде», однако я полагаю, что мы будем встречать одни и те же проблемы с разными решениями на протяжении всей этой греческой, эллинистической и греко-римской цивилизации, этой культуры и философии.

Существует три основные проблемы.

Прежде всего, проблема отношения между заботой о себе и политической деятельностью. Как мы выяснили, Сократ требовал от Алкивиада заняться собой, поскольку тот намеревался заниматься дру-

гими и руководить ими. В этом диалоге Алкивиада должен заняться самим собой, поскольку хочет руководить другими: *epimeleisthai heautō, epimeleisthai allois*⁴⁸, он должен позаботиться о себе, поскольку должен заботиться о других. Позднее, в частности в период империи, вопрос об отношении между заботой о себе и политической деятельностью будет ставиться совершенно иначе. В эту эпоху, к началу Римской империи, вопрос обычно будет представляться, скорее, в виде альтернативы: не лучше ли отвернуться от политической деятельности, чтобы заботиться о себе? В «Алкивиаде» это отношение сродства заботы о себе и политической деятельности; позже, в эллинистическую и греко-римскую эпоху оно примет фигуру, форму альтернативы.

Вторая проблема, встречающаяся нам во всей этой античной культуре, — проблема отношения между заботой о себе и педагогикой. В речи Сократа занятие собой представляется долгом каждого молодого человека с недостаточным образованием. Но в более поздний период, в эпоху Римской империи, занятие собой уже не будет представляться в качестве долга молодых людей [получивших недостаточное образование]* — оно будет представляться как долг взрослого, всякого взрослого человека, долг, который следует исполнять на протяжении всей жизни.

Третья проблема, с которой вы сталкиваетесь в «Алкивиаде» и которая встречается во всей более поздней философии, — это проблема отношения между заботой о себе и самопознанием. Мы отметили, что у Платона Сократ отдает привилегию *gnōthi seauton*, и это привилегированное место станет одной из характерных черт всех платонических и неопла-

48. *Epimeleisthai allois*: заботиться о других, заниматься другими.

* Конъектура; отрывок неразборчив.

тонических движений. В эллинистической же и римской философии, насколько можно судить, чаще всего забота о себе, сам принцип заботы о себе приобретает определенную автономию и даже, возможно, привилегированный статус по отношению к самопознанию. Во всяком случае часто философский акцент ставится на заботу о себе, а самопознание представляется, соответственно, лишь инструментом, методом должной заботы о себе.

Это отправной момент для того, что я хотел бы проанализировать точнее, то есть для культуры себя в два первых столетия Римской империи; говоря точнее, я выбрал период с конца династии Августов вплоть до конца правления Антонинов. Как хорошо известно, эти 150–200 лет составляют один из ярчайших периодов античной цивилизации. При этом на них же приходится расцвет, своего рода «золотой век» практики и теории заботы о себе.

С этой точки зрения показателен Эпиктет. Я полагаю, что в «Беседах» Эпиктета можно найти действительно полную теорию заботы о себе. Эпиктет убедительно показывает, что эта забота о себе является обязательством, долгом и в то же время привилегией людей, если сравнивать их с животными; по Эпиккету, люди — это такие существа, у которых есть способность заботиться о себе, причем они должны этим заниматься. На ближайшем, первом, семинаре, я попытаюсь прочесть вам несколько страниц из Эпиктета по этой теме^{49, *}.

* Лист рукописи, соответствующий этому параграфу, обнаружен не был. Соответственно, мы не знаем, были ли значимые варианты того, что Фуко сказал собственно на лекции.

49. *Эпиктет*. Беседы. I, 16, «О промысле». С. 67–68. У Фуко не будет времени прокомментировать этот текст на первом сеансе семинара, поэтому он сделает это на втором. См. ниже, с. 227–242.

Но сегодня я не хочу ограничиваться этими сугубо теоретическими и философскими вопросами. В ту эпоху, когда Эпиктет развивает принцип заботы о себе, значительное развитие получила тема бдительности к самому себе. Кульминация этой темы была подготовлена долгим предварительным развитием. На первые два века нашей эры приходится не начало, а расцвет ее длительной истории.

Среди философов, которые представлялись советчиками и наставниками, принцип внимательности к своим собственным интересам, хотя, конечно, не в материальном смысле слова, считался почти что универсальным. Эпикурейцы, следуя своему учителю, повторяют, что никогда не поздно и не рано заняться своей душой⁵⁰. Мусоний Руф, один из стоиков, говорит также: «Только постоянно уделяя внимание самому себе, можно жить здорово»; то же у Сенеки: «нужно заниматься собой, освободив себя» «заниматься своей душой, не медлить с этим»⁵¹, «уйти в себя и там остаться»⁵². Плутарх рекомендует обратить свой взгляд внутрь, «направить все внимание, на какое ты только способен, на себя». Дион из Прусы посвящает отдельную лекцию *anakhôrêsis eis heauton*, уходу в себя⁵³. А Гален, который вспоминает о том, сколько времени надо на то, чтобы обучить врача, оратора или грамматика, полагает, что еще больше времени требуется, чтобы стать добродетельным человеком: по его сло-

50. *Эпикур*. Письмо к Менекею. С. 589.

51. *Плутарх*. О подавлении гнева, 453D. С. 612. См. выше, с. 57, прим. 8.

52. Об этих выражениях, используемых Сенекой, см. выше, с. 57, прим. 9.

53. *Dion Chrysostome*. Discourse 20. On Retirement (*Peri anachôrêseôs*). Op. cit.

вам, годы могут уйти на то, чтобы «следить за собой»⁵⁴.

Но это не просто абстрактный совет, который давали некоторые философы или мастера работы с душой и телом. Занятие собой представляло собой деятельность, распространенную [в образованных и, возможно, даже в более широких кругах, если вспомнить]* о достаточно простонародном составе некоторых эпикурейских групп или же о людях, которые слушали киников на улице. Определенные институциональные опоры поддерживали это рвение в занятиях самим собой: существовали школы, где учили заботиться о себе, частные или публичные учебные заведения, читались лекции, проводились в более или менее закрытом кругу дискуссии. Мы видим довольно структурированные группы, в которых внимательность к себе принимала форму общинной, строго упорядоченной жизни: таковы пифагорейцы или же эта странная группа, описанная Филоном Александрийским, о которой я говорил в прошлый раз^{55, **}. Но имелись и намного более подвижные группы, собиравшиеся вокруг одного руководителя или же просто вокруг одного типа философии или же *forma vitae*. К некоторым учителям ездили, чтобы повидаться с ними или пройти у них курс. Например, Плиний, когда его отправили в Малую Азию нести своего рода воинскую службу, по-

54. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 22. С. 223.

* Отсутствующий отрывок, восстановлен по машинописи.

55. См.: *Филон Александрийский*. О созерцательной жизни.

** *Машинопись, вместо «эта странная группа <...> в прошлый раз»:* или же, если взять пример знаменитый и в то же время таинственный, описанные Филоном Александрийским «терапевты», жившие на окраинах греко-римской культуры.

спешил посетить Эпиктета, который был хорошо известной фигурой, одним из основных представителей стоицизма того времени, и большую часть своей воинской службы он отбыл, занимаясь своей душой под руководством Эвфрата⁵⁶. Были и те, кто мог приехать к вам и устроиться у вас в доме, ведь римская аристократия любила этих советников по жизненным вопросам. В качестве примера можно привести Деметрия, философа при дворе Тразеи Пета; когда последний был вынужден покончить с собой, Деметрий оставался рядом с ним, уча его бессмертию души, и последний взгляд Тразеи Пета был обращен на Деметрия, когда тот говорил о бессмертии души⁵⁷. Некоторые виды такой деятельности оплачивались, другие были даровыми, но все они вписывались в достаточно обширную сеть обязательств и услуг. Вся эта деятельность создала оживленную конкуренцию — прежде всего, между сторонниками обучения риторике и теми, кто отстаивал обращение к заботе о себе; это очень важный момент, и я еще не раз буду возвращаться к этому вопросу. Противоположность, полярность риторической формулировки и формулировки философской, насколько она относится к заботе о себе, является, по-моему, одной из главных черт античной культуры в эту эпоху, то есть в начале империи. Среди людей, которые стремились преподавать другим заботу о себе, были, конечно, различные конкурирующие друг с другом школы, хотя их цели и методы чаще всего были очень близкими. Наконец, были и те, кто просто ругался из-за клиентов. Так, Лукиан, представитель второй софистики, живший в конце II века,

56. Письма Плиния Младшего, I, 10. М. — Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1950. С. 18. Ср.: ГС. С. 173–174; ЗС. С. 56.

57. См. выше, с. 70, прим. 36.

который не слишком жаловал философов, рисует не очень лестную картину всей этой практики и всей этой конкуренции. Если вы хотите составить представление не об этих практиках как таковых, а об их сатирическом портрете, вы должны прочесть диалог Лукиана «Гермотим», в котором выведен человек, обратившийся к заботе о себе; и этот герой, Гермотим, очень гордится этим; на улице он встречает одного из своих друзей и объясняет ему, что у него есть учитель философии, который учит его заботе о себе, и что этот учитель у него вот уже двадцать лет; само собой разумеется, что учитель его разочаровал, поскольку консультации у него стоили кучу денег, но он все же дал ему надежду, что он еще будет счастлив, лет этак через двадцать⁵⁸.

Но не все было обманом и надувательством в этих практиках, на которых, конечно, кто-то и наживался. Но некоторые люди занимались заботой о себе в личном порядке, совершенно искренне, и именно серьезность этой деятельности станет темой следующего часа.

У вас есть какие-то вопросы или идеи касательно того, что я сказал?^{59,*}

58. Лукиан Самосатский. Гермотим, или О выборе философии.

59. См.: MFDV. P. 132; ГС. С. 431–432. См. также комментарии издателей Brion F., Harcourt B. E. в: MFDV. P. 152–153. N. 17.

* За первой частью лекции следует короткая дискуссия. К сожалению, заданные вопросы и ответы Фуко слышно крайне плохо, поэтому расшифровать их не удалось. Мы можем дать лишь резюме.

Сначала задается два вопроса. Отвечая на второй, Фуко упоминает аналогию между отношением учителя и ученика, описанного Лукианом, и того, что происходило в рамках психоаналитического лечения.

В ответ на третий вопрос Фуко говорит, что в античной культуре себя не было возможности практиковать заботу о себе без помощи другого человека. Потом он объяс-

[Считалось правильным уделять ей [заботе о себе] по крайней мере несколько минут каждый день; бывало также, что на нее тратили более значительный промежуток времени]*. Подобные уединения на несколько месяцев или недель, были практикой, хорошо известной, к примеру, Плинию, который советует ее своему другу, да и сам он любил практиковать такие уединения за городом**. Загородная резиденция считалась в те времена своего рода философским убежищем, местом философии, так что уединение за городом было еще и уединением в себе. И хотя такой досуг назывался *scholē* или *otium*, нужно помнить, что это был активный досуг, время исследования: чтение, беседы, различные медитативные упражнения и подготовка к бедам и испытаниям, изгнанию или смерти, различные упражнения по воздержанию. Мы еще вернемся к этому.

няет, что отношение учителя и ученика принимало разные формы у Сократа, в римскую эпоху и в ранний период христианского монашества (в связи с которым Фуко упоминает пословицу: «Тот, кто не руководил, упадет как мертвый лист»).

Четвертый вопрос, судя по всему, связан с тем, какой именно смысл следует придать позиции Сократа по отношению к честолюбию Алкивиада. Фуко напоминает, что Алкивиад хочет стать первым в Афинах и что Сократ говорит ему, что для этого он должен сначала позаботиться о себе. Забота о себе должна затем раскрыть ему, что его личная амбиция ведет к тирании, но это не та власть над полисом, которой он должен обладать. В связи с вопросом одного слушателя Фуко возвращается к этому пункту в начале второго сеанса семинара, объясняя, что Сократ в каком-то смысле расставляет ловушку для Алкивиада. См. ниже, с. 217.

* Отрывок отсутствует, восстановлено по машинописи.

** *Машинопись*: чтобы углубиться в самого себя.

Я хотел бы подчеркнуть, что письмо также играло очень большую роль; для занятия собой необходимо было делать заметки о том, что случилось с вами за день, о своих чувствах и впечатлениях, о прочитанных книгах, проведенных беседах и т. п.; велись поэтому, как греки называли их, *hupotnēmata*, записи, которые можно было перечитывать и заучивать⁶⁰. Для друзей писали трактаты, с ними обменивались письмами, служившие средством не только помочь им в их начинаниях, но и актуализировать для самого автора писем истины, в которых он нуждался. Например, когда Сенека писал Луцилию письмо о смерти сына одного из его друзей, он хотел «чтобы письмо показали отцу умершего мальчика, дабы его утешить»; это в каком-то смысле был урок и Луцилию, который должен был помочь ему в том случае, если бы ему пришлось воспользоваться им применительно к своему собственному сыну или одному из родителей; но и для Сенеки написание этого письма было упражнением, поскольку это был способ реактивации известных ему истин о жизни, смерти и т. д.⁶¹ Я считаю, что такая роль письма очень характерна: то была основная черта культуры заботы о себе. Как известно, чтение и письмо в греческом и римском обществе были широко распространенными практиками. Все или почти все, исключая, разумеется, рабов, в римском и греческом обществе умели читать и писать. Но есть, по-моему, довольно важное и значимое различие. В политической жизни, по крайней мере в классическую эпоху и вплоть до начала Империи, преобладает в основном устная культура. В политической жизни письмо не играло

60. См. выше, с. 60, прим. 15.

61. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 99. С. 247–251.

большой роли. Только с развитием административных структур и бюрократии к концу империи, особенно после крупного кризиса III века, письмо приобрело значение, став одной из необходимых для политической жизни форм деятельности. До этого политическая жизнь и политическая деятельность оставались в основном устными. Но мы должны помнить о том, что проблема самости, заботы о себе была, очевидным образом, по крайней мере в эллинистический период, одной из тем, для которой совершенно необходимо было письмо. Развитие пользования письмом и развитие культуры себя были связаны, зависели друг от друга на протяжении всего этого периода. Самость была тем, о чем следовало заботиться посредством определенных форм деятельности, в том числе посредством письма*.

Субъективность как тема письма, понимаемого в качестве деятельности, не является ни в коем смысле современным открытием: это не открытие романтизма, не новшество Реформации, не изобретение святого Августина или раннего периода христианской духовности. Напротив, субъективность как тема письма, понимаемого в качестве деятельности, является одной из древнейших традиций Запада. И эта традиция уже имела глубочайшие корни к тому моменту, когда появились святой Августин и христианская духовность. Я считаю [важным]**,

* *Рукопись, вместо «Только с развитием административных структур <...> среди которых письмо»: фактически развитие административных структур и бюрократии привело к росту роли письма в имперском правлении. Но мы должны помнить о том, что роль письма была определяющей уже на самых ранних этапах управления собой. Самость как предмет заботы была темой определенной деятельности, заключающейся в постоянном письме.*

** Конъектура; отрывок неразборчив.

что в эпоху античной культуры политическая деятельность была устной, тогда как забота о себе в значительной части была деятельностью письменной; в христианскую же эпоху произошла мутация: политическая жизнь стала письменной деятельностью, тогда как культура себя стала благодаря исповеди устной. Эта мутация [заметна]* у Кассиана. Я хотел подчеркнуть этот аспект и эту роль письма.

Похоже, что, когда эти практики получили распространение, одновременно расширился и интенсифицировался сам опыт себя, опыт конкретный и личный. Я считаю, что он не был связан только с внешней деятельностью. Я полагаю, что опыт самих себя, который был у людей, то, как они относились к самим себе, было преобразовано тем, что мы могли бы назвать интроспекцией; тот взгляд, что обращается на себя, становится намного более внимательным, намного более точным и глубоким, чем раньше. К примеру, письма Сенеки⁶² или Плиния⁶³, переписка Марка Аврелия с Фронтоном⁶⁴ — все эти письма демонстрируют бдительность и скрупулезность, с которой следует относиться к самому себе. Предметом внимания часто становятся мелочи повседневной жизни, нюансы состояния здоровья или настроения, малейшие физические недомогания и волнения; внимание обращается также на мельчайшие движения души и духа, на прочитанные тексты, запомнившиеся цитаты, на размышления, которые могли прийти в голову по тому или иному поводу. Становится заметным определенный модус отношения к себе и особая об-

* Конъектура; отрывок неразборчив.

62. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию.

63. Письма Плиния Младшего.

64. *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*. Op. cit.

ласть опыта, которые в более ранних документах не встречались.

С этой точки зрения очень значимы письма, написанные Марком Аврелием своему другу, учителю и, возможно, любовнику Фронтону, и, наоборот, Фронтоном — Аврелию. Если я найду здесь английский перевод этих писем [(я нашел перевод на французский, но любовные письма всегда переводились с греческого на латынь...)]*, на семинаре мы вместе читаем парочку таких писем⁶⁵.

Есть еще один текст, который не был переведен, а он очень интересен: это «Священные речи» Аристиды Элий⁶⁶. Они представляют собой, по-моему, очень ясное подтверждение всего вышесказанного. Аристид Элий — очень странная фигура, он написал очень интересные вещи о политике, конституции Рима, об имперском правлении и т. д.; об истории, политической судьбе⁶⁷ Рима⁶⁸, и это замечательные работы. Но наряду с этим Аристид Элий на протяжении десяти лет страдал от множества разных болезней. Десять лет он ездил по восточному Средиземноморью, из одной страны в другую, от одного храма к другому, от одного оракула и священника к следующему, моля их об исцелении. И через десять лет он и в самом деле поправился. Он написал шесть речей с выражением признания Асклепию, богу врачевания. Шесть этих речей своей общей формой связаны с традиционным жанром надписей на стелах, в которых рассказыва-

* Конъектура; отрывок частично неразборчив.

65. Фуко комментирует некоторые из этих писем в конце второго сеанса семинара. См. ниже, с. 248–256.

66. *Аристид Элий*. Священные речи. Похвала Риму. См. выше, с. 61, прим. 19.

67. Фуко говорит по-французски: *destinée*.

68. *Аристид Элий*. Священные речи. Похвала Риму.

лось об исцелении и выражалась благодарность богам; это своего рода парафраз таких надписей: он написал в виде книги — этой книги — то, что обычно было словами, выгравированными на камне. И в этих традиционных рамках, которые он в каком-то смысле превратил в литературное произведение, Аристид Элий приводит множество описаний своих болезней, недомоганий, страданий, различных ощущений, вещих снов с различными советами, опробованных им лекарств, достигнутых в некоторых случаях улучшений и т. д. Я полагаю, что этот случай уже за гранью обычных симптомов ипохондрии. Но проблема не в том, был ли Аристид Элий болен, это само по себе не вызывает вопросов. Важно констатировать то, что в своей собственной культуре он нашел средства, позволяющие формулировать его личный опыт. Я думаю, что в этом тексте вы обнаружите также, прежде всего, новшество, представляющее собой тот литературный жанр, которому было уготовано большое будущее, жанр рассказа о болезни, и в том же тексте обнаруживается, что [Аристид Элий] мог найти в своей собственной культуре инструменты или по меньшей мере побуждение к этой новации.

Простите мне этот чрезмерно беглый обзор. Я хотел указать на то, что в эту эпоху расцвета империи тему заботы о себе не следует искать исключительно в том или ином философском учении. Она стала всеобщим или по крайней мере чрезвычайно распространенным предписанием. Многие люди отвечают на его призыв: это практика со своими институтами, правилами, методами, но это и образ жизни, индивидуального опыта и в то же время своего рода коллективный опыт со своими собственными средствами и формами выражения.

Короче говоря, я бы сказал, что забота о себе утверждается в опыте как признанная ценность,

принимает форму упорядоченных практик, открывает поле личного опыта и коллективного выражения; вот почему можно, по-моему, с полным основанием говорить о «культуре себя».

В следующий вторник я попытаюсь показать место, занимаемое в этой культуре себя принципом *gnōthi seauton* и техниками анализа себя; я попробую проанализировать формы самопознания, исследования себя, расшифровки себя, выработанные в эту эпоху и в рамках этой культуры.

Вот что было в моих планах. Но мне еще многое нужно вам сказать, и я боюсь, как бы вы не устали... Собственно, сегодня я хотел вам разъяснить два или три важных изменения в этой заботе о себе в период начиная с Платона и до расцвета империи. Первое состоит в том, что она стала культурой взрослых [...]*. Второй момент, который я хотел подчеркнуть, — это тесные отношения между культурой этого рода и [появляющимися новыми функциями]**; наконец, третий момент — я хотел показать вам место *gnōthi seauton* в этой культуре. Не знаю, что делать... Мы можем остановиться здесь и начать обсуждение...

Вот первая проблема: Сократ, как вы помните, рекомендовал Алкивиаду воспользоваться своим юным возрастом, чтобы заняться собой: в пятьдесят лет будет поздно. Если сравнить это с другими текстами эллинистического и римского периода, контраст очевиден. Например, Эпиктет говорил [...]***: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни пере-

* Отрывок неразборчив.

** Конъектура по машинописи; отрывок неразборчив.

*** Отрывок неразборчив.

зрелым для здоровья души»^{69,*}. Стоик Мусоний Руф говорит: «Только постоянно заботясь о себе, можно жить здраво»⁷⁰. То же самое у Галена: «Каждый из нас, чтобы стать благородным человеком, обучается этому всю жизнь», даже если, конечно, «лучше следить за своей душой с самого раннего возраста»⁷¹.

Собственно, друзья, которым Сенека или Плутарх дают советы, уже не амбициозные и желанные мальчики, к которым обращался Сократ: друзья Сенеки и Плутарха — это мужчины, иногда довольно молодые (как Серен⁷²), иногда вполне зрелые (как Луцилий, который занимал важную должность прокуратора на Сицилии, когда вступил в длительную духовную переписку с Сенекой⁷³). Эпиктет держит школу для юных учеников, но порой обращается ко взрослым и даже к консулам. Есть очень интересный диалог, в котором Эпиктет требует от своих юных учеников ходить по городу на манер Сократа, навещать консулов, встретившихся им в городе, и напоминать им о необходимости заботиться о себе; взрослые должны заботиться о себе, а юные ученики Эпиктета должны напоминать взрослым, что они должны этим заниматься. Когда Марк Аврелий собирает свои заметки, он уже не молод, он занят ремеслом императора; ему на протяжении всей своей жизни важно «помогать самому себе»⁷⁴.

* *Μασηιονυς*: (*pros to kata psukhēn hugiainon*)

69. *Эпикур*. Письмо Менекею. С. 589.

70. См. выше, с. 57, прим. 8.

71. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 22. С. 223; *Galien*. Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 4. Op. cit. P. 12–13.

72. *Луций Анней Сенека*. О безмятежности духа.

73. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию.

74. *Марк Аврелий*. Размышления, III, 14. С. 16.

То есть заниматься собой — не значит просто готовиться к жизни*. Я думаю, что в «Алкивиаде», каким бы важным в этом тексте ни был принцип заботы о себе, речь шла просто о подготовке к жизни, по крайней мере Алкивиад думал, что речь только об этом и ни о чем другом. Алкивиад понимал, что он должен позаботиться о себе, поскольку впоследствии хотел заниматься другими. Теперь же речь идет о том, чтобы заниматься собой *ради* себя на протяжении всей своей жизни.

Именно здесь появляется эта очень важная идея перемены установки в отношении к самому себе, идея обращения к самому себе (*ad se convertere*), идея определенного движения в собственной жизни, благодаря которому человек поворачивается к себе (соответствующее греческое выражение — «*eis heauton epistrephein*»)⁷⁵. Это понятие *epistrophē* типично для платонизма. Однако, как мы уже выделили это в «Алкивиаде», движение, в котором душа поворачивается к себе и к которому Алкивиада склоняет Сократ, является еще и тем движением, в котором глаза, взгляд устремляются «ввысь», то есть к божественной стихии, к сущностям, к надлунному миру, в котором эти сущности созерцаются. И наоборот, поворот, к которому приглашают нас Сенека, Плутарх и Эпиктет, существенно отличается от поворота к Идеям — это в каком-то смысле поворот на месте; у него нет иной цели, кроме как «пребывать в себе» и там оставаться. Конечная цель обращения к себе состоит в этом случае в установлении ряда отношений с самим собой.

Некоторые из этих отношений описываются по юридически-политическому образцу: так, надо

* *Машинопись*: это определенная форма жизни.

75. См. выше, с. 63, прим. 27.

быть сувереном самому себе, полностью владеть собой, быть совершенно независимым, вполне в себе (*feri suum*, как часто говорит Сенека⁷⁶).

Эти отношения также часто представляются по образцу наслаждения: буквально «наслаждаться собой», получать удовольствие от самого себя, находить удовлетворение своего желания в самом себе и т. д.

Схематически об этом можно сказать так: у Платона движение, в котором мы обращаемся к себе, является лишь этапом в восхождении, ведущем «по ту сторону»; в данном же случае речь о движении, которое ведет нас к нам самим, и если мы и встречаем божественное, то только в форме *daimōn*, присутствующего в нас самих; это отношение к себе ориентировано своего рода внутренней целесообразностью.

Второе важное различие, второе изменение связано, я полагаю, с педагогикой. Вы помните, что в «Алкивиаде» забота о себе стала необходимой в силу ущербной педагогики, пробелов в образовании, и Алкивиад должен был дополнить, заменить это образование заботой о себе. Теперь же эта забота становится практикой взрослых, и ею нужно заниматься всю жизнь; конечно, ее педагогическая роль начинает сглаживаться, но появляются другие ее функции. Этих функций, я полагаю, три.

Во-первых, у культуры себя нет педагогической функции, но есть критическая. Она противоположна первой: культура себя позволяет не приобрести образование, а избавиться от всего дурного образования, которое можно было получить раньше, от всех дурных привычек, которых можно было набраться от толпы, плохих учителей, а также от семьи, среды,

76. См., например: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 75, 18. С. 145 (см. выше, с. 64, прим. 28).

родителей. Есть очень важные письма Сенеки о дурном влиянии родителей⁷⁷. От всего этого надо избавиться. Идея о том, что культура себя — это критическая культура, очень важна, ей в нашем обществе уготована длинная история, охватывающая христианство, Реформацию, романтизм и [революционную деятельность]*. Заботиться о себе — это критическая [деятельность]**. «Разучиться» (*de-discere*) — одна из важных задач [развития себя]***.

Но у этой культуры себя есть и функция борьбы, сражения. Практика себя понимается как непрерывная битва. Я думаю, что в раннем платонизме забота о себе ориентировалась в каком-то плане на скульптуру: мальчик должен был вылепить самого себя как произведение искусства. Теперь же цель культуры себя состоит не в том, чтобы сделать [из своей жизни] произведение искусства, а в том, чтобы вооружиться, сражаться [всю свою жизнь. Вы знаете, что две эти метафоры употреблялись очень часто: метафора атлетического соревнования (в жизни мы подобны борцу, который должен избавляться то от одного соперника, то от другого)**** и упражняться не только во время состязания), и метафора войны (душа должна быть готова так же, как армия, на которую всегда может напасть враг)].

Важная христианская тема духовного сражения, которое ведет душа, стала фундаментальным принципом культуры себя уже в языческой античности.

77. См., например: *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 32, 4. С. 60.

* Конъектура; отрывок неразборчив.

** Конъектура; отрывок неразборчив.

*** Отрывок неразборчив, восстановлено на основе машинописи.

**** Пауза в записи, отрывок восстановлен на основе машинописи.

Но главное, я считаю, что у этой культуры себя есть терапевтическая, целительная функция. Она намного ближе к медицинской модели, чем к педагогической. Нужно, конечно, вспомнить о некоторых чертах, издавна свойственных греческой культуре, в частности о существовании такого понятия, как *pathos*, которое означало страсть души*; о метафорическом поле, таком как** лечение, ампутация, иссечение, очищение и т. д. — все это вы найдете в текстах. Вам надо вспомнить известный эпикурейцам, киникам и стоикам принцип, согласно которому роль философии состоит в излечении болезней души***.

Я, однако, хотел бы еще раз подчеркнуть эту корреляцию между медициной и культурой себя. Так, Эпиктет не хотел, чтобы его школа считалась простым образовательным учреждением [где бы преподавались чисто софистические теории]****; это не место для образования; для него его школа была на самом деле «врачебным кабинетом», он называл ее *iatreion* (т. е. лечебница); он хотел, чтобы его школа была «лечебницей души», чтобы его ученики осознали, что они больны: «Один, по его словам, с вывихнутым плечом, другой с нарывом, третий со свищом, четвертый с головными болями». «Вы хотите выучить силлогизмы? Излечитесь сначала от своих ран, остановите истечение гумора, успокойте разум»⁷⁸.

* *Машинопись*: так и болезнь тела.

** *Машинопись*, вместо «таком как»: позволяющего применять к телу и душе такие выражения, как.

*** *Машинопись*: Плутарх как-то скажет, что философия и врачевание составляют *mia khōra*, один и тот же регион, одну и ту же область.

**** Конъектура; отрывок частично неразборчив.

78. Фуко ссылается на два отрывка из «Бесед» Эпиктета: *Эпиктет*. Беседы, III, 23, 30–31. С. 199; и Беседы, II, 21, 21–22. С. 140–141. См. выше, с. 67, прим. 31.

И наоборот, такой врач, как Гален, считает одним из своих навыков исцеление души от волнений, от страстей, которые представляют собой «неупорядоченные энергии, восстающие против разума», которые суть «заблуждения, рождающиеся из ложных мнений», имеющих у людей. В «Трактате о страстях души» он приводит успешно опробованные им способы лечения; так, он вылечил одного из своих друзей, склонного к гневу; помог он и одному молодому человеку, душа которого пришла в смятение из-за маловажных событий⁷⁹.

Все эти идеи могут показаться хорошо знакомыми; и это на самом деле так, поскольку они постоянно передавались в западной культуре. Но оттого их важность в историческом плане только больше. Для истории субъективности на Западе на самом деле важно, что отношение к себе стало постоянной жизненной задачей. С этой точки зрения, христианство не отвергло урок языческих философов. Важно также понять, что это отношение к себе было определено в качестве критической работы, сражения и врачебной практики. Эти формы старой культуры себя также не были отвергнуты Западом.

Я хотел бы подчеркнуть здесь различие между этими амбициозными молодыми людьми, входящими в окружение Сократа, и людьми, которые обменивались письмами с Сенекой или писали собственные дневники, такими как Аристид Элий или Марк Аврелий. Главной опасностью для первых, сократовских юношей, был *hubris*, *pa-*

79. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 5. С. 215; Galien. Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 8–10. Op. cit. P. 28–39.

thos, страсть хюбриса; эта страсть состоит в нарушении [границ]*, что влечет риск для собственного статуса. Для сократовских юношей опасность представляла переоценка себя, которую называли *hubris*; они сами по себе отличались неким избытком силы. Для людей, которые переписывались с Сенекой, для Марка Аврелия или Аристиды Элия и т.д., опасность — это уже не избыточная сила их самих, теперь это их собственная слабость [, а не] болезни *hubris*. Существует своего рода патологизация, большая медикализация отношения к себе. И я считаю, что это очень важно.

Наконец, последний пункт, о котором я скажу совсем кратко. Третье заметное различие между заботой о себе в «Алкивиаде» и практикой себя в культуре имперского периода состоит в следующем: в диалоге Платона существенное значение имело эротико-философское отношение к учителю; оно составляло рамку, в которой Сократ и Алкивиад сообща взяли на себя ответственность за душу юноши. Рамка является одновременно эротической и философской. В I–II вв. н.э. отношение к себе по-прежнему рассматривается в качестве того, что должно опираться на отношение к учителю, наставнику или, вообще говоря, другому, но с более или менее выраженной независимостью от любовного отношения, эротического отношения⁸⁰.

В целом все согласны с тем (и я постараюсь показать вам это на семинаре⁸¹), что нельзя зани-

* Конъектура; отрывок неразборчив.

80. См. выше, с. 68, прим. 33.

81. См. ниже, в начале четвертого сеанса семинара (с. 295 и далее), комментарий на текст Галена: *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 10–19. С. 218–221.

маться собой без помощи другого; но теперь отношение двух партнеров, наставника и ученика, перестает быть эротическим отношением, это семейное отношение, либо отношение протекции, либо отношение между людьми разных рангов. Это своего рода душевная услуга, которая реализуется в большом числе социальных отношений. Традиционный эрос играет в них лишь привходящую роль, но из этого не следует, что эти отношения привязанности или сексуальные отношения не достигали подчас значительной интенсивности или что они отсутствовали в деятельности, практике такого рода. Но можно сказать, я полагаю, что эти аффективные отношения между наставником и учеником, сама эта рамка, существенно отличаются от того, что мы обнаруживаем в так называемой сократической любви, а также от того, что в нашем собственном опыте мы называем «гомосексуальностью». Например, переписка Марка Аврелия и Фронтоня может служить иллюстрацией этой интенсивности и этой сложности. Я считаю, что нет смысла спрашивать себя [были ли у них сексуальные отношения]*; они состоят в очень специфическом, очень интересном, крайне интенсивном чувственном отношении, и [работа]** историков в том, чтобы подчеркнуть, выявить специфичность этого опыта, являвшегося внутренним опытом, личным опытом, хотя он может быть [...]***.

Это лишь набросок того, что я хотел сказать об этой культуре себя, и в следующий вторник я по-

* Конъектура; отрывок неразборчив.

** Конъектура; отрывок неразборчив.

*** Отрывок неразборчив.

пытаюсь показать вам, что представляли собой техники расшифровки себя^{82,83,84,85,*}.

82. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 52, 1–3. С. 87.

83. *Galien*. Du diagnostic et du traitement des passions propres à l'âme de chacun, 2, op. cit. P. 5.

84. *Sénèque*. Consolation à ma mère Helvia. Op. cit.

85. *Plutarque*. De la tranquillité de l'âme, 464E–465A. Op. cit. P. 98. См. выше, с. 70, прим. 38.

* Машинопись, вместо «В целом все согласны <...> расшифровки себя»: То, что нельзя заниматься собой без помощи другого, — это в целом общепринятый принцип. Сенека говорил, что ни один человек не является настолько сильным, чтобы самостоятельно освободиться от состояния *stultitia*, в котором он пребывает: «нужно, чтобы кто-нибудь протянул руку и вытащил нас». Точно так же Гален говорил, что человек слишком любит себя, чтобы излечиться от своих страстей: он часто наблюдал, как «спотыкались» люди, которые не согласились подчиниться авторитету другого человека. Этот принцип применим к начинающим; но также он относится и к продолжающим эту практику, вплоть до конца жизни. Характерна позиция Сенеки в его переписке с Луцилием: ему нет никакой пользы с того, что он пожилой человек, он все еще нуждается в наставлении; он дает советы Луцилию, но в то же время просит их у него и рад той помощи, которую приносит ему эта переписка.

В этой практике души примечательна сама множественность отношений, которые могут стать для нее опорой.

Существуют школьные организации в точном смысле слова: примером может служить школа Эпиктета; туда могли зайти случайные слушатели, но также там были ученики, проходившие долгое обучение; в то же время в этой школе проходили курсы и для тех, кто сам хотел стать философом и наставником; некоторые из «Бесед», собранных Аррианом, — это технические уроки для будущих практиков культуры себя.

Также встречаются, особенно в Риме, частные советники: они живут в поместьях [важных лиц], входя в их группы или клиенты. Они давали политические советы, заведовали образованием молодых людей, помогали в важных обстоятельствах. Таков Деметрий в окруже-

нии Тразеи Пета; когда последний свел счеты с жизнью — он был членом оппозиции Нерону — Деметрий выступает в каком-то смысле советником по самоубийству и утешает его в последние мгновения жизни беседой о бессмертии.

Но есть и другие формы, в которых выполняется духовное наставничество. Последнее расширяет и оживляет собой довольно большой комплекс иных отношений — семейных (так, Сенека пишет утешение своей матери, когда сам подвергается изгнанию); опекунских (тот же Сенека занимается одновременно карьерой и душой молодого Серена, кузена из провинции, недавно прибывшего в Рим); дружеских отношений двух достаточно близких по возрасту, культуре и положению людей (Сенека и Луцилий); наконец, отношений с более высокопоставленным человеком, которому отдают долг полезными советами (такова ситуация Плутарха и Фундана, которому он отправляет заметки о спокойствии души, когда они ему срочно понадобились).

Развивается, как мы видим, то, что можно назвать «душевной услугой», которую оказывают в ряде самых разных социальных отношений. Традиционный *eros* играет в них, самое большее, привходящую роль. Это не означает, что аффективные отношения не достигали высокой степени накала. Возможно, наши современные категории дружбы и любви не подходят для их расшифровки. Переписка Марка Аврелия с его учителем Фронтоном может послужить примером этой интенсивности чувств и этой сложности.

В общем и целом я сегодня хотел продемонстрировать вам постоянство принципа «заботы о себе» не только в мысли, но и в культуре античного мира в целом. Это постоянство не исключает глубоких изменений. В частности, в имперскую эпоху мы наблюдаем расцвет практики себя, которая придает ему формы, существенно отличные от тех, что засвидетельствованы первыми платоновскими диалогами.

Отношение к себе становится в эту эпоху непрерывной сложной деятельностью, в которой субъект выступает для самого себя предметом критики, местом сражения, очагом патологии. Однако эта деятельность, не имеющая другой цели, помимо самости, не является деятельностью одиночки; она развивается в постоянном взаимодействии с обширной сферой множественных социальных отношений.

Лекция третья

Версия на французском*

I

СЕГОДНЯ я хотел бы поговорить о некоторых практиках, которые породила культура себя. Напомню еще раз: эти практики, которые появились в первые два столетия нашей эры, не являются изобретением этой эпохи; за ними стояла длинная история; но можно с определенностью сказать, что в первый период существования Римской империи они получили значительное развитие, приобретая более или менее «утонченные» формы.

Для начала два замечания.

1) Этим практическим формам культуры себя часто давали общее название *askēsis*, то есть упражнение, тренировка, аскеза¹. Так, Мусоний Руф говорил (всего лишь повторяя традиционные наставления), что искусство жизни (*technē tou biou*) подобно всем остальным искусствам: ему нельзя научиться за счет одного лишь теоретического обучения (*mathēsis*), оно требует практики и тренировки (*askēsis*)². Использование этого слова в христианской духовности не дол-

* Расшифровка машинописи первой версии лекции на французском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 8).

1. О греческой идее *askēsis* см.: SV. P. 35–36; ГС. HS, p. ГС. С. 342–348, 450; РИ. С. 325–327; ИУ. С. 113–122.

2. Гай Музоний Руф. Об упражнении [в добродетели] // Гай Музоний Руф. Фрагменты. М.: ИФ РАН, 2016. С. 58–59. См.: ГС. С. 343–344.

жно, однако же, создавать ретроспективную иллюзию. Возможно, некоторые из упражнений древнего *askēsis* и в самом деле будут использоваться в христианском аскетизме и, в частности, в монастырских организациях (например, исследование сознания или же постоянный контроль за представлениями).

Однако общий смысл христианской аскезы будет существенно отличаться от древней философской аскезы. Схематически это различие можно представить так:

— предельной целью христианской аскезы является отказ от себя; тогда как в философской аскезе ставится задача установления определенного отношения с самим собой, отношения самообладания и суверенности;

— главной темой христианской аскезы является отстранение от мира; тогда как в философской аскезе ставится задача дать индивиду подготовку, «снаряжение», которое бы позволило ему выдержать столкновение с этим миром.

2) Эта практика себя связана с самопознанием. Но и в этом случае нужно избегать смешения и не интерпретировать все подряд через платонизм.

— Действительно, платоническая традиция сохранила и развила тему, присутствующую уже в «Алкивиаде»: главной, если не исключительной, формой заботы о себе должно выступать самопознание; причем это самопознание должно принимать форму воспоминания, в котором душа заново открывает свою собственную природу.

— В философской практике стоиков, киников, эпикурейцев познание себя никоим образом не является главной формой практики себя; более того, оно не принимает формы воспоминания, скорее это подготовка к будущему.

Сегодня я бы хотел сначала проанализировать практику себя как подготовку к будущему; потом посмотреть, какие формы самопознания были связаны с этой подготовкой к будущему. Мы привыкли связывать самопознание с памятью: причина, возможно, в опосредованном влиянии платонизма и в сохраняющемся влиянии христианства; здесь наверняка сказывается и воздействие современного психоанализа. Для нас герменевтика себя — это всегда в большей или меньшей степени расшифровка прошлого. В культуре себя, о которой я здесь говорю, интересно посмотреть на те формы самопознания, которые находятся в совершенно ином отношении ко времени, выступая тревожной, недоверчивой подготовкой к будущему³.

II

АСКЕЗА КАК ПОДГОТОВКА

В работе «О благодеяниях» (*De beneficiis*) Сенека приводит текст Деметрия, кинического философа, очень близкого к стоицизму. В этом отрывке Деметрий использует весьма распространенную метафору атлета: мы должны упражняться (*exercitatio*) подобно атлету; последний не обучается всем воз-

3. См. ГС. С. 348: «Вот что я хочу сказать: речь идет о приготовлении индивида к будущему, а будущее складывается из непредвиденных событий, общая природа которых, может быть, и известна, но невозможно знать, ни когда они произойдут, ни произойдут ли вообще. Речь, стало быть, идет о такой *paraskeuē*, такой подготовке, которая была бы сообразна тому и только тому, что может произойти, и которая пригодилась бы как раз тогда, когда возможное случится, если оно случится».

можным движениям, не пытается выполнять ненужные подвиги; он готовится к некоторым движениям, которые понадобятся ему в борьбе, чтобы одержать верх над соперниками⁴. Точно так же и мы не должны героизировать (философская аскеза крайне недоверчива по отношению к таким, хорошо известным в античности, божественным мужам — *theioi andres*, — которые славились чудесами воздержания, постами, ясновидением). Подобно хорошему борцу, мы должны учиться только тому, что позволит нам справляться с событиями, которые могут произойти; мы должны учиться тому, как не позволить им сбить нас с толку, учиться не поддаваться эмоциям, которые они могут в нас пробудить.

Что же нужно нам, чтобы сохранить самообладание перед лицом событий, которые могут произойти? Нам нужны определенные «речи», *logoi*, понимаемые в качестве истинных или разумных речей. Лукреций говорит о *veridica dicta*, которые позволяют нам справляться с собственными страхами и не сгибаться под ударом того, что мы считаем несчастьями. Снаряжение, необходимое нам, чтобы противостоять будущему, состоит из истинных речей. Именно они позволяют нам выдерживать столкновение с реальностью.

4. Сенека. О благодеяниях, VII, I, 4 // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 157: «Подобно тому как замечательным борцом, — продолжает он [Деметрий] далее, — считается не тот, кто изучил все правила и приемы, употребление которых при борьбе с противником бывает редко, но тот, кто хорошо и тщательно изучил на практике (*exercuit*) один или два приема и внимательно выжидает случая применить их к делу (так как нет нужды ему знать много, коль скоро он знает достаточно для победы); так и в этом занятии (философии) многое доставляет удовольствие, но немногое приносит победу».

Можно поставить три вопроса по их поводу.

1) Вопрос их природы. По этому вопросу было очень много споров между философскими школами и даже внутри одних и тех же направлений. Главный предмет споров — необходимость теоретических познаний. Эпикурейцы держались единого мнения: с их точки зрения, познание принципов, управляющих миром, природы богов, причины чудес, законов жизни и смерти необходимо для подготовки к возможным жизненным событиям. Стоики же разделялись в зависимости от их близости к киническим учениям: одни приписывали как нельзя большее значение *dogmata*, то есть теоретическим принципам, дополняющим практические предписания; другие, напротив, отдавали приоритет конкретным правилам поведения. В письмах 90–91 Сенеки хорошо изложены бытовавшие в те времена тезисы⁵. Я лишь упомяну о них; и подчеркну только одно: что истинные речи, необходимые нам, говорят о нашей сути лишь сообразно нашему отношению к миру, нашему месту в порядке природы, нашей зависимости или независимости от происходящих событий. Они ни в коей мере не являются расшифровкой наших мыслей, представлений или желаний.

2) Второй вопрос касается способа существования этих истинных речей в нас самих. Сказать, что они необходимы для нашего будущего, — значит сказать, что мы должны быть способны обратиться к ним, когда в них возникнет потребность. Когда происходит непредвиденное событие или несчастье, необходимо, чтобы ради защиты са-

5. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 90, 91. С. 201–209.

мих себя мы могли обратиться к этим истинным речам, которые соотносятся с ними. Нужно чтобы они были в нашем распоряжении внутри нас самих. У греков для этого было общепринятое выражение: *procheiron echein*, которое латиняне переводят выражениями *habere in manu*, *in promptu habere* — иметь под рукой.

Нужно хорошо понимать, что речь здесь идет вовсе не о простом воспоминании, которое можно было бы воскресить в подходящем случае.

Например, Плутарх, чтобы описать присутствие в нас этих истинных речей, использует несколько метафор. Он сравнивает их с лекарством (*pharmakon*), которое должно у нас быть, чтобы мы могли справиться со всеми превратностями жизни (Марк Аврелий сравнивает их с аптечкой, которая у хирурга всегда должна быть под рукой); Плутарх говорит о них так же, как о друзьях, из которых «наиболее верными и лучшими являются те, чье полезное присутствие в невзгодах помогает нам»; в другом тексте он говорит о них как о внутреннем голосе, который слышно, когда начинают возбуждаться страсти; необходимо, чтобы такие речи пребывали в нас «подобно хозяину, голоса которого достаточно, чтобы утихомирить рычание собак»⁶. В одном месте «О благодеяниях» (*De beneficiis*) Сенеки описывается последовательность следующего рода: от инструмента, имеющегося в наличии, до автоматизма речи, которая бы обращалась к нам по собственному почи-

6. *Plutarque. De la tranquillité de l'âme*, 465C. Op. cit. P. 99: «И как брехливые собаки возбуждаются от звука всякого голоса и успокаиваются лишь одним, им знакомым, так и страсти, когда одичали они, не могут запросто успокоиться, если нет знакомых и привычных доводов, способных справиться с их возбуждением».

ну; что касается наставлений, данных Деметрием, Сенека говорит, что нужно «держатъ ихъ обеими руками» (*utraque manu*) и никогда не выпускать; но их нужно и прикрепить, привязать (*adfigere*) к своему разуму, пока они не станут частью тебя самого (*partem sui facere*), и, наконец, путем ежедневной медитации добиться того, чтобы «по желанию приходило на ум все полезное» (*sua sponte occurrant*)⁷.

Как видите, это движение существенно отличается от того, что предписывает Платон, когда требует, чтобы душа обратилась к самой себе и открыла свою истинную природу. Плутарх или Сенека предлагают, напротив, усвоение истины, данной в обучении, чтении или консультации; эту истину усваивают, пока она не станет частью тебя самого, внутренним, постоянно действующим принципом поступков. В подобной практике мы не находим скрытой в глубине нас самих истины, для чего могло бы применяться припоминание; напротив, мы интериоризируем истины, приобретаемые путем последовательного усвоения.

3) Все это позволяет поставить ряд технических вопросов касательно методов такого усвоения. Память, конечно, играет в них большую роль; но не в платоновской форме души, которая заново открывает свою изначальную природу, свою родину, а в форме последовательных упражнений в запоминании. Мы будем больше говорить об этом на следующем семинаре⁸. Я хотел бы лишь указать

7. Сенека. О благодеяниях, VII, II, 1. С. 158.

8. Фуко, возможно из-за нехватки времени, не вернется к этой теме на семинаре; можно, однако, сослаться на анализ, представленный им на лекциях от 3 и 24 марта 1982 года курса в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 358–382. См. также: *Foucault M. Les techniques de soi*. Op. cit. P. 1615–1619.

на несколько важных моментов этой «аскезы» истины:

— Значение выслушивания. Если Сократ задавал вопросы и выпытывал то, что знали его собеседники (не подозревая о том, что они это знают), то ученик стоиков или эпикурейцев (как и в пифагорейских сектах) должен, прежде всего, молчать и слушать. У Плутарха⁹ или Филона Александрийского¹⁰ можно найти строгие правила правильного выслушивания (касающиеся позы, которую нужно занять, направленности внимания, способа запоминания того, что было только что сказано)¹¹.

— Значение письма. В эту эпоху сложилась отдельная культура, которую можно считать личным письмом: необходимо делать заметки о прочитанном, о беседах, о размышлениях, которые были где-то услышаны и которые ты вел сам с собой; вести всевозможные записи, касающиеся важных вопросов (греки называют их *hupomnēmata*), которые необходимо время от времени перечитывать, чтобы реактуализировать их содержание¹².

— Точно такое же значение возвращения к себе, но в смысле упражнений в запоминании того, что было выучено. Это точный технический смысл выражения *anakhōrēsis eis heauton*; именно в этом смысле его употребляет Марк Аврелий: вернуться к себе и исследовать «богатства», которые мы в себе сберегли; необходимо обладать в самом себе своего рода книгой, которую время от времени перечиты-

9. *Plutarque. Comment écouter // Œuvres morales, t. I-2. Paris: Les Belles Lettres, 1989. P. 36–62.*

10. *Филон Александрийский. О созерцательной жизни, 77. С. 383.*

11. Об «искусстве слушать» см.: ГС. С. 360–379; *Foucault M. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1615–1616.*

12. См. выше, с. 60, прим. 15.

вашь¹³. Здесь мы выходим на практику мнемонических искусств, которые изучались [Фрэнсисом] Йейтсом¹⁴.

Итак, существует обширный комплекс техник, цель которых — связать истину и субъекта. Но нужно понимать, что речь идет не об открытии истины в субъекте или о представлении души в качестве места, где бы истина покоилась в силу врожденного права души на обладание ею или своего родства с ней; но и не о том, чтобы сделать душу предметом истинной речи. Здесь мы очень далеки от какой бы то ни было герменевтики субъекта. Задача, напротив, в том, чтобы вооружить субъекта истиной, которой он не знал и которой в нем не было; то есть в том, чтобы заставить выучить, запомнить эту истину, а потом постепенно внедрить ее в практику, сделав ее квазисубъектом, который суверенно в нас правит¹⁵.

Говоря опять-таки схематически, у Платона упражнение, *askēsis* — это инструмент, полезный для припоминания, которое должно раскрыть родство души и сущностей. В философских техниках, о которых я здесь говорю, научение и запомина-

13. О практике анахореза, уединения в себе у Марка Аврелия см.: ГС. С. 66; *Foucault M. L'herméneutique du sujet*. Op. cit. P. 1180–1181; *Idem. Débat au Département de Français l'Université de Californie à Berkeley // CCS*. P. 167; РИ. С. 361–362 (примечание); ЗС. С. 59.

14. *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

15. Об этом процессе «субъективации истины» см.: ГС. С. 270–271, 344–355, 359; *Foucault M. L'écriture de soi*. Op. cit. P. 1238; *Idem. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt et A. Gomez-Müller // DE II, n° 356*. P. 1532; *Idem. Les techniques de soi*. Op. cit. P. 1618.

ние — инструменты, полезные для *askēsis*, цель которого — сделать так, чтобы истина говорила в нас и непрестанно в нас действовала.

Это не значит, что в этих упражнениях не требуется определенное самопознание. Но последнее существенно отличается от того, что представляла собой платоновская память души, или от того, чем будет христианская герменевтика души. Это самопознание представляется в двух главных формах: испытание и исследование.

III

ИСПЫТАНИЯ

Здесь идет речь об упражнениях, в которых субъект ставит себя — мысленно или реально — в положение, в котором он может проверить, способен ли он выдержать столкновение с событиями своей жизни и применить истинные речи, которыми вооружен. Речь идет в каком-то смысле о проверке готовности (или снаряженности), *paraskeuē*. Различные испытания распределяются между двумя полюсами. Греки обозначают один терминами *meletē* и *meletan*, другой — *gymnasia*, *gumnazein*¹⁶.

1) *Латиняне переводят meletē* как *meditatio*. Сегодня мы приписываем этому слову несколько смутный смысл, не будем забывать, что тогда это был технический термин. Он был позаимствован у риторики и означал работу по подготовке импровизации; необходимо было мысленно пройти по основным

16. Об этом различии см.: ГС. 459–460; Foucault M. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1619–1621.

темам, действенным аргументам, тем или иным ответам на возможные возражения; то есть в таком упражнении предвосхищалась реальная ситуация. Философская медитация относится к тому же роду. Она включает запоминание и реактивацию того, что известно; она представляет собой также способ поставить себя мысленно в возможное положение, чтобы оценить рассуждения, которые будешь в нем вести, свое поведение, короче говоря, практическое применение известных тебе практических принципов. То есть это теоретико-практическое упражнение в воображении.

Самым известным из подобных мысленных упражнений было *praemeditatio malorum*, то есть размышление о будущих бедах¹⁷. Причем это было одно из наиболее спорных упражнений. Эпикурейцы отвергали его, утверждая, что бессмысленно заранее страдать от бед, которые еще даже не наступили, и что лучше практиковаться в припоминании былых удовольствий, чтобы лучше защититься от сегодняшних бед. Ортодоксальные стоики, такие как Сенека или Эпиктет, а также такие люди, как Плутарх, чья позиция по отношению к стоицизму весьма двусмысленна, практикуют *praemeditatio malorum* с немалым старанием. Необходимо хорошо понимать, в чем состоит такое упражнение: кажется, что это грустное, пессимистическое предугадывание будущего. Но на самом деле это нечто совершенно другое.

— Прежде всего, задача не в том, чтобы представить себе то будущее, у которого есть определенная вероятность настать. Задача в том, чтобы систематически представлять себе худшее, что только можно произойти, даже если вероятность его крайне мала.

17. Более подробный анализ упражнения *praemeditatio malorum* см. в: ГС. С. 503–513.

Сенека говорит это в связи с пожаром, который уничтожил весь Лион: этот пример должен научить нас считать худшее всегда достоверным¹⁸.

— Наконец, нужно рассматривать эти вещи не так, словно они могут произойти в более или менее далеком будущем, а так, словно они уже происходят. Представим, например, что нас уже отправили в изгнание или уже подвергли пыткам.

— Наконец, мы представляем их в их актуальности не для того, чтобы заранее пережить страдания или боль, которую они нам причинят, а чтобы убедить себя, что они никоим образом не являются реальными бедами и что только наше мнение о них заставляет нас принимать их за истинные несчастья.

Понятно, что такое упражнение не заключается в представлении возможного будущего реальных бед, целью которого была бы выработка к ним привычки; оно заключается в отмене одновременно и будущего, и зла. Будущее отменяется, поскольку его представляют в качестве уже данного в крайнем случае актуально произошедшего. Зло же отменяется, поскольку мы упражняемся в том, чтобы более не рассматривать его в качестве такового.

2) На другом конце спектра упражнений находят-ся те, что могут осуществляться в действительности. Их греки обозначают глаголом *gymnazein* — тренироваться. У таких упражнений давняя традиция: это были практики воздержания, лишения или физической выдержки. Они могли проводиться для очищения (например, сексуальное или пищевое воздержание у пифагорейцев); или же свидетельствовать о «демонической» силе того, кто занимался ими

18. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 91. С. 209–212. См. также письмо 24, 2: Там же. С. 44.

(примером выступает Сократ, который легко сносит стужу во время битвы при Мантинее, даже не замечая ее¹⁹). Но в культуре себя эти упражнения получают другой смысл: установить и проверить независимость индивида от внешнего мира.

Приведу два примера. Первый встречается у Плутарха, в диалоге «О демоне Сократа». Один из собеседников упоминает практику, происхождение которой он, впрочем, возводит к пифагорейцам. Сначала нужно позаниматься спортивными упражнениями, которые пробуждают аппетит; потом сесть за стол с наивкуснейшими блюдами; посмотрев на эти блюда, их нужно отдать слугам, а самому поесть бедняцкой еды, простой и скудной²⁰.

Сенека в 18-м письме Луцилию рассказывает, что весь город готовится к Сатурналиям. Он приличия ради тоже планирует участвовать, по крайней мере каким-то образом, в празднестве. Однако его собственная подготовка будет включать несколько дней, когда он будет ходить в грубой холщовой одежде, спать на жестком ложе и питаться деревенским хлебом. Цель не в том, чтобы нагулять аппетит перед праздниками, а в том, чтобы подтвердить, что бедность — не зло и что он вполне способен ее сносить²¹. В других отрывках из Сенеки или Эпиктета указывается на пользу таких кратковременных периодов добровольных испытаний. Мусоний Руф рекомендует также проводить какое-то время за городом: там можно жить как крестьяне, занимаясь сельским трудом.

19. См. выше, с. 43, прим. 28.

20. *Плутарх. О демоне Сократа*, 585А // *Плутарх. Сочинения*. М.: Худ. лит., 1983.

21. *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 18, 1–5. С. 33.

3) Между полюсом *meditatio*, на котором упражняются мысленно, и полюсом *exercitatio*, предполагающим реальную тренировку, располагается множество других возможных практик, нацеленных на испытание себя.

Особенно много примеров таких практик приводит Эпиктет в своих «Беседах». Они интересны тем, что очень близкие к ним практики мы встретим и в христианской духовности. И там и там речь идет о том, что можно назвать «контролем над представлениями»²².

Эпиктет желает, чтобы мы постоянно следили за представлениями, которые возникают в нашем сознании. Эта установка описывается им с помощью двух метафор — ночного сторожа, который не всякого пустит в город или в дом²³, и менялы или пробирщика, *argironomos*, который рассматривает предложенную ему монету, взвешивает ее, проверяет ее металл и оттиск²⁴. Принцип, согласно которому к своим собственным мыслям нужно относиться по примеру бдительного менялы, в очень близких терминах формулируется также у Евагрия Понтийского и Кассиана²⁵. Но у них речь о предписании герменевтической установки по отношению к са-

22. Об исследовании представлений у Эпиктета см.: ГС. С. 324–327; Foucault M. L'herméneutique du sujet. Op. cit. P. 1183; *Idem*. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1621–1622; *Idem*. Débat au Département de Français. Op. cit. P. 166–167; РИ. С. 352–358.

23. Эпиктет. Беседы, III, 12, 15. С. 174.

24. Там же. I, 20, 7–9. С. 74–75.

25. Об исследовании себя в христианстве первых веков, особенно у Кассиана, см.: GV. P. 290–298; OHS. P. 78–82; MFDV. P. 143–149; ГС. С. 325–326; Foucault M. Le combat de la chasteté // DE II, n° 312. P. 1124–1125; *Idem*. Les techniques de soi. Op. cit. P. 1628–1630; РИ. С. 353–354.

мому себе: необходимо расшифровать то вожделение, которое может присутствовать во внешне совершенно невинных мыслях, распознать те из них, что от Бога, и те, что от Соблазнителя. У Эпиктета же надо выяснить, затронула, взволновала ли нас та вещь, которая представляется, и какие у нас основания быть или не быть ею взволнованными или затронутыми.

В этом смысле Эпиктет рекомендует своим ученикам такое упражнение по контролю, которое ориентируется на софистические задачи, столь ценившиеся в школах. Вместо того чтобы обмениваться сложными вопросами, надо предлагать друг другу ситуации, на которые необходимо как-то среагировать: «Сын такого-то умер. — Ответь: это не зависит от нас, это не зло. — Отец такого-то лишил его наследства. Что об этом думаешь? — Это не зависит от нас, не зло <...>. Он расстроен этим. — Это зависит от нас, это зло. — Он отважно это перенес. — Это зависит от нас, это добро»²⁶. Эпиктет предлагает также проводить своеобразные упражнения-прогулки, во время которых мы должны открываться всем представлениям, которые приходят к нам из внешнего мира, и при этом проверять наши реакции: «Едва выйдя поутру из дома, исследуй всех, кого видишь и слышишь, и отвечай так, как будто тебя спрашивали. Кого ты видел? Красавца, красавицу? Применяй правило: зависит такая вещь от тебя или не зависит? Не зависит. Отвергни ее. Ты встретил консула? Применяй правило: консулат — что это за вещь? Независимая от нас или зависимая? Отвергни ее, она не выдерживает испытания, отбрось. Если бы мы поступали так и занимались

26. *Эпиктет*. Беседы, III, 8, 1–3. С. 168.

этим упражнением ежедневно, с рассвета до заката, нам бы была от этого польза»²⁷.

Понятно, что целью такого контроля представлений не является расшифровка скрытой за видимостям истины, истины самого субъекта; напротив, в этих представлениях, которые нам представляются, он находит повод напомнить о ряде истинных принципов, относящихся к вопросам смерти, болезни, страдания, политической жизни и т. п.; благодаря такому напоминанию можно понять, способны ли мы реагировать сообразно таким принципам, то есть стали ли они, если следовать метафоре Плутарха, голосом хозяина, который, стоит только страстям зарычать, окрикивает их, и они снова замолкают²⁸.

4) На вершине всех этих упражнений обнаруживается знаменитое *meletē thanatou*, медитация или, скорее, упражнение смерти²⁹. На самом деле, оно не заключается в простом напоминании, пусть и настоящем, о том, что нам предстоит умереть. Оно заключается в определенном способе актуализировать смерть в жизни. Из всех стоиков Сенека проработал эту практику в наибольшей мере. Она должна состоять в проживании каждого дня, будто он последний.

Чтобы хорошо понять упражнение, предлагаемое Сенекой, нужно напомнить о традиционных соответствиях между различными циклами времени: сутки начиная с рассвета и до сумерек символически соотносятся с временами года — с весны и до зимы; тогда как времена года соотносятся, в свою очередь, с возрастом — начиная с детства и заканчивая старостью.

27. *Эпиктет*. Беседы, III, 3, 14–16. С. 60.

28. См. выше, с. 112, прим. 6.

29. По вопросу *meletē thanatou* см.: ГС. С. 517–520; Foucault M. L'herméneutique du sujet. Op. cit. P. 1184.

Упражнение в смерти, о котором идет речь в письмах Сенеки³⁰, состоит в том, чтобы проживать долгую длительность жизни так, [словно бы она] была такой же [краткой], как один день, а каждый день проживать так, словно бы в нем умещалась вся жизнь; каждое утро мы должны проживать детство нашей жизни; но длительность всего дня мы должны проживать так, будто вечер должен стать моментом смерти. В 12-м письме он говорит: «Отправляясь ко сну, должны мы сказать весело и радостно: я пожил»³¹. Об упражнении того же типа думал и Марк Аврелий, когда писал, что «нравственное совершенство (*teleiôtês tou êthous*) предполагает, что каждый день проводишь так, словно он последний»³². Он даже требовал, чтобы каждое действие совершалось так, «словно оно было последним»³³.

Медитация о смерти особенно ценна не только тем, что предвосхищает то, что мнение считает величайшим несчастьем, и не только тем, что позволяет убедить себя в том, что смерть не является злом; она дает возможность бросить ретроспективный взгляд на жизнь за счет, так сказать, предвосхищения. Рассматривая себя в положении при смерти, мы можем судить о каждом действии, выполняемом нами, согласно его истинной ценности. Смерть, как говорил Эпиктет, застаёт земледельца за пахотой, а матроса в мореплавании: «А в каком занятии она застанет тебя?»³⁴. Так же и Сенека считал момент смер-

30. После слова «Сенека» машинопись включает пробел, как если бы Фуко хотел добавить несколько более точных ссылок.

31. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 12, 9. С. 22.

32. Марк Аврелий. Размышления, VII, 69. СПб.: Наука, 1993. С. 41.

33. Там же. II, 5. С. 10.

34. Эпиктет. Беседы, III, 5, 5–6. С. 162–163.

ти подходящим, чтобы в каком-то смысле стать себе самому судьей и оценить нравственные успехи, которых достиг вплоть до последнего дня жизни. В 26-м письме он писал: «Какой меры нравственного совершенствования я достиг, я поверю, что скажет об этом смерть <...>. Я жду дня, когда стану судьей самого себя и узнаю, на устах ли только моя добродетель или еще и в сердце»³⁵.

35. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 26, 5. С. 50: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется, отбросив уловки и стерев румяна, держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства, не были ли притворством и лицедейством все мои непреклонные речи против фортуны».

*Начало второй версии на английском языке**

На предыдущей лекции я попробовал доказать значение — социальное значение — культуры себя в первых два столетия нашей эры. Я предложил всего лишь набросок этого исторического феномена. Моя цель состояла тогда просто в том, чтобы задать рамку для более точного анализа.

Первый момент, о котором я буду говорить, связан с понятием *askēsis* — это слово греки обычно использовали для обозначения практик и упражнений, связанных с культурой себя.

Второй будет связан с ролью *logos* и истины в этом *askēsis*. Вот план на первый час.

В ходе второго часа я попытаюсь проанализировать два основных типа упражнений:

- испытания, проверки,
- исследование, исследование себя, составляющее основу того, что я хочу развить на этих лекциях.

I

Термином *askēsis* постоянно именовались различные формы культуры себя: *askēsis* — это упражнение, тренировка. Например, Мусоний Руф в середине

* Перевод рукописи лекции, включающей несколько машинописных листов, на английском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 7).

I века [н.э.] написал трактат «Об *askēsis*», фрагмент которого сохранился благодаря «Антологии» Стобея. Мусоний говорил (всего лишь повторяя в этом традиционные наставления), что искусство жизни (*technē tou biou*) подобно остальным искусствам; ему невозможно научиться путем одного лишь теоретического обучения (*mathēsis*); оно требует практики и тренировки (*askēsis*). Мусоний проводит различие между тремя типами *askēsis*:

- тренировка и упражнения для самого тела,
- тренировка и упражнения для души,
- тренировка как для души, так и для тела.

С точки зрения Мусония, только упражнения последних двух типов составляют часть философской тренировки³⁶. Исключение из философской жизни гимнастики характерно для этой культуры. Мы знаем, что Платон, даже если он проводил (например, в «Алкивиаде») четкое различие между заботой о теле и заботой о душе, в «Государстве» и в «Законах» говорит о том, что молодые люди должны заниматься тяжелыми физическими упражнениями, чтобы стать не только хорошими солдатами, но и добродетельными гражданами³⁷. Очевидно, что в период времени, отделяющий Платона от Мусония, произошло определенное изменение: произошел переход от тела, рассматриваемого в качестве состояния и выражения качества души, к телу или, говоря точнее, отношениям и взаимодействиям души и тела, рассматриваемым в качестве опасной зоны, в которой могут возникать страсти. Для подтверждения этой точки зрения нет нужды ссылаться на Элия Аристиду; до-

36. Гай Мусоний Руф. Об упражнении [в добродетели]. С. 59–61.

37. См.: ГС. С. 461–463.

статочно прочитать письма Сенеки — в них полно замечаний о его болезнях, головных болях, дурном воздухе, которым ему приходится дышать. В переписке Марка Аврелия и Фронтонa мы обнаруживаем то же самое. Отношения тела и души воспринимаются и переживаются в качестве рассадника *pathos*, страсти. Врачевание приходит на смену гимнастике в качестве главной этической заботы, предметом которой является тело.

Но вернемся к общему понятию *askēsis* как одному из наиболее важных для этой культуры себя понятий. Мы не должны привносить в этот термин смысл, который он приобрел впоследствии в христианской духовности. Это было бы иллюзией. Боюсь, что ее жертвой стал и Ницше, а может быть, и Макс Вебер.

Несомненно, некоторые античные аскетические практики и в самом деле применялись в христианской аскезе и в монашеских организациях (например, пост, изучение сознания или непрерывный контроль мыслей).

Однако общее значение христианской аскезы существенно отличалось от аскезы античной философии.

— Говоря схематично, конечными целями христианской аскезы является отстранение от мира и в то же время отказ от себя. Христианский аскет должен отказаться от себя, поскольку его самость составляет часть мира, от которого он должен освободиться, и, наоборот, он должен отстраниться от этого мира, поскольку его отношения с миром являются выражением его потворства самому себе, отвращающего от Бога.

— Языческая или философская аскеза, напротив, была нужна для того, чтобы установить отношение с самим собой, отношение обладания или суверени-

тета; в то же время важной ее целью была подготовка индивида, которая бы позволила ему противостоять миру.

Здесь тоже присутствовало отношение своего рода взаимности. Мы должны быть способны сопротивляться всему, что только может случиться, чтобы поддерживать с собой отношение полной независимости; и в то же время мы должны установить с собой как можно более сильное отношение, чтобы приобрести способность противостоять этому миру.

Организовать взаимосвязь между отношением к миру и отношением к себе; говоря точнее: организовать самообладание и независимость от мира — вот специфическая задача философской аскезы. Вы можете сами оценить, насколько далеко это от христианской формы аскезы.

Но есть и еще более важный момент.

Целью христианской аскезы является уход из этого мира и достижение другого. Христианская аскеза — это «ритуал перехода» из одной реальности в другую, от смерти к жизни, посредством мнимой смерти, которая дает реальный доступ к жизни истинной. Я бы сказал, в целом, что христианская аскеза ориентирована на реальность [reality oriented].

Языческий же *askēsis*, напротив, ориентирован на истину [truth oriented]. Истина — одновременно цель и средство. *Askēsis* — это тренировка, в которой приобретаешь способность достичь истины; а обладание истиной — средство, с помощью которого мы получаем способность противостоять миру, сохраняя суверенную власть над самими собой³⁸.

38. На последней лекции курса в Коллеж де Франс «Мужество истины» Фуко приступает к рассмотрению проблемы перехода от языческого (в частности кинического) аскетизма

Задержимся на этом общем понятии аскезы, поскольку оно важно для нашей этики и в то же время стало важной категорией исторического анализа начиная с Ницше и Макса Вебера³⁹.

Я хочу предложить такое определение аскезы, которое, думаю, будет более общим, нежели привычное определение, отсылающее, как правило, к тому или иному отказу: это добровольная и в то же время трудоемкая трансформация себя в комплексе выверенных техник, целью которых является не приобретение определенной установки или знания, а трансформация себя в своем собственном образе жизни.

ма к аскетизму христианскому и их взаимоотношений, но не возвращается к различию между аскезой, «ориентированной на истину», и аскезой, «ориентированной на реальность». Отмечая некоторые «сходства» на уровне аскетических практик, включая формы воздержания и упражнений, Фуко подчеркивает два существенных различия между языческим аскетизмом и христианским. С одной стороны, «христианский аскетизм имеет отношение к другому миру, но не к миру, который является другим», то есть «другая жизнь, которую должен вести аскет и которую он выбирает», имеет своей целью не просто изменить мир, но и, главное, «открыть другой мир людям, по возможности всем христианам, всему христианскому сообществу». С другой стороны, в сердцевине христианства обнаруживается ранее не известный принцип, не встречавшийся в языческом аскетизме: речь идет о «принципе повиновения другому в этом мире, исходя из этого мира и ради возможности достичь истинной жизни». Таким образом, христианство учреждает «новый стиль отношения к себе, новый тип властных отношений, другой режим истины». См.: МИ. С. 289–293.

39. *Ницше Ф.* Генеалогия морали // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5. С. 231–381; *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

Я полагаю, что в западной цивилизации есть два основных типа аскезы:

— аскеза, ориентированная на реальность; ее целью является переход от одной реальности к другой,

— аскеза, ориентированная на истину; ее целью является превращение истины в правило нашего поведения в отношении с нами самими и с миром.

Я считаю, что на протяжении многих веков западная культура постоянно колебалась между двумя этими типами аскезы:

— аскезой, ориентированной на истину, первая завершенная форма которой обнаруживается в языческой «культуре себя»;

— аскезой, ориентированной на реальность, первая завершенная форма которой обнаруживается в христианской технологии себя.

Я не хочу сказать, что две эти формы аскезы совершенно несовместимы. Чаще всего они переплетены друг с другом. Но некоторое противоречие между двумя этими формами [аскезы] может, по-моему, объяснить многие аспекты или многие кризисы нашей культуры.

— Например, во времена Ренессанса, то, что толковалось в качестве войны между Средневековьем и Новым временем, между Реформацией и Контрреформацией, между догматизмом и новым рационализмом, может анализироваться как переход от аскезы, ориентированной на реальность, к аскезе, ориентированной на истину; или по крайней мере как попытка найти новое равновесие двух этих типов [аскезы]. Возможно, это мощное движение, которое начинается с Ренессанса, а потом, минуя Просвещение, достигает современности (вместе с этической проблемой научной цивилизации), должно рассматриваться в качестве современной формы, современной модификации аскезы, ориентированной на истину.

— Другой пример я возьму на противоположном полюсе нашей истории. Можно сказать, что платонизм — в гораздо большей степени, чем аристотелизм, — стал «философией» западной цивилизации; по крайней мере он стал первой и наиболее устойчивой формулировкой этических и теоретических проблем Запада. Причина в том, что платонизм дал первую и наиболее совершенную формулировку координации двух этих видов аскезы, поскольку платонизм поместил истину в иной мир, а из движения к иному миру сделал средство достижения истины.

— Взять большие мифы нашей современной западной цивилизации: миф об Эдипе и миф о Фаусте. Оба могут считаться выражением сложных отношений двух этих видов аскезы. Цена истины в категориях реальности.

— Посмотрите на такой институт, как психоанализ. Он занимается [именно]* двумя этими проблемами: ценой истины и ценой реальности.

Почему я упоминаю сегодня об этих темах, пусть и вскользь? Есть причина общего порядка: я полагаю, что такой подход способен открыть определенную область исследования; по крайней мере стоит избавиться от слишком широкого понятия «аскезы», которое, по-моему, стало причиной изрядной путаницы в исторических исследованиях.

Есть и личная причина. В прошлом я изучал историческую проблему субъективности через призму проблемы безумия, преступности, пола, а сегодня хотел бы изучить проблему революционной субъективности. Пришел момент изучить революцию не только как социальное событие или же политическую трансформацию, но и как субъективный опыт, как определенный тип субъективности. У меня ощу-

* Конъектура; слово читается плохо.

щение, что можно в определенной мере прояснить эту революционную субъективность, если обратить внимание на взаимосвязь и конфликты аскезы, ориентированной на истину, и аскезы, ориентированной на реальность. Я полагаю, что притягательность идеи революции для индивидов в их личной жизни отчасти объяснялась обещанием того, что две эти формы аскезы можно будет практиковать вместе: отказаться от реальности и идти к другой реальности путем приобретения истины и формирования себя в качестве субъекта, знающего истину⁴⁰.

Итак, мы довольно сильно отделились от Мусония. Но вы просили меня объяснить причины, по которым я занялся исследованием такого рода⁴¹. Я хотел бы изучить наш культурный опыт пола не в качестве непрерывного конфликта закона и желания, а в перспективе присутствующей в нашей культуре исторической взаимосвязи аскезы, ориентированной на истину, и аскезы, ориентированной на реальность.

II

Вернемся теперь к Мусонию Руфу и понятию *askēsis* в поздней языческой культуре. Идея состоит в том, что эта тренировка, эти упражнения, работа над со-

40. Фуко так и не разовьет этот проект. Однако на втором часу лекции от 29 февраля 1984 года курса в Коллеж де Франс «Мужество истины» в своем анализе кинизма как «исторической категории, в разных формах, с разными целями пронизывающей всю западную историю», он обращается именно к революции, но не как политическому проекту, а как «форме жизни», которая ставит проблему «другой жизни, которая есть подлинная жизнь». См.: МИ. С. 182, 191–193.

41. См. первый сеанс семинара ниже, с. 181–183.

бой преследуют цель достижения истины, выступающего подготовкой к отношениям с миром.

Три вопроса:

— Что представляет собой такая подготовка? Что значит «готовиться»?

— Как можно достичь истины?

— Каков род этой истины и какое место занимает самопознание?

До перерыва я вкратце отвечу на первый вопрос и постараюсь дать ответ на второй вопрос после перерыва. Третий вопрос станет темой следующей лекции.

Если целью христианской аскезы является отделение индивида от мира и души от тела, отделение себя от самого себя, то задачей философской аскезы является подготовка; она должна подготавливать людей ко всему, что только может случиться. В словаре греческой аскезы чаще всего встречаются такие термины, как *paraskeuē* (подготовка), *paraskeuazesthai* (готовиться).

Что они означают? К чему мы должны готовиться? Ответ ясен, даже если не очень точен: мы должны готовиться ко всему, что только может случиться и что может коснуться нас.

Я не хочу долго комментировать этот принцип, хотя он вызывает много вопросов.

Скорее, я [хотел бы] уделить чуть больше внимания другому вопросу, поставленному этим понятием.

Существует ли такой момент в жизни, когда такой *askēsis* завершен, закончен?

Я не хочу углубляться в детали теоретического обсуждения возможности стать мудрецом. Как известно, эта тема часто обсуждалась среди стоиков или между стоиками и их противниками.

Но с моей точки зрения — то есть с точки зрения культурного опыта себя — интересно отметить, что есть лишь один момент, когда эта «*paraskeuē*» может наконец считаться завершенной — в преклонном возрасте. Старость с этой точки зрения является *привилегированным моментом жизни*⁴². Известно, что в классической античности старость была чем-то весьма двусмысленным. [Она являлась] возрастом мудрости, и по этой причине ценилась, но в то же время возрастом немощи и зависимости, и по этой причине принижалась. След этой двусмысленности обнаруживается и в работе Цицерона «О старости» (*De senectute*)⁴³.

Но для Сенеки всё ясно: старость — самый ценный момент жизни; мы должны стремиться как можно быстрее состариться. Мы должны спешить к этим последним годам жизни⁴⁴.

Такая высокая оценка старости по сравнению с молодостью — одна из самых заметных черт этой культуры себя.

Недоверие к молодости характерно для этой новой этики. И оно, конечно, тесно связано со многими социальными феноменами.

Например, с тем, что молодые люди более не играли роли защитников полиса. Солдатами на границах империи были теперь профессиональные военные. С другой стороны, политическая власть все больше отправлялась управленцами, бюрократами, людьми длинных карьер.

42. О статусе старости в античной культуре себя см., в частности: ГС. С. 127–130, *passim*.

43. Марк Туллий Цицерон. О старости // Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993.

44. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 12. С. 21–22.

Но для нашего анализа важно, что люди всё больше стали занимать новую точку зрения на свою жизнь. Жизнь уже не должна сравниваться с кругом или с кривой, которая доходит до вершины молодости, а потом клонится вниз, достигая старости. Нужно переживать ее как прямую линию, которая ведет к цели, финальной точке, в которой жизнь заканчивается.

Общеизвестно, какое значение для нашего научного познания и нашей рациональности имела замена циклической концепции мира линейной концепцией времени. Но это изменение произошло не раньше конца Средневековья.

Намного раньше произошла перемена во внутреннем опыте или по крайней мере в некоей этической модели внутреннего опыта. Согласно этой модели, жизнь должна организовываться как путь, который следует пройти как можно быстрее, чтобы достичь заключения, завершения. Жить — значит постоянно приближаться к концу.

Но тут же встает вопрос: к какому концу следует приближаться? Я думаю, что этот вопрос, для нас столь очевидный, показался бы латинянину или греку странным. Известно, что, если не считать пифагорейцев и некоторых строгих платоников, бессмертие или по крайней мере сохранение личности после смерти не было для римлян и греков реальной, сколько-нибудь важной проблемой.

Конец, к которому нужно готовиться, — это не жизнь после смерти. И это даже не смерть, поскольку онтологически смерть — ничто; подготавливать нужно постоянно поддерживаемое отношение близости к смерти; следует жить как можно ближе к смерти, но на этом берегу реки. Именно этим определяется онтологическая привилегия старости.

И это же причина парадоксальной роли самоубийства в этой аскезе, по крайней мере у Сенеки.

С одной стороны, согласно Сенеке, следует быть готовым в любой момент совершить самоубийство; и при этом постоянно осознавать, что такая подготовка является способом жить в наитеснейшем соседстве со смертью. Но, с другой стороны, не следует убивать себя прежде необходимости, поскольку свершение нашей жизни состоит не в смерти, а в постоянной, неизменной, неопределенной близости к ней.

Полагаю, что было бы интересно изучить искусство самоубийства в эту эпоху⁴⁵. Самоубийство было в каком-то смысле философским представлением, которым люди завершали жизнь и давали пример другим. Некоторые из таких самоубийств могли стать настоящим триумфом, подобным прекрасному стихотворению, прекрасному произведению искусства или подвигу героя: таково, к примеру, самоубийство Фрасеи Пета. Но другие люди становились предметом порицаний. Например, Сенека сурово критикует некоего Пакувия, у которого была привычка каждый вечер напиваться; он разваливался на поминальном ложе и заставлял красивых мальчиков себя оплакивать. С точки зрения Сенеки, это не имело никакого отношения к философии, а только к разврату⁴⁶.

45. В статье, которую Фуко в 1979 году пишет для первого номера журнала «Le Gai Pied» и которая посвящалась тому, что можно называть «искусством самоубийства», он утверждает, что «нам повезло в том, что у нас есть этот совершенно уникальный момент [момент смерти]: он больше остальных заслуживает того, чтобы о нем позаботиться: не для того, чтобы тревожиться или успокаиваться; но чтобы превратить его в безмерное удовольствие, терпеливая подготовка которого, которой следует заниматься без передышки, но и без фатализма, осветит собой всю жизнь». См.: *Foucault M. Un plaisir si simple // DE II, n° 264. P. 779.*

46. *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 12, 8. С. 22.*

Так или иначе, я выделил эти моменты, может быть слишком нарочито, именно потому, что хотел показать перемену в личном опыте себя, жизни, возраста, темпоральности субъекта в аскезе такого типа.

Вам теперь понятно, что речь шла об опыте, существенно отличном от опыта молодого амбициозного человека вроде Алкивиада, когда он четыре столетия назад позволил Сократу убедить себя в том, что надо заботиться о себе.

III

Теперь я хотел бы изучить *askēsis* как (при)обретение истины. [...] ^{47,48,*}

47. См.: Foucault M. Les techniques de soi. Op. cit. 1616–1618.

48. См.: OHS. P. 42–48. Другие комментарии Фуко на третью книгу «О гневе» (De ira) Сенеки см.: GV. P. 235–241; MFDV. P. 94–97; ГС. С. 185–186, 522–524; РИ. С. 328–335; ЗС. С. 69–71. Его интерпретации «О безмятежности духа» (De tranquillitate animi) см. в: GV. P. 235; MFDV. P. 97–101; ГС. С. 105–106, 151–154, 178–179; РИ. С. 336–350.

* С этого момента Фуко следует тексту второй части первой версии лекции. По крайней мере, поскольку текст неполон, нам не известно, совпало ли завершение лекции с завершением первой части. Можно задаться вопросом, не изменил ли Фуко и его, поскольку во введении он говорит, что после обсуждения испытаний и проверок он займется испытанием себя, вернувшись, возможно, к анализу отрывков из текстов «О гневе», как он сделает в Университете Вермонта в октябре 1982 года, и «О безмятежности духа» Сенеки, уже представленного в Калифорнийском университете в Беркли и в Дартмутском колледже в октябре-ноябре 1980 года. Эту гипотезу, похоже, подтверждает замечание о Сенеке и Серене на третьем сеансе семинара (см. ниже, с. 289).

Лекция четвертая*

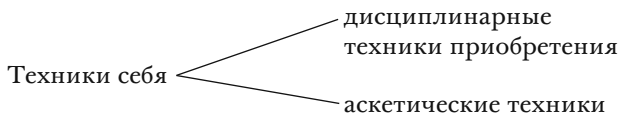
НА НАШЕЙ последней встрече я попробовал прояснить общее понятие *askēsis*.

Предположив, что *askēsis*, аскеза не обязательно была связана с отказом, как мы обычно считали в нашей христианской или постхристианской культуре, я предложил ее общее определение.

Я предложил называть аскезой трудоемкую и при этом регламентированную технику трансформации себя, а под «трансформацией себя» я имею в виду:

- не приобретение установок или знаний,
- а модификацию самости в самом модусе ее существования.

Так что, если мы хотели бы предложить более общую схему, можно было бы сказать, что среди техник себя, которыми я в настоящий момент занимаюсь, мы проводим следующее первоначальное различие:



* Перевод рукописи лекции на английском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 4).

И конечно, когда я использую слово «приобретение», я придаю достаточно широкий смысл слову «дисциплинарный».

— Речь может идти о приобретении знания или определенной установки.

— Но я также хочу говорить о другом, о довольно жесткой регламентации поведения. Например, строгая дисциплина, которой подчинялись солдаты армий в XVII–XVIII вв., относится к «дисциплинарной технике»¹. Она заключалась в усвоении определенного кодекса поведения, чтобы стать эффективным <воином>, а также чтобы избежать смерти в сражении или наказания на учениях.

Две эти [техники] очень часто связаны друг с другом, и часто их довольно сложно отделить одну от другой*.

— Среди аскетических техник себя, по крайней мере в западной культуре, можно, по-моему, провести различие между аскезой, ориентированной на *истину*, и аскезой, ориентированной на *реальность*. Я сказал об этом пару слов на предыдущей лекции².

Боюсь, однако, что в последний раз я высказался не вполне ясно, когда упомянул об этом различии. Теперь я хотел бы немного его уточнить.

1) Я говорил об аскезе, ориентированной на реальность, как о технике, дающей индивиду способность переходить от одного типа реальности к другому. Но мне следовало высказаться точнее: они дают индивиду способность лишь в той мере,

1. См.: НН. С. 197–198, 220–223, 237–247, *passim*.

* Фраза в рукописи на полях.

2. См. вторую версию третьей лекции выше, с. 126–130.

в какой преобразуют его собственную реальность как субъекта³.

Например, когда мы говорим о христианской аскезе как аскезе, ориентированной на реальность, мы должны понимать, что вопрос не только в том, чтобы перейти из этого мира в другой, потусторонний, но и в трансформации модуса бытия самого субъекта.

Это движение и эта трансформация не могут быть ни отделены, ни изолированы друг от друга.

Христианская аскеза способна дать доступ к небесам и вечному блаженству только в той мере, в какой трансформируется сам субъект (и проблема в том, как именно он может трансформироваться; здесь возникает вопрос благодати. Но это другая история — или, возможно, та же).

Во всяком случае, в аскезе такого рода не бывает движения сквозь реальность без полной трансформации субъекта.

У христианских авторов был специальный термин для такого двойного изменения:

— для этого перехода от одного типа реальности к другому,

— для модификации субъекта, переходящего от одного модуса бытия к другому.

Это слово — *metanoia*⁴. *Этимологически оно значит «изменение состояния разума».*

3. На подготовительном листе Фуко уточняет: «Например, в той мере, в какой они трансформируют того, кто обречен на смерть, в того, кто способен приобщиться к бессмертию».

4. Понятие *metanoia* является предметом нескольких весьма подробных выкладок Фуко в курсах в Коллеж де Франс «Управление живыми» и «Герменевтика субъекта». См.: GV. P. 125–131, 140–142, 174–175, 222, ГС. С. 235–244. Также см. комментарии издателей Cremonesi L., Davidson A. I., Irrera O., Lorenzini D., Tazzioli M. в: OHS. P. 100. N. 26.

В христианской литературе оно означает:

1. Изменение направленности взгляда души, происходящее, когда внимание смещается с земли на небеса, с плоти на духовный мир, с горнего на вышнее — вот что такое *metanoia*.
2. В то же время слово *metanoia* означает перемену в статусе души. А именно такое изменение, которое ведет от Грехопадения, от отстранения от Бога к спасению, к близости с Богом, к вечной жизни.

Используя это слово, позаимствованное христианами авторами из греческого этического словаря, мы могли бы сказать, что аскеза, ориентированная на реальность, обладает *метаноэтической функцией*.

2) Также я хотел бы несколько расшифровать то, что сказал об аскезе, ориентированной на истину.

Я сказал вам, что эти техники наделяют индивида способностью (при)обретать истину.

Слова «приобретать» или «приобретение» (*acquérir, acquisition*), использованные мной в прошлый раз, не слишком подходят. Когда я говорю об аскезе, ориентированной на истину, я не имею в виду процедуры, которые позволяют индивидам приобретать определенные знания (процедуры, которые попросту позволяют людям наращивать свои знания, должны рассматриваться в качестве «техник приобретения», а не техник аскезы). Под техниками, ориентированными на истину, я имел в виду особый род техник, при применении которых приобретение истины способно трансформировать индивида в модусе его бытия, тогда как сам индивид в силу трансформации своего способа бытия получает способность обрести истину.

Это больше вопрос освоения, усвоения истины, чем ее приобретения, поскольку открытие истины

и трансформация субъекта находятся в тесной взаимосвязи друг с другом: они взаимозависимы и часто одновременны.

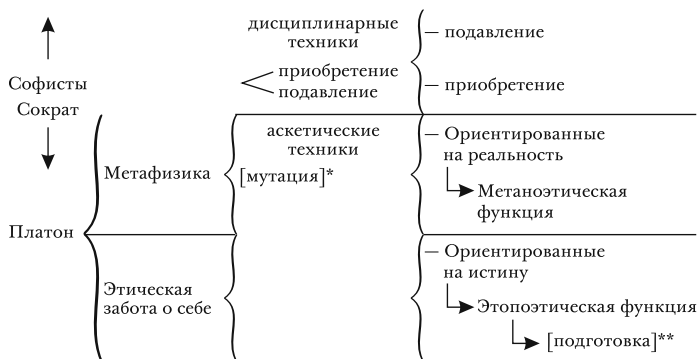
Я хотел бы привести пример прозрения: для прозрения необходима радикальная трансформация; без предварительного очищения субъект не может воспринять свет истины.

Но и наоборот, свет истины, просвещая субъекта, преобразует его; его просвещение не просто увеличивает его познания и не просто усиливает его проникаемость. Оно модифицирует сам его статус, превращает существование темноты в существование света.

У греков было слово для такой трансформации субъекта в самом модусе его бытия: *ēthopoïēsis*, формирование и трансформация *ēthos*⁵.

Используя это слово, я бы сказал, что аскеза, обращенная на истину, обладает этопоэтической функцией.

Техники себя



5. О понятии *ēthopoïēsis* см.: ГС. С. 263–264; Foucault M. L'écriture de soi. Op. cit. P. 1237; РИ. С. 83 (примечание).

* Конъектура; слово неразборчиво.

** Конъектура; слово неразборчиво.

Вот общая схема.

Вернемся теперь к анализу техник, используемых аскезой, ориентированной на истину, в эпоху ранней империи.

На предшествующей лекции я упомянул два основных инструмента, позволяющих приобрести истину таким образом, чтобы истина, истинные речи встраивались в самого субъекта, не оставаясь исключительно предметом познания.

Двумя такими инструментами были:

— выслушивание или, говоря точнее, искусство слушать, связанное с искусством хранить молчание;

— письмо или, точнее, жанр личного письма, которое приобрело в качестве одного из своих важных аспектов форму *hypomnēmata*.

Как вы можете заметить, две эти техники близки наиболее известным платоновским темам и в то же время далеки от них.

Для Платона проблема также заключалась в том, чтобы найти путь к истинной речи; или даже так: он хотел установить или открыть онтологическое отношение между душой и истинными речами.

Для этого он использовал искусство задавать вопросы и отвечать на них.

Искусство слушать и хранить молчание представляет собой разрыв с этой платоновской традицией. И, конечно, такой разрыв имеет определенное отношение к профессионализации и «академизации» обучения философии.

Известно также, что Платон, стремясь представить припоминание в качестве движения от одной реальности к другой, испытывал глубочайшее недоверие к письменным текстам, *hypomnēmata*.

Систематическое применение *hypomnēmata* в культуре себя, о которой я говорю, — еще один разрыв с платоновской традицией; такое применение существенно отличается от памяти.

Теперь начнем с техник, которые занимаются:
— не прямо усвоением,
— а контролем такого усвоения.

Здесь-то мы и встречаемся с самопознанием.

Это важный пункт, который я хотел бы подчеркнуть на этой лекции.

В этой культуре себя мы обнаруживаем много процедур и техник, которые должны обеспечить нас познанием самих себя.

Целью этого самопознания не является определение истины (истинных речей) о нас самих; его цель — контролировать процесс, в ходе которого мы приобретаем истинные речи, встраиваем их в самих себя и благодаря им себя преобразуем. Контролировать этот процесс — значит осознавать его, оценивать его и в то же время его подкреплять, ускорять.

Речь не о том, чтобы выявить в истинных речах самость в ее реальности; задача в том, чтобы истинные речи преобразовывали самость в процессе постоянно контролируемого освоения истины.

Самопознание в такой технологии не должно пониматься как герменевтика себя, которая расшифровывает скрытую под видимостью представлений реальность. Она должна пониматься как необходимое испытание процессом освоения истины в его этопоэтической функции.

Возможно, все это кажется вам довольно банальным или странным. Я бы хотел просто напомнить, что подобное понятие самопознания в нашей культуре не так уж общепринято. Вы знаете, что две ос-

новые формы самопознания в нашей культуре таковы:

1. Самопознание, выполняющееся в той мере, в какой наша реальность от нас скрыта: это герменевтическое самопознание.
2. Познание структурных или трансцендентальных условий, позволяющих нам познавать истину: это критическое самопознание.

В языческой культуре себя мы обнаруживаем такое самопознание, которое занимается не общими и неизменными условиями познания, как в критическом самопознании, а реальным, активным процессом усвоения истины; оно не занимается скрытой в нас самих реальностью; оно занимается дистанцией, которую еще предстоит пройти, преодолеть, чтобы действительно стать субъектом этой истины (и в этом отличие от герменевтического самопознания).

У греков был специальный термин для обозначения того или иного истинного тезиса, если он глубоко укоренен в разуме, то есть если он стал не просто мнением, а матрицей поведения. Такая истинная речь в модусе убеждения, твердого мнения, действительного правила поведения, называлась *gnōtē*⁶.

Это постоянное испытание усвоения истины и ее эстетической функции я бы хотел назвать «гномическим самопознанием». Такое гномическое [самопознание] надо противопоставить:

6. См. OHS. P. 50: «Термин *gnōtē* означает единство воли и знания; также он обозначает краткую фразу, в которой истина представляется во всей своей силе, отпечатываясь в душах людей». О понятии *gnōtē* см. также: OHS. P. 51–52, n.a; MFDV. P. 130; Foucault M. Débat au Département de Français. Op. cit. P. 162. См. также комментарии издателей Cremonesi L., Davidson A. I., Irrera O., Lorenzini D., Tazzioli M. в: OHS. P. 62–63. N. 35.

- герменевтическому самопознанию
- критическому самопознанию⁷.

Боюсь, что я говорил слишком абстрактно. И, возможно, вас немного сбивает с толку эта претенциозная греческая этимология. Прежде чем дать вам начальное объяснение этих «гномических упражнений», я хотел бы привести конкретный пример. Речь об отрывке из Марка Аврелия, который интерпретировался в качестве свидетельства влияния на него платонизма и как признак некоей мистической тенденции в его философии⁸.

-
7. На лекциях, прочитанных в Дартмутском колледже в ноябре 1980 года, Фуко представил противопоставление «гномической самости», для которой «сила истины составляет единство с формой воли», и «гносеологической самости», которая ставит проблему открытия и расшифровки тайной истины самости путем герменевтической работы. См.: OHS. P. 50–51, 88–89. Две эти исторические конфигурации «самости», похоже, точно соответствуют тому, что Фуко в Торонто называет «гномическим самопознанием» и «герменевтическим самопознанием». На лекциях, прочитанных в Калифорнийском университете в Беркли в октябре 1980 года, Фуко, однако, несколько усложнил эту бинарную схему, сказав также о «гномической самости», которая должна быть раскрыта внутри самого индивида в качестве «частицы, забытой искры первичного света». См.: OHS. P. 68, п. а, р. 91, п. а. Зато в Торонто определяется третья форма самопознания в западной культуре — по Фуко, это «критическое самопознание», то есть «познание структурных или трансцендентальных условий, позволяющих нам познавать истину», которое было учреждено картезианской и кантианской современностью. В рукописи пятой лекции Фуко представляет гностицизм, скорее, как одно из «искушений», постоянно встречающихся в истории христианства, искушение, которое собирает воедино «откровение истины и раскрытие нашей собственной реальности». См. ниже, с. 176.
8. В рукописи не уточняется, какой текст Марка Аврелия Фуко имеет в виду. Речь об одном отрывке из «Размышлений»

Я думаю, что речь идет о чем-то совершенно другом. По-моему, речь о совершенно конкретном упражнении в гномическом самопознании. Несложно определить его функцию и его цель:

об уединении, в книге IV, 3: «Ищут себе уединения в глуши, у берега моря, в горах. Вот и ты об этом тоскуешь. Только как-то уж по-обывательски все это, когда ты можешь когда угодно уединиться в самом себе. А нигде человек не уединяется тише и покойнее, чем у себя в душе, особенно если внутри у него то, на что чуть взглянув он сразу же обретает совершеннейшую благоустроенность — под благоустроенностью я разумею не что иное, как благоупорядоченность. Вот и давай себе постоянно такое уединение и обновляй себя. И пусть кратким и основополагающим будет то, что, едва выйдя навстречу, всю ее омоет и отпустит тебя уже не сетующим на то, к чему ты возвращаешься. Правда, на что ты сетуешь — на порочность людей? Так повтори себе суждение о том, что существа разумные рождены одно для другого, что часть справедливости — терпеть друг друга и что против воли совершают они проступки; и то вспомни, сколько уж их, кто жили во вражде, подозрениях, ненависти и ссоре, потом протянули ноги и обратились в прах, — и перестань наконец. Или ты сетуешь на то, что уделено тебе из целого? Так обнови в уме разделительное: либо промысл, либо атомы; а также все то, откуда доказано было, что мир подобен городу. Или тебя всё еще трогает телесное? Но ты же понял, что мысль не смешивается ни с гладкими, ни с шероховатыми движениями дыхания, если она однажды обрела себя и узнала присущую ей власть и прочее; вспомни, что ты слушал о наслаждении и боли, с чем и сам согласился. Или тебя мучит тщеславие? Но ты же видел, как быстро забывается все, как зияет вечность, бесконечная в обе стороны, как пуст этот звон, как переменчиво и непредсказуемо то, что мнится зависящим от нас, также и узость места, которым все это ограничено. Ведь и вся-то земля — точка, а уж какой закоулок это вот селенье, и опять же — сколько их, кого восхваляют и каковы они. Вот и помни на будущее об уединении в этой твоей ограде: прежде всего не дергайся, не напрягайся — будь

— Подвергнуть испытанию истины, которые, по нашему мнению, мы усвоили.

— Вспомнить их с той ясностью и полнотой, на какую мы только способны.

— Сталкивать их с реальной, действительной ситуацией.

— Закреплять их благодаря такому полному до-
смотру.

На первый взгляд, можно было бы подумать, что этот текст Марка Аврелия говорит о простом пассивном «уходе в себя» или о чем-то вроде христианского «испытания сознания»^{9*}.

свободен и смотри на вещи как мужчина, человек, гражданин, как существо смертное. И пусть прямо под рукой будет у тебя двойственное, на что можно быстро бросить взгляд. Одно — что вещи не касаются души, и стоят недвижно вне ее, а досаждают только внутреннее мнение. И второе: всё, что ни видишь, скоро подвергнется превращению и больше не будет — постоянно помышляй, скольких превращений ты и сам уже был свидетель. Мир — изменение, жизнь — мнение» (*Марк Аврелий*. Размышления, IV, 3. С. 16–17). Для шестого и последнего сеанса цикла лекций по теме *parrësia*, прочитанных в Калифорнийском университете в Беркли осенью 1983 года, Фуко подготовил комментарий на тот же текст, сохранившийся в рукописи, который он не успел зачитать. См.: РИ. С. 358–363 (примечание). И в Беркли, и в Торонто Фуко уже в какой-то мере отказывается от платонической или неоплатонической интерпретации этого текста.

9. См. выше, с. 115, прим. 13.

* На этом обрывается ряд пронумерованных листов рукописи. Кроме них есть два пронумерованных листа, которые не являются продолжением текста, поскольку последний продолжался анализом текста Марка Аврелия, но они, возможно, представляют начало второй части лекции. Завершение лекции не найдено.

II

Мой тезис состоит в том, что:

1. Роль самопознания в культуре себя действительно важна, даже если речь скорее о следствии правила «заботься о себе», чем о независимом принципе.
2. Такое самопознание опирается на техники, которые по большей части являются проверками, испытаниями процесса усвоения истины.

Чтобы представить вам краткий обзор этих аскетических упражнений в истине, мы можем, я думаю, использовать одно различие, которое в этой литературе было общеупотребимым.

Лекция пятая*

ВВЕДЕНИЕ

1) Как вы знаете, у философов своя манера интересоваться истиной. Причем довольно хитрая. Я не хочу сказать, что они вообще не стремятся высказать истину; и я не сказал бы, что порой им не удастся высказывать нечто такое, что оказывается истинным. Лучше ли им это удастся, чем всем остальным? Я не об этом. Но, как и все остальные, не больше и не меньше, они пользуются утверждениями; соответственно, они сами считают, что высказывают истину.

Но в то же время они считают, что высказывают истину о самой истине, то есть:

- о критериях, которые необходимо использовать, чтобы определить, является ли некое высказывание истинным;

- о необходимых условиях, которые следует принять, чтобы сформулировать истинное высказывание;

- об (эпистемологическом или онтологическом) статусе заблуждения).

Есть также ряд вопросов об истине, которые, по-моему, тоже стоит задать. Эти вопросы следующего типа:

* Перевод рукописи лекции на английском (BnF NAF 28730, оп. 29, д. 9).

- Почему мы хотим знать истину?
- Почему мы предпочитаем истину заблуждению?
- Почему мы обязаны высказывать истину? Какова природа такой обязанности?

Я думаю, что вопросы такого рода не так уж и привычны. Я не утверждаю, что никто их не задавал. Например:

У Платона вы можете обнаружить теорию Эроса как желания истины.

У Аристотеля есть теория любопытства.

У Шопенгауэра или Ницше вы найдете концепцию *Wille zum Wissen* (воли к знанию), *Wille zur Wahrheit* [(воли к истине)].

Или, к примеру, у Уильяма Джеймса можно найти теоретическую проработку вопроса: почему мы предпочитаем истину заблуждению?

И, как известно, можно сказать, что Хайдеггер перешел от вопроса «почему бытие?» к вопросу «почему истина?».

Извините меня за то, что я ссылаюсь на столь именитых поручителей. Я просто хочу показать, что эта область исследований не занимается

- ни внутренними законами истинных высказываний,
- ни общими условиями истинных речей,
- ни идеологическими или мифологическими факторами заблуждения,
- а волей к истине, тем, что мы считаем себя связанными обязательством высказывать истину¹.

1. Проблема воли к истине (Почему мы хотим знать истину? Почему мы предпочитаем истину заблуждению?) была основной темой Фуко в его первом курсе в Коллеж де Франс. См.: *Фуко М. Порядок дискурса* // *Воля к истине: по сто-*

2) В рамках этой общей области исследований я хочу проанализировать различные исторические формы этой «воли к истине», истине, касающейся человека, человеческого поведения, человеческого сознания.

Например, почему и как безумие было введено в определенную игру истины и заблуждения, то есть переведено из одной игры истины и заблуждения в другую?

Почему такой-то тип игры истины и заблуждения был в такой-то момент введен в наше отношении к безумию²?

Тот же вопрос можно задать по поводу преступности³, пола и сексуального поведения⁴.

Поставив этот вопрос о поле и сексуальном поведении, я пришел к анализу игр истины и заблуждения в нашем отношении к самим себе.

По поводу общего проекта сказанного пока достаточно. Я не уверен, что такой общий обзор может дать ответ тем, кого удивляют все эти глупости по поводу Сенеки, Марка Аврелия и т. д. Но в истории истины интересно то, что она странная и причудливая, порой она кажется глупой (я думаю,

рону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1997. С. 47–96; Мишель Фуко. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа». Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970–1971 учебном году. СПб.: Наука, 2016. Эта тема, о которой он никогда не забывал, была переформулирована в категориях обязанности высказывать истину и исторических форм высказывания истины, составив, таким образом, путеводную нить исследований Фуко в 1980-е годы.

2. См.: ИБ.

3. См.: НН.

4. См.: ВЗ.

что то же самое можно было бы сказать и о логической структуре истинных речей). Истина, боюсь, показалась бы скорее скучной, если бы не была такой причудливой.

Так или иначе, на предыдущих лекциях я хотел продемонстрировать вам весьма специфичную форму игры истины, связанной с самостью, в греко-римской культуре. Эта игра истины отличается [пятью]* основными характеристиками:

1) Она велась в общем контексте действительно важной темы, представленной одним из основных заветов античной этики: заботы о себе.

2) Предписание «заботиться о себе» в эллинистическую и имперскую эпоху породило достаточно обширную социальную практику и в то же время определенный комплекс достаточно точных техник. Техники эти вы можете найти в работах техников заботы о себе, то есть философов, поскольку они представляют себя именно в качестве такого рода техников.

3) Эти техники греки называли словом *askēsis*; но мы должны понимать, что эта аскеза существенно отличается от того, что мы привыкли называть «аскезой», одним из основных качеств которой является отказ.

Аскеза должна пониматься как совокупность трудоемких и при этом регламентированных техник, применяемых для трансформации самого себя.

4) Четвертый пункт состоял в том, что целью такой аскезы является приобретение истины:

* Рукопись: тремя.

— Причина, по которой следовало упражняться, состояла в том, что нужно приобрести истину, более того, нужно усвоить истину, сделать из *logos* постоянно действующую матрицу собственного поведения.

— Способ усвоения истины заключался в научении ей, в ее интериоризации посредством таких процедур, как:

искусство слушать

упражнения в письме

постоянное припоминание выученного.

5) Пятый момент заключался — удивительным образом — в том, что такая аскеза, ориентированная на истину, не привела к какому-то особому развитию самопознания.

— Я не хочу сказать, что самопознание не имело значения для этой культуры себя. Было бы смешно говорить такое о культуре, которая придавала столь существенное значение принципу *gnōthi seauton*.

— Я хотел показать лишь то, что самопознание было, по существу, процедурой, позволяющей контролировать приобретение и усвоение истины.

То есть у него была постоянная роль, постоянная функция.

Однако такое самопознание не определяет самость в качестве специфического и независимого предмета истинной речи.

Его задача — не в раскрытии скрытой истины нас самих.

Его задача в том, что обеспечить постоянный контроль над процессом, в котором мы становимся самим *Logos*.

Таким образом, мы приходим к заключению, парадоксальному заключению:

— в культуре, в которой забота о себе была столь важной,

— в культуре, в которой на принцип *gnōthi seauton* так часто ссылались и он так высоко ценился,

— в аскезе, в которой главной целью было приобретение истины,

— в подобной культуре самопознание не приобрело того размаха и того уровня сложности, который появится у него позже.

И наоборот, мы можем заметить формирование и первые шаги специфического и независимого самопознания в христианской духовности — в той самой христианской духовности, одним из основных предписаний которой является отказ от самого себя.

Довольно парадоксально — хотя я думаю, что большинство здесь присутствующих хорошо знакомы с историческими трансформациями такого рода, а потому это их не удивит, — герменевтика себя коренится не в культуре, в которой основную роль играет забота о себе, а в духовности, управляемой отказом от себя.

Два небольших замечания для начала:

1) Я полагаю, что здесь мы обнаруживаем одну из причин, по которым у нас возникает чувство, будто мы очень хорошо знакомы с предписанием *gnōthi seauton*; тогда как, напротив, предписание *epi-mele seautō* представляется нам немного странным или по крайней мере эгоистическим.

Нам довольно трудно принять за основание нашей этики принцип, согласно которому мы должны приписывать самим себе больше важности, чем чему бы то ни было другому в мире. Мы, скорее, склонны признавать в нем основание аморально-

сти, позволяющей индивиду уклониться от любых правил⁵.

В силу нашего христианского наследия мы легко узнаем самих себя в принципе *gnōthi seauton*, но практически не узнаем нашу этику в *epimele seautō*. Этот принцип заботы о себе кажется нам, скорее, экономическим принципом поведения; или же принципом эстетических решений; наконец, возможно, *лозунгом*⁶ этического восстания.

2) Второе замечание связано с различием между самопознанием и теорией души.

— Когда я говорю о самопознании, я понимаю под этим определенный род личного знания, которое всякий индивид должен составить о самом себе с помощью соответствующих техник.

И это не то же самое, что теория души, теория разума, анализ интеллекта, даже если между ними есть определенные отношения...

— Техники, предложенные или навязанные индивидам для того, чтобы они достигали самопознания или развивали его, конечно, в большей или меньшей мере зависят от теорий души, существовавших в то же самое время, что и эти техники.

— Эти теории по большей части опираются на эти техники, основываются на них и от них зависят.

Вспомним о концепции припоминания у Платона; она является техническим элементом самопознания и в то же время составляющей его теории души.

Но я подчеркиваю, что в этом исследовании заботы о себе и самопознания я занимаюсь не теориями или концепциями души, духа, тела и т. д.

5. См. выше, с. 45–46, а также прим. 34 на с. 46.

6. По-французски в тексте: *mot d'ordre*.

I

В раннем христианстве мы обнаруживаем значительные изменения в культуре себя.

Как известно, проблема преемственности между языческой культурой и христианской культурой в поздней Античности — одна из наиболее поразительных проблем, с которыми только может столкнуться историк идей.

Именно в этой области культуры себя и самопознания можно выделить как глубинную преемственность, так и достаточно очевидные разрывы.

Говоря схематично, христианство относится к обширной категории религий спасения. Это означает, что христианство — одна из тех религий, которые должны вести индивида:

- из одной реальности в другую,
- от смерти к жизни,
- от времени к вечности,
- из этого мира в потусторонний.

Для осуществления этого изменения христианство предлагает или вменяет определенный комплекс условий, ритуалов, процедур, правил поведения, определенный тип трансформации себя, которые характерны для аскезы, обращенной на реальность*.

Но христианство не просто религия спасения, это еще и исповедь.

Это означает, что христианство относится к гораздо более узкой категории религий, являясь той, что вменяет своим последователям довольно стро-

* Последнее слово во фразе заключено в рукописи в квадратные скобки.

гие истинностные обязанности. Хорошо известно, что в греческих и римских религиях довольно строгими были обязанности ритуальные, а этические обязанности и правила личного поведения были, скорее, размытыми; обязанности же верить во что-то конкретное были еще более неопределенными. В наши дни очень трудно представить, во что именно верил грек; что он считал истинным в религиозной сфере; какого рода неверие считалось нечестивым и в конечном счете осуждалось.

И наоборот, в христианстве существует множество истинностных обязанностей.

Например, обязанности принимать определенный комплекс положений, составляющих догму; обязанности считать определенные тексты или книги неизменным источником истины; обязанности не просто верить в некоторые вещи, но и показывать, что веришь в них: всякий христианин обязан демонстрировать свою веру. В вопросах об истине, по крайней мере в католицизме как ответвлении христианства, все должны соглашаться с решениями определенных институциональных властей.

Но христианство вменяет и другую истинностную обязанность, существенно отличающуюся от всех только что перечисленных мной. У каждого есть долг знать, кто он такой, знать, что в нем происходит, осознавать прегрешения, им совершенные, определять искушения, которым он подвергся; кроме того, каждый обязан раскрывать все эти вещи либо Богу (несмотря на то или как раз по причине того, что Бог знает о них лучше кого бы то ни было), либо другим людям; то есть публично или тайно свидетельствовать против себя самого. Формы, принимаемые этой обязанностью, в католической Церкви и протестантских общинах, конечно, различаются.

Вот, во всяком случае, самое важное: два этих комплекса истинностных обязанностей — относящиеся к вере, Книге, догме, и относящиеся к самости, сердцу, — связаны друг с другом⁷. Христианин должен поддерживаться светом веры, если он хочет исследовать самого себя, если хочет иметь способность расшифровывать глубинные и при этом опасные движения своего сердца. И наоборот, доступ к истине веры немыслим без очищения души: без этой трудной попытки рассеять внутреннюю тьму было бы невозможно пробиться к свету. Чистота души является следствием самопознания; в то же время чистота души является условием не только понимания текста, Книги, но и силы веры. Святой Августин использует очень важную формулу: «*Qui facit veritatem venit ad lucem*»⁸.

— *Facere veritatem*: значит «делать истину в себе».

— *Venire ad lucem*: «прийти к свету».

Делать истину в себе (*facere veritatem*) и прийти к свету (*venire ad lucem*) — это два тесно связанных между собой понятия.

Задержимся на мгновение, чтобы бросить взгляд назад, на языческую культуру себя, получившую развитие в философии первых веков.

7. Аналогичное описание «истинностных обязанностей» в христианстве см. в: OHS. P. 66–68; MFDV. P. 89–91; *Foucault M. Les techniques de soi*. Op. cit. P. 1623–1624. В курсе в Коллеж де Франс «Управление живыми» Фуко представляет ту же самую дуальную структуру в категориях «режимов истины». См.: GV. P. 81–82, 99–100.

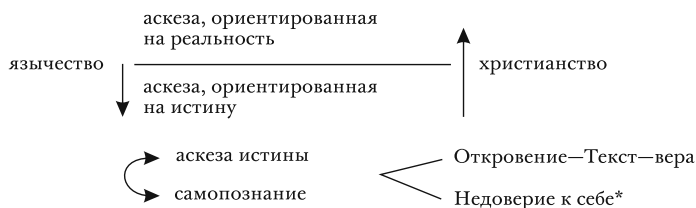
8. *Августин*. Исповедь, X, I, 1. СПб.: Наука, 2013. С. 140: «„Ты же возлюбил правду“, и тот, „кто творит правду, приходит к свету“ (*Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam venit ad lucem*)».

1) Прежде всего, можно заметить одно очень четкое различие. Христианство как религия спасения предлагает или внушает аскезу определенного толка (трудоемкую и регламентированную трансформацию себя), которая ориентирована на движение от одной реальности к другой (один тип [реальности] → один уровень).

2) Но эта аскеза, ориентированная на реальность, сохраняет близкие отношения с комплексом многочисленных истинностных обязанностей, которые представляются в качестве необходимого условия такого движения от одной реальности к другой.

— Так что в общей рамке этой аскезы, ориентированной на реальность, которая является одной из основных черт христианской религии, место и роль аскезы, ориентированной на истину, остаются очень важными с самых первых шагов христианства.

— Христианство интегрировало или пыталось объединить с собственной аскезой, ориентированной на реальность, аскезу, ориентированную на истину, чтобы превратить последнюю в элемент или условие первой.



* Схема нарисована на листе, вставленном в рукопись в этом месте.

У нас есть много свидетельств христианских авторов, говорящих об этой попытке включить аскезу, ориентированную на истину, в рамку аскезы, ориентированной на реальность. То есть, говоря точнее, включить в нее языческую, философскую форму аскезы, ориентированной на истину.

Христиане могли быть крайне враждебны к греко-римской религии и в то же время глубоко уважать философскую этику или втайне от нее зависеть.

Можно вспомнить бесчисленные заимствования Климента Александрийского у стоической этики. Можно вспомнить также, как святой Августин хвалил Сенеку.

Точно так же мы знаем, что многие века «Энхиридион»⁹ считался христианским текстом, написанным святым Нилом.

Значительная или по крайней мере определенная часть «аскезы, ориентированной на истину», которая была характерна для философской языческой этики, выполнялась в общей рамке христианской этики, ориентированной на реальность.

3) Однако — и это третий пункт — такая аскеза, ориентированная на истину, подверглась глубоким преобразованиям по причинам, которые я попробую объяснить позже.

Говоря коротко, это преобразование заключается в следующем:

— Вы помните, что, по Сенеке, Плутарху, Эпиктету, Марку Аврелию, познавать самого себя значит попросту испытывать самого себя в процессе усвоения истины. Познавать самого себя нужно было в той мере, в какой необходимо знать, на каком от-

9. *Эпиктет*. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни.

резке пути к полному усвоению истины мы находимся. Знаем ли мы необходимые истины? Способны ли вспоминать их так часто, как требуется? Действительно ли эти истины находятся в нашем распоряжении? Вот что представляла собой общая форма самопознания: постоянный контроль усвоения истины; соответственно, она не могла быть изолирована от такого усвоения ни в своей форме, ни в хронологии.

— И наоборот, для христианской аскезы истины характерно следующее:

— не только то, что она включена в рамки аскезы, ориентированной на реальность,

— но и то, что две черты этой аскезы истины (усвоение истины и самопознание) отделены друг от друга, так что они стали относительно независимыми, причем каждая принимает особую форму.

Я не хочу сказать, что они стали совершенно изолированными, двумя разными формами деятельности. Я уже сказал вам — и эта тема постоянно присутствует в христианской традиции — что свет истины не может проникнуть в душу без предварительного очищения посредством самопознания и что это очищение не может проводиться без света истины.

Однако, несмотря на эту взаимосвязь, два эти процесса различаются; у них свои формы, свои задачи, свои техники, даже если между ними есть определенные сходства.

Сегодня я хотел бы показать вам, что христианская форма аскезы истины разбила единство «гномического самопознания». В результате она привела к двум разным типам отношений:

— Отношение к богооткровенной истине, устанавливаемое посредством *Logos*, Слова, Книги. От-

ношение к истине как истине откровения, открытой фигурами текста. Это отношение приняло форму веры.

— Но есть и другое отношение, отношение к нашей внутренней реальности, скрытой и погребенной в глубинах сердца, в тайне нашего сознания, в едва различимых движениях нашей мысли. Это отношение должно принимать форму недоверия (к нам самим).

Я хотел бы подчеркнуть это различие между истиной в Тексте и реальностью самости, их различие и их глубокое, но в то же время зачастую темное отношение друг к другу. Я полагаю, что это одна из основных черт западной культуры и одна из главных характеристик нашей субъективности. Равновесие, конфликты, воссоединение, расхождение истины в тексте и истины в самости были, я полагаю, одним из наиболее устойчивых вызовов западной культуры.

Разрыв — различия и отношения — между социальными науками и естественными является хорошо известной чертой нашего теоретического поля или по крайней мере нашей университетской жизни. Разрыв между двумя этими отношениями (отношением к истине в тексте и отношением к истине самости) в течение намного большего периода времени неизменно оставался проблемой.

Но прежде чем перейти к изучению следствий этого разрыва, я хотел бы прояснить это различие. И показать, в какой мере первые христиане — по крайней мере некоторые из них — осознавали это различие.

Я сошлюсь на пару текстов из «Собеседований» Кассиана.

Я должен, наверное, сказать пару слов о Кассиане. Это современник святого Августина. Он родился на территории нынешней Югославии, в местечке, где говорили на латыни или греческом; в конце IV века он посетил Малую Азию, поскольку чувствовал влечение к духовной жизни восточного монашества и к этим достаточно новым заведениям — монастырям. В этот момент в христианских аскетических практиках было довольно много разнобоя, вызванного противоречиями между анахоретической практикой, предполагающей уход из городов и одиночество (или частичное одиночество), и общежительными институтами, предполагавшими совместную жизнь, общие правила, строгую иерархическую структуру и дисциплинарную систему. В общем, можно было бы сказать, что, когда Кассиан посетил Галилею и Египет, монастырские заведения как раз замещали анахоретскую традицию. Это не значит, что анахоретство исчезло, но наблюдалась очень сильная реакция на определенные эксцессы, связанные с жизнью в одиночестве, и на подвиги, которые высоко ценились некоторыми анахоретами.

Общежительные правила монастырской жизни были попыткой придумать дисциплинарную рамку — отчасти позаимствованную у римской армии — для этого аскетизма, который стали считать слишком индивидуалистическим.

Во всяком случае, Кассиан посетил эти монастырские заведения, вернулся на Запад, какое-то время провел в Риме, а [потом] устроился на юге Франции, где написал своего рода репортаж о своих странствиях по наиболее известным местам восточной духовной жизни. Этот репортаж должен был стать — и на самом деле стал — своего рода программой основания монастырей на Западе.

Кассиана нельзя сравнивать со святым Августин-ном. Ничего особенно оригинального в нем нет: его теологические или философские концепции не слишком важны. Однако именно по этой причине его можно считать надежным свидетелем наиболее распространенных вопросов этой духовности. Он был посредником (между Востоком и Западом), то есть не только свидетелем, но и важным агентом. Он написал две книги:

— Одна из них, «О правилах общежительных монастырей»¹⁰, является сводом различных общежительных правил жизни. Это, по сути, программа основания монастырей в Западной Европе.

— Другая книга, «Собеседования»¹¹, является очень большим и (с нашей точки зрения) намного более интересным изложением духовной доктрины, которая оказала наибольшее влияние на монастыри как особые заведения.

Одно из этих собеседований посвящено *Scientia spiritualis*, духовной науке, и оно показывает, насколько ясны были для Кассиана, а вместе с ним и основным фигурам этой духовности, связи, близость и различие между интерпретацией текста и самопознанием.

Этот анализ вы найдете в четырнадцатом собеседовании, в главе VIII¹².

10. *Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей* // *Иоанн Кассиан. Писания*. Сергиев Посад: РФМ, 1993.

11. *Иоанн Кассиан. Собеседования Египетских подвижников* // *Иоанн Кассиан. Писания*. Сергиев Посад: РФМ, 1993.

12. *Иоанн Кассиан. Четырнадцатое собеседование аввы Нестора (первое). О духовном знании* // *Иоанн Кассиан. Писания*. Сергиев Посад: РФМ, 1993. С. 425–426: «Но возвратимся к изъяснению знания, о котором началась речь. Итак, как мы сказали выше, деятельное знание простирается

— В соответствии с хорошо известной традицией, которая коренится в языческой культуре, Кассиан проводит различие между двумя типами «науки»:

— *scientia praktikē*, которой мы пока заниматься не будем,

на многие знания и занятия. А созерцательное знание разделяется на две части, т. е. на историческое (буквальное) толкование Св. Писания, и духовное (таинственное) разумение. Потому и Соломон, исчисляя многообразную благодать церкви, говорит: вся семья ее одета в двойные одежды (Прит. 31, 21). А роды духовного знания — тропология, аллегория, аналогия (богословы таинственный смысл Св. Писания разделяют на три вида аллегорический, тропологический и аналогический. Аллегорическим называется тот, который относится к Христу и Его церкви, тропологический — к нравственности, аналогический — к будущей жизни или церкви торжествующей), о которых в Притчах говорится так: напиши их себе трижды на широте своего сердца (Притч. 22, 20). Итак, история содержит знание предметов прошедших и видимых, как объясняет это и апостол: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию (Гал. 4, 22–24); к аллегории относится следующее, потому что действительное происшествие было прообразом другой тайны. Это, говорит апостол, два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве (ст. 25).

А аналогия, от духовных тайн восходя к некоторым высшим и сокровеннейшим таинствам небесным, поясняется апостолом так: а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа (ст. 26, 27). Тропология есть изъяснение нравственное, относящееся к исправлению жизни и деятельному наставлению, например если под этими двумя заветами будем понимать деятельное и теоретическое учение; или если под Иерусалимом или Сионом захотим понимать душу человека, по изречению: хвали, Иерусалим,

— и *scientia theōrētikē*. И в этой «Теоретической науке» он в качестве первичного деления [различает следующее]:

- «историческое толкование»,
- «духовное разумение»; а в этом духовном разумении он выделяет три части:
 - аллегорическое познание,
 - анагогическое познание,
 - тропологическое познание.

Господа; хвали, Сион, Бога твоего (Пс. 147, 1). Итак, выше-сказанные четыре рода понимания сходятся к одному, если хотим, так что один и тот же Иерусалим можно понимать в четырех смыслах, — в историческом смысле он есть город Иудеев; в аллегорическом — церковь Христова; в анагогическом — город Бога небесный, который есть мать всем нам; в топологическом — душа человека, которую часто под этим именем Господь порицает или хвалит. Об этих четырех родах толкования апостол говорит так: теперь, если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением? (1 Кор. 14, 16). Откровение принадлежит к аллегории, по которой то, что содержит историческое повествование, объясняется в духовном смысле; например, если мы попытаемся раскрыть то, как отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос (1 Кор. 10, 1–4): то это изъяснение в смысле преобразования тела и крови Христовых, которые мы ежедневно принимаем, составляет способ аллегорического толкования. А познание, упоминаемое также апостолом, есть тропология, по которой всё, что относится к деятельной рассудительности, что полезно или честно, мы различаем благоразумным исследованием, как, например, следующее: рассудите сами, прилично ли жене молиться Богу с непокрытою головою (1 Кор. 11, 13). Это объяснение, как сказано, содержит нравственный смысл. Также пророчество, которое апостол поставил на третьем месте, означает анагогию, которая от-

Соответственно, у нас получается четыре типа познания:

— <i>Историческое познание</i> Оно показывает события так, как они реально произошли	Иерусалим как город евреев	Учение
— <i>Аллегорическое познание</i> Оно состоит в использовании этих реальных событий или вещей в качестве фигуры тайны.	Иерусалим как Церковь	Откровение
— <i>Анагогическое познание</i> Оно состоит в использовании этих событий или вещей в качестве фигур божественной тайны (или небесной тайны)	Иерусалим как Град небесный	Пророчество
— <i>Тропологическое познание</i> Оно состоит в прочтении этих событий как фигуры правил аскетической жизни.	Иерусалим как наша собственная душа	Наука

носится к невидимому и будущему, как, например, следующее: не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды. Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде (1 Сол. 4, 13—16). Это изъяснение будет аналогическое. А учение означает простой порядок изложения истории, в коей не содержится никакого больше сокровенного смысла, кроме того, какой означает словами, как, например, следующее: я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе (1 Кор. 15, 3—5). Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных (Гал. 4, 4, 5). Или это: слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть (Втор. 6, 4)».

— Я оставлю в стороне все исторические и технические проблемы, которые может поднять этот текст и эта теория духовного познания.

Меня интересует отношение между
— этой духовной наукой
— и «практическим познанием».

Практическое познание определяется Кассианом как познание, которое «*emendatione morum [et] viti-
orum purgatione perficitur*»¹³.

Кассиан показывает очень тесные отношения между этим практическим познанием и познанием теоретическим. Например:

— С одной стороны, тропологическая интерпретация текста заключается в расшифровке его практического значения.

— С другой — Кассиан подчеркивает взаимоотношения теоретического познания и практического:

- Невозможно приобрести теоретические знания науку без очищения души;

13. *Иоанн Кассиан*. Четырнадцатое собеседование аввы Нестерия (первое). О духовном знании. I. С. 420: «В этом мире много родов знаний, такое же разнообразие их, как и искусств и наук. Но хотя они все или вовсе бесполезны, или служат для удобств только настоящей жизни, однако ж нет никакой, которая бы не имела собственного порядка своего учения и способа, по которому бы могла быть приобретена желающими. Итак, если те искусства имеют известные свои правила для усвоения их, то тем более учение нашей религии и монашеское звание, которое стремится к созерцанию невидимых тайн и ищет не настоящей корысти, а воздаяния вечной награды, имеет известный порядок и основание. Знание его бывает двоякое: первое практическое, т. е. деятельное, которое относится к исправлению нравов и очищению пороков; второе теоретическое, т. е. которое состоит в созерцании божественных предметов и познании сокровеннейших истин».

- но невозможно и очиститься без помощи теоретического познания.

Таков общий тезис, который Кассиан подчеркивает в разных местах своего текста. Но на самом деле он в то же самое время демонстрирует весьма специфичные черты такого практического познания. Он показывает, насколько это самопознание отличается от духовного постижения текста. Причем это различие он демонстрирует в трех основных пунктах:

1) Фундаментальное значение очищения в процессе теоретического познания. Очищение необходимо; оно первично; и, самое главное, без очищения истина сама по себе ничего сделать не может.

Отсюда два следствия:

- α. Некоторые люди могут знать все о техниках толкования. Но если их сердце не чисто, они на самом деле не могут понимать духовные предметы.
- β. Чистота сердца может заменять собой обучение техникам интерпретации.

Кассиан приводит пример способности чистоты сделать то, на что не способна наука.

Один известный святой анахорет, авва Иоанн, никак не мог провести обряд экзорцизма с одним одержимым человеком.

Однажды пришел один человек, простой крестьянин, которому удалось изгнать бесов. И все задались вопросом, почему ему удалось то, что не получалось авве Иоанну. Человек этот был простодушен, ничего не знал о духовной науке, а вера его заключалась в том просто, что он молился Богу каждое утро и каждый вечер. Но он обладал совершенной чи-

стотой; и хотя был он женат, он никогда не вступал в половые отношения со своей супругой¹⁴.

Подобную привилегию, предоставленную очищению, невозможно встретить в философской культуре себя, как она существовала в античности.

2) Есть и вторая идея, которую можно найти у Кассиана и которая, судя по всему, демонстрирует специфику самопознания по сравнению с познанием текста. Идея эта состоит в том, что очищение души требует очень долгой и очень строгой негативной работы над собой. Чтобы освободиться от грехов требуется в два раза больше работы, чем для обретения добродетели¹⁵.

3) Но более всего остального следует подчеркнуть именно природу работы, которую необходимо провести, чтобы очиститься.

Для именованя этой работы Кассиан использовал латинский перевод греческого термина *diakrisis* <различение>: *discrimen* (действие) или *discretio* (уста-

14. *Иоанн Кассиан*. Четырнадцатое собеседование аввы Нестероя (первое). О духовном знании. VII. С. 423–424.

15. Там же. III. С. 421: «Впрочем, следует знать, что нам необходимо подвизаться с двояким намерением: как для изгнания пороков, так и для приобретения добродетелей. И это мы говорим не по своей догадке, а научаясь из слов того, кто один знает силы и способ своего произведения и говорит: вот Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать (Иер. 1, 10). В истреблении вредных предметов здесь означаются четыре необходимые действия: искоренять, разрушать, губить, истреблять. А в совершении добродетелей и приобретении того, что относится к правде, обозначаются только два действия: созидать и насаждать. Отсюда ясно видно, что гораздо труднее исторгать и истреблять застарелые страсти тела и души, нежели насаждать и созидать духовные добродетели».

новка). В чем заключается этот *discrimen*? Я вернусь к этому вопросу после перерыва и дам вам несколько дополнительных пояснений, поскольку это одна из основных черт христианской герменевтики себя¹⁶.

Если говорить коротко, «различение» — действие, которым мы проверяем истинную природу определенной идеи, мысли, представления или желания.

Что имеет в виду [Кассиан] под «природой»? Он проводит различие между *logos* и *logismos*:

— *Logos* — это речь в той мере, в какой она высказывает истину.

— *Logismos*¹⁷ (*аспект рассуждения*): с точки зрения Евагрия и Кассиана, это мысль, рассматриваемая материально, в качестве движения мысли.

От чего же зависит природа той или иной идеи, мысли, желания?

— Она не зависит от ее объективного содержания; она не зависит от того, что представляется*.

— Природа идеи определяется ее происхождением; источником, из которого она возникает; онтологическим статусом ее отправной точки:

духом или плотью,
дьяволом или Богом.

16. Дополнительные уточнения по этому вопросу см. в: GV. P. 285–301.

17. Определение *logismos* см. в: GV. P. 293: «Слово, история которого крайне интересна, поскольку *logismos* в классическом греческом словаре означает <...> рассуждение, то есть способ применения *logos* для достижения истины. Так вот, в словаре христианской духовности <...> *logismos* — это не положительное применение положительного *logos*, позволяющее достичь истины. *Logismos* — это мысль, которая приходит на ум со всей в ней присутствующей неопределенностью в ее происхождении, природе и содержании, а потому и в результате, который можно из нее извлечь».

* Пассаж добавлен на полях.

— Такая природа идеи может выявляться путем определения того, к чему она ведет нас:

к духовной жизни,
или к материальной жизни.

Discretio в христианской духовности является одновременно добродетелью и техникой. Это искусство выделять среди всех движений нашей души:

движения, исходящие от Бога,
движения, исходящие от сатаны.

Задача не в том, чтобы определить, что они означают; задача в определении их происхождения и их цели.

Кассиан приводит самые разные объяснения этого discretio во многих из своих собеседований; в основном во втором¹⁸.

Однако в четырнадцатом собеседовании, к которому я теперь обращусь, он приводит пример, который уже знаком нам, пример молчания¹⁹.

— Вы помните это правило, требующее хранить молчание, которое в культуре себя вмещается всякому новичку.

— В языческой философии обоснование этого правила состояло в том, что следует поддерживать свой ум и внимание в максимально свободном состоянии, чтобы истинные речи могли проникнуть в душу и там закрепиться.

18. *Иоанн Кассиан*. Второе собеседование аввы Моисея. О рассудительности // *Иоанн Кассиан*. Писания. С. 188. См. также: *Иоанн Кассиан*. Первое собеседование аввы Моисея. О намерении и конце монаха, XVI—XXIII // *Иоанн Кассиан*. Писания. С. 180—188.

19. *Иоанн Кассиан*. Четырнадцатое собеседование аввы Нестероя (первое). IX. С. 427—429.

— По Кассиану, или духовному учителю, которого он цитирует в этом собеседовании, новичок должен хранить молчание прежде всего потому, что он должен не доверять самому себе. Возможно, ему хочется задать вопрос, поскольку он желает узнать истину. Но эта мысль может быть иллюзией: он считает, что желает истины, но на самом деле эта идея была внушена ему сатаной, соблазнителем; в таком случае задавание вопроса ведет не к тому, что он что-то узнаёт, а к демонстрации того, насколько он сообразителен и смыслен.

Различение — это попытка определить реальный источник и реальную цель той или иной идеи, невзирая на ее объективное содержание.

Прервемся здесь. Но прежде чем сделать перерыв, я хотел бы подчеркнуть два или три пункта, которые кажутся мне довольно важными.

1) Мы достаточно сильно отделились от «гномической» структуры, характерной для языческой этики.

— С одной стороны, истина не должна просто передаваться (преподаваться и учиться), приобретаться и усваиваться.

Истина должна расшифровываться в особой герменевтической процедуре.

Истина больше не дается благодаря *paideia* и не приобретается путем запоминания. Она дается Откровением и должна пониматься посредством фигур речи, особой техники интерпретации.

— Но с другой стороны, симметрично к герменевтической интерпретации текста, в христианской духовности обнаруживается другой жанр герменевтики. Этот иной тип герменевтики связан с первым; они связаны комплексом взаимоотношений. Но они отличаются своей структурой.

Второй тип, герменевтика себя, отличается и от гномического самопознания (которое по сути является постоянным контролем процесса приобретения истины), и от интерпретативной герменевтики текста. Это различательная герменевтика себя.

— Интерпретативная герменевтика занимается текстом, его смыслом, его фигурами и истиной, которая в них явлена.

— Различательная герменевтика занимается самостью, движениями души, иллюзиями сознания и реальностью, из которой они проистекают²⁰.

2) Второй пункт, который я хотел бы подчеркнуть, — это сосуществование в западной культуре двух этих типов герменевтики. Их отношения, специфика и равновесие всегда были большой проблемой.

1. В рамках самого христианства.

— Например, понятно, что одной из наиболее важных проблем в XVI веке, когда началась Реформация, была проблема отношений, которые следует установить между герменевтикой себя и герменевтикой текста.

— Но я полагаю, что эта проблема не была свойственна только этой эпохе и ее конфликтам.

20. В первый час лекции от 17 февраля 1982 года курса в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта» Фуко говорит об «экзегетической модели», которую христианская Церковь разработала, чтобы отмежеваться от «платонической модели», организованной вокруг темы припоминания, поскольку последнее было подхвачено гностическими движениями. Воздействие этой экзегетической модели, по мнению Фуко, состояло в том, что «познанию себя был придан экзегетический смысл распознавания природы и истоков происходящего в душе, вместо того чтобы понимать самопознание как обретение себя в ходе припоминания». См.: ГС. С. 283.

В христианстве постоянно присутствовали три важнейших искушения:

— Гностическое искушение, состоящее в том, чтобы собрать воедино, как если бы речь шла об одном процессе, откровение истины и раскрытие нашей собственной реальности. Мы открываем в нас самих искру божественного света; а в Откровении истины, опосредуемом текстом, мы распознаем подлинную божественную природу нашей души²¹.

— Есть также «текстуальное искушение», в котором основное значение приписывается отношению к тексту и его интерпретации, выступающей средством не только приобретения истины, но и расшифровки самого себя и различения движений души.

— Наконец, есть искушение «анализа себя», в котором основная роль отводится отношению к самому себе и различению мыслей как особой работе. Роль, отведенная в католицизме покаянию, исповеди, искусству духовного наставничества, проистекает из этого искушения, внутренне присущего христианству.

2. Но, говоря в целом, сосуществование двух этих жанров герменевтики оказало глубочайшее влияние на нашу культуру. А попытка найти общую форму герменевтики или же установить рациональную систему взаимоотношений между интерпретативной герменевтикой и герменевтикой различительной весьма отчетлива в истории некоторых так называемых гуманитарных наук или социальных наук*.

21. О гнозисе и его отношениях с христианством см.: GV. P. 303–304; OHS. P. 67–68, 91, п.а; ГС. С. 29, 283, 455–457.

* Рукопись лекций обрывается на этом месте. Вторая часть лекции, судя по всему, не сохранилась.

Семинар

Июнь 1982

Сеанс первый

Мишель Фуко*: [Тексты, которые мы должны сегодня изучить — это] «Алкивиад» Платона, потом [три текста из «Бесед» Эпиктета]: отрывок из главы 1 книги III, главу 16 книги I и главу 1 книги I; также, если останется время, три письма Марка Аврелия [и] Фронтона.

Я на самом деле хотел бы вас кое о чем попросить. Хотелось бы, чтобы вы на этом семинаре взяли инициативу в свои руки, причем я прошу вас об этом по нескольким причинам. Первая в том, что я веду такой семинар с иностранцами впервые, а я ведь не молод. Я не знаю, интересно ли вам это, что вы изучали и т. д.; ничего этого я не знаю, и это первое затруднение.

Вторая причина, из-за которой все значительно усложняется, в том, что мой английский, как вы, наверно, заметили, несовершенен. Мне сказали, что я смогу вести семинар на французском, и я готовил материалы на французском, но боюсь, это невозможно. Поэтому вот о чем я хотел бы спросить вас в первую очередь: можем ли мы провести семинар на французском или одновременно на французском и английском — вы будете говорить по-английски, если хотите, а я по-французски, — или же вы предпочитаете, чтобы я попробовал говорить на моем

* Перед этим Фуко говорит слушателям, копии каких текстов он им раздал.

плохом английском, а не на родном французском? Сколько человек говорит на французском? Хорошо, попробую вести этот семинар на английском.

Третья причина, почему я хотел бы, чтобы вы взяли инициативу в свои руки, та, что на лекциях я, конечно, обязан говорить, и я говорю, быть может, слишком много, слишком длинно, и не знаю точно, как вы на это реагируете, в какой мере вы восприимчивы к тому, что я говорю, интересно вам это или нет, не слишком ли сложно в техническом плане и т. д.

То есть я предлагаю вам на два этих часа, прежде всего, свободно и не стесняясь говорить всё, что вы думаете о наших встречах, наших лекциях или семинарах. Потом мы могли бы поговорить об «Алкивиаде», если кто-то из вас смог до семинара прочесть текст, поскольку именно этот текст или его часть я комментировал на последней лекции¹. Мы можем сделать вот что — среагировать на текст, на предложенную мной интерпретацию. Потом мы могли бы изучить несколько текстов Эпиктета (я подготовил своего рода комментарий к трем этим текстам), а затем, если останется время, письма Марка Аврелия и Фронтонна. Так что сначала свободное обсуждение, реакции, потом обсуждение «Алкивиада», а после — Эпиктета, и в завершение Марка Аврелия и Фронтонна. Согласны? Кто выскажется первым?

— *Не могли бы объяснить, какое значение для культуры себя имеют различия между разными классами граждан?*

— Очень хороший вопрос. Но прежде всего я хотел бы, пожалуй, выяснить, есть ли вопросы, какая-то критика или что-то еще касательно фор-

1. Речь о второй лекции, начало которой было посвящено «Алкивиаду». См. выше, с. 49–55, 75–85.

мального аспекта лекций. Я слышал, к примеру, что вы не могли в точности понять то, что я сказал, или по крайней мере — из-за моего дурного произношения — не могли опознать имена, которые я приводил, это так? Нет?

И я хотел бы задать вам второй вопрос: не является ли то, что я попытался рассказать вам об *epimeleia heautou* и заботе о себе, слишком посторонним тому, что предусматривалось изучать на семинаре, посвященном семиотике или каким-то близким вопросам? Я боюсь, что разочаровал вас.

— Многие интересуются, почему вы решили вернуться к поздней Античности, к греко-римской философии или раннему христианству. Думаю, здесь пригодились бы дополнительные пояснения с вашей стороны. Вы упоминали этот вопрос на первой лекции, когда говорили о четырех разных технологиях, но думаю, что многие пока еще не слишком в этом разобрались.

— Видите ли, я вернулся к теме поздней или постклассической Античности, эллинистическому периоду, греко-римскому периоду и т. д. потому, что с самого начала пытался заниматься не историей наук или историей таких институтов, как лечебницы, тюрьмы и тому подобное. Я, конечно, интересовался этой областью, но, когда я изучал эти предметы, институты, главной моей проблемой была история нашей субъективности. То есть это не история наук, а история субъективности. Я думаю, что наша субъективность — и для меня это главное отличие от того, что я мог бы назвать феноменологической теорией — не является своего рода радикальным, непосредственным опытом себя, поскольку есть много социальных, исторических, технических опосредований, определяющих наше отношение к самим себе. Область этих опосредований, структура, эффекты этих опосредований — вот тема

исследований, которыми я с самого начала занимался. Например, у каждого из нас есть определенное отношение к своему собственному безумию. У каждого есть сознание и опыт той части себя, которая считается безумной, у каждого есть опыт безумия вообще и опыт самого себя в том плане, в каком он, возможно, безумен. Я думаю, что этот опыт самого себя как в каком-то смысле безумца определен, разумеется, исторически, социально, культурно. Я бы даже сказал, что внутри каждого из нас есть своего рода психиатрическая лечебница, это, конечно, перебор, но просто чтобы проиллюстрировать, что я имею в виду. У каждого из нас внутри есть своего рода тюрьма, и наше отношение к закону, к нарушению закона, к преступности, греху и т. п. не просто обладает определенным историческим фоном, такое внутреннее отношение несет в себе часть исторической структуры у каждого из нас. Вот почему я изучал безумие, тюрьму и т. д.; и сегодня, когда я изучаю пол и сексуальность, я ставлю вопрос под тем же углом. Я не думаю, что отношение, которое у нас есть к нашему собственному полу, является настолько непосредственным, как можно было бы подумать. Существует не только исторический фон, но и историческая структура нашей половой субъективности. Я попытался изучать это на материале с XVI века и до современности; но быстро понял, что практически невозможно считать XVI век, конец Средневековья, Реформацию или Контрреформацию отправным пунктом. Читая все эти тексты, я быстро пришел к выводу, что должен вернуться к поздней Античности, к эллинистическому, греко-римскому периоду как подлинной отправной точке в истории субъективности этого типа, сознания этого типа. Отношения между аскезой и истиной в поздней Антично-

сти и в раннем христианстве представляются мне исторической отправной точкой [...]»*.

— *Думаю, что было бы полезно привести эти объяснения на лекциях. Многие слушатели не изучали этот период, так что для них это сложно.*

— Я, может быть, постараюсь дать несколько пояснений в начале следующей лекции. Вы это предлагаете?

— *Не знаю, что думают другие, но я слышал такие пожелания.*

— Спасибо, что сказали.

— *У специалистов по античной литературе ощущение, что вы очень быстро пробежались по древним авторам, а тем, кто не занимается этим периодом, [сложно за вами успеть. Лучшие было бы]** сбавить темп.*

— Наверняка.

— *Я считаю, причина сложности отчасти в том, что слушателям трудно критиковать отдельные пункты, поскольку они не вполне понимают направление, в котором вы двигаетесь, и то, как связаны друг с другом отдельные нити исследования. Я, со своей стороны, хотел бы, чтобы вы развили различие между индивидуализмом и технологией себя, проведенное вами в самом начале.*

— Это очень хороший вопрос, который я собирался затронуть на последней лекции. Наверное, мы можем с него начать, но в любом случае это будет исторический и социальный фон для всего этого. Проблема в следующем: почему эти технологии себя стали столь важны в этот период, то есть в ранний период Римской империи? Историки идей, по крайней мере большинство из них, объясняют это так: все дело в росте индивидуализма в греко-римских обществах. Но я не считаю, что это хорошее объяснение, при-

* Несколько слов неразборчивы.

** Конъектура; вопрос частично неразборчив.

чем по нескольким причинам. В их числе тот факт, что люди, практиковавшие заботу о себе или же являвшиеся теоретиками заботы о себе, на самом деле вовсе не были индивидуалистами, они не устранились от социальной и политической жизни, это были совсем не такие люди, чтобы не интересоваться политической жизнью и не участвовать в ней. Тот же Плутарх был видным деятелем в своем небольшом городе, он занимался самыми разными аспектами социально-политической жизни провинции. И, конечно, такой человек, как Сенека, являвшийся министром, «премьер-министром» Нерона, многие десятилетия участвовал в политической жизни, крайне активной политической деятельности. Я считаю, что подъем индивидуализма и упадок коллективной жизни полиса не являются и не могут считаться причиной развития этих технологий себя.

Вторая важная причина состоит в том, что эти технологии себя весьма архаичны и мы можем проследить их развитие начиная с древнейших документов греческой жизни, сохранившихся до наших дней. Таким образом, индивидуализм не может быть причиной развития этих технологий себя². Проблема в анализе причины, по которой в определенный момент люди, на самом деле участвовавшие в социальной и политической жизни, предложили, разработали новые формы техник себя. Может быть, это будет темой последней лекции.

[Но] я не знаю, правильно ли я понял вопрос, который вы мне задали.

2. О тезисе, согласно которому «культура себя» в имперскую эпоху не была «проявлением растущего индивидуализма», но «апогеем» длительного развития определенного феномена, соответствующего усилению и акцентуации отношения себя к себе, см.: ЗС. С. 49–51. См. также: Foucault M. La culture de soi. Op. cit. P. 88–89.

— Я понял так, что на первой лекции вы проводили различие между технологией себя как диспозитивом власти и индивидуализмом, который функционирует как передаточное звено между телом и социальной личностью.

— Но я не стал бы проводить различия, по крайней мере различия такого рода, между телом и социальной личностью. Нам не нужно никакое передаточное звено, чтобы связать тело с социальной личностью. Наше тело уже составляет часть общества, часть нашей социальной личности.

— Да, понятно, но есть определенное различие — или я тогда вас не понимаю — между этим единством, описанным как «индивидуализм», и единством, ограниченными техниками себя.

— Я бы сказал, скорее, что индивидуализм — это результат определенного типа техник себя. То есть я бы сказал наоборот. Наверное, многие бы сказали, что, раз техники себя получили развитие, причина в росте индивидуализма. Я же скажу, что в истории этих крайне многочисленных техник себя в некоторые моменты и по каким-то причинам, которые нам надо разъяснить, разработать, эти техники себя приобрели облик своего рода индивидуализма, привели в результате к форме какого-то индивидуализма. Не знаю, может ли это послужить точным ответом на ваш вопрос.

— Я полагал, что это ясно...

— У меня ощущение, что вы касаетесь важного пункта, но я не вполне понимаю, в чем ваш вопрос. Мы могли бы поступить так: вы сформулируете ваш вопрос письменно, в нескольких словах или страницах, как захотите, а потом передадите его мне; я прочитаю его и попробую дать вам ответ либо на лекции, либо на семинаре, либо просто обсужу с вами. Дело в том, что, по-моему, это действи-

тельно фундаментальный вопрос. Нет причин рассматривать этот вопрос и отвечать на него прямо сейчас или чуть позже, к концу [сеанса]. Я считаю, что должен ответить на вопрос, я совершенно уверен в этом. Но это вопрос общий и фундаментальный, и я думаю, что сейчас, возможно, не самый подходящий момент. Во всяком случае, я бы очень хотел понять ваш вопрос. Вы согласны с таким порядком действий? Спасибо.

Остается еще один вопрос, который вы задали по поводу различных социальных категорий индивидов, для которых эти технологии имели определенное значение. Есть два важных различия, и, конечно, я не утверждаю, что в поздней Античности или в греко-римский период все поголовно были обязаны [заботиться о себе. Сошлюсь на]* опубликованную несколько лет назад, в 1975 или 1976 году, книгу «Отношения между общественными классами в Римской империи»³, маленькую книжечку, своего рода обзор, составленный очень серьезным историком. Он говорит, что римское общество характеризовалось, прежде всего, вертикальной структурой, то есть тем, что лестница социальных различий была велика, но каждый в этом обществе — и это второй момент — очень хорошо понимал, очень хорошо знал свое место на этой лестнице. Третий момент в том, что эта вертикальная структура понималась не как какой-то рок, а как нечто совершенно необходимое, что-то такое, в чем не было ничего отвратительного. Можно совершенно точно сказать,

* Конъектура; пауза в записи.

3. MacMullen R. Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284. New Haven: Yale University Press, 1981 (фр. перевод: Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain, 50 av. J.-C. — 284 ap. J.-C. Paris: Seuil, 1986).

что в таком обществе забота о себе — что иллюстрирует история о царе Спарты, который как-то сказал: «Мы не обрабатываем нашу землю сами, поскольку должны заниматься собой»⁴ — является привилегией высшего класса, того высшего класса, который, конечно, был основным носителем культуры. То есть мы не можем представить себе, что для людей среднего уровня, то есть, прежде всего, крестьян, но также и торговцев, проблемы такого рода имели какое-то существенное значение. Это аристократическая практика.

Но здесь следует внести несколько поправок. Прежде всего, есть проблема рабов: рабы живут в доме хозяина и прямо или косвенно — по крайней мере некоторые из них, самые умные или красивые, любовники хозяйки или хозяина дома, — приобщаются к культуре семьи; так что они сами или их дети становятся действительными членами этой культуры, а когда они освобождаются и становятся свободными людьми, некоторые из них могут стать наиболее яркими представителями этой аристократической культуры. Это первый важный момент.

Второй момент: эта культура не была, конечно, признаком исключительно высших классов, мы должны вспомнить, к примеру, что в греческих полисах не только в классический, но и в эллинистический и римский период (ведь в римский период в городах Греции, Малой Азии и Египта политическая жизнь не прекращалась), люди со скромным достатком, торговцы и т. п., поскольку они были гражданами, принимали участие в этой политической деятельности, причем политическая деятельность была тесно связана с культурной.

4. *Plutarque*. Apophtegmes laconiens, 217A. Op. cit. P. 171–172.

Третье: все религиозные движения, которые получили очень быстрое, глубокое и обширное развитие в эллинистическом и римском мире начиная с III или II века до нашей эры, <то есть> [до появления]* христианства, все эти религиозные движения ставили себе цель помочь людям заботиться о себе. То есть эти религиозные движения были народными и большая их часть была озабочена этим вопросом.

Четвертый пункт: я бы сказал, что эпикуреизм на первых своих этапах, в III веке, был демократическим движением, политически враждовавшим с местной аристократией. Эпикуреизм как философское движение в эллинистическом мире был тесно связан с демократическим движением, которое часто выступало опорой для тирании или монархии. То есть, как видите, именно такова была ситуация эпикурейцев и эпикуреизма на его ранних этапах, в III веке. Позже, начиная со II века до нашей эры, киническое или стоико-киническое движение также было движением демократическим, очень часто связанным, к примеру, в Риме, с республиканскими идеями; впоследствии это стоико-киническое, кинико-стоическое или стоическое движение стало — вместе с Дионом из Прусы — поддерживать монархию, абсолютную монархию, но оно всегда выступало против аристократической власти и класса аристократов. То есть вы понимаете, что нельзя просто сказать, что тема, о которой я говорил, тема заботы о себе была чем-то типичным лишь для небольшой группы аристократов. На протяжении всей истории античного общества она была распространена значительно шире.

Что касается проблемы женщин, конечно, вся или почти вся греческая культура была мужской,

* Конъектура; несколько слов слышно плохо.

и женщины в ней не представлены, по крайней мере как активные деятели. Это не значит, что они никак в ней не участвовали или были из нее исключены. Но не существует, к примеру, крупных авторов-женщин, за хорошо известным исключением, разумеется, Сафо и [некоторых других,] более поздних, в I и II веках нашей эры, к чему мы еще вернемся. Есть еще один момент: в эллинистический период, в римский период в экономике, но не в политике, то есть по крайней мере в экономической и социальной жизни роль женщин в обществе чрезвычайно выросла и стала очень заметной. Есть [по этой теме] хорошая книга Сары Помрой⁵. Она хорошо показывает то, что роль женщин в эллинистический период выросла. И мы не должны забывать, что в римском обществе политическая роль женщин была довольно важной, намного более важной, чем в Греции и Афинах, где эта роль равнялась нулю. В римском обществе роль женщин была довольно значительной, и это оказало заметное влияние на общество имперской [эпохи]^{6,*}. Например, во II веке вы встретите много книг по домоводству, семейной жизни, по отношениям между мужчинами и женщинами внутри семьи или между родителями и детьми, и авторство этих книг приписывается женщинам. Трудно сказать, кто был их реальными авторами — мужчины или женщины. Большинство этих книг были написаны в пифагорейских кругах, а в них было принято публиковать некоторые тексты под чужим именем, использовать псевдоним. Но тот факт, что их авторство приписывается женщинам, то есть то, что люди, их напи-

5. *Pomeroy S. B. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity.* New York: Shocken Books, 1975.

6. Об этом см.: SV. P. 211–222, *passim*; 3C. C. 85–88, 159–199.

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

савшие, использовали женские имена, доказывает, что в этом не было ничего скандального, то есть было вполне естественно, допускалось то, что книги такого рода могли писаться женщинами.

— Если я правильно понял, вы на лекциях сказали, что императив самопознания коренится в более фундаментальном императиве заботы о себе. Но нельзя ли сказать, что желание заботиться о себе у греков в эпоху Сократа коренилось в еще более фундаментальном желании заботиться о полисе? И я задаюсь вопросом, нет ли определенного напряжения между этой традиционной греческой концепцией заботы о полисе, согласно которой самость приобретает значение в силу службы полису, и сократическими диалогами, которые указывают на возможность того, что благо, приобретенное полисом, является результатом того блага, которое ты сам создаешь для себя.

— Нет ли напряжения? Это очень важная проблема. Есть один текст, очень загадочный или очень показательный, если вам угодно. В «Апологии»⁷ Сократ говорит: [вместо того, чтобы назначать мне наказание, вы]^{*} должны были бы присудить мне награду за то, что я сделал, поскольку, раз я учу людей заботиться не о своем имуществе, а о самих себе, я в то же время учу их заботиться о полисе, а не о *ta pragmata* [об их материальных делах]^{**}. [В «Государстве» Платон]^{***} обосновывает, по-мо-

7. Платон. Апология Сократа, 36b-e. С. 90–91.

* Конъектура; пауза в записи.

** Конъектура (в соответствии с тем, что Фуко говорит об «Апологии» на первой лекции в Торонто: «обучая людей тому, как заниматься собой (а не своим имуществом), обучаешь их еще и тому, как заниматься самим полисом (а не его материальными делами)», см. выше, р. 38); пауза в записи.

*** Конъектура; пауза в записи.

ему, утверждение, тезис, согласно которому, если заботиться о своей душе, что, собственно, и следует делать, будешь точно так же заботиться и о полисе. То есть я полагаю, что «Государство» очень хорошо показывает, каким образом забота о себе может быть в то же время заботой о полисе⁸. [Однако противоречие между заботой о себе и заботой о полисе]* обостряется в римскую эпоху. Тот же Сенека спрашивает, если не в каждом письме, то все равно очень часто: «Что мы должны делать? Должны ли мы заботиться о себе или же о полисе?». И ему очень трудно делать и то и другое одновременно. Я думаю, что Сократу, в его эпоху, было не так сложно схватывать единство того и другого.

— *Мне кажется, что вы оставляете без внимания некоторые важные аспекты, в частности у Аристотеля**.*

— Я хорошо понимаю, что все это я обхожу стороной. Видите ли, основная цель, основной предмет этих лекций и семинаров — период двух первых веков нашей эры. Поэтому за отправную точку мне приходится принять достаточно схематичное описание Платона, Аристотеля и т. д.

— *Каково место «Алкивиада» в диалогах Платона?****

— Во всяком случае, по этому вопросу я хотел бы сказать то, что, к примеру, неоплатоникам — я имею в виду Альбина во II веке нашей эры, Прокла, Олимпиодора, Ямвлиха, Порфирия и др., — было совершенно ясно, что «Алкивиад» выступает началом двух разных линий — политической и мистической. Линия, которая идет от «Алкивиада» к «Законам»,

8. Платон. Государство, IX, 591c-592b // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 387-388.

* Конъектура; пауза в записи.

** Конъектура; вопрос отчасти неразборчив.

*** Вопрос неразборчив, реконструирован по ответу.

проходя через «Государство» и «Политика» — вот что представляла собой платоновская политическая линия. Но была и платоновская мистическая линия: которая идет от того же «Алкивиада» к «Федону», «Федру» и т.д. Конечно, неоплатоники, Альбин и другие, выбрали для себя вторую линию. Но они рассматривали платонизм как своего рода напряжение, обусловленное расхождением двух этих линий, в которых «Алкивиад» выступал [отправной точкой]*. То есть они очень хорошо понимали это напряжение.

[...] **

Кто-нибудь из вас читал «Алкивиада»? Еще есть другие вопросы по этой теме? Если нет, мы можем, наверно, вернуться к ней позже на другом семинаре.

— В «Алкивиаде» Сократ говорит, что нужно заботиться о себе в молодости, поскольку потом будет поздно. В «Апологии» же он заявляет, что обращается ко всем, как молодым, так и старым. Почему же для комментария на ваших лекциях вы выбрали «Алкивиада»?

— Да, это разные вещи. Во всяком случае, я упоминаю об этой теме, поскольку о ней говорит Эпиктет⁹. Совершенно верно, что утверждение о том, что нужно быть молодым, чтобы заботиться о себе, вы найдете в «Алкивиаде» и в других сократических диалогах. Но, к примеру, в «Апологии» Сократ заявляет, что обращается ко всякому прохожему, гражданину и негражданину, старому и молодому¹⁰. То есть это две разные вещи,

* Конъектура; фраза неразборчива.

** Неразборчивый обмен репликами со слушателем.

9. Фуко имеет здесь в виду отрывок из «Бесед» (III, 1, 20), который он будет комментировать немного позже на этом же сеансе. См. ниже, с. 200 и далее.

10. См.: Платон. Апология Сократа, 30a-b. С. 84.

и, если бы моя цель заключалась в том, чтобы объяснить, что такое *epimeleia heautou* для теории души в учении Платона, я думаю, что мог бы рассказать об этом. Но «Алкивиада» я выбрал потому, что в нем очень четко представлена определенная связь между образованием, педагогикой, результативностью афинской педагогики и обязанностью заботиться о себе. Вторая причина состоит в том, что эта проблема отношения между педагогикой и заботой о себе была развита и преобразована; в ту эпоху, которую я выбрал, в ранний период Римской империи, совершенно ясно, что забота о себе начинается после получения образования и является не его заменой, а его критикой. Вот причина, по которой я отдал предпочтение этому тексту, но в учении Платона *epimeleia heautou* не является прерогативой молодежи [...]*.

— Не испытывали ли некоторые греческие техники себя влияния других цивилизаций?***

— Наверняка. В одной из моих лекций (не помню, какой именно¹¹), я говорил об этих практиках, которые, согласно Доддсу и Вернану¹², пришли из восточных шаманских культур. Я упоминал о таких техниках, как пост, воздержание от сексуальных связей, управление дыханием и т.д. Эти техники появились в Греции в VII–VI веках до нашей эры и были подхвачены пифагорейскими и орфическими группами. Орфизм и пифагореизм были первой религиозной, мистической и в опре-

* Фраза неразборчива.

*** Вопрос неразборчив, восстановлен по ответу.

11. Речь о первой лекции. См. выше, р. 42–43.

12. См.: *Dodds E. R. Les Grecs et l'irrationnel. Op. cit. P. 140–178; Vernant J.-P. Aspects mythiques de la mémoire; Aspects de la personne dans la religion grecque. Op. cit.*

деленной степени философской проработкой этих техник [...]*.

[...]**

— *Каким образом «Алкивиад» может ввести нас в культуру себя эллинистического и римского периода, которая представляется столь отличной от греческой философии классической эпохи?****

— Если вы будете читать «Алкивиада», я бы хотел, чтобы вы обратили внимание на то, что в тексте Платона центральное место занимает теория души. По Платону, вы не можете заботиться о себе, не зная в точности, каков метафизический статус вашей души. Забота о себе тесно связана с метафизикой души. У стоиков и, я бы сказал, во всей культуре себя в ранний период Римской империи поражает то, что они показывают, что такая метафизика души для культуры себя совершенно не важна. Вы можете и должны заботиться о себе, и при этом вам не нужно знать, что представляет собой ваша душа, какое у нее строение и т. д. Например, проблема медицинского познания или проблема страстей, движения страстей, — куда важнее. Возникновение и развитие страстей — вот, к примеру, истинная проблема. Но что такое душа? Отличается ли она от тела? Это вообще не проблема. Я не знаю, ответил ли на ваш вопрос. Это поразительно и, должен сказать, совершенно оригинально, если сравнить с греческой, платоновской традицией и с современной философской проблемой. Сутью проблемы является самость, но ей никогда не дается определения.

* Фраза неразборчива.

** Неразборчивый диалог со слушателями, за которым следует пауза в записи.

*** Вопрос отчасти неразборчив, восстановлен по ответу.

Прочитаем [теперь] очень важный отрывок из «Алкивиада»:

СОКРАТ. Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме!)? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому?

АЛКИВИАД. Часто мне казалось, Сократ, что это доступно всем, а часто, наоборот, представлялось весьма трудным делом.

СОКРАТ. Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем.

АЛКИВИАД. Истинно так.

СОКРАТ. Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать самое «само» (*phere dē, tin'an tropōn heuretheiē auto tauto*)? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя.

АЛКИВИАД. Ты прав.

СОКРАТ. Будь же внимателен, ради Зевса! С кем ты сейчас беседуешь? Не со мной ли?

АЛКИВИАД. С тобой.

СОКРАТ. Значит, и я веду беседу с тобой?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Следовательно, ведущий беседу — это Сократ?

АЛКИВИАД. Несомненно.

СОКРАТ. А слушает Сократа Алкивиад?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Не с помощью ли речи ведет беседу Сократ?

АЛКИВИАД. Само собой разумеется.

СОКРАТ. А беседовать и пользоваться словом, по твоему мнению, это одно и то же?

АЛКИВИАД. Несомненно.

СОКРАТ. Ну а пользующийся чем-то и то, чем он пользуется, разве не разные вещи?

АЛКИВИАД. Как ты говоришь?!

СОКРАТ. К примеру, сапожник работает резакom, ножом и другими инструментами.

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Значит, тот, кто работает и пользуется резакom, и то, чем работающий пользуется, — это разные вещи?

АЛКИВИАД. Как же иначе?

СОКРАТ. Тогда, следовательно, инструмент, на котором играет кифарист, и сам кифарист — это тоже разные вещи?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Вот об этом я только что и спрашивал — всегда ли представляются отличными друг от друга тот, кто пользуется чем-либо, и то, чем он пользуется?

АЛКИВИАД. Всегда.

СОКРАТ. Что же мы скажем о сапожнике: работает он только инструментами или также и руками?

АЛКИВИАД. Также и руками.

СОКРАТ. Значит, и ими он пользуется?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Но когда он сапожничают, он ведь пользуется и глазами?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Следовательно, сапожник и кифарист — это не то, что руки и глаза, с помощью которых они работают?

АЛКИВИАД. Это очевидно.

СОКРАТ. Но ведь человек пользуется и всем своим телом?

АЛКИВИАД. Несомненно.

СОКРАТ. А ведь мы говорили, что пользующееся чем-то и то, чем оно пользуется, это разные вещи?

АЛКИВИАД. Да.

СОКРАТ. Значит, человек — это нечто отличное от своего собственного тела?

Алкивиад. Похоже, что да.

СОКРАТ. Что же это такое — человек?

Алкивиад. Не умею сказать.

СОКРАТ. Но во всяком случае ты уже знаешь: человек — это то, что пользуется своим телом.

Алкивиад. Да.

СОКРАТ. А что иное пользуется телом, как не душа?¹³

Непосредственно перед этим отрывком Сократ объяснил, что Алкивиад должен заботиться о себе и что это значит. И только потом Сократ дает ответ: «Ты не можешь позаботиться о себе, не зная, кто ты такой», и здесь появляется отсылка к дельфийскому завету: «это самопознание является вещью важной и сложной. Ты должен познать истинную природу самого себя». Греческий текст очень точен, в нем сказано: «*Phere dē, tin'an tropon heuretheiē auto tauto?*» («Каким образом ты можешь выяснить, что такое само?»). Очень важно, что начиная с этого вопроса и до конца текста вы так и не находите определения «самости», никакого определения или описания рефлексивности, субъективности, единственное, что здесь есть, — теория души как противоположности тела. Когда вы должны заботиться о себе, вы не должны заботиться о теле, не должны заботиться о своем богатстве, одежде, обуви и т. д., — вы знаете, как Сократ ведет такой разговор, — вы должны заботиться о своей душе. Но что такое душа? В этом тексте очень интересно то, что душа не определяется так, как, например, в «Федоне» или «Федре». Душа в этом тексте — не пленница тела; это не вещь, не суб-

13. Платон. Алкивиад, 129a-130a. С. 256–258. См. выше, с. 49, прим. 1.

станция, которая присутствует в теле; это не что-то вроде повозки из «Федра», у которой две лошади, черная и белая¹⁴. В этом отрывке анализируется душа совсем другого рода. Душа определяется здесь как *dunamis*, сила, способность пользоваться телом. И это очень важно, поскольку мы еще встретим такое понятие применения тела, которое будет играть главную роль в учении Эпиктета: *khresis* (использование). Вот первый момент.

Вторая причина важности этого текста состоит в том, что в первых сократических диалогах вы нигде такое понятие не встретите, оно попадает только в текстах Аристотеля. Это аристотелевское, а не платоновское определение. И это одна из причин загадочности этого текста. Во всяком случае, вы видите, что тут есть интересные вопросы, но я не уверен, что их можно обсудить, поскольку у вас не было повода прочесть этот текст. Если хотите, если вам это интересно, прочитайте его, и в следующий раз или на одном из следующих семинаров мы сможем провести обсуждение этого очень странного текста.

Есть здесь и отрывок о душе, который кажется поздней вставкой*. Во всяком случае, это текст, который можно найти только у христианского автора. В нем говорится о том, что божественная субстанция — намного более ясная вещь, в которую нужно смотреть, чтобы увидеть [свою душу]**: «И подобно тому, как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество

14. См.: Платон. Федр, 246b // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 155.

* Мы не воспроизводим здесь замечание Фуко об английском переводе.

** Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души»¹⁵. Этого текста нет в большинстве рукописей этого диалога, однако в качестве цитаты из этого диалога он обнаруживается у Евсевия Кесарийского, христианского автора IV века. Некоторые считают, что этот отрывок является вставкой, что Евсевий Кесарийский придумал этот текст или позаимствовал его из какого-то неоплатонического текста.

— *Вы можете нам рассказать об этой важной теме души и зеркала?*

— Сейчас я вряд ли смогу это сделать. Если хотите, мы могли бы отложить некоторые важные вопросы, но я не могу рассмотреть этот вопрос в режиме импровизации, прежде всего потому, что ответ я в точности не знаю, ведь вопрос очень важен, да и английский у меня [несовершенен]* и т. д. Как бы там ни было, я считаю, что эта метафора зеркала очень типична для платонизма и неоплатонических движений. Мне кажется, что она никогда не встречается в других текстах, даже если речь идет о заботе о себе [...]**; по крайней мере у Сенеки, даже у Эпиктета, совершенно сократического автора; разве что один раз. Так или иначе, я думаю, что это хороший вопрос. Если он вам интересен, я буду рад сделать что-то по этой теме¹⁶. Не сейчас, но позже, на другом семинаре, мы могли бы об этом поговорить.

— *Мне, однако, кажется, что идея о том, что душа пользуется телом, встречается и в других текстах Платона***.*

15. Платон. Алкивиад, 133с. С. 263.

* Конъектура; отрывок неразборчив.

** Отрывок неразборчив.

16. Об этой теме см.: ГС. С. 85–86, *passim*.

*** Вопрос неразборчив, реконструирован по ответу.

— Конечно, тот факт, что душа пользуется телом, не является гапаксом в платоновском универсуме. Но то, что душа определяется только как способность, которая может использовать тело, это более странно.

— *Не встречается ли у Платона в то же время идея, что душа — деятель*?*

— Видите ли, я не хочу сказать, что в других текстах Платона нельзя было бы найти представление о том, что душа — деятельное начало, однако определение души как принципа действия, использования, способности использовать тело...

— *Какое греческое слово используется для обозначения того, что душа пользуется телом?***

— Это слово *khraomai*, *kresthai*. Во всяком случае, это проблема, которую мы также могли бы уточнить. Но видите ли, текст этот странный, потому что, во-первых, это догматический текст. Различие между первыми сократическими диалогами и этим текстом в том, что в нем даются ответы, много ответов. В нем говорится, что такое душа, самопознание, что такое созерцание и т.д.; то есть дается много догматических решений, но вовсе не традиционное догматическое решение, обнаруживаемое в таких диалогах, как «Федон» и «Федр», где говорится о метафизическом статусе [души]***. Все это странно.

Есть еще вопросы об «Алкивиаде» Платона?

Мы отстаем. Вы хотите, чтобы мы занялись этими тремя текстами Эпиктета? Я на самом деле считаю, что в эту эпоху теоретиком заботы о себе был Эпиктет. Я хотел бы прокомментировать три этих текста.

* Вопрос неразборчив, реконструирован по ответу.

** Вопрос неразборчив, реконструирован по ответу.

*** Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

Лучше всего было бы для начала прочитать текст, который я хочу прокомментировать первым делом, текст из третьей книги:

Если ты позднее будешь винить меня в этом, что смогу я привести в свое оправдание? Да, ну скажу я, да он не послушается. В самом деле, послушался ли Лай Аполлона? Разве он, уйдя и напившись пьяным, не распростился с его оракулом? Так что же? Разве тем не менее не сказал ему Аполлон всю правду? Притом я не знаю, слушаешься ли ты меня или нет, а он совершенно точно знал, что тот не послушается, и все же сказал. — А почему он сказал? — А почему он Аполлон? А почему он дает оракулы? А почему он назначил себя на это место, так чтобы быть прорицателем и источником истины и чтобы к нему приходили со всего света? А почему надписано «Познай самого себя», хотя никто этого не постигает?

Всех ли приходивших удавалось Сократу убедить заботиться о самих себе (*epimeleisthai heautōn*)? Даже тысячной части не удавалось. И все же, поскольку он был, как он сам говорит, назначен своим божеством в это место в строю, он уже не оставлял его. И даже судьям что он говорит? «Если вы меня отпустите, — говорит он, — с тем условием, чтобы я больше не занимался тем, чем занимаюсь сейчас, я не примирюсь и не уймусь. Нет, обращаясь и к молодому и к старому, словом, ко всякому встречному, я буду спрашивать о том, о чем и сейчас спрашиваю, а в особенности вас, — говорит он, — моих сограждан, потому что вы мне ближе родом». — «Ты так назойлив, Сократ, и любопытен? А какое тебе дело до того, что мы делаем?» — «Да что ты такое говоришь? Ты, живущий со мной в одном обществе и мой сородич, не заботишься о себе и предоставляешь городу плохого гражданина, сородичам

плохого сородича, соседям — плохого соседа». — «Ну а ты кто такой?» Тут громко сказать: «Я тот, кому должно быть дело до людей». Ведь и против льва не любой бычок осмеливается выступить, а если явится и выступит бык, говори ему, если тебе угодно: «А ты кто такой?» и «Какое тебе дело?». Человек, среди каждого рода рождается нечто исключительное: среди быков, среди собак, среди пчел, среди лошадей. Не говори же исключительному: «Ну а ты что такое?». Иначе оно, обретя откуда-то голос, скажет: «Я — то же, что пурпурная полоса на тоге. Не требуй от меня, чтобы я был подобен остальным, и не упрекай мою природу за то, что она создала меня отличающимся от остальных»¹⁷.

Я, конечно, выбрал этот текст потому, что, как видите, в нем есть очень четкая отсылка к теме заботы о себе, в нем обнаруживается выражение *epimeleia heautou*, также в нем косвенно цитируется «Алкивиад» и прямо — «Апология».

Первым делом, думаю, надо вспомнить о том, что мы могли бы назвать «сократическим ренессансом», о котором свидетельствует этот текст. Сократический ренессанс в начале II века нашей эры составлял часть большого греческого ренессанса двух первых веков, но нужно помнить, что, будучи его частью, он в то же время был его противовесом, то есть критикой повсеместного возобновления, возрождения изучения классики, классической педагогики, изучения греческого языка, культуры и прочего в Римской империи. Вернуться к Сократу — значило, конечно, вернуться к греческой культуре, но именно к той ее разновидности, которая выступала противоположностью риторической педагогики, риторики, лите-

17. *Эпиктет*. Беседы, III, 1, 16–23. С. 154–155. См.: ГС. С. 138.

ратуры и т. п. Такой сократический ренессанс был характерен не только для Эпиктета; его можно обнаружить у некоторых стоиков и большинства киников. Эпиктет самого себя считает своеобразным сократическим персонажем; для него Сократ — это образец, он хочет быть Сократом новой эпохи. Сократ выступал против софистов, а он хочет быть таким же Сократом, выступая против новых софистов, которые представляли эту новую греческую культуру. Но есть, конечно, и важное различие между Сократом как историческим персонажем и ситуацией Эпиктета. Последний был главой школы. Я хочу сказать, что это различие, важное с технической точки зрения заботы о себе, состоит в том, что Эпиктет руководил школой в Никополе, и в те времена проблема, задача Эпиктета состояла в том, чтобы использовать эти школьные формы, педагогические институты, переориентировав их на эту несократическую тему *epimeleia heautou*, заботы о себе. Как в рамках совершенно традиционной, обычной школы можно обучать людей этой деятельности, состоящей в заботе о себе? Я думаю, что большинство «Бесед» Эпиктета должны читаться именно так: речь об обучении, скрытом за формой нормальной школьной системы, о преподавании, которое должно научить людей тому, как им заботиться о себе. В «Беседах» Эпиктета есть много обсуждений, бесед, которые посвящены не только обучению заботе о себе, но и обучению самим способам обучения. То есть школа Эпиктета не была всего лишь школой для молодых или, наоборот, зрелых людей, которые хотели заботиться о себе, Эпиктет хотел обучать преподавателей заботы [о себе]; то есть это был своего рода *медицинский факультет*¹⁸, на котором обучали врачей-специалистов по этой заботе о себе.

18. Фуко говорит по-французски: *faculté de médecine*.

— Если занять формальную точку зрения, этот текст интересен тем, что в этой беседе делается попытка ввести диалог, подобный сократическому.

— Да, мы можем обсудить это. Эта беседа, как и большинство других «Бесед» Эпиктета, обладает типичной формой, а именно формой диатрибы. Вы знаете, что такое диатриба или вам [пояснить]? Было бы очень забавно и интересно сравнить ее с сократическим диалогом, поскольку, конечно, Эпиктет хочет использовать сократическую форму; но он использует ее внутри той формы, которая традиционна для эллинистических и греко-римских школ философии, то есть диатрибы. Кто задает вопросы в сократическом диалоге? Учитель. Кто отвечает? Ученик, питомец. Почему? Из-за теории припоминания. Истина скрыта в разуме ученика — вот причина, по которой именно учитель ставит вопросы, а [ученик отвечает]*. Диатриба устроена иначе. Прежде всего, она была своего рода обсуждением, которое проходило после лекции, в точности как мы делаем это сейчас. Большая часть педагогических форм, применяемых сегодня в наших университетах, обнаруживается в эллинистических и греко-римских школах. Это очевидно, если посмотреть на александрийские школы. То есть диатриба — своего рода семинар после лекции. В диатрибе ученик задает вопрос учителю по теме лекции. Учитель отвечает ученику, причем ответ, как правило, включает три этапа. На первом учитель дает определенный ответ; на втором он обращается с вопросом к ученику — это сократический момент; наконец, он переходит к новому развитию темы, новому комментарию, уже без диалога, вопросов и ответов, и этот этап представляет собой догматическую формулировку

* Конъектура; отрывок неразборчив.

тезиса. Что-то в этом роде мы встречаем и в этой беседе. То есть в рамках школьной педагогической формы обнаруживается сократический метод.

Как видите, в тексте есть вполне очевидная ссылка на «Апологию», но не на «Алкивиада». Ссылка на «Апологию» состоит из практически точной цитаты, в которой указывается на [четыре]* важные черты *epimeleia heautou*. Прежде всего, на то, что Сократ был назначен на свой пост божеством — эту тему мы обнаруживаем в «Апологии». Во-вторых, если бы ему пришлось выбирать между этой своей деятельностью и оправданием в суде, он бы решил продолжить свою деятельность. В-третьих, Сократ обращается одновременно к гражданам и тем, кто гражданами не является. И, в-четвертых, он обращается и к молодым, и к старым. Два последних пункта обнаруживаются в «Апологии», но не в «Алкивиаде». В последнем Сократ, напротив, обращается к молодому человеку, а не ко всем подряд, поскольку тот интересуется политикой, хочет стать правителем полиса. Он обращается к Алкивиаду, поскольку он молод, а не потому, что он стар. Примечательно, что в «Апологии» мы обнаруживаем замечание о том, что Сократ обращается к любому прохожему, молодому и старому, гражданину и негражданину. В тексте «Апологии» Сократ заявляет, что не проводит политических различий или же различий возрастных и эротических, однако в «Алкивиаде» и большинстве ранних диалогов легко заметить, что Сократ обращается только к молодым людям, у которых есть какие-то политические планы. Эпиктет, конечно, выбрал в качестве образца «Апологию», а не «Алкивиада». Поскольку он — глава школы, он обращается ко всякому, кто записывается в шко-

* Фуко говорит «три».

лу, приходит туда, а как стоик — и это второй момент, вторая причина интересоваться каждым, — он еще и космополит, так что всякий человек в мире ему согражданин; то есть ему не надо выбирать между гражданином и негражданином, молодым [или] старым. Вот, я считаю, причина, по которой здесь приводится эта цитата и эта отсылка к «Апологии» и к универсальной роли Сократа как учителя заботы о себе.

Я думаю, мы можем подчеркнуть еще кое-что. А именно что в первой части текста, в первом абзаце, обнаруживается отсылка к дельфийскому завету, к Аполлону и к *gnōthi seauton*. Этому посвящен весь первый абзац. Мы видим развитие темы *gnōthi seauton* и только потом встречаем отсылку к *epimeleia heautou*. Очень интересно отметить, что два этих предписания, дельфийское предписание *gnōthi seauton* и сократическое предписание *epimeleia heautou* в этом тексте связываются друг с другом. Вы можете также заметить, если интересуетесь психоанализом и вещами такого рода, что здесь же есть совершенно прозрачная ссылка на Эдипа и Лая, отца Эдипа. То есть вы видите здесь «Эдипа», принципы «познай самого себя» и «заботиться о себе» — получается, что в этом тексте присутствуют некоторые из основных черт нашей европейской культуры. Но я хотел бы подчеркнуть, что отношение между дельфийским предписанием и сократическим — теперь вы знаете, что я имею в виду под этими терминами, — не является отношением логического следования. Эпиктет не говорит: «Ты должен следовать дельфийскому предписанию „познай самого себя“, а чтобы выполнить его, должен заботиться о себе». В тексте сказано не это. Но не говорит он и прямо противоположного, а именно что, чтобы заботиться о себе, ты должен познать самого себя. Дельфийское

предписание не является более широким принципом, из которого второе предписание вытекало бы как часть и следствие; и наоборот, сократическое предписание не предполагает дельфийский принцип в качестве своего условия. Единственное отношение, существующее между ними, — это аналогия. И эта аналогия не затрагивает содержания предписаний, она относится к чему-то другому. Взгляните на текст. Что говорит Эпиктет? Он говорит: дельфийское предписание — то, что было написано, выгравировано на камне, камне храма, который стоит в центре цивилизованного мира. Так что каждый в этом мире может увидеть дельфийское предписание и каждый должен его выполнять. Но, по словам Эпиктета, хотя все могут и должны узнать об этом предписании, но лишь немногие заметили его или, во всяком случае, поняли его и применяют. Точно так же, по словам Эпиктета, Сократ обращался ко всем подряд, к первому встречному, но на самом деле очень немногие поступили так, как им говорил Сократ. Именно аналогия в самой структуре обращения ведет к сравнению *gnōthi seauton* и *epi-meleia heautou*.

Эта структура, тот факт, что все званы, но очень немногие слышат призыв — вы хорошо знаете, что это такое: это структура идеологии спасения или религии спасения. Представление о том, что есть нечто ценное для всех, послание, адресованное всем людям на свете, но очень немногие действительно поняли его, — это нечто совершенно особенное. Мы знаем о нем благодаря христианству, хотя, конечно, христианство никоим образом не является единственной религией, которая включает такую структуру, которой такая структура известна. Но очень интересно увидеть такую структуру в этом тексте, поскольку это вообще не сократическая

или платоновская структура. У Платона и Сократа часто бывает так, что философ к кому-то обращается, но его не слышат или не понимают. Толпа не понимает философию, философия не предназначена толпе — это вполне греческая идея. Но философия на самом деле и не предназначена всем. Философия предназначена только людям, которые способны ее понять, которые ее заслуживают, которые обладают культурой, позволяющей постигать и понимать философию. То есть речь не о каком-то универсальном призыве. Я полагаю, что лучше всего структуру этого текста характеризует изменение, в нем обнаруживаемое: Сократ обращается к молодым людям, которых выбрал, потому что они были красивыми, влиятельными, наделенными хорошим статусом, амбициозными, из хороших семей и т. п., — Сократ сделал свой выбор; но теперь мы видим иную структуру, в которой философский призыв, философское предписание *epimele seautō* предназначена всем людям на свете, но из-за своей слепоты и глухоты лишь немногие способны понять его. Это еще не религиозная атмосфера или тональность, но хорошо видно, что структура мысли претерпела глубокие изменения. Тот факт, что философский призыв обращается ко всем, — очень важен; это одна из главных черт философии такого рода, стоицизма или стоико-кинизма, к которому принадлежал Эпиктет, и это одно из культурных условий, благодаря которым в самом скором времени получило распространение, как вы знаете, христианство. То есть философская работа стала важной подготовкой развития христианства. Это второй момент, который я хотел выделить.

Теперь третий момент. Я не сделал копии начала текста. Наверное, напрасно. Я думал, что он немного длинный, но он интересен — пассаж, который я только что прокомментировал. Он составляет

часть длинной беседы, в которой Эпиктет отвечает на вопрос, скорее, даже не на вопрос, а на жалобу одного из своих молодых учеников. Вот как описывается этот молодой ученик:

Как-то пришел к нему один юноша, обучавшийся ораторскому искусству, с чрезмерно изысканно уложенными кудрями и вообще весь разнаряженный. — Скажи мне, — обратился он к тому, — не считаешь ли ты, что и собаки некоторые — прекрасные, и лошади, и так каждое из остальных живых существ? — Считаю, — сказал тот. — Значит, и люди, одни — прекрасные, а другие — безобразные? — Как же иначе? — Ну а по одному и тому же ли основанию называем мы прекрасными каждое из этих живых существ среди одного и того же рода или каждое по особому?¹⁹

Такого юного ученика можно часто встретить в «Беседах» Эпиктета, я думаю, три раза, — молодого, красивого (или считавшего себя красивым), надушенного, в украшениях и т. д. Это, конечно, типичный портрет развратника. Но не портрет гомосексуала. В-первую очередь, потому, что гомосексуальность как категория в те времена еще не существовала; во-вторых, один и тот же портрет применим и к молодым мужчинам-проституткам, которыми пользовались мужчины, и к тем, кто слишком интересовался женщинами. Быть развратником, отличаться поведением такого рода, таким телом и подобным кокетством — все это было типичным для тех, кто, с нашей точки зрения, составляет две совершенно разные категории, а именно тех, кто был проститутками для мужчин, и тех, кто слишком увлекался женщинами. Но, с точки зрения греков, речь об од-

19. *Эпиктет*. Беседы, III, 1, 1–2. С. 152.

ной и той же категории, и для двух этих типов поведения они использовали в точности одно и то же описание. И здесь мы видим юношу такого именно рода. Такие юноши в трех диалогах, где мы сталкиваемся с этой категорией, всегда представляются обучающимися риторическому искусству. Причина понятна: риторика — это искусство, наука, техника украшения. Преобразить жизнь, как она есть, представить красивым то, что таковым не является, — вот мотив и цель риторики. Следовательно, вести себя подобным образом и учиться риторике — качества одной и той же этической категории. Третья характеристика молодых людей такого рода, их отличительное качество, заключается в том, что они желают слушать лекции Эпиктета, тогда как сам Эпиктет этого не хочет. Он прогоняет их.

Есть еще одна беседа, в этом плане намного более откровенная, в которой один из таких молодых людей приходит к Эпиктету и говорит ему: «Я уже много месяцев хожу к тебе, а ты мне и слова не сказал. Мне придется уйти, не получив никакой пользы от твоих уроков»²⁰. Конечно, такого персонажа и ситуацию такого рода следует соотнести с сократической ситуацией, в которой мальчики тоже красивы, но не изнежены, не носят украшений, красивы, поскольку занимаются спортом, весьма активны и т. д. Второе отличие в том, что эти мальчики, конечно, очень хотят поучиться у Сократа, но и Сократ желает их, соглашается спорить с ними и задает им вопросы, уделяет им внимание. Я полагаю, что негативные фигуры молодых людей, изгнанных с уроков Эпиктета, представляют его способ дистанцироваться от двусмысленной сократической педерастии, которая была связана с греческой культурой, с такого

20. *Эпиктет*. Беседы, II, 24, 1–29. С. 148–151.

рода философией или философским пониманием. Это способ поменять некоторые из принципиальных характеристик сократического принципа *epi-meleia heautou*. Что происходит с подобными людьми? Если они так ведут себя, если носят украшения, если так гордятся своей (мнимой) красотой, это уже доказывает, что они заботятся о себе, но заботятся неправильно. Они заботятся о своем теле, репутации, своих деньгах, ведь это проститутки и т.д., и Эпиктет прогоняет их, поскольку они не заботятся о себе так, как следует. Возражение обнаруживается очень быстро: если школа Эпиктета должна обучать тому, как заботиться о себе, людей такого рода нельзя исключать, наоборот. И именно по этой причине они жалуются: они приходят, заботятся о себе, считают, что заботятся о себе именно так, как следует, но ничего не происходит; Эпиктет не уделяет им ни малейшего внимания. С их точки зрения, они сделали все, чтобы стать лучшими учениками в этой школе, но их отталкивают. В чем же причина? Дело в том, что заботятся они о себе неправильно.

Это значит: чтобы научиться правильно заботиться о себе, нужно уже правильно о себе позаботиться. Существует круг заботы о себе: забота о себе — не то, чему можно научиться с нуля, нужно с самого начала иметь правильную установку, правильную заботу о себе, чтобы иметь способность учиться тому, как о себе заботиться. Вы видите, что речь о ситуации, которая представляется точной противоположностью структуры припоминания у Платона. В случае Платона или Сократа последний мог обращаться ко всякому молодому человеку, если тот был красив, происходил из хорошей семьи и строил политические планы; в блистательной сократической игре вопросов и ответов его можно было заставить вспомнить то, что он знал с самого начала, с того мо-

мента, когда созерцал истину в наднебесном мире²¹. То есть сократовское вопрошание осуществлялось в кругу припоминания: вы знали то, чего вы не знали. В структуре *epimeleia heautou* Эпиктета круг выглядит совершенно иначе. Вы сначала должны доказать свою добрую волю, должны явно доказать то, что приняли решение, что в терминологии стоиков называлось *proairesis*, то есть вы должны доказать, что ваше решение правильно, и только после такого доказательства учитель может заняться вами, помогая вам не отступать от этого правильного решения. Но само это правильное решение, выбор правильной заботы о себе должен быть тем первым шагом, который необходимо продемонстрировать учителю, и только тогда учитель может заняться вами.

Есть еще один интересный момент в другой беседе²², где молодому надушенному ритору, который жалуется Эпиктету, поскольку тот не уделяет ему внимания, Эпиктет отвечает: «Я не уделяю тебе внимания, поскольку я в этом похож на козу. Философ — как коза. Козу возбуждает трава, если она зелена, а ты не был достаточно зеленой травой для меня. Ты меня не возбудил; а поскольку ты меня не возбудил, у меня нет причин говорить с тобой и быть твоим учителем»²³. Греческое слово, используемое здесь,

21. Фуко говорит по-французски: *supracéleste*.

22. *Эпиктет*. Беседы, II, 24, 1–29. С. 148–151. Ср. ГС. С. 372–375; Фуко М. Парресья. С. 69; УСД. С. 330.

23. Там же. II, 24, 16. С. 150: «Так укажи мне, чего я добьюсь, разговаривая с тобой. Вызови у меня влечение к этому. Как подходящая трава, оказавшаяся перед овцой (*tō probatō*), вызывает у овцы влечение съесть ее, а если положишь перед ней камень или хлеб, то она не пошевелится, так у нас есть какие-то природные влечения и к тому, чтобы говорить, когда намеревающийся слушать представляет собой что-то, когда сам он вызывает интерес (*erethisē*)».

очень интересно — это *erethizein*, «возбуждать». Смысл этого слова — что интересно — очень близок к эротическому, но это не то слово, которое обычно использовалось в эротическом контексте. Возбуждаться в эротическом смысле — для этого греки использовали другое слово. *Erethizein* означает лишь «быть стимулированным»; то есть у него более широкий смысл, хотя, конечно, эротический смысл ему очень близок; читая этот текст, невозможно не вспомнить об этом эротическом смысле: «Ты меня не возбудил». Однако эротический термин другой. Я думаю, что ситуация Эпиктета, близкая к сократической позиции, к сократической установке, но при этом существенно от нее отличающаяся, в тексте такого рода показана совершенно ясно.

Во всяком случае, я думаю, что этот текст, который я хотел вам прокомментировать, очень четко показывает близость тематики «заботы о себе» [у Эпиктета и у Сократа], как и некоторые существенные различия [между ними].

Сегодня уже поздно, но у меня есть еще два текста [для комментария]. Может, вам сейчас некогда, или у вас есть еще несколько минут, одна-две? Дело в том, что я хотел бы задать вам несколько вопросов о семинаре, о том, что мы могли или должны были бы сделать на следующем и т. д. Вы хотите продолжить комментарий такого рода или вы хотите чего-то другого? Есть несколько вариантов. Мы можем, конечно, как-то их совмещать. Один вариант — кто-то из вас может сделать доклад, это может быть формальный доклад или короткое неформальное выступление. Мы могли бы вместе изучить тексты,

Греческое слово *probaton*, означающее мелкий скот, переводится в английском переводе, которым пользуется Фуко, «козой», но «овцой» во французском варианте.

при условии, конечно, что вы их предварительно прочтете. В этот раз у вас не было времени, но вы могли бы прочесть к следующему занятию. Или какой-то совсем другой план, как захотите.

— *Давайте оставим тот же метод.*

— Но я все же хотел бы, чтобы вы предварительно прочитали тексты, это мне поможет, поскольку для меня это очень сложно: я чуть ли не в первый раз веду семинар по-английски. И потому, если бы кто-то из вас смог выступить, [было бы отлично]*. Вы хотите, чтобы [в следующий раз] мы изучили два других текста Эпиктета, из главы 16 книги I «О промысле» и из главы 1 книги I? Первый — это текст о промысле, и он очень интересен, поскольку речь идет о теоретическом фоне, теоретическом принципе заботы о себе: это анализ человека как единственного живого существа, которое должно заботиться о себе; это очень интересно с чисто философской точки зрения. [Потом] глава 1 книги I, которую я хотел бы изучить после главы 16. Так или иначе, вы знаете, что Арриан опубликовал эти «Беседы» в порядке, который кажется произвольным, во всяком случае он не имеет теоретического или догматического значения. В главе 1 книги I излагается — как бы это сказать? — техническое приложение философских принципов, которые мы обнаруживаем в главе 16. В этой первой главе — и я могу понять, почему Арриан поставил этот текст именно сюда — видно, в чем заключается забота о себе, что, конечно, было программой школы. То есть в следующий раз мы могли бы изучить эти тексты. А потом мы могли бы заняться перепиской Фронтонa и Марка Аврелия. Главное, самое важное письмо — это, я полагаю, одно короткое письмо, которое очень интересно

* Конъектура; фраза неразборчива.

с точки зрения повседневной жизни, повседневного опыта, повседневного опыта себя.

— *А когда мы на лекциях займемся первым христианством?*

— На следующей лекции я буду говорить о технической стороне заботы о себе в языческом обществе, а на двух следующих лекциях буду говорить о христианстве.

Сеанс второй

Мишель Фуко: Все прочитали эти тексты? Да? Нет? Никто? Тогда я вас накажу! Не скажу, как... Пусть это станет сюрпризом на последний день!

Прежде чем начать, может быть, у вас есть какие-то общие или частные вопросы о лекциях, или семинаре, или о чем-то другом... о семиотике или не о семиотике?

— *Что вы думаете об этой цирковой атмосфере?*

— *Цирковой атмосфере?*

— *Телекамерах...*

— *Я здесь ни при чем!*

— *Некоторые задают вопросы обо всем этом цирке и балагане, который здесь устроили!*¹ *Правда, не я.*

— Вам эти камеры неприятны? Но это не проблема театра, зрелища или чего-то в этом роде; просто на семинар записалось слишком много людей, а аудитория оказалась слишком маленькой. Но, возможно, нам и не придется использовать эту камеру...

— *Но это не для передачи, это замкнутая схема.*

— *Так оно спокойней.*

— В прошлый раз было и правда тесно и душно.

1. Возможно, отсылка к тому, что Поль Буиссак, который пригласил Фуко в Торонто, много интересовался цирком. См.: *Bouissac P. Circus and Culture. A Semiotic Approach.* Bloomington: University of Indiana Press, 1976.

— *На последней лекции вы говорили о герменевтике себя. Какое значение имел термин «герменевтика» для античной культуры себя?*

— Ни малейшего значения! Я думаю, то, что мы могли бы назвать герменевтикой себя, начинается, возникает не ранее христианской духовности. И я хотел бы показать вам именно то, что те же или почти те же техники, та же технология себя использовалась в эту языческую эпоху, в начале имперского периода, безо всякой отсылки к чему-то вроде герменевтики себя; я покажу вам это завтра на следующей лекции. Дело в том, что герменевтика себя, расшифровка самого себя начинается, по-моему, позднее, в христианстве и монастырях. Я покажу вам это на лекции в следующий вторник.

— *Хотелось бы узнать, какие отношения установились между Алкивиадом и Сократом после вступления Алкивиада в политическую жизнь.*

— Хороший и одновременно очень трудный вопрос. Первое, что нужно сказать: вы должны помнить о том, что отношение между Алкивиадом и Сократом в диалоге — не окончательное отношение. Когда Сократ в начале диалога пообещал Алкивиаду, что благодаря обучению у него Алкивиад сможет стать первым в полисе, то есть заполучить тираническую власть, вы должны понимать, что Сократ, конечно, не был честен. Это обещание было дано лишь для того, чтобы побудить Алкивиада заботиться о себе. Однако, если Алкивиад действительно начнет заботиться о себе в чисто философской манере, он поймет, что не должен обладать властью такого рода над полисом, что он должен отправлять разумную власть; и этот тип разумной власти будет представлен в «Государстве», «Законах» и т. п. То есть, как я вам уже говорил, здесь расставляется своего рода ловушка. Вот первый пункт.

— *Есть еще такая небольшая фраза, и я не понимаю, что имеется в виду: «Но я могу поручиться, что, действуя таким образом, вы наверняка будете счастливы»².*

СОКРАТ. Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам.

АЛКИБИАД. По всей вероятности.

СОКРАТ. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества.

АЛКИБИАД. Это понятно.

СОКРАТ. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом.

АЛКИБИАД. Да.

СОКРАТ. Значит, вы будете действовать правильно и достойно.

АЛКИБИАД. Да.

СОКРАТ. Но я могу поручиться, что, действуя таким образом, вы наверняка будете счастливы³.

Я не могу это объяснить, мне, чтобы понять, нужен греческий текст. Ни у кого нет? Так или иначе, я хотел бы что-то сказать по этому поводу, но не для того, чтобы дать вам объяснение, а чтобы сослаться на одну весьма специфическую проблему, которая обнаруживается к самому концу. Первый момент в том, что в «Алкивиаде» не дается решения, которое бы позволило осуществить планы Алкивиада. То, что Сократ обещает ему, на самом деле не соответствует тому, чего Алкивиад желает.

— *Нашел греческий текст.*

2. Платон. Алкивиад, 134-е. С. 265.

3. Там же. 134d-е. С. 265.

— Спасибо. В конце диалога есть довольно загадочный текст; я не могу его объяснить, могу лишь дать вам несколько комментариев:

СОКРАТ. Чувствуешь ли ты теперь свое состояние? Подобаает оно свободному человеку или нет? АЛКИБИАД. Мне кажется, я его даже очень чувствую.

СОКРАТ. Знаешь ли ты, как можно избежать того, что с тобою сейчас творится? Мне не хочется давать имя этому твоему состоянию — ты так красив.

АЛКИБИАД. Но я и сам знаю.

СОКРАТ. Ну и как же?

АЛКИБИАД. Я избегну этого состояния, если ты пожелаешь, Сократ.

СОКРАТ. Нехорошо ты говоришь, Алкивиад. Но как же надо сказать?

СОКРАТ. «Если захочет бог».

АЛКИБИАД. Вот я и говорю это. А кроме того, я опасаясь, что мы поменяемся ролями, мой Сократ: ты возьмешь мою личину, я — твою [эта часть диалога является похвалой Алкивиаду. — М. Ф.]. Начиная с нынешнего дня я, может статься, буду руководить тобою, ты же подчинишься моему руководству [Начиная с этого дня я должен и буду следовать за тобой, как ты за мной; я буду тебя сопровождать и ты станешь моим учителем]⁴.

4. Там же. 135c-d. С. 267. Последняя фраза — перевод на французский английский версии, которую здесь комментирует Фуко («From this day forward, I must and will be the attendant, and you will be my master»), смысл которой, существенно отличный от французского перевода Мориса Крезе [как и русского перевода С. Я. Шейнман-Топштейн. — *Прим. пер.*], позволяет понять нижеследующее замечание Фуко.

Все довольно понятно: в начале диалога Сократ ходил за Алкивиадом; теперь же Алкивиад согласился, что ему нужен учитель, и он будет следовать за Сократом так, как Сократ преследовал его в качестве возлюбленного.

СОКРАТ. Благородный Алкивиад, любовь моя в этом случае ничем не будет отличаться от любви аиста: взлелеяв в твоей душе легкокрылого эроса, она теперь будет пользоваться его заботой. Алкивиад. Но решено: с этого момента я буду печься о справедливости.

СОКРАТ. Хорошо, если бы ты остался при этом решении. Страшусь, однако, не потому, что не доверяю твоему нраву, но потому, что вижу силу нашего города (*tên tēs polōs horōn rōmēn*) — как бы он не одолел и тебя, и меня⁵.

Эта фраза по поводу государства⁶, полиса, конечно, отсылает к тому, что должно произойти, к тому, что произошло после того, как Алкивиад захватил власть в Афинах; но на самом деле я не знаю точно, что значит эта фраза, это выражение «*tên tēs polōs horōn rōmēn*», которое выражает силу, энергию, насилие полиса.

— Что же станет с отношением Сократа и Алкивиада?

— Традиционное любовное отношение между мужчиной и юношей требовало взаимности, причем на протяжении всей жизни. Это означает, что, пока юноша был молод, старший должен был служить ему достойным примером, давать ему уроки, чтобы помочь ему, учить его, как быть хорошим

5. Платон. Алкивиад, 135е. С. 267.

6. В английской версии *tên rōmēn tēs polōs* переведено как «the power of the State» («сила государства»).

гражданином, хорошим солдатом, хорошим охотником и т.п. Он должен был также преподносить ему вполне традиционные подарки, которые различались в зависимости от социально-экономического статуса мужчины. Например, если он богат, он должен был подарить юноше коня и снаряжение для верховой езды. Если же он не был богат, он должен был подарить ему только меч или что-то в этом роде. В качестве же первого подарка он должен был преподнести ему зайца. Тогда как юноша должен был отвечать ему своим благорасположением. Но впоследствии, после этой фазы их отношений, когда юноша вырос, если между ними не было слишком большой разницы в возрасте, они становились друзьями, вступали в отношение *philia*, которое также было чем-то очень традиционным, совершенно точно определенным в своем статусе и предполагающим взаимные обязанности; когда же старший действительно старился, когда у него не было больше средств на жизнь или же в случае увечья или болезни, тогда младший должен был ему помогать. Вы видите, что существовало много взаимоотношений, которые обладали существенным значением в социально-политической жизни полиса, а также в личной жизни. Однако в данном случае речь не шла об официальном статусе такого рода. Ответил ли я на ваш вопрос?

— *Да, так намного яснее.*

— Предположим, например, что все произошло так, как желал Сократ: Алкивиад стал достойным правителем Афин и стал помогать Сократу в старости; тогда они были бы друзьями, друзьями по своему статусу, на протяжении всей своей жизни.

— *Мне интересно, учитывает ли ваш ответ сократовскую иронию по отношению к государству в целом. Если мы говорим, что из этого могло бы получиться нор-*

мальное социальное отношение, не забываем ли мы настоящего Сократа?

— Мой ответ относился лишь к уровню социальных институтов. То есть речь совершенно не о том, кем был Сократ как определенный персонаж. Конечно, в случае реального Сократа или Сократа Платона ничего такого не было. Я думал, вопрос был задан об обычном порядке вещей в обществе. Но, конечно, я совершенно согласен с тем, что в случае реального Сократа его ирония и роль состояла бы в том, что он вел бы себя с Алкивиадом и с теми, кого любил, иначе. Это уж наверняка. Что-нибудь еще? Еще вопросы по «Алкивиаду»?

— *Какое отношение между отражением истины в зеркале, о котором говорится в «Алкивиаде», и педагогическими техниками, о которых Филон Александрийский говорит в трактате «О созерцательной жизни»? Вы описали определенный дидактический аппарат, постепенно сложившийся на связке заботы о себе и принципа «познай самого себя», а в качестве примера вы привели также инструкции, предлагавшиеся терапевтам (сохранять неподвижность, подавать знак пальцем, внимательно слушать)⁷. Мне интересно, на каком уровне располагается ваш анализ. Известно, что в поздней Античности было два уровня инициации в мистерии...*

— Это вообще не имеет никакого отношения к мистериям. Видите ли, о терапевтах мы знаем лишь то,

7. Филон Александрийский. О созерцательной жизни, 77. С. 383: «Слушатели, [обратив слух и глаза] к нему, внимают, оставаясь в одной и той же позе. Движением головы и взглядом они показывают, что слышат и понимают (его). Одобрение говорящему они выражают улыбкой и спокойным поворотом головы, непонимание же показывают тихим движением головы и указательного пальца правой руки. Стоящие рядом новички внимательны не меньше возлежащих». См. выше, с. 114.

что написал Филон; у нас никакого иного источника по этой теме. Наверняка можно сказать лишь то, что это описание аскетической общины. Какое-то число правил было позаимствовано, конечно, из еврейской культуры, другие, видимо, ближе к греческим общинам. Скорее всего, речь об одной из эллинистических еврейских общин, но у нас нет никаких указаний на связь с мистериями.

— *Я задал вам этот вопрос, поскольку я не понимаю, какую методологию вы применяете и как используете ваши примеры. Какие различия вы проводите между разными античными школами мысли? Почему выбираете именно эти примеры?*

— Хотелось бы выяснить, возникли ли у кого-то похожие вопросы, поскольку я не вполне понимаю, [что вы хотите сказать]*.

— *Насколько я понимаю, Сократ изучает самость ради нее самой, а вы двигаетесь в сторону Сенеки и Эпиктета, которые скорее стремятся познать самость в отношении с другими, а не ради нее самой. Таково ли направление ваших исследований?*

— *Как вы проводите выборку среди всех этих людей с разными идеями и практиками? Какая логика скрывалась за всеми этими категориями, придуманными в техниках себя?*

— *Я хотел бы понять, почему вы выбрали именно такие примеры?*

— Я сделал выбор. И это мой выбор. Выбраны техники себя, то есть я принял решение изучить то, как в эту эпоху люди пытались применять для самих себя, преподавать другим способ изменения самих себя с целью достижения определенного состояния, которое обычно описывается как состояние власти над собой и спокойствия духа. То есть

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

это именно мой выбор. Но потом мы выясняем, что источники по этой теме не слишком многочисленны, и если мы прочли Сенеку, Эпиктета, Марка Аврелия, Элия Аристиды и многих других, значит мы охватили все источники; так что я, получается, выбор не делал, я прочел то, что осталось, что сохранилось. Но, возможно, я не вполне точно понимаю ваш вопрос...

— *Выбирая эти источники, о которых вы говорите, что они единственные, и приводя эти примеры, вы получаете возможность прийти в конечном счете к святому Августину, первому современному человеку. Но мне кажется, что в результате вы пренебрегаете психологией себя, которую использует неоплатонизм и которой нет места в вашем подходе. У меня критическое отношение ко всему, что вы делаете, вот почему я больше не желаю тратить время на этот семинар.*

— Чем именно я пренебрегаю?

— *Психологией того рода, что является основой неоплатонизма.*

— Какие именно тексты, источники вы имеете в виду, когда говорите о неоплатоническом мистицизме?

— *Я не буду тратить общее время, лучше изложу это письменно.*

— Мой ответ таков: источники по неоплатоническому мистицизму, которыми мы располагаем, являются более поздними, чем период, мною рассматриваемый. У нас нет неоплатонических источников I века, практически вообще нет. Большое неоплатоническое движение, по крайней мере источники, которые у нас есть, — все это начинается с IV и V веков, то есть Порфирия, Ямвлиха...

— *Неоплатоники считают, что являются прямыми последователям Платона, что позволяет заполнить этот разрыв.*

— Конечно... Мой тезис вот в чем: в конце эллинистической эпохи, в начале эпохи имперской, в I–II веках мы встречаем большое число техник себя, которые придумывались и разрабатывались в эпикурейских, стоических, кинических школах. Эти техники себя по сути своей — не полностью, но в значительной части — независимы от весьма загадочного неоплатонического или постплатонического движения, которое развивается между Платоном и известным нам неоплатонизмом III–IV веков. Кроме того, и это не моя гипотеза, можно увидеть, выяснить, доказать то, что у так называемых христианских неоплатоников, таких как Климент Александрийский, обнаруживается много этих техник, возникших не в платоновской традиции, по крайней мере если полагаться на то, что мы об этой традиции знаем из наших источников, а в традиции стоической, эпикурейской и т. п. Я не пренебрегаю этой [платонической] традицией, я пытаюсь показать наличие особой стоической традиции и ее реальных следствий, ее реальное наследие в христианской традиции. Возможно, на следующей лекции мы рассмотрим применение техники контроля мыслей, которая не имеет ничего общего с платонизмом и является той именно техникой, что вы найдете у Марка Аврелия и Эпиктета; и точно так же она встретится вам у Кассиана и Евагрия. Это типично стоическая вещь.

— *На одной из первых лекций вы говорили о перемене, произошедшей между эпохой Платона и более поздним периодом: в эпоху Платона предметом заботы о себе было формирование самости, тогда как позже она позволяла исключить дурное влияние. Однако в той мере, в какой Сократ пытается отвлечь Алкивиада от того, чем тот обладает, нельзя ли найти уже и в «Алкивиаде» определение себя через отрицание и отстранение?*

— Нет, видите ли, в «Алкивиаде» проблема отстранения была связана с методологическим подходом, поскольку задача была в том, чтобы дать определение самости, и [Сократ], пытаясь найти эту самость, говорит, что мы можем обнаружить ее не в той-то или той-то вещи, но только в душе. У Сенеки и Эпиктета проблема отстранения — это этическая, а не теоретическая проблема. Я хочу сказать, что у них забота о себе должна была быть такой, чтобы, к примеру, можно было оказаться лишенным здоровья, дома, благ, семьи, родителей, детей и т. д. и не страдать от этого. Как видите, это совсем другое дело. Конечно, есть некоторые отношения между [двумя этими подходами]*, и в одном из текстов, объяснением которых мы теперь займемся, вы увидите, что есть определенные связи с этой платоновской проблемой. Но речь не совсем об одной и той же проблеме.

— На третьей, последней, лекции, вы говорили об askēsis и показали, в чем заключается подготовка такого рода, что значит «готовиться», и начали объяснять, как в процессе выслушивания и письма приобретается истина. Меня интересуют эти вопросы — как приобретается истина, о какой истине идет речь, какое место у познания себя? — и мне хотелось бы узнать, продолжите ли вы обсуждать их на следующей лекции?

— Я думаю, на следующей лекции, то есть завтра, я буду объяснять, что такое обретение истины. Я, конечно, вынужден обойти стороной множество проблем, теоретических проблем, и, наверно, мы сможем поговорить о них на следующем семинаре. Но я не думаю, что будет полезно обсуждать сейчас эту тему, поскольку я постараюсь дать завтра несколько относящихся к ней пояснений.

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

Можем мы теперь перейти к рассмотрению текстов, которые нам надо сегодня разъяснить? У нас три текста — два текста Эпиктета и текст Марка Аврелия или, точнее, два письма Марка Аврелия [Фронтону] и письмо Фронтону Марку Аврелию.

Предлагаю начать с главы 16 «О промысле» [книги I «Бесед»] Эпиктета. Вы, наверное, помните, что в прошлый раз мы разъясняли другую главу из Эпиктета, из книги III, поскольку речь шла о наилучшем, по моему мнению, введении в отношение между сократической темой заботы о себе и той формой, которую эта забота принимает у Эпиктета или в неостоицизме. В главе 16 «О промысле» обнаруживается, как я считаю, одно из наиболее прозрачных теоретических объяснений того, что такое забота о себе и каково отношение между разумом и заботой о себе. Хотите почитать вместе перед тем, как я перейду к объяснению? Сначала первый абзац, потом мы объясним его, затем второй абзац и т. д.

Не удивляйтесь, если для остальных живых существ все необходимое телу создано готовым, не только пища и питье, но и ложе, и что они не нуждаются ни в обуви, ни в постели, ни в одежде, а мы еще и во всем этом нуждаемся. В самом деле, поскольку они созданы не ради их самих, а для служения, было бы нецелесообразно сотворить их нуждающимися еще и в другом. А то смотри, каково было бы нам заботиться не только о самих себе, но и о баранах и ослах, как им одеться и как обуться, как поесть, как попить. Но как воины являются к военачальнику в полной готовности, уже обутые, одетые, вооруженные, — а если бы тысячнику приходилось обходить и обувать или одевать тысячу, это было бы ужасно, так и природа сотворила созданных

для служения уже в полной готовности, не нуждающимися больше ни в какой заботе. Так малыш, один, и прутом погоняет стадо⁸.

Я думаю, что в этом абзаце следует выделить то, что сравнение людей с животными является, как вам известно, вполне традиционной темой философской мысли: это тема сравнения людей и животных, в каком животные представляются более оснащенными, экипированными, чем люди, в большей мере одаренными большим числом вещей. Вам, конечно, эта тема известна, вы можете найти ее во всей греческой философии от софистов и до стоиков; но интересно то, что чаще всего, по-моему, тот факт, что люди не настолько хорошо оснащены и одарены как животные, чтобы добывать себе пищу, защищаться от холода и т.п., — так вот, этот факт (неполноценности людей в сравнении с животными) обычно связывался с определенной ущербностью, недостаточностью человеческой природы. Возможно, вы помните, как в «Протагоре» Платона излагался миф об Эпиметее. Вы можете вспомнить, что Эпиметей было дано задание подарить по способности каждому живому существу, но Эпиметей, распределяя дары, забыл о людях; а раз им ничего не досталось, Прометей решил украсть огонь у богов и подарить его людям вместе с разумом⁹. Я считаю, что в этой традиции или анализе такого типа есть строгое отношение между ущербностью людей, некоторыми недостатками в человеческой природе, тем фактом, что разумом восполняется эта ущербность, и тем,

8. *Эпиктет*. Беседы, I, 16, 6–8. С. 67. См.: ГС. С. 496–499; Foucault M. La culture de soi. Op. cit. P. 87; ЗС. С. 55–56.

9. *Платон*. Протагор, 320c–321e // *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 430–431.

что *technē* является результатом или главным выражением человеческого разума, будучи заменителем или восполнением этой ущербности, этой нехватки.

Как видите, трактовка Эпиктета существенно отличается, что, по моему мнению, является интересным и важным. Животные получили всё то, что им нужно, не потому, что они превосходят людей, не потому, что в человеческой природе есть какой-то изъян, а потому что они получили всё, в чем нуждаются, чтобы, во-первых, дать человеку возможность превосходить их и [во-вторых] позволить заниматься самим собой. То есть в человеческой природе нет нехватки и изъяна; предположительное превосходство животных с этой технической точки зрения, мнимое превосходство в плане удовлетворения их потребностей [на самом деле является неполноценностью; а] эта предположительная неполноценность [человека] на самом деле является его превосходством, кроме того, это средство, благодаря которому природа или Бог установили превосходство человека над животными.

Тут появляется метафора солдат, очень важная для Платона, как и для других философов, в том числе стоиков. Вы знаете, что метафора солдат в армии традиционно используется для объяснения того, каково место человека по отношению к Богу: Бог уподобляется военачальнику, и каждому он назначает особое место в армейском строю, с соответствующими обязанностями и повинностями, и люди должны занимать свое место, играть свою роль соответственно своему строевому месту. Как видите, [здесь] эта метафора смещается: животные — солдаты, а человек оказывается в той же позиции, какую Бог занимал в обратном применении этой метафоры. Человек — военачальник, а тот, как поясняет Эпиктет, конечно, снаряжен не так, как солдаты; ему не нуж-

но снабжать солдат экипировкой, они уже приходят к нему экипированными; но они в силу этого не превосходят военачальника, а должны повиноваться ему; военачальнику же есть чем заняться, помимо обеспечения их обмундированием. И к этому, я считаю, нужно добавить еще один момент. Как видите, животные могут добыть себе пропитание, могут защититься от холода и т. д. Но Эпиктет никогда об этом не говорит, что они заботятся о себе. Добывать себе пищу — это другое; это не забота о себе. Собственно, забота о себе — это то, что сможет свободно делать человек, поскольку животные поступают так ради себя самих. У человека есть время для такой вещи, как забота о себе, тогда как животные обеспечены всем [что им нужно], не для того, чтобы заботиться о себе, а чтобы предоставить человеку свободу заниматься тем, что составляет заботу о себе. Вот первая часть. Есть вопросы? Можно продолжать?

Однако мы вместо того, чтобы быть благодарными за то, что на нас не возложена такая же забота о животных, как о нас самих (*tên isên epimeleian epimeloumetha*), виним бога в своей участи. А между тем, клянусь Зевсом и богами, одного чего-нибудь из существующего было бы вполне достаточно для того, чтобы осознать промысл, во всяком случае человеку совестливому и благодарному. И незачем мне тут обращаться к важным вещам. Вот это, то, что трава дает молоко, молоко — сыр, шкура — шерсть, кто тот сотворивший все это или замысливший? «Никто», — отвечают. Какая тупость и какое бесстыдство!¹⁰

Я думаю, что этот абзац немного загадочнее предыдущего, который, на мой взгляд, вполне ясен. Если

10. Эпиктет. Беседы, I, 16, 6–8. С. 67.

я понимаю его правильно, в начале абзаца все довольно очевидно: поскольку животные наделены тем, в чем они нуждаются, мы можем свободно заниматься собой; вы встречаете тут выражение «*tēn isēn epimeleian epimeloumetha*». Гораздо более загадочно то, что Эпиктет говорит о молоке, траве, сыре, шерсти и т. д. Насколько я могу понять этот абзац, Эпиктет имеет в виду следующее. С точки зрения традиционной трактовки предположительного превосходства животных, люди наделены разумом для того, чтобы производить определенные вещи, такие технические вещи, как сыр, ткань и т. п. Применение разума считалось техническим, то есть именно таким было первое и главнейшее его применение. Эпиктет же, по-моему, говорит, что на самом деле в производстве молока, сыра из молока или ткани из шерсти на самом деле нет ничего сложного или важного, поскольку Бог или природа уже дали нам траву и шерсть. В производстве сыра или ткани нет ничего по-настоящему важного, ведь почти всю работу природа уже сделала. Поскольку же природа выполнила почти всю подготовительную работу, мы понимаем, что разум был дан людям не для подобного производства, а для чего-то намного более важного. Я думаю, что эта идея достаточно важна, поскольку, как вам известно, отношение между *technē* и *logos*, техникой и разумом, обладало фундаментальным значением в традиционном анализе этого превосходства/неполноценности животных и людей. Теперь же *technē* смещается из человеческой сферы, из области человеческой деятельности в область естественного Промысла как заботы о всех вещах, даже вещах технического характера. В таком случае разум, человеческий разум найдет для себя иную область применения, отличную от материальных предметов. Вот каково, по-моему, значение этого абзаца. Какие-то вопросы, возражения?

— *Эпиктет порицает того, кто не благодарен богам? Каков был уровень веры в богов в ту эпоху?*

— Ответить на это на самом деле сложно. Я думаю, что в последней строке этого абзаца Эпиктет проклинает не тех, кто не верит в бога, а тех, кто считает, что все эти вещи, применяемые людьми, не обязаны своим существованием божественному Промыслу, что это естественные вещи и что люди изобрели эти техники, чтобы ими пользоваться. Быть может, он имеет в виду эпикурейцев или же тех, которые слишком восхваляют человеческую технику и недостаточно — богов. Я думаю, что он стремится по возможности расширить область природы, естественного Промысла, естественного разума, включив в нее то, что чаще приписывалось людям, человеческой изобретательности, новаторству и т. п. Вот смысл этого абзаца. Еще вопросы?

Ну оставим в стороне дела природы, посмотрим на ее побочные дела (*parerga*). Есть ли что-нибудь бесполезнее волос на подбородке? Так что же, разве она не прибегнула и к ним наиболее подобающим, как могла, образом? Разве не указала ими различия между мужским и женским полом? Разве не сразу же издали природа каждого из нас кричит: «Я мужчина. Подходи ко мне так, говори со мной так, не ищи во мне ничего иного, — вот опознавательный знак»? В свою очередь, что касается женщин, она и придала их голосу нечто нежное и не надела их этими волосами. Но нет, следовало бы, чтобы живое существо осталось неразличимым и чтобы каждый из нас возглашал: «Я мужчина»! А как прекрасен этот опознавательный знак, великолепен и величав, насколько прекраснее петушиного гребня, насколько великолепнее львиной гривы! Поэтому следовало бы сохранять опознавательные зна-

ки, данные богом, следовало бы не отбрасывать их, не стирать, насколько зависит от нас самих, различие полов¹¹.

Что вы думаете об этом абзаце? У меня ощущение, что он не яснее предыдущего. Насколько я могу понять, что он посвящен *parerga* природы, то есть «побочным делам»*. Я думаю, что, с точки зрения Эпиктета, можно провести следующее различие. Прежде всего, есть то, что было предоставлено животным, чтобы дать им возможность обеспечивать себя тем, в чем они нуждаются. Это первый уровень природы. Я бы сказал, что это то, что действительно было разработано Промыслом, с начала и до конца. Затем идет второй уровень природы, уровень технических предметов, о котором Эпиктет говорил чуть выше, когда речь шла о сыре, шерсти и т. д. Это то, что было подготовлено природой, чтобы дать людям возможность одеваться и прочее, и что своим существованием по большей части обязано природе и лишь в малой степени — человеку. Наконец, я думаю, есть и третий уровень, и именно его Эпиктет имеет в виду в этом абзаце. Это уровень естественных предметов, которые внешне кажутся лишенными всякой пользы; они ничему не служат, ни животным, ни растениям. Это знаки чего-то. Например, борода на подбородке никому на самом деле не нужна. Но мы должны обращать внимание на подобные знаки. Тогда как [в] заботе о себе, которой мы можем свободно заниматься, поскольку Промысел в целом обеспечил животных и нас самих, мы должны

11. Эпиктет. Беседы, I, 16, 9–14. С. 67.

* Английский перевод, который комментирует Фуко, передает «*parerga*» как «what nature does in passing» («что природа делает мимоходом»).

принимать во внимание эти знаки, поскольку они, хотя и кажутся бесполезными, указывают на нашу природу или же на то, что мы собой представляем. В той мере, в какой мы, заботясь о себе, должны заботиться о том, кто мы такие, мы, конечно, должны учитывать эти знаки, которые указывают на то, кто *мы* такие на самом деле. Я думаю, в этом абзаце важно то, что в числе знаков того, кто мы такие, Эпиктет приводит пример бороды, которая является знаком того, кто мы такие как мужчины, кто мы такие как мужчины и философы. Как вам известно, ношение бороды было знаком философской жизни; среди различных знаков философской жизни — бедной одежды и т. п., — было также и ношение бороды. Но философ, когда носил бороду, по крайней мере по Эпиктету, попросту в явной форме использовал знак того, кто мы такие — как мужчины в противоположность женщинам. Бородой манифестируется не что иное, как наша собственная природа мужчин, самцов. Нас может удивить то, что забота о себе начинается с внимания к этим знакам того, кто мы такие, и что знаки, перечисляемые Эпиктетом, — это именно знаки мужественности, существования в качестве мужчины. Возможно, мы должны сравнить этот текст с текстом Марка Аврелия, и я буду говорить о нем завтра на лекции¹², в нем он говорит, что, когда мы уходим в себя, когда мы осуществляем *anak-hôrêsis*, мы должны рассматривать самих себя [...]*. То, что мы должны учитывать, кем мы являемся, прежде всего, в качестве мужчин, — это, по-моему, очень важно. По крайней мере, я полагаю, что в этом смысл этого отрывка. Кто-то хочет его прокомментировать?

12. Речь о четвертой лекции. См. выше, с. 147–148, а также прим. 8 на с. 146–148.

* Пауза в записи.

— *А какое отношение между пользой и заботой о себе?*^{*}

— [Можно было бы сказать, что польза составляет основу заботы о себе]^{**}. Конечно, когда мы заботимся о себе так, как следует это делать, мы понимаем, что такая забота включает множество обязательств делать то, что на самом деле полезно другим — нашим родителям, согражданам и т.д. Но это будет лишь следствие того, что мы заботимся о себе; дело не в том, что, раз мы пытаемся делать какие-то полезные вещи — полезные нам или другим, мы, получается, правильно заботимся о себе. Мы правильно заботимся о себе, и только тогда это полезно другим, так что сама эта польза является естественным, логическим следствием нашей заботы о себе. Это вполне очевидно, к примеру, у Марка Аврелия, когда он говорит о своем ремесле императора. Есть один очень интересный текст, где он говорит, что каждое утро, как и подобает правильному стоику, он просматривает внутренним взором свой день, представляет то, что должен будет за этот день сделать, и очень характерно, что Марк Аврелий не говорит о том, что должен хорошо выполнять свое ремесло императора. Он говорит, что должен вести себя как *honestus vir*, честный муж; и именно применяя правила, приложимые к жизни такого рода, он и будет естественным образом исполнять свое ремесло императора. У императора нет какого-то частного долга помимо или сверх человеческих обязанностей, человеческих обязательств.

— *Мы могли бы сказать, что речь скорее идет о меновой стоимости, чем о потребительской.*

— Я в этом не уверен.

* Вопрос неразборчив, восстановлен по ответу.

** Конъектура; ответ частично неразборчив.

— Интересно также, что Эпиктет использует в качестве знака природное явление, использует бороду, чтобы обратиться к себе, вместо того, чтобы выбрать какой-то знак, который не был бы естественным.

— Проблема природы, конечно, очень важна. Этот портрет философа отсылает, естественно, к кинической традиции. Со времен Диогена знаком, проявлением, выражением философской жизни было пребывание в максимальной близости к природе¹³. Все, что могло считаться искусственным, должно было изгоняться за пределы философской жизни; так, к примеру, искусственным считалось и бритье. Конечно, речь о другой проблеме, но то, что греки называли *para phusis*, то есть тем, что противно природе или внешне по отношению к ней, — это очень обширная, открытая область, в которой находится множество вещей. Например, с точки зрения Сенеки, мыться в горячей воде противно природе: в природе воды — быть холодной. Одна из тем, один из императивов философской жизни — максимально тесное отношение [с природой]*, а борода, конечно, — это природный знак.

Но это, разумеется, не значит, что самость дает-ся природой. Самость — это разум, по крайней мере самость — определенный род применения разума, разумное применение разума. Мы увидим это в следующем тексте. Но философская самость, философское применение разума должно оставаться максимально близким к природе.

— *То есть благодаря разумному применению разума знак может быть более величественным, чем грива льва или что бы то ни было.*

13. Об отношении философов-киников к природе см., в частности: МИ. С. 242–243, 250–254.

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

— Да.

— *Не обнаружится ли в конечном счете в этой мысли о том, что надо сохранять знаки, представление, что Бог желает сохранить виды такими, какими он их сотворил? Нет ли здесь сходства с диетическими предписаниями из книги Бытия, где запрещается потреблять определенные виды животных со смешанными формами? В конце абзаца ясно сказано, что нельзя смешивать признаки разных полов.*

— Я думаю, что это не имеет никакого отношения к пищевым запретам. В пифагорейской традиции действительно существовали пищевые запреты. Например, у того же Сенеки в молодости был учитель-пифагореец, который запрещал ему есть определенные виды пищи. Он говорит об этом в некоторых из своих писем. Но это не имеет никакого отношения к проблеме смешения полов. Я, конечно, согласен с вами, зря я не прокомментировал последнюю фразу побольше. Такое смешение полов соотносится не с чем иным, как с персонажем того рода, что мы встретили в прошлый раз, когда говорили о молодом человеке, обучающемся ораторскому искусству, он, как вы помните, приходил на уроки Эпиктета надушенным, в драгоценностях и т. д. Поведение такого рода, когда люди смешивают признаки разных полов, ведут себя как женщины, — а вести себя как женщина с этой точки зрения не значит быть гомосексуалистом, это значит изменять свой внешний вид, душиться, носить драгоценности и т. п., — так вот, такое смешение полов во всей этой литературе неизменно остается предметом глубочайшего и живейшего презрения. Я считаю, что это не имеет никакого отношения к питанию или пищевому запрету, но зато имеет отношение к строгому разделению не полов, а самоидентификации. В первую очередь мы должны идентифициро-

вать себя по полу, по тому именно, что мы мужчины или женщины. Тогда как разврат всегда понимался как смешение сексуальной идентичности. Вот что, по-моему, очень важно в этом тексте и во всей этой сексуальной этике, намного более важно, нежели нарушение некоего запрета или правила. В античности было очень мало правил, регулирующих пол. Большой разврат, великий половой грех, если можно использовать такой термин, такое выражение, представлялся отсутствием идентификации, которая бы определяла твою сексуальную роль; и под сексуальной ролью я имею в виду не только тот факт, что некто, будучи мужчиной, должен иметь половые отношения только с женщинами; будучи мужчиной, он не должен и вести себя как женщина, то есть душиться, носить драгоценности и т. п.

У вас еще вопрос? Тогда прочитаем последний абзац.

Только ли во всем этом заключаются дела промысла по отношению к нам? И какое слово в состоянии по достоинству восхвалить или представить их? Да если бы мы были умны, что иного следовало бы нам делать и всенародно и лично, как не воспевать божество и славословить и перечислять его милости? Не следовало ли бы и при вскапывании, и при пахании, и при еде петь гимн в честь бога? «Велик бог, потому что он предоставил нам эти орудия, дабы мы возделывали ими землю. Велик бог, потому что он дал руки, дал горло, дал чрево, дал рассти самым того не замечая, дал во время сна дышать». Вот так следовало бы воспевать во всем, а величайший и божественнейший гимн петь за то, что он дал способность понимать все это и путем пользоваться всем этим.

Что же, раз многие из вас слепы, не следовало ли бы, чтобы был кто-то, занимающий это

место и за всех возносящий гимн в честь бога? Да и что иное могу я, хромой старик, как не воспевать бога? Если бы, вот, я был соловьем, я делал бы то, что делает соловей, если бы лебедем — то, что делает лебедь. Но я — обладающий разумом: я должен воспевать бога. Это — мое дело, я делаю его и не оставляю это место в строю, насколько будет дано, и вас к этой же песни призываю¹⁴.

Какое у вас впечатление от этого текста? Я думаю, что, как вы, наверно, заметили, в последней фразе («Это — мое дело, я делаю его и не оставляю это место в строю, насколько будет дано, и вас к этой же песни призываю») обнаруживается точное повторение того, что Сократ говорил судьям: «Я назначен на этот пост богом, и не оставляю его по собственной воле»^{15,16}. Вы найдете [здесь] то же самое. Но вы помните, что, когда Сократ говорил об этом посте, он имел в виду, что его обязанность состояла в том, чтобы побуждать или приглашать людей, всех людей, первого встречного, позаботиться о себе. Теперь же эта обязанность, этот пост состоит в том, чтобы петь славу Бога, петь гимн благодарности Богу.

Конечно, мы можем понять, что за всем этим скрывается существенное различие между ними. Но мы также должны помнить, что этот последний абзац взят из главы, в которой речь идет о *epimeleia heautou*, то есть о том, что мы должны заботиться о себе и что Бог сделал все, чтобы предоставить нам возможность о себе заботиться. Природа была особым образом организована, животные — обеспечены, вещи — подготовлены и построены вокруг людей,

14. *Эпиктет*. Беседы. I, 16, 15–21. С. 68.

15. Фуко говорит по-французски: *volonté*.

16. См.: *Платон*. Апология Сократа, 29с–30а. С. 83–84.

а в самого человека, в его тело, были вложены определенные знаки, чтобы мужчины и женщины, все люди могли свободно собой заниматься. Вот причина, по которой мы должны быть благодарны Богу за то, что он все так организовал, чтобы предоставить нам полную свободу в занятиях собой. Быть благодарным Богу за то, что он все сделал так, чтобы мы могли свободно заниматься собой, и заниматься собой в знак благодарности Богу — это одно и то же. Я считаю, вот причина, по которой этот абзац, кажущийся таким мистическим и столь расходящимся с традиционной проблематикой заботы о себе, на самом деле тесно связан с этой темой заботы о себе. Например, в христианской духовности вы встретите знаки благодарности Богу почти в том же самом стиле; правда, обоснованием будет уже не забота о себе, а то, что мы можем и должны забыть о самих себе, должны отказаться от себя и обратиться целиком и полностью к Богу, раз мы больше о себе не заботимся. Тогда как в данном случае одной из наиболее примечательных сторон этого последнего абзаца является не что иное, как точное соответствие заботы о себе и гимна Богу.

Эта глава начинается с традиционной темы животных, сравниваемых с людьми, то есть начинается с традиционной идеи о том, что животные внешне кажутся превосходящими людей, но заканчивается она вполне платоновской, сократовской или софистической темой. Эта тема коренится в древнейшей традиции греческой философии, и, как вы можете заметить, последний абзац, последние фразы кажутся очень близкими тому, что мы обнаруживаем в христианской духовности IV–V веков и в более поздний период. Таким образом, эта глава покрывает почти тысячу лет греческой культуры, если не углубляться в подробности. Однако применение

этой культуры, первая идея, а именно сравнение людей с животными — нечто специфичное для Эпиктета, и я думаю, что смысл этой отсылки к гимну Богу не совпадает с христианским. То есть мы должны ограничить этот обширный горизонт одним аспектом, который типичен для Эпиктета, или по крайней мере для стоического движения, стоической философии этой эпохи.

— Мне кажется, что в последнем абзаце задача философа не ограничивается восхвалением Бога, его задача еще и в посредничестве, в том, чтобы заставить людей понять разные вещи, ведь люди слепы.

— Возможно. Вы нашли в тексте что-то подтверждающее ваши слова?

— Да, вот эта фраза: «Вот так следовало бы воспевать во всем, а величайший и божественнейший гимн петь за то, что он дал способность понимать все это и путем пользоваться всем этим. Что же, раз многие из вас слепы, не следовало ли бы, чтобы был кто-то, занимающий это место и за всех возносящий гимн в честь бога?».

— Вы совершенно правы, тут есть существенное отличие от задачи Сократа, состоявшей в том, чтобы приглашать других [заботиться о себе]*. [Здесь философ] действует вместо другого. Вы совершенно правы, это совершенно другое дело. Наверное, мы можем сослаться на сказанное в другой беседе, которую мы комментировали на прошлой неделе, где Эпиктет говорит, что он был красной нитью в платье. Он сравнивал человечество с тогой сенаторов, с красной лентой, и говорил: «Я в человечестве как красная полоса на тоге, я узор»¹⁷. Наверное, можно сказать, что есть три возможных способа

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

17. Эпиктет. Беседы, III, 1, 23. С. 155: «Я — то же, что пурпурная полоса на тоге». См. выше, с. 202.

понимать задачу философа. Он может быть необходим в качестве того, кто призывает других выполнить свой долг, то есть позаботиться о себе, — вот зачем человечеству нужен философ. У философа есть также эстетическая роль, поскольку он подобен красной ленте тоги, и в таком качестве он оказывает человечеству честь. Наконец, есть и третья роль: он замена тем, кто слеп и сам не способен сделать то, что должен, а именно воспеть Богу благодарственный гимн. Эти [три]* роли, полагаю, вы найдете у Сократа, то есть у Сократа как персонажа.

— *Вы говорили на вчерашней лекции о речах, на которые необходимо опираться в заботе о себе. Но я предполагаю, что это не имело никакого отношения к этому гимну.*

— Я в этом не уверен. Вы спрашиваете у меня, каково значение этого гимна, этого философского гимна? Это очень важный и сложный вопрос, и должен признаться, что не могу на него ответить. Вы знаете, что с самого начала греческой философии философский гимн был чем-то совершенно традиционным. Конечно, в классическую эпоху довольно трудно найти подобный философский жанр¹⁸ в греческой культуре, но вам хорошо известно, что один из первых философов-стоиков, Клеанф, написал такой гимн¹⁹. И этот гимн, будучи выражением благочестивого отношения философов к Богу, для стоиков очень важен. Я думаю, что в данном тексте есть отсылка к реактуализации этой практики. Вы хотите что-то еще узнать по этой теме?

Что будем делать [теперь]? Хотите рассмотреть еще один текст Эпиктета, или же лучше перейти

* Фуко говорит: эти две роли.

18. Фуко говорит по-французски: *genre*.

19. Клеанф. Гимн Зевсу // Эллинские поэты VIII—III вв. до н.э. М.: Ладомир, 1999. С. 202.

к Марку Аврелию и его переписке с Фронтоном? Вы что предпочитаете?

— *Перейти к Марку Аврелию.*

— Я думаю, так будет лучше, поскольку это намного проще, поскольку, по-моему, не слишком-то просто комментировать вместе эти довольно сложные философские тексты. Я рассчитывал на вас, думал, что вы подготовитесь сказать об этих текстах побольше. В конце концов, мы можем вернуться в понедельник к другим текстам Эпиктета.

— *Можно мне поставить вопрос, на который указывает другой текст Эпиктета, из начала главы 1 книги I²⁰? Эпиктет спрашивает: «В какой мере грамматика обладает теоретической способностью?» <«В какой мере обладает возможностью исследования способность к грамоте?»>, и отвечает: «Лишь в той, чтобы распознать буквы»²¹. Я хотел бы понять, существует ли какой-то особый словарь для описания техник себя.*

20. Речь идет как раз о тексте, который Фуко только что отказался комментировать на этом сеансе, но который он, однако, отчасти прокомментирует в ответе на вопрос.

21. Эпиктет. Беседы. I, 1, 1–4. С. 40: «Среди всех способностей вы не найдете ни одной другой, которая была бы в состоянии исследовать самое себя (*oudemian heurēsete autēn hautēs theōrētikēn*), стало быть, которая была бы в состоянии одобрять или не одобрять. В какой лишь мере обладает возможностью исследования способность к грамоте (*mechritinos kektētai to theorēthikon*)? Лишь в той, чтобы распознать буквы. А способность к музыке? Лишь в той, чтобы распознать музыкальный звук. Так исследует ли какая-нибудь из них самое себя? Отнюдь. Вот когда ты пишешь что-то другу, то, какие буквы нужны, способность к грамоте скажет, а что следует ли или не следует писать другу, способность к грамоте не скажет. Так же и способность к музыке — относительно музыкальных звуков, а следует ли петь сейчас и играть на кифаре или не следует ни петь, ни играть на кифаре, она не скажет. Какая же способность скажет? Та, которая исследует и самое себя и все остальное.

— Да, конечно, есть определенный словарь, но в этом словаре используются, как правило, самые обычные слова, и если вам неизвестно, каково было техническое значение у этих слов, вы, скорее всего, ничего не поймете. Завтра на примере двух текстов Марка Аврелия я покажу вам, как он использует слово *anakhōrēsis*²². *Anakhōrēsis* — военный термин, и он использует его в строго техническом смысле. Если вы не знаете этого технического применения, я думаю, вы поймете текст превратно. Есть много других подобных слов, например *epimeleia* — это довольно распространенное слово, означающее вообще «заботу»; но *epimeleia heautou* — нечто совершенно определенное.

[В отрывке, который стоит перед процитированной вами фразой («Среди всех способностей вы не найдете ни одной другой, которая была бы в состоянии исследовать самое себя (*oudemian heurēsete autēn hautēs theōrētikēn*)»)*, Эпиктет под *theōrētikē*** подразумевает имеющуюся у какой-либо способности возможность знать не то, что она такое в качестве способности, но то, когда, в каких обстоятельствах будет правильным или неправильным эту способ-

А какая это? Способность разума. Только она одна получена нами постигающей как самое себя, — свою сущность, свои возможности, свою ценность, — так и все остальные способности».

22. Речь о четвертой лекции. Фуко заявляет здесь о своем намерении поговорить о двух текстах Марка Аврелия; в той части этой лекции, которая сохранилась, речь идет только об одном (Размышления, IV, 3). См. выше, с. 147–148, а также прим. 8 на с. 146–148.

* Мы добавляем отрывок в квадратных скобках, поскольку Фуко не цитирует текст, который потом комментирует, рассчитывая на наличие копии у слушателей.

** Мы не воспроизводим замечание об английском переводе термина *theōrētikē*.

ность применять. Вот смысл термина *theōrētikē*. Речь вовсе не о том, может ли способность создать свою собственную теорию, это совершенно не значит, что разум мог бы взглянуть на самого себя как в зеркало. Здесь *theōrētikē*, «*autēn hautēs theōrētikē*» означает имеющуюся у способности, например у грамматики или искусства письма, возможность решить, когда стоит, а когда не стоит применять эту способность — письма, игры на флейте и т. п. Обычные способности, то есть все действительно имеющиеся у нас способности, дают разные возможности, например писать или играть на флейте и прочее в том же роде; но ни одна из них не может сказать, должны ли мы писать сейчас письмо другу или нет, хорошо это или плохо. И только разум, *logos* — вот способность, которая может сказать нам, стоит или не стоит делать нечто в таких-то обстоятельствах. Разум говорит это, способен это сказать, определить это для любой способности, для применения какой угодно способности, в том числе самого себя. Вот почему разум должен самовластно править другими способностями, и разум свободен именно поэтому — потому что он принимает решение самостоятельно. Это понятие очень важно, поскольку, как я уже сказал вам, комментируя предшествующий текст, разум не имеет никакого отношения к техническим навыкам человека. Технические навыки обеспечивают другими способностями, другими потенциями; это другое дело. Разум начинается с того, что появляется проблема: «Применять мне эту способность или нет? Подходящий ли это момент, чтобы применить ее?». И, как видите, есть два фундаментальных понятия, позволяющих понять, что такое разум. [Первое — это] понятие о применении других способностей, соответствующее греческое слово — это *khre̐sis*, *khraōmai*, *khre̐sthai*. Возможно, вы помни-

те, что в «Алкивиаде» Сократ спрашивал: «Что это за само, о котором мы должны заботиться?»; а ответ его заключался в том, что вы должны заботиться о способности, которая пользуется (*khrēsthai*) вашим телом, вашими ногами, руками и т. д.²³ Второй момент в том, что функция разума заключается в решении о применении той или иной способности в определенных обстоятельствах: благоприятны обстоятельства или нет? Правильно или неправильно будет применить эту способность в таких-то обстоятельствах? Здесь вы выходите на понятие *kairos*²⁴. *Kairos* — это повод; повод ее, эту способность, применить. Это также отсылка к Аристотелю и Платону.

Во всяком случае, это техническое определение разума, как способности, которая может определять применение (*khrēsis*) других способностей в определенный *kairos* (удобный момент). Вот почему разум — это основная способность, с помощью которой мы можем заботиться о себе. Заботиться о себе — значит быть способным точно определять, при каких обстоятельствах, при каком *kairos* мы должны применять (*khrēsthai*) другие способности. В этой главе мы обнаруживаем положительное определение того, что такое разум как особая способность заботы о себе. И легко увидеть, что, когда Бог одарил нас разумом, он дал нам его не для того, чтобы обеспечить

23. Платон. Алкивиад, 127е–130с. С. 254–259. Дополнительные сведения о термине «*khrēsis*» и глаголе «*khrēstai*» см. в: ГС. С. 72–74.

24. О роли понятия *kairos* в античной этике и, в частности, об искусстве применения удовольствий (*khrēsis aphrodisiōn*) см.: Foucault M. Débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley // CCS. P. 112–114; ИУ. С. 84–86; ЗС. С. 142–144. О значимости этого понятия в практике парресии см.: ГС. С. 415–416, 419–420; Фуко М. Парресия. С. 65–67; УСД. С. 229–230, 235–236; РИ. С. 274.

нас всеми теми техническими предметами, которые нам нужны; он подарил нам разум как дополнительный подарок. Это не дар на замену, не замещение какого-то изъяна или нехватки; он подарил нам разум как дополнительный дар, который дает нам свободу применять остальные наши способности, применять их плохо или хорошо. Разум — это и есть способность заботы о себе. В этом смысле мы можем сказать, что человек как рациональное существо — это существо, которое должно заботиться о себе, но не в той мере, в какой в его собственном бытии есть какой-то изъян; напротив, оно должно заботиться о себе в той мере, в какой оно свободно, ведь ему был дан разум, разум как способность, которая является *autē theōrētikē*, которая может пользоваться другими способностями и [самой собой]*. Конечно, существует проблема ущербности, которую мы [можем заметить]** к концу этой главы, даже не ущербности, строго говоря, а материальной власти над миром, но это другое.

Так или иначе, я просил вас прочитать эти тексты, чтобы показать, что у Эпиктета действительно есть философия заботы о себе. У вас есть теперь определение человека, которое включает разум как особый дар, преподнесенный Богом не в качестве замены или восполнения, оправдываемого какой-то ущербностью человека, то есть определение разума как способности, дарованной Богом людям, чтобы с разумом этим они занимались не чем иным, как заботой о себе.

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

** Фуко говорит: «заметили». Но в своем ответе он комментирует лишь начало главы; если начало ее посвящено тому, что зависит от человека (разуму), конец — тому, что от него не зависит (материальной власти над миром).

На этом я теперь останавлиюсь. У нас остается несколько минут для рассмотрения [переписки] Марка Аврелия. Надеюсь, все ее прочитали, так что нам, наверное, не придется перечитывать. Мы, возможно, прочтем второе письмо, но прежде я бы хотел сказать несколько слов по поводу этих трех писем, в частности о первом и третьем. Кто не прочитал эти письма? Все прочитали? Извините, но у нас очень мало времени.

Первый момент, который стоит отметить, — это, конечно, значимость письма, писем, переписки в этой культуре себя²⁵. Как вы уже поняли и прочли, Фронтон и Марк Аврелий каждый день пишут друг другу по письму; даже больше, чем каждый день, поскольку есть одно замечание — не знаю, помните ли вы о нем, — по поводу слова *quotidie*²⁶. Слова *quotidie* недостаточно для выражения числа писем, которые они пишут друг другу. Тот факт, что два человека каждый день друг другу пишут, — это, конечно, нечто весьма странное и в то же время характерное. Конечно, такая коммуникация типична для очень богатых людей, которые стоят на вершине общества, то есть нельзя полагать, будто в римском обществе все писали друг другу письма. Но я думаю, что, хотя это типично для определенного социального уровня, в этом искусстве себя, то есть в этой культуре себя, которая в любом случае существовала лишь в определенных социальных классах, это доказывает важность письма. Думаю, мы можем сказать, что развитие, ведущее от *homo civicus* — вы понимаете, что я имею в виду: человека как гражданина в греческом обществе — к *homo interior*, прошло опре-

25. См. выше, с. 60, прим. 15.

26. Fronton à Marc Aurèle // *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*. T. I, livre III, lettre 13. Op. cit. P. 191–197.

деленный этап, фазу, которую мы могли бы назвать *homo litteratus* или *homo epistolaris*. То, что письмо было техникой, значимой для развития, ведущего от *homo civicus* к *homo interior*, достаточно важно. Я хотел бы также подчеркнуть, что в этот период социально-политической истории Римской империи письмо обладало значением одновременно частным и политическим. Я сошлюсь на третье письмо из прочитанных вами, третье письмо, написанное Фронтоном. Он говорил Марку Аврелию: «Я хотел бы писать тебе больше, чем у меня получается», причем на самом деле они посылали друг другу письма практически каждый день, — «но я знаю, что тебе приходится писать много других писем». На самом деле, в то время Марк Аврелий еще не был императором, но у него были политические обязанности и ему приходилось писать много писем. В эту эпоху, при правлении Антонинов, получила развитие имперская бюрократия, и, к примеру, император Адриан провел серьезную реорганизацию имперской бюрократии и ее значительного штата, задача которого состояла в написании писем различным имперским чиновникам — проконсулам, прокураторам и т. д. Так что, думаю, можно сказать, что письмо как бюрократическая техника и письмо как личная техника развивались одновременно. Во всяком случае, по-моему, это схождение бюрократического письма и частного очень заметно в последнем письме, которое я для вас скопировал.

Как видите, эти письма показывают важность частных отношений, отношений с другим для культуры себя. В этой культуре себя нет ничего эгоистического, солипсистского; культуре себя всегда необходимо опираться на отношение с кем-то другим. Как вам известно, крупный английский историк Доддс сказал, что в античной культуре присутствова-

ла тенденция, определенная линия развития, которая шла от культуры стыда к культуре виновности²⁷. [Культура стыда — это] культура, в которой стыд, то есть давление группы [играет главную роль]* в этике. Виновность же — это отношение к Богу. Если мы соглашаемся с этой гипотезой, хотя я не уверен, что нам следует ее придерживаться²⁸, но если мы все же с ней согласимся, я думаю, мы должны были бы добавить еще один этап между культурой стыда и культурой виновности и мне пришлось бы назвать его культурой щепетильности (*scrupule*), в которой проблема не в давлении группы, мнения о ком-либо, но и не в виновности перед Богом. Это проблема психологической, этической щепетильности в отношениях двух человек. Посмотрите, как Марк Аврелий и Фронтон выражают свою щепетильность. Например, Фронтон не осмеливается слишком часто писать Марку Аврелию, у которого очень много дел. Марк Аврелий не знает, подходящее ли слово он использовал, а поскольку Фронтон — преподаватель риторики, он не скрывает своего замешательства, ведь он не знает, каким именно словом надо воспользоваться. Я не знаю, действительно ли мы должны пользоваться словом «щепетильность», не знаю, сохранить ли его. Во всяком случае, между культурой, в которой этическое сознание определяется мнением полиса, мнением релевантной группы, и другой культурой, в которой это этическое сознание определяется религиозным отношением к Богу, есть, я полагаю, определенный этап, фаза, которая представлена этими [письмен-

27. См.: *Dodds E. R.* Les Grecs et l'irrationnel. Op. cit. P. 37–70.

* Конъектура; отрывок неразборчив.

28. См.: *Foucault M.* Débat au Département de Français. Op. cit. P. 172.

ными]* документами, в которых отношение двух человек друг к другу определяет формирование этического сознания. Вот причина, по которой я хотел, чтобы вы прочли эти письма.

Второй пункт, который мне бы хотелось подчеркнуть, состоит, конечно, в значительной роли записей медицинского характера в этих текстах. Я не знаю, поразило ли вас то, что они постоянно пишут друг другу о том, как один подхватил простуду, другой что-то еще... и т.д. Это также весьма характерно — в заботе о себе такого рода тело играет очень важную роль, но совсем не такую, как в гимнастике. Ничего общего с гимнастикой, то есть с той культурой тела, которая была столь важна в классическую эпоху, речь теперь идет о теле как рассаднике, гнезде огромного множества недугов, телесных или психологических. И это, я думаю, в этих письмах совершенно ясно.

Конечно, третья серьезная проблема — проблема любви, и я на самом деле о ней сказать ничего не могу. Вы прочли это странное последнее письмо, письмо Фронтон Марку Аврелию²⁹. Не знаю, что мы можем сказать об этой любви. Конечно, она никак не связана с сократической, эротической любовью, с любовью педерастической; я думаю, она не имеет никакого отношения к тому, что мы называем гомосексуальностью, или же к чему-то в этом роде; это страстная любовь, включающая физические контакты (но я не говорю — сексуальные), например они обнимаются и пр. Во всяком случае, думаю, это очень интересный документ. Боюсь, что крайне многочисленные письма такого рода могли быть одной

* Конъектура; отрывок неразборчив.

29. Речь, вероятно, о письме 13 из книги III. См. выше, с. 248, прим. 26.

из причин, по которым эта крайне интересная переписка во Франции издавалась редко. Во всяком случае, она очень интересна.

Я бы хотел, чтобы теперь мы прочли второе письмо:

Приветствую тебя, мой добрейший учитель. Мы ведем себя хорошо. Я мало спал из-за легкого озноба, который, кажется, прошел. В итоге я провел время от одиннадцатого часа ночи до третьего часа утра отчасти за чтением «Земледелия» Катона, отчасти за письмом, написав, к счастью, меньше, чем вчера. Потом я поздоровался с отцом, потом набрал полный рот воды с медом и выплюнул ее, так что, скорее, подсластил горло, чем прополоскал, ведь, по Новию и другим, это следует называть так. Управившись с горлом, я присоединился к отцу, присутствовал при жертвоприношении, и потом все пошли есть. Что же, ты думаешь, было у меня на обед? Немного хлеба, тогда как я видел, как другие поглощают устриц, лук и жирные сардины. После чего мы занялись сбором винограда, мы хорошо попотели, вдоволь накричались, и оставили висеть на лозе редкие виноградины, выжившие после сбора, как сказал один автор. В шестом часу мы вернулись домой. Я немного позанимался, но без толку. Затем мы долго болтали с маменькой, она сидела на постели. Вот что я говорил: «Что, по-твоему, делает сейчас мой Фронтон?», а она говорила: «А Грация, что, по-твоему, она делает?». «Кто? — отвечал я. — Наша пташка, маленькая Грация?» Пока мы так болтали и спорили о том, кто кого больше любит, зазвучал гонг и нам объявили, что отец в купальне. И мы поужинали, выкупавшись в давяльне (не в самой давяльне, конечно). Выкупавшись, мы поужинали и с удовольствием послушали веселые разговоры селян. Вернувшись к себе, перед тем как от-

правиться на боковую и уснуть, я разворачиваю свое задание (*meum pensum explicio*) и отчитываюсь за прошедший день перед моим добрейшим учителем. Перед учителем, которого я так люблю и по которому так скучаю, что хотел бы любить и скучать еще больше, пусть даже в ущерб моему здоровью и телесному благополучию. Пусть у тебя все будет хорошо, дорогой Фронтон, ты, моя любовь, моя радость. Какие отношения между мной и тобой? Люблю тебя, пусть ты и не рядом³⁰.

Письмо это очень интересно. Прежде всего потому, что это описание одного дня во время выезда за город, ставшего традицией, привычкой в этой культуре себя. Такие выезды обычны по крайней мере с периода конца Римской республики и до довольно поздней Античности. Уединиться в деревне — это был способ, во-первых, сблизиться с природой и, во-вторых, выделить для себя время и досуг, чтобы позаботиться о себе, составив правильный режим для тела и души. Многие люди владели, как вы знаете, загородными виллами и могли там уединяться. Плиний пишет письма, в которых объясняет значительную пользу, которую приносит подобное уединение, и советует своим друзьям поступать так время от времени. Мусоний Руф в одном из своих текстов говорит, что всем и особенно молодым людям — по крайней мере я думаю, что он так говорит, но я в этом не уверен, — очень полезно время от времени уезжать за город и жить той же жиз-

30. Marc Aurèle à Fronton // *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*. T. I, livre IV, lettre 6. Op. cit. P. 249–251. Фуко уже комментировал это письмо к концу второго часа лекции от 27 января 1982 года курса в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 180–181 (русский перевод приводится с небольшими изменениями по данному изданию «Герменевтики субъекта». — *Прим. пер.*).

нью, следовать тому же режиму, что и крестьяне, поскольку там люди работают, соблюдая здоровый режим, и там можно, соответственно, позаботиться о себе. Проблема отношения между загородной жизнью и самостью, между жизнью в деревне и заботой о себе крайне важна и при этом общеизвестна в эту эпоху, и вы, должно быть, знаете о длительной истории таких отношений между самостью и загородной жизнью.

Это письмо написано из деревни, то есть это рассказ об одном дне за городом. Элементы, которые, как вы можете заметить, перечисляются в этом письме — это составляющие того, что в технике заботы о себе и во врачебных техниках называлось «режимом». Это режим. А режим, по Гиппократу и его традиции, включает сон. Письмо начинается с того, что Марк Аврелий просыпается, и заканчивается, когда он идет спать. Спать, есть, пить (все это описывается в письме), заниматься упражнениями — чего-то [не хватает, а именно секса]*, — мыться. То есть это письмо о режиме. И все это интересно. Вы видите, что режим в данном случае — типично деревенский, еда — крестьянская, причем Марк Аврелий очень гордится тем, что может рассказать, как его мать и отец ели совсем другую еду, а он ел в точности то же, что и крестьяне. Завтра мы рассмотрим письмо Сенеки на ту же тему. И вы поймете, что упражнения, которые он выполняет, — это крестьянская работа. Он занимается сбором винограда как упражнением, которое должно пойти на пользу его здоровью.

Намного более странной кажется беседа с матерью. В рамках правильного режима разговор — философский, важный разговор — должен проходить

* Конъектура; фраза неразборчива.

после обеда. Плутарх дает тот же совет: не во время трапезы, а потом, после нее можно серьезно поговорить. Это, как известно, совершенно традиционная идея — традиция обсуждения любви, однако в классической традиции разговоров о любви рассматривается любовь мужчин и женщин или сложные вопросы: кем Патрокл был Ахиллу — любящим или любимым и т.д. Но в данном случае обсуждение является, насколько я могу понять, Наверное, достаточно новым или по крайней мере странным, поскольку это обсуждение чувств Марка Аврелия к Фронтону и чувств матери Марка Аврелия к дочери Фронтоня (Грация — дочь Фронтоня). И это, конечно, отличается от эротических обсуждений или же обсуждений природы любви, традиционных для Ксенофонта, Платона и других. Это отличается и от того, что появится, что встретится вам в Средние века, когда появились обсуждения любви. Речь о любви как эмоциональном отношении, в котором, как можно предположить, нет ничего сексуального. Вот тема обсуждения. Представление о том, что подобные аффективные отношения могут быть темой серьезного разговора, крайне характерно.

Есть и последний пункт, о котором я хотел бы сказать, поскольку, конечно, он самый важный. В конце письма встречается фраза: «Вернувшись к себе, перед тем как отправиться на боковую и уснуть, я разворачиваю свое задание (*meum pensum explico*) и отчитываюсь за прошедший день перед моим добрейшим учителем...». Если вы сверитесь с латинским текстом, в нем сказано*: «*meum pensum explico*». Это свиток, на котором было написано все то, что [Марк Аврелий] сделал. *Explico* —

* Мы не воспроизводим замечание Фуко об английском переводе.

значит «разворачивать». То есть это испытание сознания: к концу дня, когда он идет спать, — и то же самое мы увидим завтра у Сенеки, — он мысленно изучает свой *pensum*, то есть то, что ему надо было сделать и что он сделал за день. Это метафора книги, записной книжки — возможно, здесь это слово и в самом деле означает реальную книгу, но я думаю, что он все же говорит о метафорической книге, — он просматривает то, что сделал за день, и пишет Фронтону о том, что выяснил или вспомнил в процессе такого испытания сознания. Таким образом, это письмо служит в то же время объяснением или изложением того, что такое режим [...]*

* Пауза в записи. Последние слова сеанса не сохранились.

Сеанс третий

Думаю, в прошлый раз мы решили, что сегодня попробуем дать несколько набросков по теме *parrësia*, изучив ряд текстов Галена и Сенеки¹. А завтра у нас должно пройти свободное обсуждение, со свободными вопросами и, возможно, свободными ответами... Во всяком случае, сегодня темой будет свободная речь, а поскольку говорить мы будем о ней, я надеюсь, что это послужит стимулом для того, что нам надо будет сказать завтра.

Не помню точно, но на последней или предпоследней лекции я говорил о понятии *parrësia*, которое обычно переводят на английский выражением «свобода слова» (*free speech*), тогда как на французском у нас есть выражение «*franc-parler*». Не желая предстать шовинистом, я все же полагаю, что у выражения «*franc-parler*» есть коннотации, которые подходят для перевода термина *parrësia* гораздо лучше,

1. Это изложение темы *parrësia* довольно близко к лекции, которую Фуко прочитал несколькими неделями ранее в университете Гренобля. См.: Фуко М. Парресия. С. 25–93. Последняя представляла собой значительный шаг вперед в сравнении с анализом *parrësia* в рамках заботы о себе, который Фуко проводил в «Герменевтике субъекта», в частности в лекции от 10 марта 1982 года: ГС. С. 401–446. Углубленному исследованию понятия *parrësia* Фуко собирался посвятить два своих последних курса в Коллеж де Франс, как и цикл лекций в Калифорнийском университете в Беркли осенью 1983 года. См.: УСД; РИ; МИ.

чем коннотации «free speech». Дело в том, что в выражении «franc-parler» есть вполне очевидные этические коннотации, но не думаю, что что-то такое есть и в выражении «free speech». Во всяком случае, этимологически *parrësia* — это *pan-rësia*, то есть возможность, свобода говорить всё, что думаешь.

Причины, по которым я выбрал *parrësia* темой этого семинара, следующие.

Первая причина. Понятие *parrësia* очень сложное, в нем множество сторон. Во всяком случае, я полагаю, что невозможно анализировать понятие *parrësia* в рамках бинарной схемы свободы-запрещения. Я думаю, что благодаря *parrësia* мы уходим от схемы такого рода, так что мы должны найти другую форму анализа, отличного от анализа в категориях того, что позволено, разрешено или запрещено. *Parrësia* — это одновременно свобода и обязанность. Вот первый момент. Второй момент состоит в том, что *parrësia* всегда предполагает определенные обстоятельства, характеризующие положение собеседников. Она отсылает и к личной ситуации, личному статусу, этическому качеству собеседников, предполагая, что один из них обязан говорить, а другой — слушать. Все эти условия, входящие в понятие *parrësia*, показывают, я думаю, что она намного ближе к неявному или в некоторых случаях явному договору между тем, кто говорит, и тем, кто слушает, чем к простой и незамутненной свободе слова. В этом отношении, по-моему, это понятие крайне важно, поскольку оно составляет, я бы сказал, пример, который очень хорошо подходит для исторического анализа дискурса с точки зрения прагматики дискурса. Такова первая причина: сложность этого понятия.

Вторая причина, почему мне интересно это понятие и почему я предлагаю вам его сегодня про-

анализировать, состоит в том, что оно связано с понятием истинной речи, то есть с понятием истины. *Parrësia* — не только свобода или обязанность нечто сказать, это еще и свобода и обязанность высказать истину. Но какую именно истину? Совершенно ясно и очевидно, что греки не сказали бы, к примеру, что натуралист, архитектор или историк применяют *parrësia*, когда высказывают истину о живых существах, об историческом событии или *technē*, искусстве <например> архитектора. Истина, о которой идет речь в *parrësia*, всегда относится преимущественно к двум особым областям — этике и политике. Научную истину нет нужды передавать с помощью *parrësia*. Однако во многих важных случаях этической или политической истине нужна *parrësia*. Вторая характеристика этой истины в том, что она опасна или, говоря точнее, говорящему может быть опасным высказывать эту истину, тогда как тому, кто ее выслушивает, — это неприятно или больно. Это этическая или политическая истина, которая сама несет в себе, сама предполагает своего рода опасность. Конечно, для слушателя и того, кто говорит, опасности разные, но <в обоих случаях> есть опасность в этой истине, высказываемой с помощью *parrësia*. *Parrësia* указывает на опасную игру высказывания-истины в области политики или этики.

Третья причина, по которой я решил заняться изучением этого понятия, состоит в том, что оно является одновременно этическим и техническим. Я хочу сказать, что *parrësia* является определенной добродетелью, то есть добродетельно быть парресиастом (тем, кто применяет *parrësia*). Но быть парресиастом — это еще и *technē*, искусство, для этого требуется определенное умение. Такое искусство или же сочетание искусства и добродетелей играет важную роль в этической и политической жизни.

Четвертая причина важности этого понятия состоит, с моей точки зрения, в том, что его значение существенно менялось по мере развития античной цивилизации. В период с классической эпохи и до раннего христианства оно приобрело несколько разных значений, и эта трансформация имеет отношение и к политической структуре античных обществ, и к самопознанию и техникам раскрытия себя посредством речи².

Вот разные причины, по которым я предложил вам рассмотреть сегодня это понятие *parrësia*. Я считаю, что это понятие является очень хорошим примером и отправным пунктом для истории самопознания, истории признания, с точки зрения прагматического анализа дискурса. Конечно, я не собираюсь рассматривать сегодня его развитие на протяжении всей Античности. Я сделаю упор, как и на лекциях, на двух первых веках нашей эры, и представлю всего лишь набросок классического и христианского значений этого слова. Причина, по которой я выбрал два первых столетия, в том, что *parrësia* в этот период сохраняет очень тесные отношения с техникой заботы о себе.

Для начала несколько слов о классическом значении слова. В классическом греческом языке слово *parrësia* используется в связи с тремя разными областями.

Во-первых, оно используется в связи с конституцией полиса (*politeia*) или, точнее, демократической *politeia*, демократической конституцией, а еще точнее — демократической конституцией Афин. На-

2. В наиболее ясной форме Фуко представил последовательные этапы этого развития в «Речи и истине»: РИ.

пример, у Полибия в книге II, в параграфе 38 можно встретить характеристику афинской конституции, которая определяется тремя терминами, тремя особенностями — *dēmokratia*, *isēgoria*, *parrēsia*³. На самом деле три или четыре этих слова — *dēmokratia*, *isonomia*, *isēgoria*, *parrēsia* — традиционно связываются друг с другом. *Dēmokratia* — это общий термин, означающий то, что *dēmos*, то есть не все люди, но только граждане, те, у кого есть статус гражданина, обладает в полисе властью. Вот что такое *dēmokratia*. Смысл слова *isonomia* изменился при переходе от архаической эпохи к классической: в классическую эпоху *isonomia* означает то, что *nomos* (закон) один и тот же для всех людей и что никакие граждане не могут иметь привилегии перед другими гражданами. *Isēgoria* — это другое, речь о том, что у каждого одно и то же право брать слово на публике, выступать на политической сцене, выступать с речью на политическом собрании. Вот что такое *isēgoria*: равенство в праве слова. Тогда как *parrēsia* — это свобода говорить и высказывать на политических собраниях то, что вы думаете, что считаете истинным и полезным для полиса, что считаете справедливым, не становясь при этом жертвой последствий сказанного, если другие люди с вами не согласны. Вот что такое *parrēsia*. Четыре этих понятия — *dēmokratia*, *isonomia*, *isēgoria*, *parrēsia* — характеризуют афинскую конституцию, так что на них постоянно указывают как на достоинства Афин, во всяком слу-

3. Полибий. Всеобщая история, II, 38, 6. М.: АСТ, 2004. Т. 1. С. 134: «нигде в такой степени и с такою строгою последовательностью, как в государственном устройстве ахейян, не были осуществлены равенство, свобода и всеобщее истинное народоправство (*isēgorias kai parrēsias kai katholou dēmokratias*)».

чае как на существенную характеристику их конституции. Афинская свобода, тот факт, что Афины свободны и что Афины предоставляют свободу своим гражданам, характеризуется, анализируется в контексте этих четырех понятий: *dēmokratia*, *isonomia*, *isēgoria*, *parrēsia*.

Чтобы чуть лучше разобраться с этим понятием *parrēsia*, мы можем, полагая, обратиться к Еврипиду, автору IV века, который в своих трагедиях изобразил многие очень разные и очень интересные стороны политической жизни вместе с политическими понятиями, свойственными Афинам. У Еврипида слово *parrēsia* встречается четыре раза.

Прежде всего, в «Финикиянках»*. Речь о диалоге Иокасты (которая, предполагается, выжила после разоблачения факта ее брака с Эдипом) и Полиника, ее сына. Полиник был в изгнании, и Иокаста прибывает в изгнание в тот же самый город⁴. Иокаста пока еще не знает, что значит жить в изгнании, что это такое и почему люди в изгнании считаются самыми несчастными на свете, почему это такое несчастье — быть изгнанником. Вот тема их диалога.

ИОКАСТА

Скажи, дитя, отчизну потерять
Большое зло для человека, точно?

ПОЛИНИК

Огромное: словами не обнять...

* Мы не воспроизводим фразу, которой Фуко уточняет, что Плутарх цитирует этот пассаж в тексте «Об изгнании» и что он использует английский перевод.

4. На самом деле в «Финикиянках» Иокаста, которая на момент падения Эдипа была еще жива, осталась в Фивах, и именно там происходит диалог с Полиником, который взял город в осаду.

ИОКАСТА

Но чем же, чем изгнанник тяготится?

Полиник

Речей, о мать, свободных он лишен.

ИОКАСТА

Удел рабов — трусливо прятать мысли
[речь о *parrësia*. — М. Ф.].

Полиник

А каково от грубости терпеть?

ИОКАСТА

Да, жить среди глупцов... какая пытка...⁵

Как видите, в этом тексте, где появляется слово *parrësia*, она первым делом принадлежит гражданам и только им. Если вы не являетесь гражданином определенного полиса, вы не можете пользоваться *parrësia*. Это первый момент. Второй в том, что утрата *parrësia* — общая черта людей в изгнании, не являющихся, соответственно, гражданами, и рабов. Раб не пользуется *parrësia*. Отсутствие *parrësia* характерно для жизни раба. Третий пункт: когда вы не пользуетесь *parrësia* и не имеете *parrësia*, вы должны мириться с глупостями хозяина*. То есть, если вы не гражданин или если вы раб, вы зависимы от граждан или вашего господина, а когда ваш господин говорит глупости, чушь или что-то в этом роде, вы не можете ответить, вы обязаны

5. Еврипид. Финикиянки, 387–394 // Еврипид. Трагедии: в 2 т. М.: Ладомир, Наука, 1999. Т. 2. С. 162–163. [Далее ссылки на трагедии Еврипида приводятся по данному двухтомному изданию. — Прим. пер.] Мы не воспроизводим замечание Фуко, который задается вопросом о том, полон ли английский перевод этого отрывка.

* Мы не воспроизводим замечание Фуко об английском переводе текста Еврипида.

соглашаться с тем, что он говорит, и не можете ни критиковать, ни опровергать его, ни упрекать его в чем бы то ни было; вы должны мириться с его глупостями. Вот один из худших аспектов утраты *parrësia*: обязанность принимать или сносить глупости или безумства вашего господина. Это значит, что *parrësia* — это, напротив, свобода критиковать даже господина, когда он говорит какие-то глупости и несуразности. Я думаю, этот текст наилучшим образом характеризует *parrësia* классической эпохи.

У Еврипида есть и другие употребления термина *parrësia*, которые проясняют определенные аспекты этого понятия. Например, в «Вакханках», когда раб прибывает к Пенфею, чтобы сообщить ему о бесчинствах, которым предаются вакханки. Раб является Пенфею, но боится сообщить ему дурные вести, поскольку, как вы знаете, существовала древняя традиция: когда раб приносил дурные вести, его за них наказывали. [То же самое вы обнаруживаете и в «Вакханках»]*. Вестник приходит и говорит**: «Я пришел, чтобы известить об их странном поведении тебя, Господин, и наш город, поскольку женщины эти творят не просто чудеса. Но я хотел бы знать, должен ли я без умолчаний [*parrësia*. — М. Ф.] сообщить тебе это или же придержать язык? Я боюсь твоей пылкости, о царь, твоего скорого гнева, невосдержанности твоего царского духа». И Пенфей ему тогда отвечает: «Ты можешь говорить: тебе нечего меня бояться. Нельзя ополчаться на того, кто выполняет свой долг»⁶. Итак, здесь вы видите один весьма интересный аспект *parrësia*. Раб, по-

* Конъектура; отрывок частично неразборчив.

** Мы не воспроизводим комментарий Фуко об английском переводе.

6. Еврипид. Вакханки, 666–673. Т. 2. С. 414.

сколько он прибыл с дурными вестями, естественно, может пострадать от гнева правителя, и он не хочет сообщать эти дурные вести, не заключив своего рода договор, который и является договором *parrësia*: «Я скажу всю правду, если ты пообещаешь мне, что меня не накажут». И Пенфей принимает этот парресиастический договор⁷: «Скажи мне правду, скажи мне всю правду, и ты не будешь наказан». Это, по-моему, очень характерно для того, что в *parrësia* истина, высказываемая вами, опасна; опасна для другого и опасна для вас. Содержание сказанного вами опасно для других, а факт говорения опасен для вас. Эти две опасности — опасность, проистекающая из содержания, и опасность, проистекающая из самого акта высказывания, составляют, я полагаю, *parrësia*, саму игру *parrësia*, риск и опасность *parrësia*.

В третий раз слово *parrësia* у Еврипида встречается в «Ионе». Здесь речь о том аспекте *parrësia*, который уже попадался нам ранее. Ион говорит, что, когда чужестранец прибывает в город, его уста как у раба: «*kai ouk ekhei parrësian* (он не может обладать *parrësia*)»⁸. У чужестранца нет *parrësia*.

7. О понятии «парресиастического договора» см.: Фуко М. Парресия. С. 37; УСД. С. 175–176, 187–188, 214; РИ. С. 113–114, 143–146; МИ. С. 21–22. Дополнительные уточнения см. в: РИ. С. 37, прим. 20.

8. Еврипид. Ион, 669–675. Т. 2. С. 260–261:

«Коль не найду родимой, царь-отец,
Мне жизнь не в жизнь.

Добавлю пожеланье,
Чтоб род ее афинский был,— тогда,
Хоть с женской стороны, но мой язык
Свободен, а не то среди народа
Без подмеси, будь даже гражданин,
Но гость, ты — раб и говорить не смеешь
(*kai ouk ekhei parrësian*)».

Четвертое использование термина обнаруживается в «Ипполите». Это тот момент, когда Федра рассказывает о своей любви к Ипполиту. И это очень интересно, поскольку это крайне важный момент трагедии. Федра раскрывается, говоря о своей любви, и после этого упоминает о своих детях, опасаясь, что ее бесчестье, тот факт, что она влюблена, и бесчестье, из этого проистекающее, помешают ее детям стать уважаемыми гражданами, пользующимися *parrësia*⁹. Как вы видите, что здесь нет речи о юридическом статусе, в отличие, например, от ситуации рабов и свободных людей или граждан и неграждан. Лишить кого-то *parrësia* может уже тот факт, что он совершил постыдный поступок; в данном случае то, что родители или родственники поступили постыдным образом, этого уже достаточно, чтобы дети лишились права, преимущества *parrësia*. Это, конечно, указывает на то, что можно лишиться *parrësia* в силу бесчестящего приговора, но также и на то, что некоторые постыдные или позорные поступки могут лишить людей политического и этического права выступать на собраниях. По этой теме мы располагаем многими свидетельствами, например Демосфена, а также Эсхина. Есть хорошо известная речь Эсхина «Против Тимарха»¹⁰; ее главная

9. Еврипид. Ипполит, 421–427. Т. 1. С. 188: «<...> Они, Свободные и гордые, на землю Священную прославленных Афин Вступая, нас не постыдятся вспомнить. Ведь самый дерзкий клонит, точно раб, К земле чело, когда при нем напоят Клеймо отца иль матери позор».

10. Эсхин. Против Тимарха // Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы. Речи. М.: Ладомир, 2013. С. 603–657. Это единственный случай, когда Фуко комментирует этот текст в своих исследованиях *parrësia*.

тема в следующем: Тимарх был другом Демосфена, он был в посольстве у Филиппа, а по его возвращении Эсхин возбудил против него процесс, поскольку Тимарх в молодости торговал своим телом; поскольку он был проституткой — но это не юридическое обвинение, ничего подобного, — речь шла о позорном положении, позорном, бесчестящем поведении, а потому он не мог пользоваться политическим правом или, говоря точнее, не мог брать на себя политическую ответственность говорить за других граждан и, соответственно, быть послом Афин, чего он, собственно, хотел. Он был лишен такой *parrësia*, права слова. Как видите, *parrësia*, пользование этой *parrësia* зависит от определенных оппозиций свободы и рабства, гражданского статуса и статуса чужестранца, от честного поведения и постыдного и т.д. Это первый пункт и первый аспект *parrësia*. И это одна из основных черт афинской демократии, но, как вы можете понять, она зависела от многих вещей, от определенных характеристик человека, который мог или не мог пользоваться *parrësia*.

Вторая важная отсылка понятия *parrësia* в классическом греческом языке, после отсылки к демократической конституции, — это отсылка к монархии. Такие отсылки к монархии можно встретить у Исократа и Платона.

У Исократа обнаруживаются два типа отсылок к *parrësia*. Во-первых, критика *parrësia* в афинской демократии, поскольку, как вам известно, Исократ был ярким монархистом, и [во-вторых] положительная оценка *parrësia* в монархии. Есть два текста, в которых встречается первый пункт, то есть критика *parrësia* в афинской конституции, в Афинах как полисе. Первый — «Речь о мире», параграф 14. Это критика того, как афиняне выбирают себе советников. Текст

следующий: «Однако же я знаю, что выступления против ваших взглядов связаны с неприятностями, и хотя у нас демократия [так в тексте. — М. Ф.], но нет свободы слова (*parrēsia*)...»¹¹. То есть, как видите, речь не о критике понятия *parrēsia*, а о том, как афиняне воспользовались демократией, не принимая на самом деле *parrēsia*, свободу слова. В другом тексте Исократ вы найдете настоящую критику *parrēsia*. Речь об «Ареопагитике», параграф 20; Исократ говорит: «Люди, управлявшие в то время городом, установили политику, не такую, которая на словах называлась бы самой мягкой и направленной на всеобщее благо, а в действительности для людей, имеющих с ней дело, оказывалась бы совершенно другой. И не так воспитывала эта политика граждан, чтобы они считали распущенность (*akolasia*) — демократией, противозаконие (*paranomia*) — свободой (*eleutheria*), невоздержность на язык (*parrēsia*) — равенством, а возможность делать все, что вздумается, — счастьем. [Таких она не терпела и наказывала и тем самым добивалась того, чтобы граждане становились добродетельнее и рассудительнее]»¹². То есть, как видите, это критика самой афинской демократии. Законы, предложенные Солоном и Клисфеном, должны были установить в Афинах истинную демократию, истинную свободу, истинное равенство и истинное счастье, но что на самом деле они установили? Распущенность, неравенство, *parrēsia* в смысле невоздержанности на язык и *exousia*, то есть вседозволенность.

11. Исократ. О мире, 14 // Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы. Речи. С. 152.

12. Исократ. Арёопагитик, 20 // Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы. Речи. С. 135. Фуко не цитирует концовку фразы; мы восстанавливаем цитату целиком, чтобы она была понятнее.

Но в другом тексте, где Исократ говорит о монархии, демонстрируя все достоинства и преимущества монархической конституции, в речи «К Никоклу», вы обнаружите очень интересное применение понятия *parrësia*. В этом тексте [Исократ] ссылается на *parrësia* дважды. Сперва, когда он говорит о *paideia* (обучении) молодого правителя, он указывает, что молодой правитель не может пользоваться *parrësia*, что во время обучения у него не может быть друзей, которые были бы достаточно смелы, чтобы говорить с ним, применяя *parrësia*. Вот чем отличается обычный молодой человек, частное лицо от правителя. При частном обучении у всякого юноши есть друзья, готовые высказать ему истину и порой в чем-то его упрекнуть, поскольку им не слишком опасно говорить ему правду. Но среди людей, окружающих молодого правителя, очень сложно найти таких смелых, чтобы они решились применять с ним *parrësia*. Это первое употребление этого термина в этой речи¹³. Чуть позже, когда

13. Исократ. К Никоклу, 2–4 // Исократ. Речи. Письма. *Малые аттические ораторы*. Речи. С. 21–22: «В самом деле, на простых людей может оказывать благотворное влияние множество обстоятельств: во-первых, невозможность проводить свои дни в роскоши и необходимость ежедневно заботиться о средствах к жизни; затем различные законы, в соответствии с которыми они живут в своих государствах, а также свобода речи (*parrësia*) и возможность открыто друзьям — порицать, а врагам — нападать на ошибки других; кроме этого, некоторые из древних поэтов также оставили наставления, как надо жить, так что благодаря всему этому простые люди, естественно, располагают возможностями для своего совершенствования. У тиранов же ничего подобного нет: люди, о чьем воспитании следовало бы заботиться больше всего, как только придут к власти, оказываются навсегда лишенными каких бы то ни было наставлений. Ведь большинство людей не имеет к ним доступа, а те, кто общается с ними, стремятся во всем им угодить».

он рисует портрет хорошего монарха, Исократ говорит, что последнему нужны советники, способные высказывать ему истину. Но у него не может быть таких друзей, если он ведет себя так, что друзья боятся высказывать ему истину. Следовательно, одна из первых обязанностей правителя — позволить своим советникам применять в разговоре с ним *parrësia*. Именно такой совет Исократ дает Никоклу, который был молодым [наследником], сыном тирана [одного города] в Малой Азии (не помню, какого именно¹⁴): «Предоставь свободу открыто высказывать свои мысли людям рассудительным, чтобы в случае затруднений иметь помощников, готовых помочь тебе советом»¹⁵. Таково положительное определение *parrësia*.

Нечто очень похожее обнаруживается и в тексте «Законов» Платона, в книге III. Речь в данном случае о положительном описании Персии, которая тогда находилась под властью Кира; Платон объясняет, что при правлении Кира персидский монарх не только позволял своим советникам применять *parrësia*, но и вознаграждал тех из них, кто был способен давать ему верные, искренние и полезные советы¹⁶. В условиях подобной благой монархии, тако-

14. Никокл был сыном Эвагора, тирана Саламина на Кипре.

15. Исократ. К Никоклу, 28 // Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы. Речи. С. 26.

16. Платон. Законы, III, 694a-b // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 145–146: «Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем — господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным (*didontos de parrësian*) и ценил тех, кто мог быть советчиком; он да-

го правильного правления, в котором царь Персии позволял советникам применять *parrësia*, всё в эту эпоху в Персии, по словам Платона, процветало, благодаря *eleutheria* (свободе), *philia* (дружбе), *koinōnia* (общности, единомыслию взглядов и, возможно, чувств). Таким образом, *parrësia*, используемая советниками в беседах с правителем, является основной причиной, основной составляющей, которая учреждает в полисе или в государстве, в данном случае в Персии, свободу, дружбу и *koinōnia* (общность). Вот значение *parrësia* в классическом греческом языке в приложении к монархической системе.

<И третья отсылка.> В классическом греческом слово *parrësia* используется также в смысле той откровенности и свободной речи, которая полезна и необходима, если надо помочь другу в его этических решениях или же поспособствовать совершенствованию его души. Это частное значение, [этическое значение *parrësia*. Его можно встретить в «Горгии»]*. Это весьма ироничный момент, но ирония относится здесь не к собственному значению *parrësia*. Сократ говорит Калликлу, что, когда кому-то надо проверить (*basanizein*) свою душу, он нуждается в помощи другого. И это вполне серьезно; ирония в том, что Сократ говорит именно Калликлу, что он хороший *basanos*, хороший пробный камень для его [то есть Сократа] души; это, конечно, совсем не так. Но, так или иначе, каждый должен проверять свою душу при помощи другого, опираясь на него, причем этот другой человек, необходимый для истины

вал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе, дружбе и обмену мнениями (*di'eleutherian te kai philian kai nou koinōnian*)».

* Конъектура; фраза частично неразборчива.

души, должен обладать тремя качествами пробного камня. Он должен обладать *epistēmē*, то есть знанием или наукой. Ему необходимо также обладать *eunoia*, благожелательностью, чем-то близким к дружбе. В греческой дружбе, греческой *philia*, было три основных составляющих — *eunoia*, *koinōnia* и *homonoia*. *Eunoia* требует благожелательного отношения к другому, *homonoia* — это близость в мыслях и ощущениях с вашим другом, а *koinōnia* — это «способность» во всем делиться. Таким образом, чтобы стать хорошим пробным камнем для другого, необходимо обладать *epistēmē*, *eunoia* (то есть относиться к нему благожелательно) и *parrēsia*, то есть необходимо быть достаточно искренним, чтобы сказать все, что думаешь о своем друге¹⁷.

Таковы три основных применения и основных значения *parrēsia* в классическом греческом языке.

Как вы можете легко себе представить, по хорошо известным вам историческим причинам *parrēsia*, понятие *parrēsia*, понимаемое в качестве одной

17. Платон. Горгий, 486d–487a // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 526: «Сократ. Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как, по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота (*basanizousin*), — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и, если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать (*kai ouden moi dei allēs basanou*)? — К чему ты клонишь, Сократ? — Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал, встретившись с тобой. — Как так? — Я знаю точно, что, если только ты подтвердишь мнения, кои высказывает моя душа, значит, это уже истинная правда. Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием (*epistēmē*), доброжелательством (*eunoia*) и прямоотой (*parrēsia*), и ты обладаешь всеми тремя».

из основных черт демократического полиса, то есть в первом значении, в литературе двух первых веков нашей эры исчезло. В ней можно встретить лишь два других значения этого слова, то есть *parrësia* в соотношении с монархической конституцией, монархическим правлением и *parrësia* в этическом смысле.

Первым делом, *parrësia* — само слово встречается в основном у историков, но также у философов, интересующихся политическими вопросами, например, у Диона из Прусы — определяется как своеобразное речевое отношение между правителем, то есть монархом и его советниками. С одной стороны, монарх должен позволять своим советникам применять *parrësia*, при этом он должен сдерживаться и не наказывать их, когда они применяют к нему *parrësia*, даже если она его задает. Это *parrësia* со стороны монарха. [С другой стороны,] советники также обязаны применять *parrësia*, они связаны обязательством высказывать истину, но в то же время защищены от гнева правителя, монарха предоставленной им свободой применять *parrësia*. Этот парресиастический договор между монархом и советниками, этот договор *parrësia* является одним из основных условий хорошего монархического правления; эту проблему, тему *parrësia* как одного из основных условий хорошего монархического правления можно встретить, по-моему, на протяжении всей истории Римской империи, но и во всех монархических государствах в истории абсолютной монархии вплоть до конца XVIII века. Я считаю, что проблема *parrësia* исчезла, когда в конце XVIII — начале XIX века появились два новых института, новых по крайней мере для Европы, поскольку Англии я тут не касаюсь, а именно парламент и пресса. Я думаю, что парламент и свобода прессы — вот настоящие наследники проблемы *parrësia*. То есть я не думаю, что мы должны, по край-

ней мере если занимать эту точку зрения, рассматривать *parrësia* как всего лишь личную добродетель или что-то в этом роде. Для политической мысли, в политических дискуссиях и рассуждениях она была столь же важной, насколько в наших обществах важна проблема парламента. И думаю, что мы можем анализировать с этой точки зрения многие аспекты монархических институтов: например, вопрос о том, кто такой фаворит, кто такой министр, какова роль проповедников, а также вопрос о том, что представляет собой двор, какова роль придворных, кто должен высказывать истину королю и т. д. Все это хорошо известная и вполне техническая проблема: кто является парресиастом? Как король соблюдает или не соблюдает парресиастический договор? Как его соблюдает или не соблюдает придворный? Это, я полагаю, очень важно. Таким образом, в имперскую эпоху в литературе встречается *parrësia* именно в этом значении.

[Во-вторых,] в тот же период встречается и понятие *parrësia*, используемое в технической области заботы о себе. *Parrësia* в отношении между наставником и учеником необходима не меньше, чем между монархом и его советниками. Но я хотел бы подчеркнуть то, что два этих значения *parrësia*, политическое значение в монархическом правлении и этическое значение в отношении между наставником и учеником, на самом деле очень близки друг к другу. В обоих случаях речь идет об управлении, управлении душой другого. В одном случае проблема в управлении душой царя, в другом — в управлении кем-то другим, душой частного человека. И, конечно, с одной стороны, гораздо важнее управлять душой царя, который должен править другими, так что править душой монарха, царя — задача, которая требует гораздо большей ответственности и оказывает большее

влияние, чем управление душой первого встречного. Но, с другой стороны, нет никакого реального различия между теми правилами поведения, которыми должен овладеть правитель, и теми, что должен применять обычный частный человек, так что нет никакого реального технического или философского различия между управлением душой царя и управлением душой простого человека. Добродетель правителя — это общая добродетель. И душой правителя следует управлять так, как если бы это был простой человек. Таким образом, хотя управление душой царя — дело намного более важное, такое управление, по сути, имеет или должно иметь те же самые корни и те же самые формы, что и управление душой любого человека. Нет различия в рациональных основаниях поведения монарха и гражданина. Это, я полагаю, один из основных моментов во всей этой технике. А второй заключается в том, что большинство людей, которые в повседневной жизни представлялись техниками души, стремились также стать советниками правителя. Быть хорошим наставником, хорошим врачевателем страстей, свойственных каждому, — вот что позволяло стать хорошим советником правителя. Сенека, Мусоний Руф, Дион из Прусы и даже Плутарх, который написал Менемаху трактат о правлении полисом¹⁸, — все они были духовными наставниками и в то же время советниками правителей. Правила, которые они желали применять к правителю, в точности совпадали с теми, которые они предлагали своим корреспондентам. Это совершенно ясно у Марка Аврелия; о долге человека вообще и о своих профессиональных обязанностях императора он рассуждает в од-

18. *Plutarque. Préceptes politiques // Œuvres morales*, t. XI-2. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

них и тех же категориях. Можно найти и другие примеры: Филострат, Аполлоний и Евфрат были наставниками, но и консультировали Веспасиана, когда он собирался захватить власть в империи¹⁹.

Близость заботы о себе и политической рациональности — это, по-моему, нечто очень важное для нашей истории. И важность ее определяется двумя причинами. Как можно заметить, есть понятие, общее для двух этих областей, для политической рациональности и заботы о себе. Это понятие управления. Управлять самим собой, управлять другими, управлять чужим поведением, управлять миром, человечеством — все это составляет единый континуум. Так что мы можем, думаю, сказать, что у нашей политической жизни два разных корня. Первый, который всегда обладал привилегией, — это проблема конституции, *politeia*; это была проблема Аристотеля, да и Платона. Но есть и другая проблема, проблема управления, управления людьми. Я считаю, что эта проблема управления людьми радикально отличается от проблемы конституции. Вопрос не в том, как учреждается полис, какие у него постоянные законы и как устанавливается равновесие между разными его частями. Проблема управления соотносится с общей рациональностью решений, общей рациональностью выборов, целей, используемых средств; это проблема рациональности поведения людей, управляющих нами, управляющих другими людьми. Я полагаю, что две эти проблемы, проблема *politeia* (конституции), трактуемая у Платона и Аристотеля, и проблема управления людьми, рассматриваемая у Тацита или Сенеки, у всех авторов I века, — это две разные проблемы. И я думаю, что в нашей политиче-

19. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985.

ской мысли, по крайней мере с XVII или XVIII века, проблема конституции всегда переоценивалась в ущерб проблеме управления. Эту тему я хотел бы изучить в будущем, ближайшем будущем, проблему двух типов политической мысли, из которых одна ориентирована на *politeia*, а другая — на управление. Моя гипотеза — но пока я не могу ее доказать — в том, что теория души связана с политической проблемой *politeia*, а проблема самости — с проблемой управления. *Politeia* и душа, теория *politeia*, конституции, теория души тесно связаны друг с другом у Платона и Аристотеля. Тогда как проблема управления и проблема [самости]* очевидным образом связаны в мысли того типа, о котором я говорю сегодня. Но это только гипотеза.

Сейчас уже, возможно, немного поздно, и мы должны перейти к тому, что я должен был рассказать вам, оставив в стороне все эти аспекты истории *parrēsia*. Есть какие-нибудь вопросы в связи с тем, что я только что сказал, о классическом значении *parrēsia* или же о проблеме управления как связке между политическим и этическим значениями этого термина в два первых века нашей эры?

— Не знаю, будет ли мое замечание уместным. Мне кажется, что в восточных культурах управлению собой не придается такого значения.

— Это совершенно уместно. Я думаю, что проблема себя — но не управления собой — проблема себя как основная проблема этики — это, разумеется, одна из основных черт буддийского образа жизни, буддийской религии, если только вы называете ее религией, каковой она не является, поскольку это этика. И я думаю, что нашу этику себя греко-римской эпо-

* Фуко говорит «soul» (душа), но имеет в виду, очевидно, «self» (самость).

хи мы должны сравнить с этой этикой себя на Востоке, в восточной цивилизации²⁰. Интересно, что, когда в начале XIX века западная цивилизация открыла восточную, она столкнулась с проблемой самости; и, к примеру, я думаю, что у Шопенгауэра мы обнаруживаем не что иное, как отголоски, возникшие в западной философской теории вследствие открытия этой этики себя, которая нам казалась столь странной, была столь далекой от христианского опыта себя, а также и от того, что мы могли бы назвать греко-римским опытом себя. Я полагаю, что Шопенгауэр — возможно, единственный из крупных философов, кто среагировал на этот иной опыт себя или же попытался интегрировать этот иной опыт себя, иную этику себя в западную мысль. И не менее важно, что влияние Шопенгауэра было в XIX веке просто огромным, но сегодня совершенно исчезло. Я не знаю, интересуетесь ли вы в США Шопенгауэром, но мне кажется, что я вообще не слышал, чтобы его имя упоминалось во Франции или в США. Я думаю, что, если вы интересуетесь этой областью исследования самости, техно-

20. См.: *Foucault M. Débat au Département de Français. Op. cit.* P. 172: «Буддизм — это <...>, по существу, техника себя, а не религия или мораль в собственном смысле этого слова». О дзене и буддийской духовности и их специфических чертах в сравнении с христианскими техниками см.: *Foucault M. La scène de la philosophie, entretien avec M. Watanabe // DE II, n° 234. P. 592–593; Idem. Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen // DE II, n° 236. P. 621; Idem. Sexualité et solitude. Op. cit. P. 991; GV. P. 183; OHS. P. 67–68. Об ars erotica на Востоке в ее противоположности scientia sexualis на Западе см.: ВЗ. С. 155–162; *Foucault M. L'Occident et la vérité du sexe // DE II, n° 181. P. 104; Idem. Sexualité et pouvoir, entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe // DE II, n° 230. P. 556–557; Idem. Débat au Département d'Histoire de l'Université de Californie à Berkeley // CCS. P. 145–146.**

логиями себя, освобождения себя и т. д., вы должны будете встретиться с Шопенгауэром, который представляет собой центральный пункт, точку встречи, то есть он попытался стать такой точкой встречи, насколько это возможно, двух разных традиций.

— У меня ощущение, что на Востоке гораздо больше акцентировали управление, чем *politeia*, конституцию.

— Я тоже так думаю. Но я не могу дать вам ответ или привести какое-то доказательство по этой теме. Так или иначе, эта мысль об отношении между самостью и управлением или между душой и *politeia* может быть просто заблуждением.

Вернемся теперь, если вам угодно, к *parrësia*, в строго этическом смысле этого слова, как он сложился в начале нашей эры. Первый момент, который я хотел бы подчеркнуть, состоит в том, что у нас, конечно, есть много подтверждений важности, первостепенной, доминирующей роли *parrësia* в культуре себя. *Parrësia* — это одно из условий, наиболее очевидно необходимых для отношений между наставником и учеником. Все тексты, упоминающие такие отношения, вполне ясно показывают, что *parrësia* — это обязанность, но обязанность со стороны наставника. *Parrësia* как обязанность или как свобода высказывать то, что вы думаете [...] * так или иначе — это все совершенно ясно, вы встретите это во множестве текстов.

Я выбрал несколько текстов Лукиана о философии, поскольку это очень хорошие, с социологической точки зрения, документы, даже если [один из них] довольно агрессивен. Лукиан показывает, что такое *parrësia*, поскольку она не просто манера речи, не просто способ управления людьми, но еще и образ жизни; по крайней мере она явля-

* Пауза в записи.

ется способом управления другим людьми, связанным с определенным образом жизни. Он рисует два портрета. Среди его портретов философов выделяется один крайне едкий — портрет Перегрин. Этого Перегрин Лукиан просто ненавидел. Перегрин был довольно странным человеком: сначала он был философом-киником, потом обратился в христианство, а после вернулся к кинизму и, возможно в соответствии с традицией, пришедшей с Востока, публично сжег себя на Олимпийских играх в конце II века²¹. Лукиан терпеть не мог этого Перегрин, и он объясняет, что тот, вернувшись в Рим, вел себя таким образом, что императору пришлось его изгнать. Лукиан поясняет, что, конечно, Перегрин вел себя так, чтобы убедить людей, что он настоящий философ. Все говорили о нем как философе, которого изгнали за его *parrësia* и чрезмерную свободу (*parrësia* и *agan eleutheria*), так что в этом отношении он был близок к Мусонию, Диону, Эпиктету и всем остальным, кто подвергся такому же обращению²². Но в то же время Лукиан рисует положитель-

21. Перегрин умер в 165 году нашей эры. Более подробные сведения о фигуре Перегрин см. в: МИ. С. 188, 204–205; CV. P. 233–234.

22. Лукиан Самосатский. О кончине Перегрин, 18 // Лукиан Самосатский. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2001. Т. 2. С. 298: «Воспитав себя таким образом, Перегрин отплыл оттуда в Италию. Лишь только он сошел с корабля, как сразу же начал поносить всех, а в особенности императора, зная, что он очень кроток и не обидчив, так что можно это делать безопасно. Император, как и подобает, мало заботился о его бранных словах и не считал возможным наказывать за речи кого-либо, прикрывающегося философией, в особенности если хуление избиралось ремеслом. Но слава Перегрин росла даже от таких вещей: за свое безумие он пользовался уважением со стороны необразованных людей. Наконец городской префект, человек умный, выслал Протея, когда тот перешел меру, и сказал,

ный портрет другого киника, Демонакта, о котором говорит: «он был подвижим собственной устремленностью к прекрасному и с малолетства присущей ему любовью к философии. Презрев всё, что люди почитают благом, всецело отдавшись независимой мысли и свободному слову, Демонакт до конца дней своих и сам вел жизнь праведную, чистую, безупречную и всем, кто видел или слышал его, подавал пример своим образом мыслей и обнаружением подлинной истины, достойной настоящего философа»²³. Вы видите, что в двух этих текстах, один из которых враждебен к Перегрину, а другой хвалит Демонакта, *parrësia* — это *eleutheria* в области речи, а *eleutheria* — это, так сказать, *parrësia* в области повседневной жизни, то есть она тождественна тому, как некоторые люди, хорошие философы показывают в своей повседневной жизни, в своем собственном образе жизни, что они парресиасты, то есть что они ничего не скрывают, живут так, как думают; что есть глубокая связь между их поведением и их образом мысли.

Таковы, я полагаю, основные аспекты *parrësia* в литературе такого рода, и теперь я хотел бы обратиться к нескольким другим текстам. Два из них я распечатал — один текст Галена, а другой написан Сенекой. Я думаю, что сохранилось четыре важных текста, в которых говорится о *parrësia*. Прежде всего, это трактат, написанный эпикурейцем Фило-

что город не нуждается в подобном философе. А впрочем, и это послужило для славы Протея, и у всех на устах было имя философа, изгнанного за свободоречие и беззаветную правдивость (*dia tēn parrësian kai tēn agan eleutherian*). В этом отношении Перегрин сопоставляли с Музонием, Дионом и Эпиктетом, а также другими, которые испытали подобную же участь».

23. Лукиан Самосатский. Жизнеописание Демонакта // Лукиан Самосатский. Сочинения. Т. 2. С. 412.

демом, крупным эпикурейцем I века до нашей эры и автором трактата «*Peri parrēsias*»²⁴. Это единственный из сохранившихся текстов, посвященных именно *parrēsia*. К сожалению, сохранился он не очень хорошо, от него остались только фрагменты, и изрядно порченные. Не существует перевода этого текста Филодема ни на английский, ни на французский, ни на немецкий, итальянский, испанский языки, как и на латынь. Специалисты пытаются в настоящее время интерпретировать эти тексты²⁵, но я не специалист, поэтому должен, к сожалению, отложить этот текст в сторону, хотя это единственный документ о *parrēsia* в эпикурейской философии. Второй важный текст, намного более понятный и многословный, написан, конечно, Плутархом, который, как известно, был настоящим болтуном. Его текст называется «Как отличить друга от льстеца»²⁶. Третий текст, или третья группа текстов, составлены несколькими письмами Сенеки²⁷, и, наконец, четвертый, который, надо сказать, редко, а может быть, и никогда не упоминается теми, кто изучает *parrēsia*, — это текст Галена, который я распечатал.

Лучшее исследование по теме *parrēsia* было написано, по-моему, в 1964 или 1965 году <Джузеппе>

24. *Philodème. Peri parrēsias*. Leipzig: Teubner, 1914.

25. Фуко отсылает к работе Марчелло Джиганте: *Gigante M. Philodème, sur la liberté de parole*. Op. cit.

26. *Plutarque. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami* // *Œuvres morales*, t. II–2. Paris: Les Belles Lettres, 1989. P. 84–141.

27. В числе этих писем, на которые указывает Фуко, — письмо 75, которому Фуко посвящает обстоятельный комментарий на лекции от 10 марта 1982 года (второй час) курса в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 435–441; а также на лекции в Гренобле, посвященной *parrēsia*: *Фуко М. Парресия*. С. 77–83.

Скарпатом, итальянским автором²⁸, его книгу вы можете найти здесь в библиотеке. Она посвящена понятию *parrēsia*. Это очень ценная книга, очень полезная по части классических источников и христианской литературы (поскольку Скарпат — священник²⁹, он очень хорошо знает некоторые работы). Скарпат написал также книгу о Сенеке³⁰, но эта книга недостаточно раскрывает отношения между *parrēsia* и заботой о себе, весь этот вопрос Скарпатом вообще не рассматривается. Например, он не указывает на Галена. Также в этой книге обнаруживается странная привычка — впрочем, не такая и странная — привычка, так сказать, хорошего филолога: раз слово *parrēsia* в тексте не встречается, значит [нет в нем и соответствующего понятия]*. Я думаю, невозможно читать текст Галена, не думая о понятии *parrēsia*, хотя само слово *parrēsia* в [нем не фигурирует]**. То есть Скарпат о Галене не упоминает.

Теперь я хотел бы сказать пару слов о Плутархе, прежде чем перейти к Галену. Если нам сегодня не хватает времени, чтобы закончить с Галеном, мы продолжим завтра. Можем так сделать? Точно? Я на самом деле хотел бы начать с Плутарха, поскольку я о нем скажу совсем немного. Гален писал в конце II века. Плутарх же в начале II века написал текст, представляющий, что вполне очевидно, теорией *parrēsia*: это трактат о лести. Почему трактат о лести является тео-

28. *Scarpata G. Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia: Paideia, 1964 (новое издание, исправленное и дополненное: *Idem. Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia: Paideia, 2001).

29. Фуко ошибается: Джузеппе Скарпат не был священником.

30. *Scarpata G. Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*. Brescia: Paideia, 1983.

* Конъектура; фраза неразборчива.

** Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

рией *parrësia*? По той простой причине, что лесть является противоположностью *parrësia*. Вам, конечно, хорошо известны все причины, по которым лесть в таком обществе, каким было греко-римское общество, могла обладать столь большим значением. В иерархическом обществе такого типа, в котором были крайне важны личное влияние и клиентелизм, в нем, как можно легко понять, иерархическая структура, личные связи между людьми и их зависимость друг от друга формировали контекст, в котором лесть приобретала значение. Что она представляет собой с философской, этической точки зрения? Кто такие льстецы? По словам Плутарха, льстец — это тот, кто говорит ложь, чтобы доставить удовольствие своему собеседнику и преподнести ему ошибочную, ложную картину его самого. И конечно, поскольку лесть преподносит человеку ошибочную картину его самого, она чрезвычайно опасна для заботы о себе. Плутарх использует очень сильную и ясную формулировку: худший враг *gnôthi seauton* — это льстец. И это причина, по которой мы должны доверяться парресиасту, но не льстецу.

Но есть одна проблема: как распознать настоящего парресиаста и как распознать настоящего льстеца? Ведь, согласно Плутарху, хороший льстец сам не представляется льстецом. Льстец, который показывает, что он льстец, не опасен. Опасный льстец — тот, кто скрывается, скрывает то, что он льстит, и притворяется парресиастом. Проблема в следующем: как отличить настоящего парресиаста от льстеца, который подражает парресиасту? Соответственно, трактат Плутарха посвящен проблеме семиотики лести. Я рад, что мне наконец-то удалось впервые употребить слово «семиотика»³¹. Так или иначе, если

31. Ироничная аллюзия на то, что семинар проходит в рамках конференции, посвященной семиотике.

кто-то из вас занимается семиотикой, вы можете прочесть этот текст в качестве семиотики лесты и парресиаста. Но я боюсь, что ничего слишком интересного вы там не найдете, поскольку Плутарх сразу переходит к философской теме: вы не можете распознать льстеца по тому, что он обращается к вам с лестью, поскольку хороший льстец — это, конечно, тот, кто будет приставать к вам с упреками, порицать вас и т. д., чтобы убедить вас в том, что он не льстец, а парресиаст; то есть он будет говорить вам очень неприятные вещи. Так что это не признак. Признак состоит в том, что льстец меняет свое мнение, поведение и образ жизни в зависимости от своих собственных перемен или же ситуации, в которой оказались он или вы, в зависимости от того, с какими людьми он в данный момент находится. Вы можете быть уверены в том, что тот, кто попрекает вас, не является льстецом, если его решения в его собственной жизни совпадают с теми, которые [он рекомендует вам. Соответствие того, что он говорит и что он собой представляет, которое вы обнаружите в]* парресиасте, — вот признак того, что он на самом деле парресиаст, а не льстец. Это соответствие того, что он говорит и что он есть, соответствие того, что он есть [на протяжении всей своей жизни]**, два этих соответствия являются истинными признаками *parrësia*: соответствие того, что он говорит, тому, кто он такой, соответствие того, кто он такой, некоей постоянной схеме.

Как же <льстеца> тогда уличить? И по каким изменениям можно доказать, что он не является и не становится подобным нам, а притворяет-

* Конъектура; фраза неразборчива.

** Конъектура; фраза почти неразборчива.

ся таковым? Прежде всего, следует рассмотреть постоянство и непрерывность в его принципах: всегда ли он любит и хвалит одни и те же вещи? Организует и правит ли он собственную жизнь по одному и тому же образцу, как пристало всякому, кто, будучи свободным человеком, воодушевляется дружеским общением людей общих вкусов: таков друг; что касается льстеца, его характер не покоится на прочном основании; живет он жизнью, желаемой другим, а не им самим; на другого смотрит он, его берет за образец для себя; вот почему он не прост и не един, но множественен и многообразен, ведь он непрестанно переходит от одной формы к другой, как меняет очертания вода, которую переливают из одного сосуда в другой.

Обезьяну, по всей видимости, можно поймать, когда она пытается подражать движениям и танцу человека, тогда как льстец обманывает другого и ловит его в ловушку, подражая не всем подряд, а становясь одному товарищем в танцах и пении, другому — в борьбе и гимнастических упражнениях. И если привязан он к страстному любителю охоты и собак, наверняка станет он ходить за ним, выкрикивая реплики Федры <...>.

Свидетельством также является поведение больших льстецов и демагогов, величайший из которых, Алкивиад, в Афинах устраивал розыгрыши, разводил лошадей и вел жизнь духовную и изящную, в Спарте стал груб, носил плащ и принимал холодные ванны, во Фракии воевал и пьянствовал, а прибыв в Тиссаферн был сама роскошь, расслабленность и бахвальство, но всегда искал популярности и набирал голоса большинства, отождествляясь с ним и ему уподобляясь. Не так было с Эпаминондом или Агесилаем; они, будучи знакомы с множеством людей, полисов и образов жизни, везде сохраняли один и тот же способ существования, который подходил им

в одежде (*stolē*), режиме (*diaitē*), языке (*logō*) и их образе жизни (*biō*)³².

Вот критерии парресиаста. Может быть у вас есть вопросы?

— Только что услышанное очень близко к тому, что Сенека, а также Фукидид говорят об Алкивиаде. Описание Алкивиада у Фукидида³³ в точности соответствует описанию у Плутарха.

— Это понятие схемы [включает] весьма конкретные формы — одежду, поведение, язык и жизнь (*stolē*, *diaitē*, *logō*, *biō*). *Stolē* — это одежда, костюм. *Diaitē* — это питание, режим, то есть образ питания, питья, выполнения упражнений и т. д.; это совершенно техническое понятие. *Logos* означает то, что мы говорим, и то, как мы это говорим. Наконец, *bios* — это [...] существование схемы, одной-единственной схемы, одной и той же схемы в этих четырех областях. Тот факт, что схема остается одной и той же на протяжении жизни, представляет собой доказательство, демонстрацию того, что данный человек является истинным парресиастом, а не льстецом.

То есть я считаю, что эта идея, эта тема довольно важна, поскольку, как видите, проблема выбора парресиаста включает два аспекта. Когда вам нужен парресиаст, который помог бы вам заботиться о себе, сначала вы должны убедиться в том, что он искренен и что он говорит вам то, что думает, но также вы должны убедиться, что то, что он говорит, истин-

32. *Plutarque*. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami, 52A–F. Op. cit. P. 91–92. Завершая чтение текста, Фуко просит перечитать последнюю фразу о четырех критериях парресиаста, которую он вскоре будет комментировать.

33. См., в частности: *Фукидид*. История, VI, 15; VIII. Л.: Наука, 1981. С. 268, 353–400.

* Фраза неразборчива.

но, поскольку он может быть искренним и при этом говорить глупости. Но, как вы можете заметить, эта проблема в тексте Плутарха (как и Галена) ни разу не поднимается, поскольку ему нет нужды ее ставить, ведь *bios*, *logos*, *diaitē*, *stolē*, все эти признаки образа жизни того или иного человека, являются доказательством истины того, что он думает, и одновременно искренности того, что он говорит. Истина мыслей и искренность слов — одно и то же, по крайней мере они принадлежат одной и той же системе доказательств. Один и тот же пробный камень используется и для истины высказываемого, и для искренности, с которой высказываемое высказывается. Вот почему понятие схемы, которая должна оставаться одной и той же во всех областях на протяжении всей жизни, настолько важно: оно служит доказательством истины и искренности, истины [его] *logos* и искренности его *bios*. Я думаю, что это довольно важный компонент понятия *parrēsia*. Он очень важен, поскольку, как видите, здесь есть очень четкая отсылка сказанного к сути того, кто говорит. Парресиаст — это человек, который говорит нечто такое, истина чего доказывается тем, кто он такой. Эта отсылка сказанного к тому, что представляет собой говорящий, внутренне присуща существу того типа, которым является парресиаст.

Как вам хорошо известно, в христианской исповеди также имеется логическая связь такого рода. Кающийся — это тот, кто будет обязан высказывать истину, характеризующую то, кто он такой. Однако отношение истины высказываемого к тому, что представляет собой говорящий, сама эта отсылка в этом случае будет совершенно иной. В одном случае образ жизни философа как наставника служит доказательством искренности и истины того, что он говорит ученику. В другом случае, случае кающегося, то, что говорит послушник, должно служить рас-

крытию того, кто он такой на самом деле. Так что, как видите, сдвиг, который перенесет обязанность высказывать истину с наставника на ученика, это движение является еще и переменной в структуре отношения между истиной высказываемого и реальными качествами того, кто говорит. Две эти переменные, по-моему, определяют историю *parrësia*.

Еще вопросы? Не знаю, насколько ясным был последний пункт.

— *Наверное, вам стоило бы к нему вернуться. Это было понятно, но...*

— Боюсь, вам придется мне помочь, поскольку мой английский не вполне хорош. Я хотел бы выяснить, осталось ли что-то темным и что именно.

— *Я не понял отношения между сдвигами, определяющими христианское покаяние, и ранее сказанным по поводу конкретных форм схемы жизни.*

— Есть два сдвига. Первый состоит в том, что в античном духовном наставничестве тот, кто должен быть искренним, должен говорить то, что у него на уме, — это наставник, учитель. А ученик, послушник не должен ничего говорить, по крайней мере почти ничего; в случае Сенеки и Серена мы видели, что Серену почти нечего сказать³⁴. Обязанность высказывать истину, быть парресиастом — это, следовательно, долг самого учителя. Тогда как в христианской традиции, в христианском покаянии [всё] наоборот. Говорить всё, что думает, что чувствует, что происходит в его сердце, должен как раз ученик. Конечно, слово «парресиаст» или *parrësia* также изменится, но дело именно в этом, я еще буду говорить об этом позже. Это понятно?

34. См.: *Луций Анней Сенека. О безмятежности духа*, 4–15 // Труды кафедры древних языков (К 50-летию кафедры). СПб.: Алетей, 2000. С. 176–177. См. выше, с. 137, прим. 48.

Теперь о втором изменении. Чем доказывается то, что учитель высказывает истину? Каково доказательство его искренности? Такое доказательство заключается в том, что всем своим поведением на протяжении всей своей жизни он являет одну-единственную схему. Таким образом, то, кто он такой, и есть доказательство того, что он говорит. Тогда как в христианском покаянии, напротив, кающийся должен говорить всё, что думает, чувствует, всё, что он сделал и т.д., он должен говорить всё, но благодаря тому, что он говорит, что он говорит о самом себе, должно выявляться то, что он собой представляет. Соответственно, у христианского покаяния будет проблема: как наставник может удостовериться в том, что сказанное послушником является истинным? Каковы доказательства его искренности, того, что в его словах явлена реальность того, кто он такой на самом деле? На этот вопрос было два ответа. Первый: поскольку кающийся, когда он показывает глубины своей души наставнику, показывает их также и Богу, а Бог видит всё, ведь он видел душу, глубины души этого человека изначально, с начала времен, неважно, если этот человек врет; во всяком случае Бог будет знать, что он врет. Таким образом, проблема признаков искренности кающегося для христианства не слишком важна. Проблема выбора хорошего парресиаста — нечто крайне важное в античных практиках. В христианских же практиках это не настолько важно. Но не менее важен выбор *satisfactio* (удовлетворения), которое зависит от того, что наставник думает о послушнике. То есть ему нужно попытаться найти признаки искренности, и в учебниках по исповеди приводится множество признаков, призванных послужить свидетельствами, доказательствами искренности послушника; например, важную роль играет то, как он ведет себя на испо-

веди, краснеет ли, плачет ли и т.д. Но, как бы там ни было, это не настолько важно, поскольку всё это происходит перед Богом, который всё равно всё знает, знает, искренен человек или нет.

— Вероятно, именно по этой причине риторика составляет проблему для раннего христианства: если овладеть риторикой, можно дать ложную исповедь.

— Да, это так. В этих учебниках вы можете найти довольно забавные указания, как распознать, искренен ли такой-то человек на исповеди, но я думаю, что это на самом деле не проблема, это не является ни этической, ни теологической проблемой.

— Мне интересно, что стало со схемой в результате этих изменений. В Античности проверка наставника заключалась в отношении между тем, что он говорит, и его образом жизни. В позднем христианстве — я имею в виду XVI и XVII века, пуританские автобиографии и т.д., — схемой становится жизнь Христа. А что можно сказать о раннем христианстве?

— Вы совершенно правы. Все эти проблемы в XVI веке будут полностью переиначены благодаря пуританской культуре, культуре лютеранской или кальвинистской. В раннем христианстве понятие схемы вы можете встретить в определении монашеской жизни. Как вам известно, «схема» в монашеской литературе означает одновременно образ жизни и облачение. Технический смысл «схемы» — образ жизни и в то же время одежда, которую носит монах. В начале работы «О правилах общежительных монастырей» Кассиана дается замечательный анализ духовного значения схемы как одежды, важной для образа жизни³⁵. То есть там вы встретите понятие схемы. Послушник должен обрести схему. Однако схема —

35. Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей, 1// Иоанн Кассиан. Писания. С. 9–12.

это уже не признак искренности того, что́ говорит данный человек, искренности послушника, она — то, что приобретается благодаря наставничеству.

— *Ваш доклад приводит к вопросу о подтексте этого изменения. Вы о нем не говорили.*

— Что вы имеете в виду под подтекстом?

— *Я хочу сказать: как это произошло, как это проявилось?*

— Первый вопрос: каковы причины этого [изменения]*? Сказать очень сложно. Я думаю, что сначала — может быть, мне удастся немного рассказать об этом завтра, — произошли очень важные перемены в социально-политической структуре в период расцвета Римской империи, которые могут объяснить развитие этой заботы о себе. Один из аспектов проблемы в следующем: связана ли эта культура себя с развитием индивидуалистической формы обществ, цивилизаций? Чаще всего люди путают индивидуализм с заботой о себе, но я полагаю, что Римская империя — отличный пример общества, которое ни в коем случае не было индивидуалистическим, но в то же время выработало очень обширную и богатую культуру заботы о себе³⁶. Это общество вообще не было индивидуалистическим. То, что я сказал вам о необходимом отношении между наставником и учеником, тот факт, что это наставничество в своей основной, то есть стоической форме, эта культура себя предполагала обоснование *всевозможных* социальных отношений, включая семейные и сексуальные, всё это служит также доказательством того, что развитие культуры себя ни в коем случае не может быть следствием индивидуалистического общества. Это следствие чего-то совсем другого.

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

36. См. выше, с. 184, прим. 2.

Я думаю, что это было следствием перемены в том, что я мог бы назвать управляющими инстанциями общества, поскольку в обществе такими управляющими инстанциями является не только правящий класс, ведь есть и много других управляющих инстанций. Я считаю, что в римском обществе, в Римской империи мы наблюдаем глубокое изменение в распределении и иерархии, в организации всех этих инстанций власти, управления внутри общества; и, как следствие, вы обнаруживаете эту культуру себя, которая, я полагаю, является исследованием новой формы управления собой и управления другими посредством новой формы рациональности, рациональных средств.

Проблема перемен, в силу которых общество такого рода превращается в общество христианское, намного сложнее... или, возможно, намного проще. Намного проще потому, что эта христианская забота о себе представляет собой то, чем занимались в небольших обществах, каковыми, собственно, и были монастыри, в монашеском обществе, которое сильно влияло на культуру, но оставалось тем не менее изолированным, по крайней мере в IV и V веках. То есть мы не должны объяснять это развитие переменами во всем обществе в целом. Впоследствии же модель такого рода, выработанная внутри монастыря как института, получила распространение — но по какой причине? — во всем обществе как таковом, и [в результате] произошли значительные изменения [за несколько столетий]*. Всё это не ответ, а лишь намек. Речь о вашем первом вопросе: каковы причины?

Что касается следствий, я в данный момент не могу ответить. Сейчас я пытаюсь просто прояснить начала этой истории техник себя.

* Конъектура; фраза почти неразборчива.

Я предлагаю, если вам угодно, завтра посвятить начало сеанса тексту Галена, если это вам интересно, а следующий час — общим вопросам; этого, я думаю, будет достаточно. Вы согласны? Спасибо.

— А у нас будет свобода слова?

— Да, у вас будет свобода слова.

Сеанс четвертый

Сегодня мы должны начать с Галена. [Потом] я, может быть, скажу, если вы захотите, несколько слов о Сенеке¹. Затем каждый сможет свободно высказаться, начав, возможно, с вопросов, касающихся непосредственно семинаров, а потом и по лекциям... после этого можно перейти к вопросам о мире и истине, без ответов, конечно!

Я думаю, что вы прочитали текст Галена или по крайней мере получили копию^{*,**}.

10. Поскольку нравственные прегрешения происходят из ложного мнения, а страсти возникают из бессознательного устремления, я считаю, что вначале надо избавить человека от его страстей, поскольку они, вероятно, и являются причиной ложного мнения. Как мы знаем, есть страсти души, такие как гнев, страх, горе, зависть, сильное влечение, но, по моему мнению, чрезмерная любовь или ненависть к чему-либо также

1. На самом деле Фуко, возможно из-за нехватки времени, не будет говорить о Сенеке. См. выше, с. 282, прим. 27.

* В противоположность другим комментируемым им текстам, Фуко не дает участникам семинара прочитать текст Галена, поскольку предполагается, что слушатели уже прочли его, раз у них есть копия. Нам показалось важным привести его целиком до предложенного Фуко комментария.

** Поскольку Фуко охрип, он добавляет: «Я как Марлен Дитрих», а один слушатель ему отвечает: «Вид у вас сегодня не очень».

является страстью. Поэтому я думаю, что выражение «должная мера всегда наилучшее» правильно, так как любое неумеренное действие отрицательно.

11. Каким образом человек может избавиться от страстей, если он даже не знает, есть ли они у него? Мы уже сказали по этому поводу, что невозможно познать свои страсти, так как мы чрезмерно любим себя. Но даже если вам не дано [непредвзято] судить о самом себе, то вы можете испытывать других людей, к которым вы не чувствуете ни любви, ни ненависти. Всякий раз, когда вы слышите, что многие хвалят некоего человека в городе, который якобы никому не льстит, то вначале установите, является ли он на самом деле тем, кем его представляют. Если вы увидите, что он все время проводит в домах богатых и могущественных людей, а иногда даже и у царей, то имейте в виду: всё, что вы слышали о нем, — неправда, ведь только лесть могла привести его туда. Кроме того, если вы видите его приветствующим этих людей по имени, когда он посещает их или обедает с ними, то знайте, что создавшееся общее мнение о его достоинствах — ложно. Всякий выбирающий подобную жизнь не только не говорит правду, но, кроме того, предстает как совершенно порочный человек, любящий сильных мира сего и все, что этому миру соответствует: богатство, власть, почести, высокое положение в обществе.
12. Только в том случае, когда человек не называет могущественных и знатных людей по имени, когда он не посещает их и не вкушает пищу вместе с ними, а живет умеренной жизнью, знайте: этот человек говорит правду. Но и в этом случае попытайтесь составить более глубокое представление о нем как о человеке, посредством длительного наблюдения за ним. Если вы встретили такого человека, постарайтесь говорить с ним

без свидетелей и попросите его дать вам совет относительно тех страстей, которые он может увидеть у вас. Скажите ему, что вы будете благодарны ему за советы и станете считать его своим освободителем от страстей в большей степени, чем если бы он спас вас от телесной болезни. Попытайтесь, чтобы он всякий раз указывал вам на те страсти, которые я упомянул.

13. Если по истечении нескольких дней, которые он провел с вами он ничего не говорит вам, попытайтесь снова, более искренне, чем прежде, убедить его сказать вам, что он думает о ваших поступках, совершенных из-за страстей, ничего не скрывая от вас. Если же он объяснит свое молчание тем, что он не заметил в вас страстных поступков, не верьте ему и ни при каких условиях не считайте, что избавились от прегрешений. Дело здесь может быть вот в чем. Может быть, ваш наставник небрежно относится к вам или не говорит вам правду, так как боится обидеть вас. Кроме того, я считаю, что говорящий правду вызывает ненависть у людей, а ваш наставник не хочет, чтобы его ненавидели. Возможно, причина его молчания просто в том, что он не желает помочь вам, или это происходит по какой-либо другой неблагоприятной причине.
14. Поверьте мне: для вас невозможно не совершить прегрешение; вы будете благодарить меня, когда увидите, что все люди совершают бесчисленные нравственные проступки и прегрешения, обуреваемые страстями, при этом даже не понимая, что они делают. Не считайте себя выше людей, ведь все человеческое вам также присуще. Поэтому вы впадаете в заблуждение, утверждая, что на протяжении некоторого времени вы совершали только хорошие поступки. Причина этого заблуждения в том, что вы считаете себя чем-то большим, чем остальные люди.

15. Если же ваше собственное направление воли привело к порочному выбору, то это делает вас неговорчивыми. Именно из-за этого вы и готовы ссориться со мной, отвергая сказанное мною о мудрецах, которые действительно являются чем-то бóльшим, чем простые люди. Но сравните ваше утверждение с моим, которое имеет двойной смысл. Во-первых, только мудрец полностью свободен от изъяна. Во-вторых, к вышесказанному добавим, что если мудрец избавлен от всякого греха, то он уже не просто человек. Как можно услышать от древних философов, «мудрый подобен богу». Но просто так вы никогда не приблизитесь к богу. Даже посвятившие всю свою жизнь ограничению и подавлению чувственных влечений полагают, что еще не достигли цели. Тем более убедительным для вас должно быть ваше страстное состояние, потому что вы не знаете, как его преодолеть.
16. Поэтому не доверяйте человеку, говорящему, что никогда не видел, чтобы вы действовали в силу страстей. Знайте, что он говорит это из-за нежелания помочь вам или потому, что не обращает внимания на несправедливость, совершённую вами. А может, он хочет увериться, что вы пришли к нему не со злым умыслом, так как вы, быть может, ненавидели его в прошлом, когда он осуждал вас за совершённые проступки и преступления. Поэтому он и молчит, так как думает, что вы замышляете какое-то коварство, спрашивая его о своих несправедливых поступках.
17. Но если вы с самого начала окажетесь терпеливыми и не будете осуждать того, кто поможет избавиться и освободиться от ваших плотских страстей, то через небольшой промежуток времени вы найдете немало мужей, которые помогут вам в истинном направлении. Тем с большей вероятностью это произойдет, если вы проявите признательность своему наставни-

ку, благодаря которому вы избавились от пагубных страстей. Только в этом случае вы сможете судить, прав он был или не прав, порицая вас. Если вы действительно приняли решение стать хорошим и благородным человеком, то станете им, постоянно упражняясь в ограничении своих страстей.

18. Если в самом начале вашего испытания ваш наставник высокомерно и несправедливо обвинит вас, то не пытайтесь убедить себя в том, что вы невиновны, но пусть это будет вашим первым проявлением терпения, а не дерзости. Когда-нибудь позже вы научитесь сдерживать свои страсти и тем самым сможете защититься от клеветы на вас. Поэтому не будьте сварливым и едким, отвечая наставнику, но терпите, чтобы стать лучше. Он станет больше понимать вас, если после этого серьезного испытания вы признаете, что он убедил вас в своей правоте, хотя это и противоречило вашему мнению.
19. Во всяком случае, Зенон также считал, что мы должны тщательно относиться к своим поступкам, чтобы достойно выглядеть перед нашими учителями, поскольку, согласно тому же Зенону, большинство людей готово порицать своих ближних, даже когда их об этом не просят².

Теперь я могу рассказать вам о своих впечатлениях от этого текста. Я думаю, что в нем вполне очевидно рассматривается проблема *parrësia*. Само слово *parrësia* Галеном в этом тексте не используется, но речь именно о той проблеме, с которой мы сталкивались, к примеру, у Плутарха в его трактате о лести. Давайте вспомним, что проблема состояла в следующем: как отличить истинного парресиаста

2. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 10–19. С. 218–221.

от того, кто всего лишь льстец? Я думаю, что начало этого трактата Галена отвечает или пытается ответить на вопрос: как распознать истинного парресиаста? И интересно в этом тексте то, что он очень прост, в нем не ставится каких-то больших философских задач, по крайней мере на первый взгляд; он призван ответить на вполне практические вопросы: как найти того, кто бы смог помочь вам, если вам нужно заняться собой? Хотя речь о чисто фактическом анализе, философский контекст текста тоже интересен.

Первый момент. Есть два трактата [Галена], один из которых посвящен диагностике и лечению страстей, а другой — диагностике и исправлению заблуждений. Трактат, посвященный страстям, «Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души», из которого был извлечен текст, который я для вас распечатал, является ответом Галена на один эпикурейский трактат о страстях. Этот трактат, написанный Антонием, до наших дней не сохранился, был потерян. Мы не знаем, что он собой представлял, но интересно, что Гален критикует этот трактат за то, что в трактовке Антония не ясен смысл выражения или темы «защищаться и беречься от страстей». Гален заявляет: Антоний говорит, как защищаться или беречься от страстей, но в этом эпикурейском трактате нет четкого анализа, нет четкой дифференциации между бдительностью, диагностикой и исправлением³. Это означает, что, по Галену, бдительное наблюдение, защита от страстей заключается в трех специфических операциях: [во-первых,] в самой бдительности, ведь необходимо постоянно, неустанно наблюдать за самим собой и своими стра-

3. Там же. 1–3. С. 214–215.

стями; [во-вторых,] в особой операции диагностики, состоящей в выделении страстей, от которых страдаешь, признаков этих страстей, их причин и т.д.; и, в-третьих, в исправлении, собственно лечении. Установка, операция диагностики и лекарство, исправление, лечение и т.д. Три эти операции должны различаться, и вы встретите это различие в тексте Галена. Вот первый пункт.

Второй пункт, составляющий фон этого текста, состоит в том, что в нем вы постоянно встречаете три важных идеи. Первая заключается в том, что страсти и заблуждения — разные вещи, причем страсти представляют собой корень заблуждений. Два этих принципа, то есть различие страстей и заблуждений (страсти — не заблуждения, а заблуждения — не страсти) и представление о том, что страсти являются глубинной причиной, корнем заблуждений, — два этих тезиса представляют собой, о чем хорошо знают по крайней мере некоторые из вас, противоположность основного стоического тезиса. По крайней мере в ранней стоической философии не было, как вам известно, различия между страстями и заблуждениями, и то, что мы называем страстями, то есть иррациональные движения души, по классическому определению страстей в стоической философии, представлялось результатом заблуждений. Здесь же, хотя Гален и испытал значительное влияние стоической философии, вы видите два тезиса, которые можно также встретить в поздних вариантах стоицизма. Во всяком случае, как видите, интеллектуалистская позиция, характерная для раннего стоицизма, здесь исчезает: область страсти существенно отличается от области заблуждения; причем область страсти является настолько глубокой и мощной, что выступает истинной причиной заблуждений. И это первая идея. Вторая идея, второй

важный принцип в следующем: хотя страсти — не заблуждения, но причина заблуждений, познание все равно необходимо для излечения страстей. И это должно быть совершенно ясным, поскольку я полагаю, что с этими двумя идеями часто связана некая путаница. Вполне может быть так, что страсти независимы от заблуждений, то есть страсти могут составлять специфическую область, которая не совпадает с заблуждениями, но при этом истина нужна для исправления не только заблуждений, но и страстей. Истина — это, конечно, общее средство, помогающее и от заблуждений, и от страстей. Способ действия истины как средства от заблуждений не совпадает очевидным образом с тем, как познание, истина может быть средством от страстей. Против заблуждений истина может действовать исключительно в качестве средства их опровержения. Что же касается страстей, истина может лечить их только в той мере, в какой страсти можно исцелить посредством *gnōthi seauton*. Самопознание — средство, благодаря которому истина может быть лекарством от страстей. Вот вторая идея, которую вы постоянно встречаете в этом тексте. А третья идея состоит в том, что такое самопознание невозможно без помощи какого-то другого человека. Вы не можете познать самого себя самостоятельно, вам всегда нужен тот, на кого можно опереться. Причина, по которой в самопознании вам нужен другой, состоит в самолюбии, любви к самому себе, которая ослепляет вас, не позволяя вам увидеть свои собственные прегрешения. Необходимость самопознания, соотносящаяся с самолюбием, тоже очень важна. Подобную идею не встретишь в сократовской или платоновской концепции, а также в работах ранних стоиков, тема эта разрабатывается лишь во вторичных, поздних формах стоицизма. Итак, различие между страстями

и заблуждениями; необходимость истины как средства, лекарства одновременно от заблуждений и страстей, но в форме самопознания как средства от страстей; наконец, тот факт, что самопознание нуждается в помощи другого человека, поскольку самолюбие является препятствием для всякого самопознания. Вот, я полагаю, основные моменты, составляющие фон этого текста.

В розданном мною тексте я выделил — об этом мы поговорим потом — несколько элементов, которые, полагаю, достаточно важны. Текст начинается со строки: «Поскольку нравственные прегрешения...» и т. д.: речь идет об этих отношениях, различиях между заблуждениями и страстями, о том, что страсти являются корнем, причиной, по которой мы составляем ошибочные мнения. «Каким образом человек может избавиться от страстей, если даже не знает, есть ли они у него?»: тут речь о том, что для излечения страстей необходимо самопознание. «Мы уже сказали по этому поводу, что невозможно познать свои страсти, так как мы слишком любим себя»: здесь указывается на отношение между самолюбием и самопознанием, причем последнее является средством от первого. «Но даже если вам не дано судить о самом себе, то вы можете испытывать других людей, к которым вы не чувствуете ни любви, ни ненависти» — я хотел бы сделать упор на эту последнюю фразу. Самолюбие мешает вам быть судьей самого себя, но, естественно, не мешает вам судить других, «к которым вы не чувствуете ни любви, ни ненависти». Это интересно, поскольку вы, возможно, помните, что в «Алкивиаде» Платона, как и у Сенеки и, возможно, Плутарха, во всяком случае в большинстве этих текстов, можно встретить представление о том, что для заботы о себе требуется помощь какого-то другого человека, но этот дру-

гой человек, необходимый для заботы о себе, должен быть другом, то есть должен состоять в эмоциональном отношении с тем, кем он по идее [руководит]*, и что *philia* (дружба) — безусловный контекст помощи в заботе о себе. Роль другого связана с дружбой. Такая дружба может принимать форму любви, *eros*, или же просто дружбы в обычном смысле этого слова. Здесь же, как видите, требуется своего рода эмоциональный нейтралитет между двумя партнерами, наставником и учеником. Насколько я знаю, это одно из первых упоминаний такого эмоционального нейтралитета. Впоследствии его можно будет встретить в христианской духовности, но для античности, по-моему, этот текст, написанный в конце II века, представляется достаточно новым, если сравнить его с общим тезисом о том, что для заботы о себе необходима дружба, аффективные и эмоциональные отношения. Я должен сказать, что у Эпиктета вы не встретите ни идеи о том, что *philia* или *eros* необходимы, ни представления об эмоциональном нейтралитете; во всяком случае, я не припоминаю ничего такого, что говорило бы о необходимости эмоциональных отношений или же, наоборот, эмоционального нейтралитета.

Что мы можем сказать об отсутствии в этом тексте связи между заботой о себе и *philia*? Прежде всего, конечно, оно может быть связано с исчезновением *philia* в той ее форме, в какой она была одним из основных социальных отношений и одной из основных форм эмоционального опыта в античной культуре, цивилизации. Исчезновение *philia*, ее социальной и эмоциональной роли было чем-то очень важным, и, возможно, здесь мы встречаемся с одним из признаков этого судьбоносного *исчезновения*, сыг-

* Фуко говорит: руководим.

равшего большую роль во всей этой культуре⁴. Быть может, дело еще и в том, что в эту эпоху можно наблюдать профессионализацию заботы о себе. Она все больше становится делом профессионалов, философов, преподавателей и т. д. Но я считаю, что этот тезис требует осторожности, поскольку, как вы скоро поймете, не существует профессиональных критериев выбора наставника. Таким образом, исчезновение *philia*, дружбы вполне, по-моему, очевидно, но говорить о формировании профессионализации этот текст с полной уверенностью не позволяет.

«Всякий раз, когда вы слышите, что многие хвалят некоего человека в городе, который якобы никому не льстит, то вначале установите, является ли он на самом деле тем, кем его представляют». Как видите, это очень интересно и, по-моему, ново, я не встречал в каком-либо другом тексте этого периода идею о том, что, когда вам нужен тот, кто помог бы вам заботиться о себе, вы должны искать его среди людей, которых не знаете. То есть [вы должны искать его] не среди ваших друзей, родственников, знакомых и т. д. Вы должны искать в городе того, у кого есть соответствующая репутация. Это довольно странно; и это одна из причин, по которым я выбрал этот текст. Как видите, человека, которого вы ищете, вы должны судить, должны подвергнуть испытанию, проверить, на что он способен, и это крайне интересно. Вы помните, что, к примеру, Эпиктет отказывался играть роль наставника для молодых людей, которые приходили к нему и вели себя так,

4. Об этом исчезновении и его связи с социальной, политической и медицинской проблематикой гомосексуальности в современную эпоху см.: *Foucault M.* Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, entretien avec B. Gallagher et A. Wilson // DE II, n° 358. P. 1563–1564.

что он не хотел брать их в ученики, не хотел ими заниматься. Эпиктет требует от своих учеников предоставить ему доказательства наличия у них соответствующей *установки*, способности получить от него наставление. Здесь же все наоборот. Гален советует ученику испытать [наставника]. Это очень близко к тому, что Плутарх в своем трактате, о котором мы говорили вчера, утверждал о способе отличия льстеца от парресиаста. Но, собственно, у Плутарха речь шла только о том, как расшифровать некоторые признаки *parrësia*. Здесь же начинается настоящая игра между наставником или будущим наставником и учеником. Последний организует ряд испытаний, чтобы выяснить, действительно ли данный наставник достоин его интереса, можно ли ему доверять. Это, я считаю, тоже крайне интересно. А если вы посмотрите на испытания, которым ученик или тот, кто хочет им быть, подвергает наставника, вы поймете, что это не вопрос профессиональной компетенции, что здесь ничего не говорится о его познаниях души, тела, человеческой природы и т. д., ничего не говорится о нем как философе. Единственный вопрос — это вопрос *parrësia*, искренности, и все эти проверки касаются искренности. Проверки искренности относятся к тому, как человек ведет себя с богатыми и могущественными людьми, ищет ли он богатств, власти, почестей, славы и т. д. То есть истинной проверкой для *parrësia* наставника является его социальное поведение. О его компетенции и философском образовании не говорится ни слова. Таким образом, вы видите довольно странную ситуацию: некто ищет среди людей, с которыми у него нет личных, эмоциональных отношений или связей, человека, которого он сам не знает, хотя у него и есть репутация парресиаста; он предлагает ему ряд испытаний, а потом предлагает ему

стать его парресиастом: «<...> вы будете благодарны ему за советы и станете считать его своим освободителем от страстей в большей степени, чем если бы он спас вас от телесной болезни». Таким образом, как вы видите, между двумя партнерами в этой ситуации устанавливается отношение услуги (*officium*), причем ученик обещает, что он будет считать услугой, *officium*, то, что наставник для него сделает. Вопрос о вознаграждении прямо не ставится, но, конечно, текст позволяет его предположить; но все же, ничего конкретного по поводу этой взаимности вознаграждения, предоставляемого учеником наставнику, в тексте не говорится.

Третий момент, на котором я хотел бы остановиться, состоит в том, что вопрос, задаваемый учеником наставнику, прежде всего, следующий: кто я такой или что я собой представляю? Как видите, ученику почти не нужно ничего говорить. Он говорит немного: говорит, что ему нужен кто-то, он просит помощи у наставника, а о себе говорит немного, но этого уже достаточно. Теперь это задача, долг наставника — сказать ученику, кто он такой, и это, конечно, существенно отличается от того, что мы видим в христианской духовности.

И, конечно, последний пункт — позже мы сможем всё это обсудить — в том, что во всем этом тексте основным мотивом является недоверие к самому себе. Вся игра между наставником и учеником управляется этой темой. Если наставник заявляет, что вы не совершили никаких проступков, что в вас нет никакого зла, вы не должны ему доверять. У вашего наставника не может быть причин сказать, что все в порядке, поскольку вы в любом случае совершаете ошибки, проступки, у вас в любом случае есть страсти и т. д. То есть вы должны доверять своему наставнику в той мере, в какой он говорит вам, что вы со-

вершает проступки, что у вас есть страсти, а если он говорит, что страстей у вас нет, вы ему доверять не должны, поскольку точно с таким же недоверием вы должны на протяжении всей своей жизни относиться к самому себе. И то, что Гален говорит о мудреце, который, как считается, не имеет страстей и не совершает проступков, крайне интересно. Не знаю, обратили ли вы внимание на небольшой пассаж, где он говорит, что, конечно, мудрец, не совершает проступков, что он свободен от всех прегрешений, но он уже не человек; он не человек, поскольку он бог или близок к этому. Таким образом, если вы человек, у вас есть страсти и вы совершаете проступки; и в таком случае игра между вами и наставником выглядит так: «Расскажи мне о проступках, которые я совершил, расскажи о страстях, которыми страдаю. Если ты скажешь мне, что я не совершаю никаких проступков или не имею страстей, это значит, что ты либо не интересуешься мной, либо боишься, что я разозлюсь на тебя, поскольку ты сказал мне о моих прегрешениях». Интересно также, что Гален гипотетически допускает возможность наставника, предъявляющего ученику ложные или несправедливые обвинения, хотя последний отлично знает, что обвинения, выдвинутые против него, несправедливы. И в тексте говорится следующее: в любом случае, даже если сказанное наставником ложно, это для вас очень хорошая проверка — быть несправедливо обвиненным. Эта идея, которая на самом деле крайне близка к той идее, что вы встретите в христианской духовности, представляет собой, по-моему, нечто весьма редкое для традиционной культуры себя в Античности*.

* Мы не воспроизводим замечание Фуко об английском переводе текста Галена.

Больше я ничего об этом тексте сказать не хочу. Это очень странный, очень любопытный текст, глубоко укорененный в стоическом контексте своей эпохи, то есть в контексте последней формы стоицизма. Он глубоко укоренен в нем, но некоторые его аспекты очень редки и, по-моему, очень близки к тем основным чертам заботы о себе, которые мы обнаружим в христианской духовности. Во всяком случае, техническая картина, практика такого рода отношений, по-моему, очень интересна.

— *Можно ли сказать, что в христианстве есть сочетание отношения philia с нейтральным наблюдением, о котором мы только что говорили, потому что тот, кому исповедуются, метафорически является отцом или братом, а на самом деле нейтральным наблюдателем?*

— Я думаю, было бы лучше сказать, что в христианстве отношение *philia*, дружбы — это больше отношение между кающимся и Богом или по крайней мере кающимся и Христом, тогда как нейтралитет характеризует отношения кающегося и исповедника. Но, так или иначе, в католическом лечении души в XVI и XVII веках, в Контрреформации вы найдете множество текстов, указывающих на духовную дружбу и на проблему такой духовной дружбы. Однако я не думаю, что в самой исповеди есть дружба. Дружба более уместна с Христом как посредником между Богом и человеком. Нет вопросов по этому тексту? Какое у вас было впечатление от этой темы? Никого ничего не удивило?

— *Я думаю, что мы наблюдаем здесь перемену не только в заботе о себе, но и в отношениях с другими. Нейтралитет приходит на смену philia.*

— Это очень важный вопрос. Я говорил об исчезновении *philia*. Пусть это и не исчезновение, но *philia* частично утратила свой контекст, социальные основания и т. д., и я полагаю, что одна из важнейших

проблем христианской этики и общества состояла в том, чтобы найти место и роль для дружбы. Конечно, братство во Христе, братство в Церкви было способом наделить дружбу определенным статусом, однако дружба как личное избирательное отношение (ведь быть кому-то другом значит не быть другом кому-то другому), личный характер дружбы — всё это очень сильно отличается от общего братства со всеми христианами или даже с кем-то конкретным в Церкви. Дружба не определяет групповой структуры, это личная структура, а братство во Христе обладает групповой структурой. То есть я считаю, что у христианства было много проблем с этой дружбой; и в ранних христианских текстах о монастырях очень интересно видеть, в какой мере людей смущала проблема дружбы между монахами или проблема дружбы между наставником и послушником, между *seniores* и новичками, наконец, между самими новичками; и вы можете заметить, как вместе с этой проблемой дружбы развивается совершенно очевидное недоверие к тому, что позже станет гомосексуальностью. Что касается этого вопроса, я на самом деле не согласен с тем, что <Джон> Босвелл написал о христианстве и гомосексуальности⁵. Конечно, не существовало юридического запрета гомосексуальности в христианстве до — со-

5. *Boswell J.* Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century. Chicago: The University of Chicago Press, 1980; французский перевод: *Christianisme, tolérance et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle.* Paris: Gallimard, 1985. См.: *Foucault M.* Entretien avec M. Foucault, entretien avec J.-P. Joecker, M. Ouerd et A. Sanzio // DE II, n° 311. P. 1109–1111; *Idem.* Choix sexuel, acte sexuel, entretien avec J. O'Higgins // DE II, n° 317. P. 1139–1140.

гласно Босвеллу — X века. [Но] в монастырской структуре присутствуют очень прозрачные и интересные тексты по этой проблеме статуса дружбы, [и по вопросу о том, произошло ли изменение в этой области в X–XII веках]*.

— Кажется вполне ясным то, что интерес был с обеих сторон, не только ученика, но и со стороны наставника. Но что касается текста Галена, мне интересно, в чем мог заключаться интерес наставника.

— Да, в этом тексте это остается загадкой. Здесь заметна нейтрализация, которая, кажется, указывает на профессионализацию наставничества, но в то же время ничего не говорится о профессиональном статусе наставника. Единственный элемент [— следующий отрывок из] текста: «<...> вы будете благодарны ему за советы и станете считать его своим освободителем от страстей в большей степени, чем если бы он спас вас от телесной болезни». Здесь, похоже, есть отсылка к врачебной практике. Как вам известно, врач в греческом обществе не оплачивался так, как он оплачивается сегодня: он должен был помогать исключительно из дружбы или в силу социальных обязательств, но его, конечно, вознаграждали подарками. Здесь вроде бы подразумевается отношение такого рода (нейтралитет, профессионализация, вознаграждение, подарок), но о личной компетенции ничего не говорится. По этому вопросу в стоических текстах того же периода вы встретите представление о том, что только философы являются хорошими советниками и что никому другому доверяться нельзя. Но [здесь] ничего подобного. Кажется, что для такого отношения требуется лишь *parrēsia*. Вот фундаментальная структура этого текста.

* Конъектура; фраза неразборчива.

— *Какой мотив мог иметься у того, кто оказывал услуги такого рода?**

— Мы не видим никакого особого мотива. Конечно, вам известно, что в греко-римском обществе отношения устанавливались на основе *officium*, то есть один человек помогал другому получить награду, собрать приданое или же купить дом, помогал в такого рода вещах. На основе таких чисто утилитарных отношений сложилась традиция личных отношений, которые [предполагали]** взаимность. Это, конечно, для нас намного страннее, чем для людей того времени, но все же это довольно странно.

— *Каково значение врачебной метафоры, пронизывающей все эти тексты?*

— ...начиная с Платона и Демокрита. Я полагаю, что Демокрит считается тем, кто первым сказал о том, что страсти следует лечить как болезнь. Вы спрашиваете, почему использовалась эта метафора?

— *Каково ее значение?*

— Что вы понимаете под значением? Дело в том, что на самом деле эта проблема — почему была эта метафора, и не просто метафора, а сближение заботы о себе и врачебного ухода? — представляет собой, на мой взгляд, вопрос, на который не ответишь парой фраз. Я думаю, что мы должны изучить всю историю греческой медицины, историю заботы о себе, историю греческого общества и т. д. И это огромная проблема. Я думаю, интересно здесь то, что начиная с I или II века нашей эры отношения между врачебными заведениями, медицинским уходом и заботой о себе становились по ряду причин все более тесными. Одна из таких причин состоит в том, что социальное, культурное, научное значение медици-

* Конъектура; вопрос отчасти неразборчив.

** Конъектура; фраза неразборчива.

ны заметно выросло в первые века существования Римской империи. Например, роль греческой медицины в начале имперского периода весьма впечатляет. Как вы знаете, в Римской империи были общественные медицинские услуги, которые поддерживались общественной культурой. Причем императоры [защищали]* эту медицинскую политику. Заметно также, что люди все больше интересовались этим аспектом собственной жизни. Гимнастика и физические упражнения утрачивают значение, и, к примеру, молодые римляне имперской эпохи такими упражнениями, то есть гимнастикой, столь важной для греков, почти не занимаются, однако они крайне обеспокоены своим здоровьем. Это относится к Сенеке. И мы, например, видим, что Эпиктет говорит, что его школа — это на самом деле *iatreion*, лечебница, клиника. Он не хотел, чтобы люди приходили к нему в школу, чтобы что-то учить, они должны были от чего-то лечиться у него⁶. Я думаю, что это сближение медицины и философии, ведь имперская философия — это забота о себе, в определенный момент было прервано христианством, поскольку последнее считало, что роль священника — в том, чтобы заниматься душами людей [...]**. Но это не ответ на общий вопрос.

— *Если наставник может сказать что-то ложное, что в таком случае означает понятие выздоровления?*

— Во всяком случае, наставник может сказать что-то ложное не в силу злого умысла или дурного мотива. Он либо считает сказанное истинным, и [тогда это ошибка]***, и его ответственность не ставит-

* Конъектура; фраза неразборчива.

6. *Эпиктет*. Беседы, III, 23, 30–31. С. 199.

** Несколько слов неразборчивы.

*** Конъектура; отрывок неразборчив.

ся под вопрос, либо он говорит нечто ложное, чтобы испытать ученика. И это возможно, поскольку, как я уже сказал вам вчера, *parrësia* — это искусство, техника, благодаря которой вы можете свободно использовать средства, полезные тому, о ком заботитесь. Вы должны искать повод, смягчать некоторые из своих суждений (для искусства *parrësia* — это банальность), но порой вы должны проявлять суровость, тогда как в другие моменты вам понадобится, наоборот, мягкость. В конечном счете можно представить себе, как наставник, даже если он парресиа-ст, говорит какие-то слишком жестокие вещи, которые не вполне соответствуют реальности, но говорит он их, чтобы испытать ученика. Так или иначе, этот момент будет часто встречаться в христианской духовности, по крайней мере в раннем христианстве. Там вы встретите наставников, которые предлагают послушнику нелепейшие вещи, и он повинуется. Например, есть знаменитое испытание аввы Иоанна — думаю, речь о нем, но помню неточно, — которого его наставник поначалу обязал каждый день поливать в пустыне сухую ветку, воткнутую в песок. И вот каждый день ему нужно было ее поливать. По прошествии года учитель разозлился на новичка, поскольку на ветке цветы так и не расцвели. Поэтому он вынужден был поливать эту ветку еще целый год по два раза в день, и вот в конце второго года на ней расцвела роза⁷. Таким образом, тот факт, что учитель в некоторых обстоятельствах может говорить нечто ложное и давать ученику нелепые советы, не является, по-моему, опровержением *parrē-*

7. См.: *Иоанн Кассиан*. О правилах общежительных монастырей, IV, 24. С. 37–38. В версии Кассиана, темой которой является послушание, ветка так и не расцветает. См. об этом комментарий Senellart M. в: GV. P. 278. N. 73.

sia; это и есть определенный способ быть настоящим парресиастом.

— *С точки зрения греков, везде были знаки, которые необходимо интерпретировать с помощью hermeneia, знаки в мире, природе, в теле с его медицинскими симптомами, ощущениями и т. п. Похоже, что имелся скрытый suppositum, общий для тела, языка и мира. И именно на основе этого suppositum составляются темы, о которых вы говорили, темы самопознания, заботы о себе, обязанности parrësia. Мне интересно, верна ли моя интерпретация и какова природа этого suppositum.*

— Не знаю, правильно ли понимаю ваш вопрос. Во всяком случае, вы совершенно правы в том, что, например, в медицине были знаки, симптомы, что для лечения люди пользовались знаками, симптомами и т. п., а также текстами; и что *hermeneia* была техникой, благодаря которой можно было раскрыть истину, скрытую за знаками. Но я думаю, что моделью этой *hermeneia*, матрицей всего этого была вовсе не идея о системе знаков. Например, нам совершенно ясно, что основная модель нашей герменевтики — это язык, имеющиеся у нас и используемые нами вербальные знаки. Но я думаю, что модель греческой герменевтики не была лингвистической, семиотической или чем-то в этом роде. Речь шла только о том, что необходимо интерпретировать оракулов. Я думаю, что ключевым был именно оракул, религиозный опыт оракула. Оракул не пользуется знаками, он просто говорит какие-то темные вещи. Так что здесь отношение между темнотой и светом, между темными вещами, которые были сказаны, и скрытой реальностью, которая высказывается этими темными словами. Такая модель — от темноты к скрытой реальности — не совпадает в полной мере с [моделью знаков]. Но, конечно, в определенный момент греки начали разрабатывать теорию

знаков, медицинских знаков или общую теорию знаков, которой занимались стоики, была [такая теория]* и у грамматиков. Но я считаю, что ключевой опыт — это больше оракул, чем язык, система знаков. Не знаю, отвечает ли это на [ваш вопрос]**.

— Это полностью согласуется с тем, чего я хотел как раз коснуться. Я согласен с различием, которое вы проводите. Важен момент этой *hermeneia*, которая занимается знаками***.

— Кто-нибудь из вас читал книгу Артемидора об *онирокритике*⁸, интерпретации сновидений? Никто? Артемидор — греческий автор, возможно врач, но никто не знает этого точно, который в конце II века написал книгу об интерпретации сновидений. И, как вы знаете, интерпретация сновидений была крайне распространена и в Греции, и в Риме. Дело, однако, в том, что ни один из этих текстов, которых было очень много, не сохранился. Все они потеряны, за исключением текста Артемидора, который был переведен на английский и в последние годы на французский, конечно, под влиянием психоанализа⁹. Думаю, что вам стоило бы прочесть эту книгу, если вы интересуетесь проблемой *hermeneia*. Я хотел прокомментировать вам этот текст и, наверно, уже цитировал его, нет? Он очень интересен, поскольку в нем интерпретируется очень большое чис-

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

** Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

*** Конъектура; вопрос отчасти неразборчив.

8. Фуко говорит по-французски: *onirocritique*.

9. *Artémidore d'Éphèse. La clef des songes*. Paris: Vrin, 1975; *Artemidorus. The Interpretation of Dreams. Oneirocritica*. Park Ridge: Noyes Press, 1975. Другие комментарии Фуко к книге Артемидора см.: SV. P. 49–103; *Foucault M. Rêver de ses plaisirs. Sur l'Onirocritique d'Artémidore* // DE II, n° 332. P. 1281–1307; ЗС. С. 11–44.

ло, десятки и десятки сновидений — во французском переводе по меньшей мере 200 или 250 страниц. И это интересно, поскольку принципом интерпретации всегда является аналогия, подобие. Сновидение может являть полное, непосредственное сходство с тем, что является его значением, и тогда это просто объявление о событии: например, кому-то снится, что он на корабле и корабль терпит кораблекрушение, но он на самом деле на корабле и спустя несколько минут после пробуждения корабль и в самом деле терпит кораблекрушение. Это совершенный сон, который выступает отправной точкой. В книге много других снов, но все интерпретации вытекают из одной и той же модели. Есть также три очень занятные главы о сексуальных снах, и очень интересно отметить, что Артемидор делает прямо противоположное тому, что делал Фрейд. Никогда или почти никогда, разве что два-три раза, ну может быть десяток раз за всю книгу, ведь там сотни сновидений, Артемидор не дает сексуальной интерпретации сновидений, но десяткам сексуальных снов он, наоборот, всегда дает социальное, профессиональное или экономическое толкование. И крайне интересно отметить, что — и я полагаю, что это очень глубокая черта греческой культуры, — сексуальные отношения являются социальными, а истина сексуальных отношений состоит в отношениях социальных. Значение сексуального акта проистекает, следует из значения социальных отношений, которые вплетены в отношения сексуальные. Истина сексуального поведения — это истина социальная. Для нас же всё наоборот: истина, глубинная реальность, скрытая в наших социальных отношениях, — это сексуальность. С точки зрения Артемидора, всё, очевидно, наоборот: если вы желаете выяснить, открыть, что скрыто в сексуальном сновидении, вы об-

наружите социальную жизнь. И это интересно. Если вам как-нибудь на выходных будет нечего делать, прочитайте Артемидора, я уверен, что он есть в библиотеке. Английский перевод был опубликован в начале 1970-х годах, я думаю, где-то в 1975 году.

— *Вы проанализировали инверсию обязанности говорить, которая перешла от наставника к ученику. Какое отношение между такой инверсией и функционированием социальных отношений в греческом обществе и в обществе раннего христианства?*

— Видите ли, я полагаю, вы совершенно правильно ставите вопрос такого типа, но, конечно, я не способен на него ответить, могу разве что сказать, что нам на самом деле нужна, по-моему, прагматика дискурсов¹⁰. Я не говорю о языковых актах; это совершенно ясно, языковой акт — это определенный уровень анализа, [но] я пытаюсь заниматься анализом не языковых актов, а дискурсов, то есть игр, в которых, конечно, обнаруживается множество языковых актов, но эта игра, состоящая в дискурсе, отличается от языкового акта¹¹. В этих играх, характерных для дискурсов, роли того, кто говорит, и того, кто слушает, нужно анализировать, я считаю, одновременно с формальной, технической, а так-

10. Хотя здесь Фуко, опираясь на Дж. Л. Остину, представляет свою собственную работу в категориях «прагматики дискурса» (см. также: Фуко М. Парресья. С. 5–51), спустя несколько месяцев на лекции от 12 января 1983 года курса в Коллеж де Франс «Управление собой и другими» он специально дистанцируется от этого подхода и будет говорить, скорее, о «драматике дискурса»: УСД. С. 82–83. Дополнительные уточнения см. в: РИ. С. 50–51 (прим. 34).

11. Этот вопрос Фуко уже рассматривал в «Археологии знания» (Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2004. С. 172 и далее), см.: Benoist J. Des actes de langage à l'inventaire des énoncés // Archives de Philosophie. Vol. 79. 2016. P. 55–78.

же социальной и политической точкой зрения. Например, тот простой факт, что высказывание истины о вас самих является в греческом обществе задачей другого человека, но вашей собственной — в христианском обществе или в нашем, нуждается не только в техническом объяснении, которое я попытался дать на своих лекциях, но и в историко-социальном анализе этих [способов контроля]* и властных отношений, которые за ними скрываются. И здесь мы сталкиваемся с проблемой пастырской власти, о которой вы меня спрашивали сегодня утром: то, что в христианском обществе есть люди, обладающие привилегией, долгом, обязанностью контролировать поведение людей, и не просто контролировать их бытовое поведение, но и знать, кто они такие, хорошо знать их жизнь, их разум, их нутро, душу и т. д., — всё это очень важно, всё это играет ключевую, совершенно особую роль в нашем обществе, поскольку в Греции и Риме, к примеру, забота о себе обладала, конечно, большим значением, но никто не был обязан повиноваться кому-то вроде пастыря или священника¹². Все эти отношения были абсолютно добровольными, [тогда как] в христианстве все это становится обязанностью, обладающей авторитарной структурой, характерной для пастырства в христианском обществе. На самом деле на фоне этой проблемы обнаруживается весомый исторический контекст: почему я должен говорить о себе с кем-то посторонним и почему должен

* Конъектура; слово неразборчиво.

12. Об отсутствии «пастырской» власти в греко-римской античности см., в частности: Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011. С. 195–208; Foucault M. «Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique // DE II, n° 291. P. 955, 959–963.

высказывать другим истину о себе? Это политическая и социальная проблема, с очень точными и совершенно техническими [асpekтами]*. Как видите, уровень, на котором я вел изложение, был исключительно техническим. Я взял эту проблему обязанности высказывать истину и попробовал понять или по крайней мере указать, какие техники использовались в этой практике и какое они имели значение для формирования того отношения, которое мы поддерживаем с самими собой. Но весь социально-исторический контекст я обошел стороной.

Есть один пункт, который я хотел бы обсудить — думаю, я уже сказал о нем пару слов¹³, — это проблема отношения между индивидуалистическим обществом [и развитием культуры себя]**. Я думаю, что фоном или историческим контекстом этой культуры себя является вовсе не подъем индивидуалистического общества, а собственно реорганизация структуры политической и социальной власти в Римской империи.

— В тексте Галена меня поразила одна вещь: ученик выбирает наставника, которого он не знает, и по прошествии всего лишь нескольких дней наставник должен поставить ему диагноз, почти как в отношении врача и пациента, при этом ученику не нужно делать никаких упражнений или записей, которые могли бы сориентировать наставника.

— Да, это так. О записях тут ничего не говорится, вы совершенно правы, и весь порядок действий кажется очень поспешным. Но у Галена немало примеров такой скоротечности в отношениях. Например, есть текст о том, как ему однажды удалось выяснить,

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

13. См. выше, с. 292.

** Конъектура; Фуко не заканчивает фразу.

что больная женщина состоит в любовном отношении с одним актером. Он приезжает, осматривает женщину, и видит, что она очень расстроена; он размышляет над причиной и замечает, что, когда он произносит имя этого актера, она краснеет. Это всё очень просто, хотя и представляется как какое-то великое открытие, им сделанное, как нечто очень важное и сложное. Странно то, что этот текст цитируется в начале XIX века Пинелем, и Пинель приводит его как доказательство невероятной проницательности Галена! Да, вы правы, в отношении такого рода нет упражнений. Он вполне недвусмысленно подчеркивает в этом тексте необходимость личных упражнений, которыми нужно постоянно заниматься, поскольку ученик должен непрерывно упражняться всю свою жизнь¹⁴; но учитель представляется просто абстрактной точкой, поскольку предполагается, что он сможет сказать истину после нескольких встреч.

— *Рассуждая о том, чем вы занимаетесь, вы говорили о прагматике. Прагматика может иметь очень разные цели: создавать правдоподобные описания (это цель теории речевых актов), но и исполнять критическую функцию как, например, универсальная прагматика Хабермаса или, что мне кажется более удачным вариантом, историческая прагматика. То, что вы сами говорите, относится не к нашей субъективности или нашему самосознанию и не к условиям истинности того или иного познания, а к тому, что представляет собой общество в определенный момент времени. Как вы считаете, может ли у этого быть критическая функция, и если может, то каким образом?*

14. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 22. С. 223: «Каждый из нас, чтобы стать благородным человеком, обучается этому всю жизнь».

— Вы совершенно верно говорите, что теперь я использую слово «прагматика», когда описываю то, чем занимаюсь. Раньше я этот термин не использовал, но думаю, что, если бы мне оставалось жить полминуты и надо было точно сказать, что я сделал в жизни, я бы сказал, что пытался заниматься прагматической историей истинных дискурсов, прагматической историей истины¹⁵. Когда в нашем обществе некто обязан высказывать истину, когда его принимают в качестве высказывающего истину, когда то, что он говорит, получает хождение в качестве истины, какова прагматика, которая является корнем или историческим условием всего этого? Например, в западной цивилизации, когда стали задаваться вопросами: «Что такое безумие? Как можно анализировать безумие в качестве болезни (раньше это было далеко не очевидно)? Как некоторые люди получают квалификацию, позволяющую им высказывать истину о безумии, принимать решения о том, следует ли кого-то помещать в лечебницу? и т. д.», — какая у всего этого историческая прагматика? Моя задача не состоит в анализе психиатрических институтов; этим занимаются другие и намного успешнее, чем вышло бы у меня. В любом случае, это не мое дело. Моя проблема в следующем: как реальная история этих институтов привела к квалификации определенных лиц в качестве способных высказывать истину о безумии, какового рода дискурсы были произведены, как квалифицируется сегодня тот, у кого есть право высказывать истину о безумии, как квалифицируется тот, кто считается безумным и т. д.¹⁶? Вот что такое историческая прагматика. В «Словах и вещах» я попытался за-

15. См. выше, с. 318, прим. 10.

16. См.: ИБ.

няться прагматикой научного дискурса, эмпирических научных дискурсов XVII века: какие условия должны были выполнять люди, которые должны были высказывать истину об экономике, грамматике, естественных науках, какие формальные требования предъявлялись к тому, что они говорили, к их способу смотреть на вещи и т.д.¹⁷ Сегодня же мой вопрос формулируется следующим образом: какая прагматика скрывается за обязанностью высказывать истину о самом себе, в частности по проблеме сексуальности? Почему и каким образом люди обязаны рассказывать о своем сексуальном поведении те вещи, которые сегодня тесно связаны с нашим сексуальным опытом¹⁸?

— *Похоже, что вы придаете большое значение греческой культуре себя. Отстаиваете ли вы возвращение к этой культуре, которая противопоставляется нашему жалкому настоящему? С другой стороны, какое отношение между понятием удовольствия и греческой культурой себя?**

— Что касается первого вопроса, я бы хотел со всей твердостью сказать, что в мои цели никогда не входило противопоставление нашей ужасной ситуации некоему утраченному раю, греческому обществу. Например, когда я анализировал тюрьмы, я старался показать, что в них, когда они появились в наших обществах, не было какой-то рациональной и всеобщей необходимости, что они были связаны с совершенно особой ситуацией, возникшей в определенный момент; то есть задача была совсем не в том, чтобы сказать, что до тюрьмы, когда вешали за кражу любого платка, было лучше. В такого рода анализе не может

17. См.: СВ.

18. См.: ВЗ.

* Вопрос по большей части неразборчив, восстановлен по ответу.

быть никакого потеряннного рая! Когда сумасшедшие бродили по улицам, я не уверен, что это лучше, чем когда их интернировали в лечебницы, но тот факт, что лечебницы не хуже, не означает, что они являются необходимостью. Понимаете? Я думаю, мы должны отделить эти оценки от другой проблемы, проблемы нашей свободы и нашей креативности. По-моему, в этих системах оценки опасно то, что они ограничивают нас, мешают нам свободно создавать что-то другое. Если вы соглашаетесь с современной ситуацией, поскольку она лучше предшествующей, вы, скорее всего, примете эту актуальную ситуацию, словно бы она была окончательной. Если вы противопоставляете ужасную сегодняшнюю ситуацию утраченному раю, тогда, по-моему, вы лишаетесь возможности реального изменения в актуальном контексте. Таким образом, я отделяю такие оценки и пытаюсь оценивать по возможности меньше, чтобы показать, как сформировались определенные вещи, оставив тем самым пространство для свободной креативности.

Второй вопрос относится к удовольствию и сексуальности. И это на самом деле проблема! Меня поражает — и это в истории поздней Античности и христианства на самом деле удивительно, насколько я вообще понимаю эти перемены, в них произошедшие, — что для греков, к примеру, проблема секса и регулирования секса была проблемой удовольствия. Секс был удовольствием. Как вам известно, у греков нет отдельного слова для «сексуальности». Слово «сексуальность» было изобретено, создано в начале XIX века. Конечно, то, что слово было изобретено, создано в начале XIX века, не означает, что люди не занимались любовью раньше или не имели какого-нибудь сексуального поведения, не означает, что само понятие или область сексуальности не существовала, однако это признак того, что люди

не осознавали свое собственное сексуальное поведение в качестве относящегося к области сексуальности, и это весьма важный момент. Как бы там ни было, у греков было одно слово, и это слово довольно интересно проанализировать. Речь о субстантивированном прилагательном во множественном числе¹⁹ — «*ta aphrodisia*». *Aphrodisia* — это то, что связано с Афродитой и что указывает на удовольствия, на сексуальное поведение, поскольку оно является удовольствием. И я полагаю, что одна из вещей, которые были крайне важны в христианской духовности, в христианских техниках себя, состояла в том, что проблема удовольствия <фраза обрывается>. Как вы могли понять, в этой греческой проблематике *aphrodisia* [первый] важный вопрос состоял в чрезмерности: не являются ли такие *aphrodisia* чрезмерными? Второй же важный вопрос заключался в следующем: активны вы или пассивны в этих актах удовольствия? Два этих вопроса, пределы и чрезмерность, активность и пассивность — вот что представлял собой код, управлявший *aphrodisia* в греческом обществе²⁰. Вот что представляло собой регулирование удовольствия: субъект или объект удовольствия, умеренность или чрезмерность. Тогда как в христианских техниках себя очень хорошо заметно, что проблема желания все больше становится основной проблемой, основным понятием; в таком случае мы должны анализировать существование этого желания, называемого *concupiscentia*²¹. Я полагаю, что развитие этих техник

19. Фуко говорит по-французски: *adjectif pluriel substantivé*.

20. Об *aphrodisia* и проблематизации удовольствий в античной Греции см., в частности: SV. P. 78–97, *passim*; ИУ. С. 62–82, *passim*.

21. О христианском понятии сладострастия см.: Н. С. 224–262; Foucault M. *Le combat de la chasteté*. Op. cit. P. 1114–1127.

себя и проблематики *concupiscentia*, желания произошло в конце Античности, и вы можете сопоставить это с таким опытом сексуального поведения, в котором главенствовала проблема удовольствия, чрезмерности, активности и пассивности. И крайне интересно отметить, что проблема удовольствия, по-моему, к нашему времени практически полностью исчезла из всего анализа секса и сексуального поведения. Даже в психоанализе вы не найдете ничего об удовольствии, или по крайней мере совсем немного. Как только мы встречаем проблему удовольствия, оно переводится в категории желания. Это весьма характерно для христианской и постхристианской цивилизации. Точно так же, когда появляется эта проблема желания, вы видите, что основное различие в сексуальном поведении и сексуальной этике — различие между мужской и женской ролями, которое не совпадает с различием активности и пассивности. В греческой этике на стороне пассивности обнаруживаются, конечно, женщины, но и, определенно, мальчики и рабы. Три этих категории сексуальных объектов занимают пассивную сторону желания. Тогда как мужчины соответствуют активной стороне. Скандал возникал тогда, когда мужчина обретал привычку быть пассивным. Но женщины, рабы и мальчики были пассивными, это была их роль, и в этом не было ничего скандального. И это, я полагаю, основная причина, почему к тому, что мы называем гомосексуальностью, относились, как говорится, «терпимо». Тем не менее все это не имело никакого смысла для греческого общества, но в то же время в нем был запрет, чрезвычайное суровое, строгое и сильное, крайне гнетущее, если угодно, запрещение, распространявшееся на пассивность мужчин, поскольку их роль заключалась в том, чтобы быть активными. Во всяком случае, вы видите, что, по моему

мнению, различие проблематики удовольствия, с его чрезмерностью, ограничением, активностью и пассивностью, и проблематики желания соответствует двум разным способам расшифровывать сексуальное поведение, анализировать его.

— *Потом мы снова выйдем на все поставленные вами вопросы в неоплатонизме.*

— Да, наверняка. Очень разные вещи, которые были объединены именем неоплатонизма, сыграли чрезвычайно важную и в то же время очень трудно анализируемую роль в поздней Античности. Я бы хотел только сказать, что подъем неоплатонизма или новых форм неоплатонизма, которые вы имеете в виду, произошел позже того периода, который я исследовал. Я изучал два первых столетия.

— *Это не обязательно так. Это очень сложная история...*

— Во всяком случае, в два первых столетия вы не найдете ни одного текста, у которого был бы тот смысл, который вы имеете в виду. Конечно, мне хорошо известно, что сейчас в Швейцарии, Германии и даже во Франции есть специалисты, которые пытаются поставить этот очень важный и интересный вопрос о том, что произошло с платонизмом в период между Платоном и неоплатонизмом, если не считать традиционной Академии с ее скептическими наклонностями. Вам известно, что <Марчелло> Джиганте в Италии несколько лет назад изобрел, создал «утраченного Аристотеля», «Aristotele perduto», как он сам его назвал²², то есть попытался объяс-

22. Гипотеза о влиянии утраченных трактатов Аристотеля на эпикуреизм в действительности появилась еще до работ Марчелло Джиганте. Впервые она была сформулирована в работе: *Bignone E. L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Firenze: La Nuova Italia, 1936.*

нить многие вещи в истории философии этим потерянным Аристотелем. И кто-то, я думаю, пытается написать сегодня о таком же Платоне *perduto*; очень интересную книгу по этой теме написал <Конрад> Гайзер²³. Но на самом деле у нас нет доказательств существования неоплатонизма в эту эпоху. Проблема неоплатонизма, подъема, развития неоплатонизма в III, IV, V веках очень интересна и важна, это проблема на стыке языческой философии, нехристианских религий, христианства, восточных и дуалистических влияний на христианство этого периода, то есть это, конечно, гигантская культурная фигура, крайне темная и очень интересная; и, конечно, я не говорил о ней, поскольку это не моя историческая область.

— *Однако до этого были определенные тенденции...*

— Вы не можете сказать, что это неоплатонизм. Это не неоплатонизм. Это именно то, что историки называют гностическим или догностическим [периодом], но не неоплатонизмом.

— *Но эти традиции, как мне кажется, не различаются настолько радикально.*

— Да, конечно. Но я считаю, что они всё же очень различны. Я хотел показать, что в языческом, греко-римском обществе двух первых веков нашей эры существовала вполне очевидная, хорошо известная и всем тогда знакомая забота о себе со своими техниками, институтами, своей философией и пр.; и хотя у нас есть тексты, по крайней мере некоторые тексты, есть все свидетельства, о ней забывают гораздо чаще, чем о неоплатонизме, о котором написаны тысячи книг. Я хочу показать, продемонстрировать не что иное, как наличие этих техник, которые не являются нео-

23. См.: Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Klett, 1963.

платоническими, платоническими, аристотелевскими или какими-то другими. Вы можете проследить историю этих техник в поздней Античности, и вы встретите их в христианской духовности, в монастырях и т. д. Некоторые из этих текстов переписывались в других текстах, кроме того, вы найдете в них одну и ту же метафору, одну и ту же идею, например, крайне важный принцип, обнаруживаемый у Эпиктета и Кассиана, а потом и у Фрейда, идею денежного менялы, то есть представление о том, что мы менялы собственных мыслей. Каждый раз, когда в сознании возникает какая-то мысль, происходит — по крайней мере так говорит Фрейд, — цензура; Кассиан и Эпиктет говорили, что мы должны быть цензорами нашего мышления, мы должны проверять эту монету. Вот что интересно. И именно это я хотел сказать. Я не говорил, что неоплатонизма не было или что он не был важным, я сказал, что было еще что-то совершенно другое, со своими институтами, свидетелями, следствиями. И это совершенно определено.

— *Но я все же задаю вопрос...*

— Нет, это не вопрос. Вы совершенно правы в том, что вопрос неоплатонизма важен, но я считаю, что моей задачей было показать что-то совершенно отличное от неоплатонизма.

— *Возьму пример святого Августина. Мне кажется, что его значение заключается не столько в его идеях, сколько в том, что его тексты могут перетолковываться в разных дискурсах и ими присваиваться.*

— Проблема святого Августина, на самом деле, очень сложна. Я считаю, что, по крайней мере в том, что касается проблемы сексуального поведения, можно сказать, что святой Августин первым смог перевести в юридические категории тот духовный опыт, что был связан с раннехристианской духовностью. Святого Августина интерпретируют как свидетеля ду-

ховного опыта, существенно отличающегося от юридической структуры Церкви, Церкви Средневековья; и, конечно, во время Реформации, в XVI веке те, кто пытался избавиться от этих очень строгих и очень сильных юридических структур, ссылались на святого Августина как учителя духовности, чтобы бороться с этими юридическими церковными структурами; это относится, в частности, к Лютеру. Но я полагаю, что под несколько другим углом зрения, то есть двигаясь от поздней Античности к святому Августину, можно заметить, что он был, конечно, наследником этого раннего духовного опыта, но, я думаю, он первым создал теологию; Ориген — это, конечно, проблема, но даже если святой Августин не был, строго говоря, создателем теологии, он все равно был первым великим теологом, по крайней мере первым признанным и прославляемым Церковью. Он предложил также юридический перевод некоторых из духовных терминов, и эта транскрипция, этот юридический перевод дал Церкви возможность организовать эту этику в виде этики социальной, пастырской, наделить эту этику основаниями или по крайней мере институциональными гарантиями, институциональной рамкой. Это по крайней мере совершенно ясно в случае проблемы сексуального поведения, брака и т. д. Например, проблема девственности, брака, сексуального поведения была проблемой духовности, по крайней мере это была важная, трудная проблема, существовавшая в контексте духовного опыта от Мефодия Олимпийского в IV веке до Григория Нисского, но благодаря святому Августину она стала превращаться в кодекс сексуального поведения женатых людей²⁴. Если провести сравнение, к примеру, с Кли-

24. Краткое обсуждение «*De bono conjugali*» святого Августина см.: SV. P. 232–233.

ментом Александрийским, который в 10 главе книги II своего «Педагога»²⁵, также приводит сексуальный кодекс для женатых людей, ясно, что он просто повторяет слово в слово то, что можно найти и у Мусония Руфа, Сенеки и других авторов; речь идет не о христианской духовности, а всего лишь о языческой духовности, воспроизведенной слово в слово в начале III века, [в точности]*. Спустя два столетия, после великих духовных движений III и IV столетий, приходит святой Августин, который работает с этим материалом и предлагает первый действительно христианский кодекс сексуального поведения, брака и [девственности]**, который станет основой и рамкой всей христианской этики сексуального поведения вплоть до папы Иоанна Павла II.

— На последней лекции вы говорили о возможности творческой политики себя. Мне интересно, в каком направлении могла бы развиваться такая политика: в чем состояла бы задача — в выборе определенной технологии себя или же в проблематизации всего этого предприятия технологии себя?

— Я считаю, что *technē* и технология — конститутивные черты нашего поведения, нашего рационального поведения, и именно по этой причине я не буду говорить, что моя цель в том, чтобы освободиться от технологии любого рода. Но поскольку самость — не больше и не меньше, чем наше отношение к нам самим, онтологический статус самости полностью совпадает с тем отношением, которое есть у нас к нам самим²⁶. Такое отношение в любом

25. Климент Александрийский. Педагог.

* Конъектура; отрывок почти неразборчив.

** Конъектура; отрывок неразборчив.

26. См.: Foucault M. Débat au Département de Philosophie. Op. cit.

P. 117: «Самость — не что иное, как отношение к себе. Са-

случае всегда является объектом, темой, основанием, мишенью определенной технологии, технического поведения, *technē*. Проблема в том, как мы могли бы представить, создать, обновить или изменить отношения к самим себе с помощью таких техник. У меня чувство, что ваш вопрос проистекает из хайдеггеровского взгляда, как и вопрос о технике, но в любом случае — позже мы можем об этом поспорить, — даже если мы согласимся с тем статусом или значением, которое Хайдеггер приписывает *technē*, с политической точки зрения — но я не говорю о философской — технология себя представляет собой нечто создаваемое, воссоздаваемое, обновляемое, изменяемое и т. д. И это не мешает нам поставить вопрос о том, что такое эти технологии, что такое вообще технологии себя, как и вопрос о статусе *technē*, философском статусе *technē*, который тоже имеет политические следствия. Однако я не думаю, что мы должны оставить в стороне все эти проблемы, эти политические проблемы технологии себя, раз *technē* в философии должна быть поставлена под вопрос, когда мы исходим из хайдеггеровской точки зрения. Собственно говоря, вы можете на самом деле изменить то, что представляет собой, к примеру, лечебница, поставив вопрос о том, что в нашей цивилизации является безумием. Философские моменты этих политических вопросов присутствуют, по-моему, в политических вопросах, политическом споре и политической борьбе, однако последней не нужно ждать решения философского вопроса.

— Мне не дает покоя то, что вы сказали на третьей и шестой лекции...

мость — это отношение. Это не реальность, не нечто структурированное, изначально данное. Это отношение к себе».

— Вы меня пугаете...

— *Вы говорили о революции и возможности освобождения себя, и я подумал, что, с вашей точки зрения, идея революции и освобождения себя обладали скорее принудительным характером, чем действительно освободительным. Это так?*

— Не совсем. Когда я говорил о революции, я имел в виду лишь теоретическую или историческую точку зрения. Речь шла о том, что сегодня революцию изучают как феномен, характерный для XIX или же для XIX века, взятого вместе с первой половиной XX века, так что сегодня революция — в гораздо большей степени историческая фигура, чем реальная возможность или угроза. Рассматривая революцию как историческую фигуру, было бы очень интересно, по-моему, соотнести ее с этой проблемой техник себя. Революция заключалась не только в социальных или политических движениях. Привлекательность революции для людей, ее устроивших, была связана и с тем, что революция была чем-то очень важным для их заботы о себе, их собственного статуса, собственного изменения, для *askēsis*²⁷. И я думаю, что, если людям было так важно устроить революцию, дело не только в том, что [...]*

27. См. выше, с. 131–132, а также прим. 40 на с. 132.

* Конец записи. Последние слова обсуждения отсутствуют.

Научное издание

МИШЕЛЬ ФУКО

ГОВОРИТЬ ПРАВДУ О САМОМ СЕБЕ

*Лекции, прочитанные в 1982 году
в Университете Виктории в Торонто*

Главный редактор В.В. Анашвили
Заведующий редакцией А.А. Смирнов
Выпускающий редактор Е.В. Попова
Редактор О.В. Черкасова
Художник П.П. Лосев
Оригинал-макет С.Д. Зиновьев
Верстка Я.Д. Агеев

Подписано в печать 26.10.2020. Формат 84×108^{1/32}
Гарнитура Baskerville. Усл. печ. л. 17,64
Тираж 1000 экз. Изд. № 1573.

Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Коммерческий центр — тел. (495) 433 2510, (495) 433 2502
delo@ranepa.ru
www.ranepa.ru
Интернет-магазин — www.delo.ranepa.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А,
www.pareto-print.ru.
Заказ №

ISBN 978-5-85006-257-6



9 785850 062576

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ

«ДЕЛО» РАНХиГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82

Тел.: (495) 433-25-02

delo@ranepa.ru

Спрашивайте в книжных магазинах

МОСКВА

Академия, специализированные магазины деловой книги,
в РАНХиГС, Москва, просп. Вернадского, д. 82,
(499) 270-29-78

Москва, Тверская ул., д. 8, (495) 629-64-83

Библио-Глобус, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1, (495) 781-19-00

Московский Дом книги, ул. Новый Арбат, д. 8, (495) 789-35-91

Молодая гвардия, ул. Большая Полянка, д. 28, (495) 780-33-70

Фаланстер, Малый Гнездниковский пер., д. 12/27, стр. 3

(вход в арке), (495) 629-88-21, (495) 504-47-95, falanster@mail.ru

Сеть «**Читай-город**» («**Новый Книжный**»), (495) 937-85-81,

(499) 177-22-11

Циолковский, Пятницкий пер., д. 8, (495) 951-19-02

БукВышка, университетский книжный магазин (НИУ ВШЭ),

ул. Мясницкая, д. 20, (495) 628-29-60

Гнозис, Турчанинов пер., д. 4, (495) 255-77-57

Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический пер., д. 1, стр. 6,

(495) 926-30-42

Книжный клуб 36'6, ул. Бакунинская, д. 71, стр. 10,

(495) 926-45-44

Аргумент, Ленинские горы, МГУ, д. 1, сектор «Б», (495) 939-42-95

Науку — всем, выставочный зал, Нахимовский проспект, д. 56,

(499) 724-25-45

Дом Педагогической книги, ул. Большая Дмитровка, д. 7/5,

стр. 1, (495) 629-54-35

Дом Книги «На Соколе», Ленинградский просп., д. 78,

(499) 155-38-82

Гоголь books, в «Гоголь-центре», ул. Казакова, д. 8,

(925) 468-02-30

Ходасевич, ул. Покровка, д. 6, (965) 179-34-98

Гиперион, книжный клуб и магазин, Хохловский пер., д. 7-9,

(916) 613-42-86

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Санкт-Петербургский Дом книги, Невский проспект, д. 28
(«Дом Зингера»), (812) 448-23-55

Подписные издания, Литейный проспект, д. 57, (812) 273-50-53

Порядок слов, наб. реки Фонтанки, д. 15, (812) 310-50-36

Все свободны, ул. Некрасова, д. 23, (911) 977-40-47

Приобрести в сетевых книжных магазинах в Москве,
Санкт-Петербурге и других городах (о наличии книг
в вашем городе можно узнать на сайте магазина):

«Буквоед», <http://www.bookvoed.ru>

«Книжный Лабиринт», <http://www.labyrinth-bookstore.ru>

«Новый книжный», <http://www.nkl.ru>

«Читай-город», <http://www.chitai-gorod.ru>

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ

OZON.ru <http://www.ozon.ru>

Лабиринт <http://www.labyrinth.ru>

Боффо! <http://www.boffobooks.ru>

BOOKS.ru <http://www.books.ru>

Бизнес-книга <http://bizbook.ru>

Книга.ru <http://www.kniga.ru>

Read.ru <http://read.ru>

LibroRoom <http://libroroom.ru>

Спринтер <http://www.sprinter.ru>

ДОСТАВКА ПО ВСЕМУ МИРУ

Доставку по всему миру осуществляет интернет-магазин OZON.ru

В конце первого семестра 1982 года Мишель Фуко читает в Университете Виктории в Торонто цикл лекций под названием «Говорить правду о самом себе». Темой лекций, составляющих часть проекта генеалогии современного западного субъекта, стало историческое формирование герменевтики себя. Проанализировав тот особый тип познания себя и отношения к себе, что характерен для греко-римского *askesis*, в котором субъект должен овладеть собой, став властителем самого себя, Фуко приступает к изучению переворота, который в первые века христианства, особенно в монашеских общинах, привел к рождению герменевтики себя, понимаемой в качестве исследования и расшифровки субъектом своей внутренней сущности. Для определения такого переворота Фуко в этих лекциях вводит ранее не использовавшееся им различие между двумя формами аскезы, одна из которых ориентирована на истину, а другая — на реальность.