

МИШЕЛЬ ФУКО

## Технологии себя<sup>1</sup>

Незадолго до своей смерти в 1984 году Мишель Фуко говорил об идее новой книги, посвященной «технологиям себя». Она описывал ее как «состоящую из различных работ, касающихся «Я» (включая, например, комментарий к платоновскому „Алкивиаду“, где впервые разрабатывается понятие *epimeleia heautou*, „забота о себе“), роли чтения и письма в конституировании «Я»... и т. д.»<sup>2</sup>. В основе задуманной им книги был факультетский семинар «Технологии себя», впервые представленный в Университете Вермонта осенью 1982 года. Предлагаемые материалы — частичная стенограмма этого семинара.

Поскольку Фуко ушел из жизни, не успев закончить правку своих выступлений на семинаре, данная книга содержит их подробную стенограмму, а также текст публичной лекции «Политическая технология индивидов», прочитанной им перед университетским сообществом. Семинар «Технологии себя», проведенный профессором Фуко в Университете Вермонта, намечает новое направление его исследований. Мы предлагаем данную книгу в качестве пролегомен к этому неоконченному проекту.

Во многом тема «Я» была логическим завершением двадцатипятилетнего периода, который Фуко посвятил изучению безумия, девиантности, преступности и сексуальности. В своих предыдущих работах Фуко концентрировался на технологиях власти и подчинения, в которых «Я» объективировалось посредством научных исследований («Порядок вещей», 1966) и того, что он называл «разделяющими практиками»<sup>3</sup> («История безумия», 1961; «Рождение клиники», 1963; «Надзирать и наказывать», 1975).

<sup>1</sup> Michel Foucault, «Technologies of the Self», in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, ed. by L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), p. 16–49.

<sup>2</sup> Paul Rabinow and Hubert L. Dreyfus, «How We Behave: Interview with Michel Foucault», *Vanity Fair*, 1983, November, p. 62.

<sup>3</sup> Мишель Фуко, «Субъект и власть», в Мишель Фуко, *Интеллектуалы и власть*, ч. 3, пер. с фр. Б. М. Скуратова (Москва: Праксис, 2006), с. 161.

К 1981 году он начал все больше интересоваться тем, каким образом «человек превращает самого себя в субъекта»<sup>4</sup>.

Фуко рассматривал тему «Я» уже в первом томе «Истории сексуальности» (1976), однако там он все еще изучал объективацию «Я» через «постоянное усиление и возрастание значимости дискурса о сексе»<sup>5</sup>. Он, однако, размышлял о новом проекте, «стоящем особняком в серии, посвященной сексу». «Должен признаться, — говорил он, — меня гораздо больше интересуют проблемы техник себя и подобного рода вещи, нежели секс... Секс скучен»<sup>6</sup>. Его новый проект должен был стать, скорее, генеалогией того, как человек конституирует себя в качестве субъекта<sup>7</sup>. На вермонтском семинаре он начал анализировать практики, посредством которых индивиды, сами или благодаря другим людям, воздействуют на собственные тела, души, мысли, поведение и способ существования с целью преобразования себя и достижения состояния совершенства или счастья либо обретения мудрости или бессмертия и т. д.<sup>8</sup>

В своей прощальной лекции перед сообществом Университета Вермонта Фуко обобщил свой интерес к «Я» в качестве альтернативы традиционным философским вопросам: Что есть мир? Что есть человек? Что есть истина? Что есть знание? Как мы познаём? и т. п. Следуя в русле традиции Фихте, Гегеля, Ницше, Вебера, Гуссерля, Хайдеггера и Франкфуртской школы, Фуко обращался к вопросу, который, на его взгляд, был поставлен в конце XVIII века Кантом: «Что же мы представляем собой вот в это наше время?», «Кто же мы такие сегодня?»<sup>9</sup> — т. е. к «полю исторического размышления о нас самих»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Публичная лекция на конференции «Знание, власть, история: гуманитарные науки как средство и объект критики», проведенной в октябре 1981 г. Центром гуманитарных наук Университета Северной Калифорнии; опубликована в качестве первой части работы Фуко «Субъект и власть».

<sup>5</sup> Мишель Фуко, *Воля к знанию (История сексуальности, т. 1)*, в Мишель Фуко, *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*, пер. С. Б. Табачниковой (М.: Касталь, 1996), с. 118, см. также с. 171.

<sup>6</sup> «How We Behave», p. 62.

<sup>7</sup> См.: Мишель Фуко, *Использование удовольствий (История сексуальности, т. 2)*, пер. с фр. В. Каплуна (СПб.: Академический проект, 2004), с. 18, где Фуко переосмысляет свой первоначальный проект, посвященный сексуальности, как часть «общей истории „техник себя“».

<sup>8</sup> См.: Мишель Фуко, «Технологии себя», наст. изд. Обсуждение некоторых из этих тем, но по-прежнему в контексте сексуальности, см. в: Мишель Фуко, *Забота о себе (История сексуальности, т. 3)*, пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы (Киев: Дух и литера, Грунт; Москва: Рефл-бук, 1998), с. 45–77.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, «Was ist Aufklärung», *Berliner Monatschrift*, 1784. См.: Мишель Фуко, «Субъект и власть», в Мишель Фуко, *Интеллектуалы и власть, ч. 3*, пер. с фр. Б. М. Скуратова (М.: Праксис, 2006), с. 173.

<sup>10</sup> Мишель Фуко, «Политическая технология индивидов», в Мишель Фуко, *Интеллектуалы и власть, ч. 1*, пер. С. Ч. Офертаса (М.: Праксис, 2002), с. 360. — Прим. перев.

По словам Фуко, проект, посвященный «Я», был навеян чтением книги Кристофера Лаша «Нарциссическая культура» (1978). Фуко увидел в описанном Лашем разочаровании в современном мире и последующем обращении к себе параллели с ситуацией Римской империи. Разрывая с избранной им в качестве отправной точки классической эпохой, — ключевым периодом в его анализах до «Истории сексуальности», — Фуко обнаруживает истоки современного представления о «Я» в греко-римской философии I и II веков и в христианской духовности IV и V веков, — в двух различных контекстах, между которыми, по его мнению, существовала историческая преемственность.

В своих шести семинарских выступлениях Фуко прослеживает развитие техник формирования себя начиная с первых греков и заканчивая эпохой христианства. В основу работы было положено изучение классических текстов, которые Фуко читал на языке оригинала. Как и в случае с большинством работ Фуко, эти изыскания вносят важный вклад не только в историю данного периода, но и в то, что он называл историей настоящего — расчисткой и прояснением «несущего горизонта» наших современных концепций.

Фуко настаивал на том, чтобы работа на семинаре была совместной. Его идеи, связанные с историческим конституированием «Я», хотя и были совершенно прозрачны, все еще нуждались в доработке, поэтому он очень ценил дискуссии — даже возражения, — вызванные его идеями.

## I

### *Технологии себя*

Когда я начал изучать правила, обязанности и запреты в области сексуальности, притеснения и ограничения, связанные с ней, меня интересовали не просто акты, которые разрешались и запрещались, а чувства, которые выражались, мысли, желания, которые могли возникать, стремление отслеживать внутри себя любые тайные влечения, любые движения души, любые желания, скрывающиеся за иллюзорными формами. Существует одно весьма важное различие между запретами, касающимися сексуальности, и другими формами запрета. В отличие от иных запретов, сексуальные постоянно соотносятся с обязанностью высказывать истину о самом себе.

На это может последовать два возражения: во-первых, то, что признание, исповедь играли важную роль в пенитенциарных и религиозных институтах в связи со всеми видами проступков, не только в области секса. Но задача анализа собственных сексуальных желаний всегда более важна, нежели анализ любых других пороков.

Я также предвижу второе возражение: то, что сексуальное поведение больше любого другого подвергалось действию очень строгих правил секретности, благопристойности и сдержанности, так что сексу-

альность странным и сложным образом связана как с вербальными запретами, так и с обязательством высказывать истину, скрывать свои поступки и выявлять, кто ты такой.

Связь запрета и побуждения к высказыванию — неизменная черта нашей культуры. Тема умерщвления плоти была связана с исповедью монаха перед аббатом, с рассказыванием аббату обо всех своих мыслях.

Я задумал довольно необычный проект: изложить не эволюцию сексуального поведения, а историю связи между обязательством говорить истину и запретами, направленными против сексуальности. Я задался вопросом: каким образом субъекту было вменено в обязанность расшифровывать себя ввиду того, что подвергалось запрету? Это вопрос отношений между аскетизмом и истиной.

Макс Вебер поставил вопрос: если кто-то хочет действовать рационально и строить свои действия в соответствии с истинными принципами, от какой части себя он должен отречься? Какова аскетическая цена разума? Какого рода аскезу необходимо практиковать? Я поставил противоположный вопрос: как случилось, что определенные виды запретов начали требовать специфического знания о себе? Что необходимо знать о себе, чтобы возникло желание отречься от себя?

Так я пришел к герменевтике технологий себя в языческих и раннехристианских практиках. В процессе исследования я столкнулся с некоторыми трудностями, поскольку об этих практиках мало известно. Во-первых, христианство всегда больше интересовала история его верований, нежели история реальных практик. Во-вторых, подобная герменевтика никогда не имела формы доктрины, в отличие от герменевтики текста. В-третьих, герменевтика себя была ошибочно приравнена к теологии души — вожделения, греха и падения. В-четвертых, герменевтика себя распространялась в западной культуре по множеству каналов и была интегрирована в различные установки и опыты, так что ее очень сложно выявить и отделить от наших собственных спонтанных переживаний.

#### *Контекст исследования*

Моей целью на протяжении более чем двадцати пяти лет было написание истории различных способов, посредством которых люди вырабатывают знание о себе в нашей культуре: экономики, биологии, психиатрии, медицины и теории наказаний. Главное здесь — не идти на поводу у этого знания, а анализировать так называемые науки в качестве очень специфических «игр истины», связанных с особыми техниками, используемыми людьми для понимания себя.

В качестве контекста мы должны понимать, что существует четыре типа подобных «технологий», каждая из которых представляет собой матрицу практического мышления: 1) технологии производства, позволяющие нам производить, трансформировать или манипулировать ве-

щами; 2) технологии знаковых систем, позволяющие нам использовать знаки, значения, символы или сигнификации; 3) технологии власти, определяющие поведение индивидов и подчиняющие их определенным целям или силам посредством объективации субъекта; 4) технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия.

Эти четыре типа технологий вряд ли могут функционировать по отдельности, хотя каждая из них связана со специфическим типом подчинения. Каждая из них предполагает особый способ обучения и модификации индивидов, не только в очевидном смысле приобретения определенных навыков, но и в смысле приобретения определенных установок. Я бы хотел показать как их специфичность, так и их постоянное взаимодействие. Например, в «Капитале» Маркса устанавливается связь между манипулированием вещами и подчинением, где каждая из техник производства требует модификации индивидуального поведения — не только навыков, но и установок.

Обычно первые две технологии анализируются при изучении естественных наук и лингвистики. Мое же внимание привлекли в основном последние две: технологии подчинения и технологии себя. Я попытался написать историю организации знания в отношении как подчинения, так и «Я». Например, я исследовал безумие не в соответствии с формальными научными критериями, а так, чтобы показать, как этот странный дискурс сделал возможным особый тип управления индивидами внутри и вне психиатрических клиник. Эту точку соединения между технологиями подчинения других и технологиями себя я называю правительностью.

Возможно, я делал слишком сильный акцент на технологиях подчинения и власти. Меня все больше и больше интересует взаимодействие между «Я» и другими и технологии индивидуального подчинения, история того, каким образом индивид воздействует на себя, технология себя.

#### *Развитие технологий себя*

Я бы хотел проанализировать развитие герменевтики себя в двух различных контекстах, исторически сменяющих друг друга: 1) греко-римская философия в ранней Римской империи первых двух веков н. э. и 2) христианская духовность и монастырские принципы, разработавшиеся в IV и V веках в поздней Римской империи.

Кроме того, я бы хотел обсудить данную тему не только в отношении теории, но и в связи с рядом позднеантичных практик. В Греции эти практики конституировались в рамках принципа *epimelēsthai sautou*,

«заботиться о себе», «интересоваться собой», «заниматься, заботиться собой».

Для греков предписание «заботиться о себе» было одним из основных принципов городской жизни, одним из основных правил общественного и личного поведения и искусства жизни. Нам данное понятие кажется довольно туманным и устаревшим. Когда спрашивают: «Каков наиболее важный моральный принцип античной философии?» в ответ тут же звучит не «Позаботься о самом себе», а дельфийский принцип *gnothi sautou* («Познай самого себя»).

Возможно, наша философская традиция сделала слишком сильный акцент на последнем и забыла о первом. Дельфийский принцип не был абстрактным жизненным принципом; это был технический совет, правило, которое следовало соблюдать при обращении к оракулу. «Познай самого себя» означало «Не почитай себя богом». Другие комментаторы полагают, что оно означало «Разумей, о чем на самом деле спрашиваешь, когда приходишь за советом к оракулу».

В греческих и римских текстах предписание познавать себя всегда связывалось с другим принципом: с принципом заботы о себе, и именно забота о себе была необходима, чтобы дельфийская максима возымела действие. Это имплицитно подразумевалось в греческой и римской культуре и стало эксплицитным после «Алкивиада I» Платона. В сократических диалогах, у Ксенофонта, Гиппократ и в неоплатонической традиции начиная с Альбина, забота о себе была обязательной. Необходимо было заняться собой, прежде чем в дело вступит дельфийский принцип. Второй принцип подчинялся первому. Я приведу три-четыре примера этого.

В платоновской «Апологии» (29e) Сократ описывает себя перед судьями как мастера *epimeleia heautou*. Он говорит нам: «...не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях», но не заботаешься о себе, т. е. «о разумности, об истине и о душе своей». Сократ же, напротив, печется о том, чтобы граждане заботились о себе.

Сократ говорит три важные вещи по поводу своего предложения другим позаботиться о себе: 1) Его предназначение ниспослано богами, и он будет исполнять его до последнего вздоха. 2) За это ему не нужно никакого вознаграждения; он не ищет выгоды для себя, им движет человеколюбие. 3) Его предназначение полезно для города, оно даже полезнее военной победы Афин в Олимпии, поскольку он, уча людей заботиться о себе, учит их заботиться о городе.

Восемьсот лет спустя та же самая идея и то же самое выражение появляются в трактате Григория Нисского «О девстве», но в совершенно ином значении. Григорий имеет в виду не шаг, в результате которого кто-то начинает заботиться о себе и о городе; он имеет в виду шаг, в результате которого кто-то отказывается от мира и брака, умерщвляет свою плоть и, с девственным сердцем и телом, вновь обретает бес-

смертие, которого был лишен. Комментируя притчу о драхме (Лк. 15:8–10), Григорий призывает человека зажечь лампу, обойти дом и поискать драхму, пока она не блеснет во тьме. Чтобы очистить след Господа в нашей душе от грязи, принесенной телом, следует позаботиться о себе и обыскать каждый закоулок своей души.

Как видим, христианская аскеза разворачивается под тем же знаком заботы о себе, что и греческая философия. Обязанность познавать самого себя — один из элементов ее базовой системы интересов. В промежутке между этими двумя крайностями — Сократом и Григорием Нисским — забота о себе конституировалась не только как принцип, но и как постоянная практика.

У меня есть еще два примера. Первым эпикурейским текстом, служившим в качестве сборника наставлений, было «Письмо к Менекею» (Диоген Лаэртский, 10, 122–138). Эпикур пишет, что никогда не рано и никогда не поздно начать заботиться о своей душе. Философствовать следует и молодому и старому. Этим нужно заниматься на протяжении всей жизни. Учение о повседневной жизни было организовано вокруг заботы о себе с целью помочь каждому члену группы во взаимном спасении.

Другой пример взят из александрийского текста Филона Александрийского «О созерцательной жизни». Он описывает неизвестную, загадочную группу, существующую на периферии эллинской и еврейской культур; их зовут «терапевты» и они крайне религиозны. Это была причудливая община, члены которой занимались чтением, целительными размышлениями, индивидуальными и коллективными молитвами и встречами на духовных пирах (*agapē*, «пиршество»). Данные практики вытекали из первоочередной задачи: заботы о себе («De Vita Cont.», 36).

Такова отправная точка для возможного анализа заботы о себе в античной культуре. Я бы хотел проанализировать отношения между заботой о себе и знанием о себе, отношения, которые можно найти в греко-римской и христианской традициях, между заботой о себе и слишком хорошо известным принципом «Познай самого себя». Существуют как разные формы заботы, так и разные формы «Я».

### *Резюме*

Есть несколько причин того, почему принцип «Познай самого себя» затмил принцип «Позаботься о самом себе». Во-первых, моральные нормы западного общества претерпели фундаментальную трансформацию. Сегодня нам сложно основывать строгую мораль и твердые принципы на предписании заботиться о себе больше, чем обо всем остальном. Мы скорее склонны воспринимать заботу о себе как нечто аморальное, как способ отказа от любых правил. Мы унаследовали традицию христианской нравственности, которая делает отречение от себя условием спа-

сения. Познание себя парадоксальным образом стало способом отречения от себя.

Мы также унаследовали секулярную традицию, считающую внешний закон основой морали. Как в таком случае уважение к себе может быть основой нравственности? Мы унаследовали социальную мораль, обнаруживающую правила допустимого поведения в отношениях с другими людьми. Начиная с XVI столетия критика общепринятой морали предпринималась во имя ценности признания и познания себя. Таким образом, сложно рассматривать заботу о себе как совместимую с моралью. «Познай самого себя» заслонило «Позаботься о самом себе», поскольку наша мораль, мораль аскетизма, требует отказаться от самого себя.

Вторая причина заключается в том, что в теоретической философии, начиная с Декарта и заканчивая Гуссерлем, знание о себе (мыслящий субъект) приобретает все большую значимость в качестве первого шага в теории знания.

Резюмируем: произошла инверсия иерархии двух античных принципов «Позаботься о самом себе» и «Познай самого себя». В греко-римской культуре знание о себе возникает вследствие заботы о себе. В современном мире познание себя становится основополагающим принципом.

## II

Первая философская разработка идеи заботы о себе, которую я хочу рассмотреть, содержится в «Алкивиаде I» Платона. Дата его написания неясна, и вполне может быть, что это вообще не платоновский диалог. Но я не собираюсь разбираться с датами; я хочу указать на принципиальные черты заботы о себе, составляющие предмет диалога.

Тексты неоплатоников III или IV веков н. э. показывают, сколь большое значение придавалось этому диалогу и сколь важным он был для классической традиции. Они хотели упорядочить платоновские диалоги как педагогические руководства и матрицы энциклопедического знания. Они считали «Алкивиад» первым диалогом Платона, который следует читать, который следует изучать. Он был *arche*. Во втором веке Альбин говорил, что любой одаренный юноша, не желающий связывать себя с политикой и практиковать добродетель, должен освоить «Алкивиада». Это была точка отсчета и программа всей платонической философии. И первым ее принципом было «Позаботься о себе». Я бы хотел проанализировать заботу о себе в «Алкивиаде» в трех аспектах.

1. Каким образом этот вопрос вводится в диалог? Что приводит Алкивиада и Сократа к идее заботы о себе?

Алкивиад собирается заняться публичной и политической жизнью. Он хочет выступать перед людьми и быть всемогущим правителем города. Он неудовлетворен своим традиционным статусом, теми привилегиями, которые ему дают его происхождения и наследство. Он жела-

ет обрести личную власть на всеми, кто живет в городе и за его чертой. В этот момент движения и трансформации вмешивается Сократ и заявляет, что любит Алкивиада. Алкивиад больше не может быть возлюбленным; он должен стать любящим. Он должен стать активным участником политической и любовной игры. Таким образом, существуют диалектические отношения между политическим и эротическим дискурсами. Алкивиад совершает специфический переход как в сфере политики, так и в сфере любви.

В политическом и эротическом словаре Алкивиада присутствует определенная двойственность. В юности Алкивиад был желанным и имел множество поклонников, но теперь, когда у него начала расти борода, его любовники исчезли. До этого, на пике своей красоты, он отвергал их, поскольку хотел быть доминирующим, а не доминируемым. В молодости он не хотел быть доминируемым, а теперь хочет доминировать над другими. В этот момент появляется Сократ и добивается успеха там, где другие потерпели поражение: он подчиняет себе Алкивиада, но в ином смысле. Они заключают соглашение: Алкивиад подчинится своему любовнику, Сократу, но не в физическом смысле, а в духовном. «Забота о себе» располагается на пересечении политических амбиций и философской любви.

2. В таком случае почему Алкивиад должен обратиться к себе и почему Сократа заботит забота Алкивиада? Сократ спрашивает Алкивиада о его личных способностях и характере его амбиций. Понимает ли он смысл законов, справедливости или согласия? Алкивиад явно ничего не знает. Сократ просит его сравнить свое воспитание с воспитанием персидских или спартанских царей, его соперников. У спартанских и персидских принцев есть учителя Мудрости, Справедливости, Воздержности и Мужества. По сравнению с ними воспитание Алкивиада подобно воспитанию старого невежественного раба. Он не знает ничего из названного и потому не способен стремиться к знанию. Но, говорит Сократ, еще не поздно. Чтобы занять более высокое положение — обрести *technē*, — Алкивиад должен проявить стремление, должен позаботиться о себе. Но Алкивиад не знает, к чему он должен стремиться. Какого знания ему не достает? Он растерян и смущен. Сократ призывает его воспрянуть духом.

Первое использование фразы *epimelēsthai sautou* мы обнаруживаем в 127d «Алкивиада». Забота о себе всегда отсылает к активной политической и эротической позиции. *Epimelēsthai* означает нечто гораздо более серьезное, чем простой факт внимания. Она предполагает самые разные вещи: хлопоты о своем имуществе и о своем здоровье. Это всегда реальная деятельность, а не просто установка. Данный термин используется для описания деятельности земледельца, распоряжающегося своими полями, своим скотом и своим домом, или работы царя, заботящегося о своем городе и гражданах, или почитания предков либо богов, или как медицинский термин, обозначающий лечение. Очень

показательно, что забота о себе в «Алкивиаде I» напрямую соотносится с ущербным воспитанием, связанным с политическими амбициями и специфическим моментом жизни.

3. Остаток текста посвящен анализу понятия *epimelēsthai*, «попечения о себе». Этот анализ разбивается в соответствии с двумя вопросами: Каково то «себе», о котором надлежит заботиться? и В чем данная забота состоит?

Во-первых, что это за «себе» (129b)? «Себе» — возвратное местоимение, имеющее два значения. *Auto* означает «то же самое», но оно также выражает идею идентичности. Последнее значение превращает вопрос «Что это за “Я”?» в вопрос «В какой плоскости должен я искать свою идентичность?»

Алкивиад пытается отыскать свое «Я» с помощью диалектического жеста. Когда ты заботаешься о своем теле, ты не заботаешься о себе. «Я» — это не одежда, орудия или имущество. Оно представляет собой начало, пользующееся этими орудиями, начало не телесное, а духовное. Ты должен беспокоиться о своей душе — именно на этом строится забота о себе. Забота о себе — это забота о деятельности, а не забота о душе-как-субстанции.

Второй вопрос: Как мы должны заботиться об этом начале любой деятельности, о душе? В чем такая забота состоит? Необходимо знать, что представляет собой душа. Душа способна познать себя, лишь увидев себя в подобной субстанции, в зеркале. Таким образом, она должна созерцать божественное. В результате этого созерцания божественного душа сможет открыть правила, которые послужат основой справедливого поведения и политического действия. Усилие души в познании себя — основа, на которой может строиться политическая деятельность, и Алкивиад станет хорошим политиком лишь тогда, когда начнет созерцать свою душу в божественном.

Диалог нередко возвращается к дельфийскому принципу «Познай самого себя», который здесь прямо цитируется. Заботиться о себе — значит познавать себя. Познание себя становится целью поиска в процессе заботы о себе. Занятие собой и занятие политической деятельностью взаимосвязаны. Диалог заканчивается, когда Алкивиад осознает, что должен заботиться о себе, исследуя свою душу.

Этот ранний текст проясняет исторический фон предписания «заботиться о себе» и намечает четыре основные проблемы, которые остаются значимыми на протяжении античности, хотя предлагаемые решения часто отличаются от тех, что формулируются в «Алкивиаде» Платона.

Во-первых, существует проблема взаимоотношений между заботой о себе и политической деятельностью. В поздний эллинистический период и в период Империи данный вопрос ставится иным образом: когда лучше переходить от политической деятельности к заботе о себе?

Во-вторых, существует проблема взаимоотношений между заботой о себе и педагогикой. Для Сократа забота о себе — долг юноши, но поз-

же, в эллинистический период, она начинает рассматриваться как постоянная задача всей жизни.

В-третьих, существует проблема взаимоотношений между заботой о себе и познанием себя. Платон отдает приоритет дельфийской максиме «Познай самого себя». Привилегированное положение принципа «Познай самого себя» характерно для всех платоников. Позже, в эллинистический и греко-римский периоды, отношение переворачивается. Акцент делается не на познании себя, а на заботе о себе. Последняя получает автономию и даже первенство в качестве философского вопроса.

В-четвертых, существует проблема взаимоотношений между заботой о себе и философской любовью, или проблема отношений с учителем.

В эллинистический и имперский периоды сократический принцип «заботы о себе» стал повсеместной, универсальной философской темой. «Забота о себе» признавалась Эпикуром и его последователями, а также киниками и стоиками, таким как Сенека, Руф и Гален. Пифагорейцы уделяли внимание идее упорядоченной жизни в целом. Забота о себе была не абстрактным советом, а широко распространенной деятельностью, сетью обязательств и упражнений, касающихся души. Эпикурейцы вслед за Эпикуром верили, что никогда не поздно начать заботиться о себе. Стоики говорят, что ты должен обратиться к себе, «уйти в себя и пребывать там». Лукиан пародирует эту идею. Это была очень распространенная деятельность, и она породила соревнование — особенно в связи с вопросом о роли учителя — между риторам и теми, кто занимался собой.

Конечно, были и шарлатаны. Но некоторые относились к этому серьезно. Считалось, что хорошо быть рефлексивным, хотя бы иногда. Плиний советует другу отводить определенное время в течение дня, либо несколько недель или месяцев, для погружения в себя. Это был активный отдых — изучение, чтение, приготовление к невзгодам или смерти. Это была медитация или подготовка.

Важную роль в культуре заботы о себе играло также письмо. Одной из основных составляющих заботы было ведение записей о себе (которые надлежало перечитывать), сочинение трактатов и писем друзьям с целью помочь им, ведение дневников для припоминания истин, в которых нуждаешься. Письма Сенеки — один из примеров такого рода испытания себя.

В традиционной политической жизни доминировала по большей части устная культура, и поэтому важное значение имела риторика. Но развитие административных структур и бюрократии имперского периода увеличило долю и значимость письма в политической сфере. В сочинениях Платона диалог уступил место литературному псевдиалогу. Но в доэллинистическую эпоху письмо преобладало, и реальная диалектика перешла в корреспонденцию. Забота о себе стала соотноситься с постоянной письменной деятельностью. Я сам есть конечная

реальность письма, тема или объект (предмет) письменной активности. Это далеко не современная черта, порожденная реформацией или романтизмом; это одна из наиболее древних западных традиций. Она уже прочно устоялась и глубоко укоренилась к тому времени, когда Августин начал писать свою «Исповедь».

Новая забота о себе предполагала новый опыт себя. Новую форму опыта себя можно обнаружить в I и II веках, когда интроспекция становится все более детальной. Устанавливаются отношения между письмом и неусыпным наблюдением. Внимание начинает уделяться различным нюансам жизни, настроения и чтения, и за счет такого акта письма опыт себя интенсифицируется и расширяется. Открылось новое, ранее отсутствовавшее поле опыта.

Можно сравнить Цицерона и позднего Сенеку или Марка Аврелия. У Сенеки и Марка, например, мы видим придирчивое внимание к подробностям обывательской жизни, к движениям духа, к самоанализу. Все характерные черты имперского периода присутствуют в письме Марка Аврелия, адресованном Фронтому и написанном в 144–145 гг. н. э.:

*Приветствую тебя, любезнейший мой учитель.*

У нас все хорошо. Я поздно встал из-за легкой простуды, которая, впрочем, уже вроде бы прошла. Утром с пяти до девяти я читал «Сельское хозяйство» Катона и иногда писал, причем, ей-богу, не столь скверно, как вчера. Затем, засвидетельствовав свое почтение отцу, я смягчил горло, но не полосканием — хотя слово *gargarisso*, кажется, встречается у Новия и где-то еще, — а набирая глубоко в глотку медовой воды и извергая ее обратно. После смягчения горла я вышел к отцу и застал его за жертвоприношением. Потом мы отправились завтракать. Что же ты думаешь, я съел? Крошечный кусочек хлеба, хотя передо мной стояли бобы, лук и сельди, полные икры. Затем мы занялись сбором винограда и долго работали, хорошо вспотели, были счастливы и, как говорит поэт, «оставили высоко гроздья словно крохи урожая». Мы вернулись домой после шести.

Я немного поработал, хотя и без всякой цели. Потому у меня была долгая беседа с маменькой, присевшей на мое ложе. Я говорил: «Как ты думаешь, чем сейчас занимается мой Фронтон?» А она: «А как ты думаешь, чем занимается моя Грация?» А я: «А как ты думаешь, чем сейчас занимается наш воробышек, маленькая Грация?» Пока мы так беседовали и спорили о том, кто из нас двоих больше любит того или другого из вас, прозвучал гонг — знак того, что мой отец отправился в купальню. Мы поужинали, искупавшись, в давяльне; я не хочу сказать, что мы купались в давяльне, просто после купания мы там ужинали и с удовольствием слушали, как сельчане подшучивают друг над другом. По возвращении прежде чем отойти ко сну, я исполнил свой долг и предоставил своему ненаглядному учителю отчет о дневных деяниях, и если бы я мог скучать по нему больше, я бы не пожалел на это еще немного времени. Прощай же, мой Фронтон, где бы ты ни был, мой милый, мой возлюбленный, моя радость. Что меж тобой и мною? Я люблю тебя, а ты далеко.

Это письмо представляет собой описание обыденных занятий. В нем детально описывается забота о себе, все малозначительные поступки. Цицерон говорит только о важном, но в письме Аврелия эти подробности существенны, поскольку они и есть ты — что ты думал, что ты чувствовал.

Так же интересны отношения между телом и душой. Для стоиков тело не было чем-то очень важным, но Марк Аврелий говорит о себе, о своем самочувствии, о том, что он ел, о своем больном горле. Это очень точно характеризует двойственное отношение к телу в рамках подобной практики культивирования себя. Теоретически культура ориентирована на душу, но забота о теле крайне важна. Плиний и Сенека исполнены ипохондрии. Они уединяются в загородном доме. Они занимаются интеллектуальной, но также и сельскохозяйственной деятельностью. Они едят и трудятся вместе с крестьянами. Важность сельского уединения в данном письме обуславливается тем, что природа помогает общению с собой.

Кроме того, между Аврелием и Фронтоном, двадцатичетырехлетним юношей и сорокалетним мужчиной, существуют любовные отношения. Тема дискуссии — *ars erotica*. Гомосексуальная любовь играла важную роль в этот период, откуда она перешла в христианское монашество.

Наконец, в последних строках присутствует аллюзия на испытание совести в конце дня. Аврелий отправляется в постель и заглядывает в дневник, чтобы посмотреть, чем он собирался заняться и соответствует ли это тому, что он делал. Письмо — стенограмма испытания совести. В нем подчеркивается то, что ты делал, а не то, что ты думал. Это отличает практику эллинистического и имперского периода от более поздних монастырских практик. Сенека тоже описывает лишь поступки, не мысли. Но здесь уже просматривается христианская исповедь.

Этот эпистолярный жанр демонстрирует определенные стороны, которых не было у философии той эпохи. Испытание совести зарождается именно в подобных формах письма. Ведение дневника появляется позже. Дневники возникают в эпоху христианства и центрируются вокруг идеи духовной борьбы.

### Ш

При обсуждении «Алкивиада» Платона я выделил три основные темы: во-первых, взаимоотношения между заботой о себе и заботой о политической жизни, во-вторых, взаимоотношения между заботой о себе и ущербным воспитанием, и в-третьих, взаимоотношения между заботой о себе и познанием себя. Хотя в «Алкивиаде» мы наблюдали тесную связь между принципами «Позаботься о себе» и «Познай самого себя», забота о себе постепенно была поглощена познанием себя.

Мы можем видеть эти три темы у Платона, а также в эллинистический период и четырьмя-пятью веками позже — у Сенеки, Плутар-

ха, Эпиктета и др. Но если проблемы те же самые, то решения и темы совершенно иные и в некоторых случаях прямо противоположные платоническим.

Во-первых, заботиться о себе в эллинистический и римский периоды не значит только лишь готовиться к политической жизни. Забота о себе стала универсальным принципом. Нужно оставить политику, чтобы лучше заботиться о себе.

Во-вторых, забота о себе — не просто обязанность молодого человека, беспокоящегося о своем воспитании; это способ жизни любого человека на протяжении всей его жизни.

В-третьих, даже если познание себя играет важную роль в заботе о себе, последняя также предполагает иные формы отношений.

Я хочу кратко обсудить первые два пункта: универсальность заботы о себе, не связанной с политической деятельностью, и забота о себе в течение всей жизни.

1. На смену педагогической модели Платона пришла медицинская модель. Забота о себе — это не разновидность педагогики; она должна стать перманентной медицинской заботой. Перманентная медицинская забота — одна из основных черт заботы о себе. Необходимо стать лекарем своей души.

2. Поскольку мы должны заботиться в течение всей жизни, отныне цель — не готовиться ко взрослой жизни или к иной жизни, а готовиться к полному овладению жизнью. Это овладение заканчивается лишь перед самой смертью. Идея счастливой близости смерти — старости как завершения — прямо противоположна той ценности, которую греки традиционно придавали юности.

3. Последнее: мы имеем различные практики, с помощью которых осуществляется культивирование себя, и связанные с ними различные формы познания себя.

В «Алкивиаде I» душа смотрелась в себя как в зеркало, что требовало обращения к понятию памяти и оправдывало использование диалога в качестве метода открытия истины в душе. Однако за время, прошедшее между веком Платона и эллинистической эпохой, взаимоотношения между заботой о себе и познанием себя претерпели изменения. Мы можем выделить две перспективы.

В стоических философских движениях имперского периода используется иная концепция истины и памяти и иной метод изучения себя. Во-первых, мы видим исчезновение диалога и возрастание значимости новых педагогических отношений — новой педагогической игры, в которой наставник/учитель говорит и не задает вопросов, а ученик не отвечает и должен лишь слушать и хранить молчание. Культура молчания становится все более важной. В пифагорейской культуре педагогическим правилом было молчание учеников в течение пяти лет. Они не задавали вопросов и не разговаривали по ходу урока, они развивали искусство слушания. Таково было необходимое условие приобретения ис-

тины. В имперский период зарождается традиция, в которой мы можем различить зачатки культуры молчания и искусства слушания, а не культивирование диалога, как у Платона.

Чтобы понять искусство слушания, мы должны прочитать трактат Плутарха о слушании лекций («Peri tou akouein»). В начале этого трактата Плутарх говорит, что, пройдя обучение, мы должны научиться слушать *logos* в течение всей своей взрослой жизни. Искусство слушания играет ключевую роль при определении того, что в речи риторов является истиной, а что — обманом, что — риторической правдой, а что — ложью. Слушание связано с тем, что ты не подчиняешься наставникам, а должен слушать *logos*. На лекции ты хранишь молчание, и только после размышляешь о ней. Таково искусство слушания голоса наставника и голоса разума в себе.

Этот совет может показаться банальным, но, я думаю, он важен. В своем трактате «О созерцательной жизни» Филон Александрийский описывает пиры молчания, а не развращенные гуляния с вином, мальчиками, весельем и беседами. Наоборот, описывается учитель, произносящий монолог о толковании Библии, и очень точно указывается способ, которым его следует слушать («De Vita Cont.», 77). Например, во время слушания нужно всегда принимать одну и ту же позу. Морфология этой идеи в монастырской жизни и педагогике — очень интересная тема.

У Платона темы созерцания себя и заботы о себе диалектически связываются через диалог. Теперь, в имперский период, мы имеем, с одной стороны, тему обязанности слушать истину и, с другой стороны, тему наблюдения и выслушивания себя с целью обретения внутренней истины. Различие между этими двумя эпохами — один из главных признаков распада диалектической структуры.

В чем заключалось испытание совести в этой культуре и как надлежало следить за собой? Для пифагорейцев испытание совести было связано с очищением. Поскольку сон уподоблялся смерти как способу встречи с богами, прежде, чем отойти ко сну, надо было очиститься. Воспоминания умирающего были упражнением памяти. Но в эллинистический и ранний имперский периоды эта практика приобретает новую ценность и значимость. Есть несколько соответствующих текстов: «De Ira» и «De Tranquillitate» Сенеки, а также начало четвертой книги «Размышлений» Марка Аврелия.

В «De Ira» Сенеки (Книга 3) присутствуют следы старой традиции. Он описывает испытание совести. То же самое рекомендовалось эпикурейцами, и эта же практика поощрялась в пифагорейской традиции. Целью было очищение совести с помощью особого мнемонического приема. Верши добрые дела, хорошо испытывай себя, и у тебя будет хороший сон с хорошими сновидениями, позволяющими вступить в контакт с богами.

Сенека, на первый взгляд, использует юридический язык, и кажется, что «Я» одновременно выступает судьей и обвиняемым. Сенека — судья,

он расследует свое дело, так что испытание напоминает суд. Но если присмотреться, это совсем не похоже на суд. Сенека применяет термины, связанные не с юридическими, а с административными практиками, подобно ревизору, проверяющему счетные книги, или инспектору, обследующему строящееся здание. Испытание себя — это проверка запасов. Прегрешения — это всего лишь добрые намерения, оставшиеся нереализованными. Правило есть средство надлежащего выполнения чего-либо, а не оценки того, что было сделано в прошлом. Позже христианская исповедь будет искать дурные намерения.

Этот административный подход к собственной жизни гораздо важнее юридической модели. Сенека — не судья, призванный наказывать, а распорядитель запасов. Он неусыпный администратор самого себя, а не судья своего прошлого. Он видит, что все было сделано верно согласно правилу, а не закону. Он осуждает себя не за реальные прегрешения, а, скорее, за отсутствие успеха. Он хочет согласовать то, что он хотел сделать, с тем, что он сделал, и реактивировать правила поведения, а не установить свою вину. В христианской исповеди кающийся обязан вспомнить законы, но он делает это для того, чтобы выявить свои грехи.

Для Сенеки вопрос заключается не в открытии истины в субъекте, а во вспоминании истины, в обнаружении истины, которая оказалась забыта. Во-вторых, субъект забывает не себя, свою сущность, свое начало или свое сверхъестественное родство, а правила поведения, то, что он должен был сделать. В-третьих, вспоминание ошибок, совершенных днем, указывает на меру несовпадения того, что было сделано, с тем, что надлежало сделать. В-четвертых, субъект не является действенным основанием процесса расшифровки, а представляет собой точку, в которой правила поведения собираются вместе в акте вспоминания. Субъект представляет собой место пересечения актов, которые должны быть отрегулированы, и правил надлежащего поведения. Это совершенно не похоже ни на платоническую концепцию, ни на христианскую концепцию совести.

Стоики спиритуализировали идею *anachoresis*'а, отступления армии, укрывательства сбежавшего раба от его хозяина или переезда в сельскую местность из города, как в случае сельского уединения Марка Аврелия. Переезд в сельскую местность становится духовным погружением в себя. Это общая установка, но также и конкретное каждодневное действие; ты уходишь в себя ради открытия, но не открытия прегрешений и глубинных чувств, а лишь для того чтобы вспомнить правила действия, основные законы поведения. Это мнемотехническая формула.

#### IV

Я упомянул о трех стоических техниках себя: о письмах друзьям и самораскрытии; об испытании себя и совести, в том числе — о разборе сделанного и того, что следовало сделать, и их сопоставлении. Теперь я бы

хотел рассмотреть третью стоическую технику, *askēsis*, не разоблачение потаенного «Я», а воспоминание.

По мнению Платона, необходимо открыть истину, спрятанную внутри себя. По мнению стоиков, истина не внутри, а в *logoi*, в словах учителей. Человек запоминает услышанное, преобразуя высказывания в правила поведения. Цель данных техник — субъективация истины. В имперский период становится невозможно ассимилировать этические принципы без теоретического основания, например, без науки, как в «De Rerum Naturae» Лукреция. Существуют структурные вопросы, лежащие в основе практики ежевечернего испытания себя. Я хочу подчеркнуть: в стоицизме важна не расшифровка себя, не средства выявления тайны; главное — воспоминание того, что ты сделал, и того, что ты должен был сделать.

В христианстве аскеза всегда так или иначе подразумевает отречение от себя и от реальности, поскольку в большинстве случаев твое «Я» — часть той реальности, от которой ты должен отречься, чтобы получить доступ к иному уровню реальности. Именно стремление к отречению от себя отличает христианскую аскезу.

В философской традиции, находящейся под влиянием стоицизма, *askēsis* означает не отречение, а расширяющееся осмысление себя или овладение собой, достигаемое не путем отказа от реальности, а через приобретение и ассимиляцию истины. Конечной целью является не подготовка к иной реальности, а доступ к реальности этого мира. По-гречески это называется *paraskeuazō* («подготавливаться»). Речь идет о наборе практик, посредством которых можно приобретать, ассимилировать и превращать истину в постоянный принцип деятельности. *Aletheia* становится *ethos*'ом. Это процесс наращивания субъективности.

Каковы ключевые черты *askēsis*'а? К ним относятся упражнения, в ходе которых субъект помещает себя в ситуации, позволяющие проверить, способен ли он, сталкиваясь с теми или иными обстоятельствами, использовать имеющиеся в его распоряжении дискурсы. Это вопрос проверки готовности. Достаточно ли глубоко ассимилирована истина, чтобы стать этикой, т. е. можем ли мы вести себя в каждом конкретном случае так, как должно?

Греки характеризовали два полюса этих упражнений с помощью терминов *meletē* и *gymnasia*. *Meletē* означает «размышление», в латинском переводе — *meditatio*. У этого слова тот же корень, что и у *epimelēsthai*. Данный термин заимствован из риторики и достаточно туманен. *Meletē* — работа, совершаемая в процессе подготовки речи или импровизации и заключающаяся в обдумывании подходящих терминов и аргументов. Ты должен предвосхитить реальную ситуацию посредством мысленного диалога. Философские размышления относятся как раз к такому типу: они включают припоминание ответов и реактивацию этих воспоминаний путем помещения себя в воображаемую ситуацию, в которой можно представить свою реакцию. В ходе этого мысленного упражне-

ния происходит взвешивание нужных суждений («Предположим...») с целью проверки действия или события (например, «Как бы я повел себя?»). Предугадывание возможных событий с целью проверки своих реакций — в этом и заключается размышление.

Наиболее известное мыслительное упражнение — *premeditatio malorum*, практиковавшееся стоиками. Это этический, воображаемый опыт. На первый взгляд, он подразумевает довольно мрачное и пессимистическое видение будущего. Это можно сравнить с тем, что Гуссерль говорит об эйдетической редукции.

Стоики разработали три формы эйдетической редукции будущих несчастий. Во-первых, следует воображать не возможное будущее, а худшее, что может случиться, даже если есть очень мало шансов, что это произойдет, — худшее рассматривается как определенность, как актуализация возможных событий, а не как вычисление вероятности. Во-вторых, необходимо предвидеть не то, что может случиться в отдаленном будущем, а то, что уже актуально и находится в процессе реализации. Например, нужно представлять не то, что тебя могут изгнать, а, скорее, то, что ты уже изгнан, подвергнут пыткам и умираешь. В-третьих, всё это делается не ради того, чтобы испытать невыразимые мучения, а для того чтобы убедить себя, будто на самом деле в этом нет ничего дурного. Редукция всего, что возможно, любых отрезков времени и любых бедствий обнаруживает не плохое, а то, что мы должны принять. Это предполагает сведение вместе будущего и настоящего. Эпикурейцы не одобряли такой подход, считая его бесполезным. Они полагали, что лучше запоминать и вспоминать прошлые удовольствия, чтобы наслаждаться сегодняшним положением вещей.

На противоположном полюсе находится *gymnasia* («упражнение»). Если *meditatio* — воображаемый опыт, подготовка мышления, то *gymnasia* — упражнение в реальной ситуации, даже если она искусственно создана. За этим стоит долгая традиция сексуального воздержания, физических лишений и других ритуалов очищения.

Подобные практики воздержания имеют и другое назначение, помимо очищения или засвидетельствования демонических сил, как в случае Пифагора и Сократа. В стоической культуре их функция — утверждение и проверка независимости индивида от внешнего мира. Например, в «De Genio Socratis» Плутарха человек предается усердным спортивным занятиям. Или испытывает себя, расставляя перед собой множество вкусных блюд и затем отвергая эти аппетитные кушанья. После чего ты зовешь рабов и отдаешь им эти блюда, а сам ешь пищу, предназначенную рабам. Другой пример — восемнадцатое письмо Сенеки Луцилию. Он готовится к огромному празднеству, умерщвляя плоть, чтобы убедить себя в том, что нищета — не зло и что он способен вынести ее.

Между этими двумя полюсами мысленной и реальной подготовки, *meletē* и *gymnasia*, есть целый ряд промежуточных вариантов. Эпиктет да-

ет лучший пример середины между этими полюсами. Он желает постоянно наблюдать за своими представлениями — техника, достигающая кульминации у Фрейда. Он вводит две метафоры, важные с его точки зрения: ночной стражник, который не пропускает человека в город, если тот не может подтвердить, кто он такой (мы должны быть «стражниками» потока своих мыслей), и меняла, который проверяет подлинность монет, разглядывает их, взвешивает и пробует на зуб. Мы должны быть менялами своих представлений, своих мыслей, бдительно проверять их, оценивать их металл, вес, чеканку.

Эта же метафора денег обнаруживается у стоиков и в раннехристианской литературе, но там в нее вкладывается иной смысл. Когда Эпиктет говорит, что ты должен быть менялой, он имеет в виду, что как только идея приходит в голову, ты должен подумать о правилах, по которым ее следует оценивать. Для Иоанна Кассиана быть менялой и наблюдать за своими мыслями означает нечто совершенно иное: это значит, что ты должен попытаться разгадать, не лежит ли в основе потока представлений вождление или желание — не имеют ли твои невинные помыслы дурных истоков, не скрывают ли они в себе великого соблазнителя, возможно, прячущегося за ними; надо проверять деньги своих мыслей.

У Эпиктета есть два упражнения: софистическое и этическое. Первое — упражнение, заимствованное из школьного обучения: игра вопрос — ответ. Это должна быть этическая игра, т. е. она должна учить морали. Второе упражнение предполагает ходьбу. По утру ты идешь на прогулку и проверяешь свои реакции, возникающие по ее ходу. Цель обоих упражнений — контроль над представлениями, а не разоблачение истины. Они напоминают о необходимости следовать правилам перед лицом превратностей судьбы. Еще до Фрейда машина цензуры описывается теми же самыми словами в упражнениях Эпиктета и Кассиана. Для Эпиктета контроль над представлениями означает не расшифровку, а вспоминание принципов поведения и тем самым определение (посредством испытания себя) того, управляют ли они твоей жизнью. Это своего рода постоянное испытание себя. Ты должен быть собственным цензором. Кульминацией всех этих практик являются размышления о смерти.

В дополнение к письмам, испытанию и *askēsis*'у, мы должны указать и на четвертую технику испытания себя: толкование сновидений. Ему суждено было сыграть важную роль в XIX столетии, но в античном мире оно занимало довольно маргинальное положение. Философы относились к толкованию сновидений двояко. Большинство стоиков воспринимали такое толкование критически и скептически. Тем не менее данная практика все же была популярна и распространена. Существовали эксперты, умевшие толковать сны (среди них — Пифагор и некоторые стоики), а также эксперты, писавшие руководства о том, как толковать свои сны. В ходу было огромное количество литературы о том, как это делать, но единственное руководство по снам, дошедшее до нас — это

«Толкование сновидений» Артемидора (II в. н. э.). Толкование сновидений играло важную роль, поскольку в античности сон был предвестником грядущего.

Я должен упомянуть еще два документа, указывающие на важность толкования сновидений в повседневной жизни. Первый принадлежит Синесию Киренскому и написан в IV веке н. э. Его автор был известным и уважаемым человеком. Хотя он не был христианином, ему предложили сан епископа. Его заметки по поводу снов очень интересны, так как публичные прорицания были запрещены, чтобы уберечь императора от дурных вестей. Поэтому выход был только одним: толковать собственные сны, толковать самого себя. Для этого необходимо было вспомнить не только свой сон, но и события, предшествовавшие и следовавшие за сновидением. Нужно было ежедневно записывать все события, происходящие как в дневное, так и в ночное время.

«Священные речи» Элия Аристида, написанные во II веке, содержат описания его снов и объяснения, касающиеся способа их толкования. Он считал, что, толкуя сновидения, мы получаем от богов советы по поводу исцеления от болезней. Это сочинение находится на пересечении двух типов дискурса. Матрицу «Священных речей» составляет не запись своих каждодневных деяний, а ритуальная запись восхвалений богам, ниспославшим исцеление.

## V

Я хочу проанализировать схему одной из основных техник себя в раннем христианстве и то, что она представляла собой как игра истины. Для этого я должен рассмотреть переход от языческой культуры к христианской, в котором можно различить четкие линии преемственности и разрывы.

Христианство принадлежит к так называемым религиям спасения. Это одна из тех религий, которые призваны указать индивиду путь из одной реальности в другую, от смерти — к жизни, из времени — в вечность. Для достижения этого в христианстве предусмотрен ряд условий и правил поведения, которые способствуют специфической самотрансформации.

Христианство — это не только религия спасения, но и религия исповеди. Она налагает очень строгие обязательства в отношении истины, догмы и канона, более строгие, чем в языческих религиях. Обязательства истины, предписывающие верить в то или иное, были и до сих пор остаются многочисленными. Долг принимать эти обязательства, признавать определенные книги в качестве постоянного источника истины, соглашаться с авторитарными решениями в вопросах истины, не только верить в определенные вещи, но и демонстрировать свою веру, а также признавать институциональную власть, — все это неотъемлемо присуще христианству.

Христианство требует также соблюдения особых обязательств истины, не совпадающих с обязательствами веры. Каждый человек должен знать, кто он, т. е. стараться постигать, что происходит внутри него, признавать прегрешения, осознавать вожделения, разоблачать желания, и каждый обязан раскрывать это либо Господу, либо другим членам общины, тем самым публично или негласно свидетельствуя против себя. Обязательства истины, касающиеся веры и отношения к себе, взаимосвязаны. Эта связь позволяет очищать свою душу, что невозможно без познания себя.

В католической и в реформистской традициях ситуации различаются, однако основным элементом обеих является совокупность обязательств истины, относящихся к вере, книгам, догме, и обязательств, имеющих дело с истиной, сердцем и душой. Доступ к истине немислим без очищения души. Чистота души является следствием познания себя и условием понимания текста; у Августина говорится: *Qui facit veritatem [venit ad lucem]* (поступающий по правде идет к свету).

Я бы хотел проанализировать, каким образом церковь понимала предъявление, обеспечивающее доступ к свету: разоблачение себя. Таинство покаяния и исповедание грехов — довольно поздние нововведения. У христиан первых веков были иные формы открытия и расшифровки истины о себе. Одна из двух основных форм такого открытия может быть охарактеризована при помощи слова *exomologēsis*, или «полное признание». Даже латинские отцы использовали этот греческий термин без перевода. Для христиан он означал публичное признание истины своей веры или публичное признание того, что они христиане.

Это слово обозначает также покаяние. Когда грешник ищет искупления, он должен явиться к епископу и попросить об этом. В раннем христианстве покаяние было не актом или ритуалом, а статусом, присвоенным тому, кто серьезно согрешил.

*Exomologēsis* — это ритуал признания себя в качестве грешника и кающегося. У него было несколько характеристик. Во-первых, ты считался кающимся на срок от четырех до десяти лет, и этот статус влиял на всю твою жизнь. Необходимо было поститься и соблюдать правила, касающиеся одеяния и запрета на секс. Индивид был отмечен, поэтому он не мог вести ту же жизнь, что и остальные. Даже после отпущения грехов на него налагались определенные ограничения; например, он не мог жениться или стать священнослужителем.

Обязательство *exomologēsis*'а соотносится именно с этим статусом. Грешник ищет искупления. Он приходит к епископу и просит того возложить на него статус кающегося. Он должен объяснить, почему он добивается этого статуса, а также почему он совершил прегрешение. Это не была исповедь; это было условие получения статуса. Позже, в Средневековье, *exomologēsis* превратился в ритуал, совершавшийся по окончании периода покаяния, перед самым прощением. Эта церемония вводила его в круг других христиан. О данном обряде признания Тертуллиан

говорит, что грешник, одетый в рубище и лежащий в пепле, загрязнив тело нечистотами, творит молитвы и вопиет к Господу. Затем он повергается перед пресвитерами, преклоняя пред ними колена («О покаянии», 9–12). *Exomologēsis* — это не вербальное поведение, а драматическое признание своего статуса кающегося. Гораздо позже, в «Письмах» Иеронима, описывается покаяние Фабиолы, знатной римлянки. В эти дни Фабиола была в рядах кающихся. Люди стенали вместе с ней, придавая драматичность ее наказанию.

«Признанием» так же называется весь процесс, через который проходит кающийся в течение тех лет, когда он носит данный статус. Он — средоточие демонстративного покаянного поведения, самобичевания, а также самооткровения. Акты, посредством которых он наказывает себя, неотделимы от актов, посредством которых он разоблачает себя. Самобичевание и добровольное самовыражение взаимосвязаны. Эта связь присутствует во многих сочинениях. Киприан, например, говорит о демонстрации стыда и раскаяния. Покаяние не номинально, а драматично.

Доказать свои страдания, показать свой стыд, явить смирение и продемонстрировать раскаяние — таковы основные черты покаяния. Покаяние в раннем христианстве — это способ жизни, реализующийся путем постоянного исполнения обязанности разоблачать себя. Он должен зримо предьявляться в окружении других людей, признающих ритуал. Эта практика сохранялась вплоть до XV–XVI веков.

Для характеристики *exomologēsis*'а Тертуллиан использует термин *publicatio sui*. *Publicatio sui* напоминает ежедневное испытание себя у Сенеки, которое, однако, носило целиком частный характер. Для Сенеки *exomologēsis* или *publicatio sui* не предполагает вербальный анализ поступков или мыслей; это лишь соматическое и символическое их выражение. То, что для стоиков было частным, для христиан стало публичным.

Каковы же были функции *publicatio sui*? Во-первых, подобное публичное действие позволяло освободиться от греха и восстановить чистоту, обретенную при крещении. Во-вторых, оно так же позволяло грешнику показать свою суть. Этот парадокс составляет ядро *exomologēsis*'а: последний избавляет от греха и в то же время разоблачает грешника. В акте покаяния большее значение имело не высказывание истины о своем грехе, а демонстрация подлинной греховной сущности грешника. Грешник должен был не объяснить свои грехи, а представить себя всем в качестве грешника.

Почему предьявление себя освобождает от грехов? Выставление себя напоказ — основа *exomologēsis*'а. Христианские авторы первых веков применяли три модели объяснения парадоксальных отношений между избавлением от грехов и изобличением себя.

Первая модель — медицинская: нужно показать свои раны, чтобы исцелиться. Вторая модель, которая встречается реже — модель судеб-

ного разбирательства. Признаваясь в своих прегрешениях, ты производишь благоприятное впечатление на своего судью. Грешник играет роль адвоката дьявола, роль, которую сам дьявол будет исполнять в Судный день.

Наиболее важной моделью, использовавшейся для объяснения *exomologēsis*'а, была модель смерти, пыток или мученичества. Теории и практики покаяния выстраивались вокруг проблемы человека, предпочитающего умереть, но не предать свою веру или отречься от нее. Мученик, встречающий смерть, является образцом для кающегося. Чтобы оступившийся вновь был принят в церковь, он должен добровольно подвергнуть себя ритуальным мучениям. Покаяние — это острое переживание изменения, разрыва со своим «Я», с прошлым и миром. Это способ показать, что ты способен отречься от жизни и от себя, показать, что ты готов встретить и принять смерть. Целью раскаяния в грехе является не утверждение идентичности, а обозначение отказа от себя, разрыва с собой: *Ego non sum ego*. Эта формула является сутью *publicatio sui*. Она указывает на разрыв со своей прошлой идентичностью. Подобные нарочитые жесты демонстрируют истинное положение грешника. Саморазоблачение — это одновременно саморазрушение.

Разница между стоической и христианской традициями заключается в том, что в стоической традиции испытание себя, размышления и дисциплина указывают путь к самопознанию, совмещая истину о себе с памятью, т. е. запоминанием правил. В практике *exomologēsis*'а кающийся совмещает истину о себе с насильственным разрывом и отмежеванием. Важно подчеркнуть, что *exomologēsis* не вербален [не выражается в слове]. Он носит символический, ритуальный и театральный характер.

## VI

В IV веке мы обнаруживаем совершенно иную технологию изобличения себя, *exagoreusis*, гораздо менее известную, чем *exomologēsis*, но более важную. Она напоминает упражнения по вербализации перед учителем/наставником, практиковавшиеся в языческих философских школах. Мы можем наблюдать здесь переход ряда стоических технологий себя в христианские духовные техники.

По крайней мере один способ испытания себя, предложенный Иоанном Златоустом, носил такую же форму и такой же административный характер, что и упражнение, описанное в «De Ira» Сенеки. По утрам мы должны составить смету расходов, а вечером потребовать с себя отчета о своем поведении, взвесить, что идет нам на пользу, а что — во вред, полагаясь не на многословие, а на молитвы. Этот же стиль испытания себя демонстрирует Сенека. Однако важно отметить, что подобное испытание себя редко встречается в христианской литературе.

Развитая и тщательно регламентированная практика испытания себя в монашеском христианстве отличается от испытания себя у Сенеки

и совершенно не похожа на пример Златоуста и на *exomologēsis*. Этот новый тип практики следует рассматривать с точки зрения двух принципов христианской духовности: послушания и созерцания.

У Сенеки отношения между учеником и наставником играли важную роль, но они были инструментальными и профессиональными. Они основывались на способности наставника вести ученика к счастливой и автономной жизни посредством доброго совета. Эти отношения заканчивались, когда ученик получал доступ к такой жизни.

В силу множества разных причин послушание в монастырской жизни носит совершенно иной характер. Оно отличается от греко-римского типа отношений с наставником тем, что в основе послушания не лежит потребность в самосовершенствовании, послушание должно распространяться на все аспекты жизни монаха. В жизни монаха нет ничего, что может избежать всестороннего и постоянного беспрекословного подчинения наставнику. Иоанн Кассиан повторяет старый принцип, сформулированный в восточной традиции: «Все, что совершает монах без соизволения своего наставника, есть воровство». Здесь послушание предполагает полный контроль учителя над поведением ученика, а не итоговое автономное состояние. Это пожертвование собой, собственной субъективной волей. Это новая технология себя.

Монах может сделать что-либо (даже умереть) лишь с разрешения наставника. Все, что он делает без разрешения, является кражей. Монах ни секунды не может быть автономным. Даже когда он сам становится наставником, он должен следовать духу послушания. Он должен придерживаться духа послушания, постоянно жертвуя собой и полностью отдавая себя в руки наставника. Конституировать свое «Я» необходимо через послушание.

Вторая черта монашеской жизни заключается в том, что наивысшим благом считается созерцание. Монах обязан непрерывно обращаться мыслями лишь к одному предмету, к Богу, и проверять, достаточно ли чисто его сердце, чтобы лицезреть Господа. Цель — постоянное созерцание Бога.

Технология себя, выросшая из послушания и созерцания в монастырях, обладает рядом специфических особенностей. Кассиан дает достаточно четкую экспозицию этой технологии себя, принципа испытания себя, который он заимствует из сирийской и египетской монастырских традиций.

Эта технология испытания себя, имеющая восточное происхождение и основанная на послушании и созерцании, гораздо больше интересуется мыслями, нежели действиями. Сенека делал акцент на действиях. У Кассиана объектом становятся не прошлые деяния, совершенные в течение дня, а теперешние мысли. Поскольку монах должен непрерывно обращаться мыслями к Богу, он обязан тщательно исследовать актуальный поток мыслей. Целью этого тщательного исследования является постоянное отделение мыслей, ведущих к Богу, от мыс-

лей, не ведущих к нему. Эта постоянная забота о настоящем отличается от вспоминания поступков и проверки их соответствия правилам у Сенеки. Это то, что греки презрительно называли *logismoi* («мысли, рассуждения, помышления»).

Кассиан указывает этимологию слова *logismoi*, но я не знаю, точна ли она: *co-agitationes*. Дух *polukinetos*, «постоянно движется» («Первое собеседование аввы Серена», 4). Для Кассиана подвижность духа является его слабостью. Она отвлекает от созерцания Бога («Первое собеседование аввы Нестероя», 13).

Тщательное исследование совести заключается в стремлении обездвигить сознание, остановить движение духа, отвращающее от Бога. Это означает, что мы должны изучать любую мысль, которая появляется в уме, чтобы увидеть связь между актом и мыслью, истиной и реальностью, чтобы понять, есть ли в этой мысли что-то, что заставит наш дух двигаться, вызовет в нас желание, отвратит наш дух от Бога. Тщательное исследование себя отсылает к идее тайного вожделения.

Есть три основных типа испытания себя: во-первых, испытание себя в отношении соответствия мыслей и реальности (картезианская практика); во-вторых, испытание себя в отношении связи наших мыслей с правилами (практика Сенеки); в-третьих, испытание себя в отношении связи между скрытыми мыслями и внутренней нечистоплотностью. Именно в этот момент рождается христианская герменевтика себя с характерной для нее расшифровкой внутренних мыслей. Она подразумевает, что в нас есть что-то скрытое и что мы всегда вводим себя в заблуждение, пряча от себя свою тайну.

Чтобы провести такого рода тщательное исследование, говорит Кассиан, мы должны позаботиться о себе, напрямую обратиться к собственным мыслям. Он проводит три аналогии. Во-первых, аналогию с мельницей («Первое собеседование аввы Моисея», 18). Мысли подобны зернам, а совесть — жерновом. Наша задача в качестве мельника — отделять зерна, которые не годятся, от зерен, подходящих для помола и способных дать хорошую муку и хороший хлеб, который спасет нас.

Во-вторых, Кассиан проводит военную аналогию («Первое собеседование аввы Серена», 5). Он использует аналогию с командиром, который приказывает хорошим солдатам идти направо, а плохим — налево. Мы должны действовать как офицеры, разделяющие солдат на две шеренги: плохих и хороших.

В-третьих, он использует аналогию с менялой («Первое собеседование аввы Моисея», 20–22). В отношении «Я» совесть играет роль менялы. Меняла должен изучить монеты, их чеканку, их металл, их происхождение. Он должен взвесить их, чтобы понять, не стертые ли они. Как на деньгах отпечатан образ императора, так на наших мыслях должен быть отпечатан образ Бога. Мы должны проверять качество мыслей. Это изображение Господа — подлинное ли оно? Насколько оно чистое? Не примешано ли к нему желание или вожделение? Таким образом, мы

обнаруживаем тот же образ, что и у Сенеки, однако наделенный иным смыслом.

Поскольку мы должны постоянно исполнять в отношении себя роль менялы, каким образом можно установить разницу и узнать хорошего ли качества мысль? Как это «различение» можно активно осуществлять? Есть только один способ: высказывать все свои мысли наставнику, слушаться своего учителя во всем, заниматься постоянной вербализацией мыслей. В стоицизме ничего этого нет. Говоря себе не только о своих мыслях, но и о малейших изменениях сознания, о своих побуждениях, монах устанавливает герменевтические отношения не только с наставником, но и с самим собой. Эта вербализация является пробным камнем для денег наших мыслей.

За счет чего исповедь способна исполнять герменевтическую роль? Почему мы можем становиться герменевтами себя, высказывая и расшифровывая все свои мысли? Наставник, в силу большего опыта и большей мудрости, черпает из исповеди знание, позволяющее ему дать лучший совет. Даже если учитель, играющий роль различающей инстанции, ничего не говорит, сам факт оглашения мыслей ведет к различению.

Кассиан приводит пример монаха, который крал хлеб. Сначала он не мог признаться в этом. Разница между хорошими и дурными мыслями состоит в том, что дурные мысли с трудом поддаются выражению, так как зло сокрыто и неявно. Поскольку дурные мысли нельзя выразить без сложностей и стыда, космологическое различие между светом и тьмой, между вербализацией и грехом, тайной и молчанием, между Богом и дьяволом может не возникнуть. Тогда монах простирается ниц и признается. Только после устного признания дьявол выходит из него. Вербальное выражение — ключевой момент («Второе собеседование аввы Моисея», II). Признание — знак истины. Идея перманентного вербального признания — лишь идеал. Она никогда полностью не осуществима. Но ценой постоянной вербализации было превращение всего, что не поддается выражению, в грех.

Подведем итог: в христианстве первых веков есть две основные формы изобличения себя, демонстрации истины о самом себе. Первая — *exomologēsis*, или драматическое выражение положения кающегося как грешника, манифестирующего свой статус грешника. Вторая — то, что в духовной литературе называлось *exagoreusis*. Это аналитическая и непрерывная вербализация мыслей, осуществляемая в рамках отношений полного подчинения кому-либо. Эти отношения моделируются на основе отказа от своей воли и от самого себя.

Между *exomologēsis*'ом и *exagoreusis*'ом существует огромная разница, однако мы должны подчеркнуть, что у них один важный общий элемент: ты не можешь разоблачить себя без отречения от себя. Моделью *exomologēsis*'а является мученичество. В ходе *exomologēsis*'е грешник должен «умертвить» себя посредством аскетического изнурения. Обрекая

себя на муки или полностью подчиняясь наставнику, кающийся сможет изобличить себя, только отказавшись от себя. С другой стороны, при *exagoreusis*'е ты показываешь, что, постоянно вербализируя свои мысли и постоянно слушаясь наставника, отрекаешься от своей воли и от себя. Эта практика сохраняется с начала христианства и до XVII века. Важным этапом в ее развитии является учреждение обряда покаяния в XIII веке.

Тема отречения от себя очень важна. Христианство неизменно проводит связь между изобличением себя, драматическим и вербализированным, и отречением от себя. Моя гипотеза, возникшая при анализе этих двух техник, состоит в том, что вторая из них, вербализация, постепенно становится более важной. Начиная с XVIII столетия и до сегодняшнего дня так называемые гуманитарные науки пытаются поместить эти техники вербализации в иной контекст, чтобы их можно было использовать без отречения от себя, для позитивного конституирования нового «Я». Использование этих техник без отречения от себя является важным достижением.

*Перевод с английского Андрея Корбута*