

## АНТРОПОПРАКТИКИ ЗАБОТЫ О СЕБЕ: СОБЫТИЙНОСТЬ КОНЦЕПТА<sup>2</sup>

*С.А. Смирнов*

В работе вводится понятие антропопрактики как особого рода практики преобразования и изменения человека. Понятие обсуждается в рамках концепта и культурной традиции, получившей название практики «заботы о себе». Понятие антропопрактики рассматривается с точки зрения разных тематических фокусов, то есть топики заботы: онтологический топ, топ дискурса о заботе, топ заботы как практики, топ предмета заботы, топ субъекта заботы. Автор предлагает классификацию антропопрактик, выявляя с точки зрения заявленной топики разные типы предметности и субъектности антропопрактики заботы. В итоге автором показаны пять типов антропопрактики заботы о себе: эпистрофэ, агон, мимезис, когито, автопозис. В каждом типе показаны разные идентичности субъекта практики, разные предметности практик и разные телосы, то есть предельные цели практики. В работе параллельно проводится анализ работ современных авторов, которые занимались анализом и классификацией практик заботы о себе в культуре.

**Ключевые слова:** антропопрактика, забота о себе, топка антропопрактики, субъект антропопрактики, эпистрофэ, агон, мимезис, когито, автопозис.

Насколько жизнь событийна? Происходит ли событие само по себе, или оно готовится? Является ли событие следствием случая, игрой слепых сил, или событие – дело его рук, ума и сердца?

Полагаю, что событийность жизни человека является следствием особой работы, которая в культуре описана как практика заботы о себе (ἐπιμέλεια). Этот феномен заботы о себе давно известен и описан в литературе [7; 12; 16-18; 19; 20; 22; 32; 33].

Забота о себе нами понимается как антропопрактика отстраивания человеческого содержания и управления им, практика фундирования и взращивания новых «функциональных органов», посредством которых и возможна собственно антропологическая навигация, тех умений и способностей, качеств личности, позволяющих выстраивать и управлять собственными жизненными траекториями. Без них, без этих особых функциональных органов, без «умного зрения» и «умного тела», никакая жизненная траектория не может быть выстроена и пройдена. Это все равно, что

---

<sup>2</sup> Работа выполнена в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», реализуемого на базе НГУЭУ при поддержке Российского научного фонда (грантовое соглашение № 14-18-03087).

идти по морю без лоции и без штурмана или лететь в самолете в состоянии, когда у самолета отказали все приборы.

### **Антропопрактика заботы: рамка феномена**

Когда М. Фуко в 1982 году читал свои лекции «Герменевтика субъекта» в «Коллеж де Франс», то он был озабочен (кстати, о заботе) главным, с его точки зрения: мы, то есть современные европейцы, интеллектуалы, забыли самих себя [27]. Мы должны сами себе переиначить, все начать заново. Фуко полагал, что мы тем самым забыли свое собственное человеческое предназначение – заботу о себе.

Тема заботы о себе у Фуко была связана с ситуацией человека и с тем, что с ним происходит. А происходит что-то не совсем хорошее, полагал он. Во-первых, он, человек, себя забыл. Во-вторых, он перестал вообще понимать себя. И нам поэтому надо самих себя переначать. И Фуко обратился к истории.

Но феномен остался феноменом, не став концептом. Попробуем оттолкнуться от самого феномена, задав себе некоторые рамочные вопросы, введя некоторые критерии, ориентиры для дальнейшего анализа в виде рамочных топов, то есть мест, в которые и будем помещать то или иное содержание.

*Первый топ: онтологический источник заботы.* Насколько феномен заботы о себе онтологически укоренён? Выступает ли он в качестве онтологического ориентира и опоры? Что по этому поводу пишут и говорят современные исследователи? Продвигаются ли они дальше своих предшественников, или здесь пока много проблем и тёмных мест?

*Второй топ: дискурс заботы.* Что и как мы говорим, когда говорим о заботе о себе? Какие слова употребляем? Какой словарь у нас вырабатывается в связи с нашим говорением о феномене заботы? Не происходит ли утери базовых смыслов при нашем богатом и многоречивом говорении о заботе? Сохранили ли мы культурные этимоны онтологических смыслов? Или происходит не только утрата онтологического истока, но и истощение и редукция нашего словаря, нашего дискурса?

*Третий топ: предмет заботы.* В чём заключается предметность этой заботы? На что направлен предмет заботы? На себя? На мир? На другого? Если на себя, то на что в себе? На какие качества в себе?

*Четвёртый топ: субъект заботы.* Кто осуществляет эту заботу о себе? Есть ли понимание и согласованное видение ответа на этот вопрос о субъекте заботы? Кто он такой – этот субъект заботы? Кто тот, кто осуществляет эту заботу? Добавляет нам анализ феномена заботы с точки зрения её субъекта что-то новое в понимание феномена заботы, или мы опять упираемся в давно известные рассуждения о субъекте, авторе?

*Пятый топ: забота как практика (антропопрактика).* Что такое делает человек, осуществляя заботу? Что это означает практически? В дей-

ствии? Каков смысл этого действия? Можно ли описывать заботу о себе как некую работу, особую практику, точнее антропопрактику? Например, эта практика сводится к нравственной заботе о ближнем, или это особая практика аскезы, предполагающая осуществление работы по преобразованию того, кто осуществляет заботу о себе? Чем отличается практика заботы о себе от других практик? Если отличается, то в таком случае у неё должны быть выделены специфические цели, задачи, виды работ, результаты? Или мы излишне перегружаем этот феномен, стремясь всё богатство практик уместить в важнейший, но все же только один, нравственный, принцип ответственности человека за другого и потому – ответственности за себя?

Теперь рассмотрим конкретно каждый содержательный топ. Результатом рассмотрения будет топика предмета в виде четырёх топов, в которых удерживается полнота этого феномена.

### **Первый топ: онтологический исток заботы**

Если мы хотим понять тот или иной феномен, нам необходимо понять его онтологический исток, то, что делает его самим собой, что выталакивает его на собственное бытие.

Многие авторы, дабы укоренить феномен заботы о себе, обращаются, естественно, к наследию М. Хайдеггера [21; 24; 26]. Например, М.А. Полякова напоминает сюжет из древней басни римского учёного и писателя Юлия Гигина, который привел немецкий философ в «Бытии и времени» [21]<sup>3</sup>.

Римский писатель и учёный Юлий Гигин фактически использовал древний мифопоэтический образ рождения антропогенного мира из Первочеловека, части тела которого уподобляются частям мира (единство микро- и макрокосма). Согласно басне, богиня Забота слепила из глины форму и попросила Юпитера привнести в форму дух. Тот согласился. А затем боги решили дать своему порождению имя. И дали ему имя – *hoto*, то есть тот, кто сделан из земли. Так появился Первочеловек.

Этот гуляющий сюжет, повествующий о творении человека из земли, глины, «праха земного», с одной стороны, и божественного дыхания, с другой («и вдунул в лице его дыхание жизни и стал человек душою живою» (Бытие, 2, 7), показывает архетипическое начало и основу, как утверждает тот же М. Хайдеггер, доонтологического полагания феномена

---

<sup>3</sup> Само приключение этого мифологического сюжета поучительно. М. Хайдеггер наткнулся на этот сюжет в одной из статей мало известного автора К. Бурдаха «Фауст и забота». Последний указывает, что этот сюжет он нашёл у Гете, который использовал его для своего Фауста. Но он сам позаимствовал сюжет у Гердера. Последний нашёл басню у римского писателя [28, с. 197, прим. 1]. В литературе известны приключенческие гуляющие сюжеты. Они потому и гуляющие, поскольку затрагивают архетипические экзистенциальные качества человеческого бытия.

заботы. Так был создан и Адам. Далее идея заботы обосновывается М. Хайдеггером как составная часть его философского концепта бытия как присутствия. Забота для него выступает «экзистенциально-онтологическим основофеноменом» [28, с. 196]. Для немецкого философа забота выступает в качестве онтологической характеристики «бытия в присутствии», что, собственно, и есть человек, то есть здесь-бытие, бытие-в-присутствии (Dasein). То есть забота для М. Хайдеггера – не характеристика психологического или морального долженствования некоего субъекта перед собой или перед другим. Забота – суть онтологическое качество самого бытия, органом которого ставится человек. Главным предметом заботы в таком случае выступает укоренённое в бытии стремление человека стать «в про свете бытия» и оформить себя как орган бытия, через который бытие и является человеку непотаённым. Явление потаённого и есть собственно онтологический смысл заботы. А человек весь целиком становится таким органом заботы, не сводимым и не редуцируемым к каким-то онтическим или эмпирическим примерам.

Отметим, что речь идёт о «заботе» как о корневой части онтологического присутствия, а не о «заботе о себе». Субъектная приставка возникла в культуре много позже. Сначала было доонтологическое начало в образе мифологической богини Заботы (Cura), затем оно вошло первостихией воды или воздуха в плоть материи и там осталось как бытие человека, обращённое на себя. Затем рефлексивная приставка «о себе» стала всё более доминировать в поле зрения исследователей, и различные авторы занялись большей частью этой приставкой, а не самой заботой.

Забегая вперед, отметим, что большинство работ разных исследователей посвящены не феномену заботы как особой практики, а ее приставке – то есть тому, что есть забота *о себе*, кто такой этот субъект заботы, в чём состоит его предмет заботы, что это за практика заботы и т.д. вплоть до прикладных вещей, касающихся технологий и методов заботы. То есть во многих работах человек озабочен опять же собой, а не самой заботой, то есть не бытием как присутствием.

Отметим, однако, некоторую затемнённость этой темы у самого М. Хайдеггера. Речь в целом идёт о второй по значимости работе М. Хайдеггера после «Бытия и времени» – работе «Вклады в философию. От события» [30]. Эта работа сравнительно недавно была опубликована и были даны первые комментарии в работе В.В. Бибихина [8].

В ней забота продолжает пониматься Хайдеггером в онтологическом ключе: «Быть искателем, хранителем, стражем – это предполагает заботу как основу человеческого бытия. В этом именовании – заботе – сосредоточено назначение человека...» [30, с. 67]. Явно выраженный скачок, сдвиг в этой работе у М. Хайдеггера если и намечается, то в сторону концепта События, что фактически продолжает тему именно онтологического характера заботы – как способа бытия человека, поскольку забота человека о бы-

тии собственно и задает его бытию событийность, онтологическую состоятельность (см. выше в нашем разделе 1).

Человек, полагает М. Хайдеггер, осуществляет заботу о себе как о сущем тогда, когда он осуществляет акт открывания к несокрытому (потайному) сущему, вырастает в несокрытое и становится тем самым мерой бытия сущего [29, с. 121]. Человек есть мера сущего в той степени, в какой он открывается сущему, и в какой ему открывается сущее как несокрытое. И в такой степени он и есть человек как человек, становящийся тем самым самим собой. Это действие по открыванию себя сущему и есть онтологически укоренённая забота о себе как о человеке.

К проблематике онтологического топа относится и вопрос, связанный с разведением понятий «познания себя» (γνώσις σαυτόν) и «заботы о себе» (ἐπιμέλεια). Многие авторы фактически отождествляют понятие заботы и самопознания, даже те, кто знаком с культурными этимонами феномена заботы. В то же время ранее в литературе была зафиксирована разница между познанием человеком себя и заботой о себе. Это разведение чётко видно на самом культурном материале, если мы сравним фигуры Эдипа и Сократа (см. также в нашей работе [23, с. 642-657]).

Эдип в известной трагедии попал в ситуацию, которая заставляла его постепенно прозревать и открывать страшную тайну о самом себе. Герой, будучи зрячим, не ведал, что творил. Затем, когда он открыл эту тайну о самом себе, он ослепил себя<sup>4</sup>. Коллизия заключается в том, что герой трагедии узнаёт то, что уже было заповедано ему и предначертано как судьба. Предназначение героя заключается в том, что он открывает то, что уже известно, только не ему, а богам. В этом состоит в принципе феномен акта познания: человек открывает то, что в мире уже есть, и он, субъект познания, вооружившись инструментами познания, открывает этот мир, как нож вскрывает банку. Рррраз! – И мир познан. То есть открыт, освоен, захвачен. А добываемое при этом знание о мире становится инструментом захвата, орудием. На этом построена вся история европейской науки. И сам учёный похож на того героя: он открывает тайны мира. Отдавая себя в жертву, служа науке, кладя себя на алтарь истине, он получает доступ к истине.

Но феномен заботы устроен сложнее. Забота о себе предполагает не открывание мира, а преобразование себя. Последнее есть условие доступа к истине. Сократ, в отличие от Эдипа, призывая Алкивиада заботиться о душе своей, при этом указывал, как и что надо делать – «упражняйся, мой милый» (Алкивиад I, 132b)! Познание мира и себя устроено как научный

---

<sup>4</sup> Если иметь в виду позднюю эстетическую вставку у Софокла. На игре слепоты и зрения строится вся трагедия Софокла. Об этом писал и С.С. Аверинцев [1]. Ранее в древних мифологических сюжетах финал выглядел не так театрально-эстетически: герой, узнав тайну, в древнем мифе оскопил себя. Слепота Эдипа может восприниматься как поздняя эстетическая вставка [10, с. 284].

эксперимент. А забота устроена как духовное упражнение, отмечает П. Адо. В «Алкивиаде I» Сократ фиксирует, что «познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем» (Алкивиад I, 129a). Человек, заботясь о себе, познает и саму эту заботу, то есть «самое самó» (в оригинале αὐτὸ τὸ αὐτό).

Об этом много и подробно писали П. Адо и М. Фуко, вернувшие феномен заботы европейским интеллектуалам<sup>5</sup>. Вслед за ними фактически все исследователи разбирают уже феномен самого М. Фуко, говоря о заботе его словами и видя феномен заботы его глазами, вводя различие между понятиями «умопремены» или преобразования (μετάνοια) и возвращения или возврата к истоку, первоначально (ἐπιστροφή).

Аспект различения познания и преобразования на примере лекций М. Фуко разбирает А.В. Ахутин, показывающий, что французский философ использовал в своей версии смыслы и коннотации понятий субъекта, познания и герменевтики, которые в явном виде не могут быть применены к античному материалу [5]. Понятно, что ни субъекта, ни герменевтики в новоевропейском понимании не было в античной традиции. Последняя уже разводила познание (γνώσις) и заботу (ἐπιμέλεια, суга, учитывая различные дериваты и соотношения с иными концептами – παιδεία и др.). Более точно и аккуратно работа с культурными этимонами показана в упомянутых работах В.К. Пичугиной, М.А. Поляковой и др. Впрочем, мы тем самым переходим к другому топу – дискурсивному.

### **Второй топ: дискурс заботы**

Надо сказать, что «забота» и «забота о себе» до сих пор не встроена в категориальный ряд философских и психолого-педагогических наук. «Забота» как категория просто отсутствует во всех отечественных философских словарях и энциклопедиях. «Забота» присутствует в словаре В. Даля, в этимологическом словаре М. Фасмера, толковом словаре С.И. Ожегова, но именно потому, что это слово естественного русского языка.

Кстати, этимология слова намекает на приведённый нами выше контекст онтологического топа: забота в словарях описывается как особая работа, которой человек занят постоянно и долго, непрерывно; это то, что человека гложет, поедом ест. Забота постоянно присутствует с тобой, в твоей жизни. И её невозможно оторвать от твоего повседневного существования<sup>6</sup>. При этом в словарях естественного языка указывается прежде всего на контекст внешней заботы – забота как попечение и уход за кем-то (другим человеком, садом, цветами, огородом, лесом, домом, каким-то де-

---

<sup>5</sup> Правда, это возвращение состоялось в редуцированном виде – в виде «практик себя», но без бытия, за что П. Адо критиковал М. Фуко, упрекая его в «дендизме» [3, с. 210]. Возвращение состоялось в версии «Фуко без Хайдеггера».

<sup>6</sup> «Забота», возможно, связана с корнем «зоб», «зобати», «есть (зерно)», «клевать», «пожирать», потому что забота гложет, ест человека, пожирает изнутри [25, с. 70-71].

лом и др.). И контекст при этом нагружен смыслами, связанными с обременением, нуждой, беспокойством, которые дают человеку мало счастья, а точнее и не дают его вовсе. Идеал счастливой жизни как раз лежит по ту сторону заботы – в виде спокойного, свободного от забот и хлопот существования. Контекст заботы как беспокойства и хлопот, которыми человек постоянно, денно и нощно занят, доминирует в естественном языке. Забота – это не просто беспокойство. Это тяжелая работа, требующая труда, усердия, постоянного внимания. В.И. Даль отмечает также особую фигуру «заботника» в песнях и свадебных обрядах – это попечитель, старатель, радетель, кормилец [11, с. 502].

Что же касается категориальной работы, то здесь всё еще сложнее. Первая сложность связана с тем, что словарь антропологии, словарь философии человека фактически отсутствует в нашем отечественном научно-философском поле. Есть словари и энциклопедии лингвистические, педагогические, литературные, театральные, философские, медицинские и др. Но нет до сих пор аналитического антропологического словаря. Он не построен, не разработан, не издан научным сообществом (см. об этом также [23]). Этим объясняется тот факт, что сообщество еще так и не выработало собственно антропологический категориальный дискурс и не выстроило согласованный понятийный ряд базовых антропологических концептов и категорий.

Вторая сложность связана с тем, что забота как категория фактически отсутствует в отечественных философских словарях<sup>7</sup>. В них есть категория «образование», внутри которой можно было бы выделить контекст самообразования и тем самым косвенно – контекст заботы. Но не более того.

Поэтому важнейшим топом в топике заботы остаётся топ дискурсивный, поскольку невнятность и одновременно пестрота нашего речеворечения про заботу будет всегда отражаться на нашем понимании феномена заботы.

Например, у В.К. Пичугиной определение феномена заботы о себе звучит так: «антропологический дискурс «заботы о себе» – речемыслительное пространство, объективировавшее феномен «забота о себе», предопределившее педагогические установки и механизмы реализации образовательных маршрутов ученика-взрослого, которые нашли отражение в концептуальной схеме, зафиксированной в корпусе античных педагогических текстов» [17, с. 8]. И уже внутри этого антропологического дискурса «забота о себе» определяется В.К. Пичугиной как «...понятие, которое в античном тезаурусе обобщало представления о высшей ступени образования и самообразования и характеризовало взаимодействие между настав-

---

<sup>7</sup> Отметим, что в европейской традиции ситуация немного лучше. Это связано как раз с тем, что латинская забота *cura* естественным образом вошла в понятийный ряд научного европейского дискурса и присутствует в современных тезаурусах словарей (об этом см. работы [16-18; 21]).

ником и учеником, осуществляемое в широком жизненном пространстве» [17, с. 8].

М.А. Полякова провела тонкий анализ связи концептов и понятий древнегреческой *παίδεια*, латинского *humanitas* и немецкого *Bildung*, на основе которого фактически проследила историю развития концепта заботы от античных корней до идей немецких мыслителей и далее вплоть до рецепции этих категорий у современных итальянских авторов, пытающихся восстановить культурные этимоны и удерживающих в своем поле зрения работы М. Хайдеггера и М. Фуко [21]. М.А. Полякова отмечает, что понимание *παίδεια* как формирование образа человека по образу и подобию Божию долгое время удерживалось в европейской интеллектуальной традиции. Богатый, онтологически укоренённый исток заботы о себе (*cura sui*) восстанавливается в работах современных итальянских авторов Ф. Камби, В. Боффо, С. Камиллери, Л. Мортари и др.<sup>8</sup>. Немецкий концепт *Bildung* еще долго удерживал богатый контекст образования как поиска образа Бога в человеке и восстановления связи его с Богом, «который в нём пребывает» [21, с. 84]. Особенно это было выражено в религиозно-мистической традиции (М. Экхарт). Итальянский философ М. Дженнари приводит ключевое место из трактата М. Экхарта: «Душа человека – это поле, где Бог посеял свой образ» [21, с. 84]. Посеянный образ Божий всегда остаётся в поле действий человека, идущего по полю, как живой источник<sup>9</sup>. Это место принципиально, поскольку показывает то, что Образ Божий не пребывает где-то далеко вне человека, в некоем пространстве онтологически Иного, за горизонтом обитания человека, а наоборот, всегда здесь, под рукой, внутри, в поле действий человека. Но последнему предстоит тяжело трудиться над возделыванием в себе этого образа, над его (вос-) созданием.

Вместе с тем М.А. Полякова отмечает вслед за итальянскими авторами, что в настоящее время наблюдается явно наметившийся тренд, направленный на сужение, редукцию концепта *Bildung* – в сторону понимания его как техники обучения в категориях инструментария, практиче-

---

<sup>8</sup> Надо сказать, что итальянские авторы более внимательно относятся именно к онтологической топике заботы, увязывая ее как с работами М. Хайдеггера, так и с богатой мистико-религиозной традицией. Об этом также пишет М.А. Полякова. Целый ряд переводов выше названных и других итальянских авторов был опубликован в отечественных научных изданиях [10; 13; 14; 15]).

<sup>9</sup> Один из архетипических культурных образов заботы – человек-сеятель, ведущий плуг по полю – вслед за божественным действием возделывания и взращивания семени мира, уподобляя своё образование и заботу о мире возделыванию в себе посеянного образа Бога. Этот образ нашёл отражение в известном мистическом изречении, оформленном в палиндроме: «*Sator Arepo tenet opera rotas*» (Сеятель Арепо трудом (своим) направляет колеса (колесницы). Пять слов оформлены в квадрат, образ размежеванного поля, по которому вслед за плугом идет человек-сеятель, повторяющий Перводействие Богатворца, Создателя (*Sator*). Слова в этом квадрате читаются одинаково в разных направлениях.



ского упражнения [21, с. 91]. При этом авторы, исследуя богатую культурную традицию образования (*Bildung*, пайдейя) в залоге постоянной заботы, относят это занятие к сугубо историко-философскому исследованию традиции, отмечая, что современность уже не нуждается в таком богатом корне и высоком горизонте. В ответ на этот вызов-редукцию, отмечает М.А. Полякова, итальянские коллеги пытаются вернуть эти уходящие смыслы и даже включают в программы повышения квалификации учителей свои работы по истории концепта заботы о себе в античности и в ново-европейской традиции [21, с. 90].

### Третий топ: предмет заботы

Что есть антропопрактика заботы с точки зрения ее предмета? Если следовать М. Хайдеггеру, забота есть онтологически укоренённая нужда человека в том, чтобы стать сущим, становящимся внутри бытия как несокрытости. Благодаря этой нужде человек становится собственно собой как сущим, открываясь потаённому истоку, и исток открывается ему, становясь ему непотаённым. В таком случае забота есть постоянная работа мысли и действия, связанная с таким опытом открывания, размыкания. И здесь пригодны разнообразные практики, построенные по принципу размыкания.

Если следовать П. Адо, то забота выступает как духовное упражнение, реализующееся как минимум в двух форматах: упражнение как эпистрофе, направленное на возвращение к первоначалу, основе. И упражнение как метанойа, «умопремена», предполагающее преобразование человека [3, с. 199-200]. И то и другое, все же хотя и упражнение, но предполагает открывание символическому горизонту, космосу. Для П. Адо таковым может быть любая философская практика (если она философская). П. Адо полагает, что таковая философская практика характерна не только для античности, но и в целом для всей философии, вплоть до Р. Декарта и И. Канта.

Само по себе перечисление разного рода практик, приведённое у П. Адо и вслед за ним у других исследователей, не задаёт ещё контекста заботы. Чтение, медитации, работа на внимание, слушание, воспоминание, досмотр души и др., приводимые П. Адо, не сами по себе задают опыт заботы, а те, которые осуществляются в определённом режиме и на фоне горизонта Блага, мысль о котором удерживает субъекта в контексте заботы [3, с. 23-33].

М. Фуко вводил определенные рамки практики заботы о себе на материале античных авторов (прежде всего, римских стоиков). Он указывал, что следует различать разные аспекты заботы:

- эпимелейа как некая *общая установка*, способ поведения; установка по отношению к себе, к другим, к миру;
- эпимелейа как особое направление внимания на что-то, некая оптика зрения, *способ видения*, заключающийся в переносе внимания с внешнего на внутреннее, на себя;

- эпимелей как некое определенное действие, *практика*, с помощью которой осуществляется эта забота, результатом чего является некое преобразование себя; эпимелей как набор практик и упражнений (то есть определенная аскетическая практика, осуществляемая с помощью разного рода техник и упражнений) [27, с. 23].

Иными словами, утверждает Фуко, реконструируя опыт античных стоиков, забота о себе есть некая практика духовности, предполагающая совершение практики преобразования, которая и обеспечивают субъекту «доступ к истине». Без преобразования субъекта он не может получить доступ к истине: «Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался..., в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине... Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине..., не может быть истины без обращения или преобразования субъекта...» [27, с. 28].

А зачем субъекту доступ к истине? «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что дает ему блаженство, истина – это то, что приносит ему покой его душе..., есть в истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преобразует его» [27, с. 29].

В этих цитатах заключается вся проблематика нашего разговора. Восстановим ее, но в жанре вопросов.

Означает ли сказанное Фуко то, что субъект занимается заботой о себе именно в силу стремления получить душевный покой, ради завершения себя, достижения своих предельных чаяний и устремлений? То есть собственно сама забота о себе не есть самоцельное занятие? Значит ли это, что человека заботит не его ответственность перед Богом, а покой? Надо как-то понимать, что есть эта завершенность себя? Когда где и как она наступает? Кто решает, что субъект завершил свои устремления и обрел покой?

Что значит – понимание субъектом той самой «меры изменений»? Где эта мера? Кто, как, с помощью чего проводит фиксацию этой меры изменений, говорящей о том, что вот это самое изменение свершилось и субъект получил доступ к истине?

Что такое вообще изменение себя? В чем заключается предметность этих изменений? «Себя» – это про кого<sup>10</sup>?

Во-вторых, эта реконструкция не была его самоцелью. Его волновала современная ситуация человека.

---

<sup>10</sup> А.В. Ахутин и другие исследователи полагают, что в лекциях Фуко речь идет не о герменевтике и не о субъекте [5]. Да, это похоже на правду. Сам Фуко говорил о смерти субъекта, о предельном опыте как опыте «десубъективации» субъекта, об опыте, позволяющем субъекту самого себя из себя вырвать. Но от этого не легче. Тогда про что и про кого идет речь? Да, не про герменевтику, а про заботу о себе. Да, не про субъекта, а про кого?

В-третьих, он в конце лекций признался, что у древних греков реальное преобразование (умопремена, перемена ума, μετένοια) не могло быть достигнуто. Именно в силу предела культурного горизонта, в силу того, что древние греки не знали того, что такое личность, концепт и практика которой рождаются уже в христианской культуре. Поскольку именно явление феномена личности показывает сам факт, сам прецедент преобразования<sup>11</sup>.

Но пока не об этом. Пока речь идет о заботе как о концепте, то есть ее предмете, субъекте и практике. В чем заключается предметность такой практики заботы о себе? И что толкает субъекта на эту практику заботы?

Возвращаемся к первоначальным вопросам, которые мы задали по поводу цитаты из Фуко. Если некий субъект осуществляет практику заботы о себе, исходя из заботы о своем душевном покое, который заключается в ощущении им своей завершенности собственных упований, то здесь мы остаемся без ответа. Потому что никто, включая и самого носителя практики заботы, не скажет ничего об этом пределе упований.

В таком случае приходится менять сам дискурс. Начнем разбираться по содержанию, отвечая на базовый вопрос – что есть такое забота о себе.

Зададим предметность заботы по векторам: забота как следование внешней норме и забота как внутреннее самому себе предписание и духовное упражнение.

Моральный и педагогический залог заботы возникает сразу при заведении некоего внешнего правила, нормы: поступай так-то и так-то.

И тогда эта внешняя норма выглядит как разного рода правила для того, чтобы ими руководствоваться. Здесь забота так или иначе сводится к набору правил, заповедей. Эти правила распространяются на разные сферы и виды деятельности.

Сфера познания. Поступай согласно «правилам для руководства ума», соблюдай нормы и правила рационального действия и ты познаешь объект, то есть фактически им овладеешь. Р. Декарт формулировал эти правила и вводил тем самым некую рациональную норму всякого познания. И человек, дабы осуществлять правильно процесс познания, должен ими руководствоваться<sup>12</sup>. Чем не забота? Если не будешь руководствоваться этими правилами, то не овладеешь объектом. А значит, не будешь знать. Не получишь искомое знание. Но дело в том, что соблюдение внешних к

---

<sup>11</sup> Если быть точным, то в конце жизни в отдельном интервью Фуко признавался, что сама античная «культура себя» загнала себя в тупик. Практика себя начинается с живого действия, затем превращается в моральный долг и заканчивается догмой и моральной доктриной и тем самым превращается в собственную противоположность. Забота о себе, становящаяся догмой, перестает быть такой заботой [27, с. 561].

<sup>12</sup> Надо сказать, что Фуко специально обращает внимание на так называемый «картезианский момент» в европейской культуре, после которого человек стал выбирать уже не стратегию заботы о себе, а стратегию познания объекта, забывая самого себя. Фуко дает имя этому моменту («картезианский»), но признавал условный характер этого имени [27, с. 30].

тебе правил познания (дисциплина ума) требует от тебя определенной работы по приспособлению к этим правилам, определенных собственных усилий, которые влекут за собой и определенные изменения в твоей личностной структуре. Значит, внешняя норма, предъявленная тебе и взятая тобой как правило поведения и действия, становится частью твоей уже внутренней личностной структуры.

При этом понятно, что для Декарта «я как вещь мыслящая» есть вещь очевидная, не нуждающаяся в доказательстве. И, разумеется, она же есть вещь неизменная. Я как «вещь мыслящая» по поводу себя остается у Декарта стержнем неизменным, не преобразуемым, точнее даже и не нуждающимся в преобразовании. Просто потому, что благодаря ей я и существую. Она не должна меняться. Она задает мне, моему существованию каркас и устойчивость<sup>13</sup>.

Но странная вещь! Переживал ли Декарт опыт преобразования? Он фиксировал в своих «Медитациях» некий почти сказочный акт метаморфоза. Герой чудесным образом узнает. Вдруг! И открылись глаза его и увидел он нечто. И прозрел. Он понял, что мыслил не так. Но подобный метаморфоз не есть результат проделанной до того работы/заботы.

Сфера морали. Поступай согласно моральным нормам, принятым в обществе, в противном случае получишь моральное осуждение. Будь добрым, честным, порядочным, чистым в помыслах и устремлениях и прочее. Есть более сложные нормы: подумай о душе своей. Береги платье снову, а честь смолоду. Есть и еще более сложные нормы: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7: 12). Подобная норма не может быть просто взята и исполнена. Она требует определенной дисциплины, то есть правильно выстроенного поведения, также влияющего на твою внутреннюю структуру.

Сфера образования. Следуй учебной дисциплине, ее логике и содержанию, следуй указаниям учителя, и ты станешь как он, знающим и ведающим. Но уже здесь также входит в действие выше указанный закон: дисциплина как внешний учебный предмет, становясь дисциплиной как внутренней структурой поведения, соответствующей норме, становится частью твоей собственной личностной организации. Фуко, кстати, отмечал принцип заботы о себе в педагогике, переводя ее во внутренний план – «психо-

---

<sup>13</sup> В этом плане принцип «познай самого себя» вовсе не предполагает соблюдение принципа заботы о себе. «Познай себя» означает: открой для себя нечто скрытое от тебя, твою тайну, судьбу, которая однажды при соблюдении набора правил становится явной. Этот принцип, идущий из культуры мифа, в которой герой на своем Пути открывал тайну, выполняя правильно те или предписания, затем перешел и в культуру научного познания. Станным образом мифологема Пути сохраняется и в сугубо рациональном способе действия. А ученый похож на Эдипа, которому открываются глаза и он узнает, кто он на самом деле и что он на самом деле делает. А до этого он был слеп и не знал себя.

гогику»: учитель должен заботиться о заботе, о том, чтобы ученик сам заботится о себе (забота о заботе) [27, с. 75].

Сфера здоровья, медицины. Фактически принцип заботы начинается вообще-то с простых вещей, с заботы о здоровье своего тела. Телесные упражнения – самые доступные для человека. Духовные упражнения проделывать сложнее, и одновременно к ним отношение человека иное. Но и здесь действует тот же принцип. Занимаясь своим телом, совершенствуя его, занимаясь неким телесным атлетизмом, ты тем самым вырабатываешь и свой распорядок жизни, выстраиваешь график дня. Просто потому, что для телесных упражнений тебе необходимо уделить время, прикладывать усилия, формировать в себе волю, чтобы заниматься бегом, гимнастикой. Но здесь и проверяется мера изменений: бегун может пробежать мимо калеки или упавшего ребенка, сделав вид, что не заметил. Гибкое тело и мускулатура не является показателем душевной гимнастики.

Также можно рассмотреть и иные сферы (например, профессии как нормы профессиональной деятельности). Но уже понятно, что рассмотрение принципа заботы о себе как внешней нормы и предписания (поступай так-то и так-то) рано или поздно приводит к тому, что субъект предписания так или иначе подходит к некой границе, после которой начинается его собственное изменение. И эта граница, переход от внешней нормы к внутреннему изменению регулируется им самим в режиме рефлексивной регуляции. Само же следование внешним заповедям может привести к душевным изменениям, а может и не привести. Сама по себе фиксация следования внешним заповедям не показывает нам того, что строится тот самый внутренний душевный органон.

Забегая вперед, скажем, что как раз рефлексивность, похоже, и есть тот «субъект», точнее то в субъекте, о чем и необходимо заботиться. Но об этом ниже.

Тем самым мы переходим к понятию о внутренней норме, то есть некоем душевном строе, органоне личности, который и выделяется в практике заботы о себе. От заботы как внешнего предписания мы переходим к заботе как внутреннему душевному упражнению и духовной практике, в процессе проделывания которой выделяется уже душевная организация. И тогда мы можем говорить об изменении в человеке.

И в этом плане Фуко и указывал, что собственно забота, эпимелейя, то и означает – изменение себя как условие доступа к истине. Делай нечто над собой и изменись, и тебе откроется то, что не дано тебе никакой внешней нормой. Тогда забота о себе и становится той самой аскезой, практикой по собственному воздержанию и изменению себя.

В таком случае мы и можем говорить о заботе о себе как о базовой антропопрактике, поскольку она предполагает формирование в человеке того, что делает человека человеком, то есть существом, способным на ме-

таморфоз, на второе рождение. Именно забота о себе запускает в человеке режим открывания себя иному и преобразования себя.

Но далее необходимо ввести рамочные или реперные фиксации, задающие пределы и границы заботы о себе как концепта и практики.

*Первый репер: забота о себе как эпистрофэ (ἐπιστροφή).* Забота о себе с точки зрения поиска опор, понимания себя, своего места в мире, своих истоков. Кто я? Зачем я? Эти первые смысложизненные вопросы обязательно задаются любым живым человеком в разных форматах и жанрах и с разной долей интенсивности, особенно активно в периоды кризиса и потери (проблематизации и дезориентации) идентичности. Этот репер означает то, что делал мальчик у Платона. Осуществляя восстановление истоков, анамнезис, и далее это получило понятие эпистрофе.

*Второй репер: забота о себе как агон (ἀγών).* Забота как оснащение и обеспечение себя внешней защитой.

Осмысляя себя, человек думает о внешней защите, о создании себе для себя некоей линии обороны. Просто потому, что индивид еще не имеет иных опор и сил для каких-то иных действий. Он прежде всего защищается, видя агрессивную среду. Человек по определению не рождается субъектом заботы. У него как у индивида не выработаны и не сформированы новые функциональные органы внутренней заботы. Далее защита переходит в модель поведения.

Выше мы отметили момент заботы о себе в смысле заботы о своем теле, о своем здоровье. За самой заботой стоит некая определенная сверхцель. Забота о себе ради чего? Например, субъект заботы осуществляет практику попечения о себе ради того, чтобы быть оснащенным и обеспеченным, в смысле психологической, телесной вооруженности. Борец, бегун, атлет в античности был занят также заботой о себе, упражняясь в метании копья, в беге, борьбе. Также соревнования были между поэтами, между философами, трагиками на Дионисиях. Сама жизни воспринималась как такой бесконечный агон, соревнование, поединок. И целью такой агонистики была победа. Соревнующийся смертный мог бросить вызов и самим богам, как это часто бывало, и зафиксировано в мифологических сюжетах. Агон-поединок становится моделью поведения. И тогда критерием полноты такой заботы-агона становится оснащенность субъекта. Он должен быть оснащен, чтобы победить, чтобы преодолеть трудности, чтобы пройти путь, чтобы победить врага, соперника.

Собственно забота-агон становится самостоятельным направлением в практиках заботы, дошедших до настоящих дней. Герой, олимпиец, рыцарь тела и духа, снаряженный для борьбы и войны, для поединка ради победы, становится тем самым субъектом заботы-агона. Кстати, момент аскетизма здесь также присутствует, – тренировка тела и души ради того, чтобы перенести страдания в борьбе, в поединке с сильным соперником.

Вместе с тем этот аскетизм имеет свои пределы. В практиках агониста атлет, оснащающий себя и тренирующий свою волю и тело, усиливает себя и не отказывается от себя. В то время как в своем пределе забота о себе означает отказ от себя, преодоление себя, отказ от своей индивидуальности и ущербности. А атлетизм свою индивидуальность в то же время наоборот снаряжает и вооружает, усиливает.

По этой же логике строится забота как душевный атлетизм, тренинг души и тела, упражнение психологических качеств. Понятие «чувственного атлетизма» в свое время ввел А. Арто в своем проекте «театра жестокости» [4]. Для него актер при работе над ролью должен быть натренирован так же, как натренирован атлет перед соревнованием. Но такая забота не становится самоцелью. Она – необходимое условие, чтобы своим телесно-душевым организмом создать на сцене новую, но условную, реальность. Попадание актера в экстатической практике в роль и возвращение его обратно не предполагает обязательное преобразование личности актера. Для него это игровые ходы и способ существования как лицедея.

*Третий репер: забота о себе как подражание, мимезис (μίμησις).* Забота о себе как изменение и подражание внешнему. Чтобы защититься более тонко и точно, субъект заботы вырабатывает в себе механизмы и планы поведения для такого приспособления, которое позволяет не только выжить, но и весьма радикально измениться и приспособиться так, что его не узнают, он другой.

Мы тем самым постепенно переходим к теме подражания, к теме заботы о себе как мимезиса, подражания. В своей «Поэтике» Аристотель описал феномен искусства в категориях подражания. Человек познает мир посредством подражания ему и производит вещи, подобные миру. Посредством такого подобия и подражания он приобщается к миру. Человек подражает другому, и через это меняется сам. Так рождаются театр как мимезис, игра актера, надевающего маску-личину (персону, лицо, μίμησις) Вместе с тем, такое подражание миру не предполагает отказа от себя, также как и агонистика не предполагает обязательности отказа и преобразования себя. В практиках подражания человек меняет одежды, может даже менять внешность, менять психологическую индивидуальность, особость. Он даже может поменять свое тело, свой гендер, свою социальную идентичность. Но дело в том, что эти все изменения он совершает, двигаясь не от себя, а к себе. Здесь забота есть потакание себе. Таковая практика изменений как раз предполагает действие соответственно себе, действие по движению навстречу себе. Эта забота в пределе своем есть ласка, забота, ласкающая тебя, обволакивающая и убаюкивающая тебя. Ты учишься подражать миру, живым существам, ходить, двигаться, говорить, петь песни как кто-то. Могу так, могу и так. Ты почти тот, кому подражаешь. Но всегда почти. Всегда как бы. Но это не ты. Ты ему подражаешь. Ты действуешь как бы, но не по-настоящему, а фактически понарошку. Ты же не

зверь, не паровоз, не машина, не ветер. Но ты действуешь как машина или как ветер. Ты тем самым через постоянную практику подражания, конечно, меняешься, но в смысле мимикрии, как меняет окраску животное. Собственно, такая индивидуальная черта мимикрировать и подражать и есть особость, индивидуальность субъекта подражания. Но такая забота имеет свои пределы и границы. Эта забота похожа на ту же заботу-агон. Только агонист вооружается, чтобы победить, а подражатель осваивает разные техники и приемы по подражанию, чтобы быть все более точным и похожим на предмет подражания. Он стремится буквально слиться с предметом подражания, раствориться так, чтобы сторонний наблюдатель не заметил разницы.

*Четвертый репер: забота как cogito.* Забота как мышление, понимаемое в категориях cogito. Как акт мысли, ставящий самого автора мысли на предел познания. Забота как рефлексивный акт, очерчивающий границу акта мысли.

*Пятый репер: забота о себе как преобразование, метаморфоз личности.*

Только после первых выше названных практик субъект наработал в себе опыт заботы и способен перейти к внутреннему преобразению. Оно не может быть вменено ему насильно в режиме репрессии. На такую практику он может пойти только посредством душевного созревания и принятия для себя самого требования заботы – как заботы по преодолению самого себя, тварного и ущербного.

Постепенно практика изменений доходит до своего предела, после которого сам субъект изменений настолько возделал и изменил свою исходную индивидуальную природу, что та просто исчезла. В пределе забота о себе означает в этом смысле *отказ от себя*, то есть отказ от своего ветхого грешного существа. И тогда забота о себе суть автопоэзис (αὐτοποίησις). То есть практика преобразования самим собой себя посредством духовных упражнений и тренировок ради совершения акта преобразования, и тем самым открытия себе Иного мира, онтологически другого. Собственно, эта забота и есть в пределе эпимелейя как практика преобразования, метаморфоза индивида, его радикального преодоления и выхода в план личности, то есть произведения, той самой поэмы, культурного изделия. Субъект заботы сочиняет себя, переписывает себя заново, выделявая свое произведение, то есть личность<sup>14</sup>.

Выше, в разделе 1, мы ссылались на опыт классификации практик обращения в истории европейской мысли, проделанный известным авто-

---

<sup>14</sup> Кстати, если иметь в виду культурные этимоны, то как раз аутопойезис и означает действие по возделыванию настоящего предмета, а не копии. Аутопойетес – тот, кто представляет, предъявляет миру настоящий предмет, а не его подобие. То есть в отличие от мимезиса как подражания, представляющего подобие, аутопойезис порождает настоящий предмет, то есть собственно самого себя.



ром, переводчиком М.Фуко, А.Г. Погоняйло. Он выделил четыре типа обращения субъекта [19]. Это практики эпистрофе, агона, метанойи и когито. Видно, что у нас с ним много перекличек.

Первый тип: опыт как воспоминание и восстановление исходного истока. Это опыт-эпистрофе (ἐπιστροφή). Или опыт-анамнезис (ἀνάμνησις). Данный опыт предполагает такую практику, которая направлена на восстановление утраченных корней, обретение вновь ушедших опор. Этот опыт похож именно на воспоминание когда-то забытого начала. Условно, это платоновская модель опыта обращения.

Второй тип: опыт как упражнение, предполагающее усиление субъекта в его способностях, в его оснащённости. Такой опыт предполагает усиление себя, укрепление тела и духа, осуществление постоянных упражнений. Это опыт-агон (ἀγών) Такой тип больше характерен для эллинистической модели опыта заботы. И прежде всего он характерен для опыта стоиков.

Третий тип: опыт обращения, преобразования, «перемены ума» (умопремена или метанойа, μετάνοια). Это собственно и есть опыт заботы-преобразования, предполагающий отказ от себя ветхого, предполагающий осуществление аскезы как упражнения-усмирения себя, брэнного и грешного, в пользу преобразования и построения нового органа, органа личности. Такой опыт характерен уже для христианской модели опыта заботы о себе.

Третий и четвертый тип могут считаться опытом аскезы. Только один предполагает испытание себя для усиления собственной субъектности и телесности, а второй означает испытание себя ради умерщвления себя и своей плоти, преодоления в себе своего ветхого человека и преобразования, создания себя иного через обращение к Иному.

Четвёртый тип: опыт как чистая мысль на основе принципа cogito. Этот опыт не предполагает ни аскезы, ни отказа от себя, ни разрыва с собой. Он не предполагает драмы ухода и воскресения. Этот опыт больше схож с опытом познания на основе использования определённых правил, похож на дисциплину ума, опыт рефлексии, постановки себя, своего опыта познания, на границу опыта и осуществление когитального сдвига, трансцендирования себя на границу и возврат к себе. Здесь опыт обращения предполагает движение от себя к себе по принципу качелей (туда-обратно), сдвиг на границу собственного опыта и возврат к себе, изменённому, то есть познавшему нечто.

Этот четвертый тип характерен для Нового времени, выработан на примере опыта Р. Декарта и И. Канта, и лёг в основу современного мышления.

Надо сказать, что М. Фуко фактически интерпретировал своих римских стоиков на языке четвёртого типа обращения, в категориях нововременного мышления, на языке Р. Декарта. Имплицитно М. Фуко использо-

вал язык когитальной модели, но обсуждал при этом агонистику и аскезу стоиков и христиан.

С.С. Хоружий, кстати, отмечает, что М.Фуко в своей реконструкции практик себя был не прав, утверждая, что эллинистическая модель практик себя и была моделью, наиболее адекватной для понимания заботы о себе, а поздняя христианская модель отказа от себя была шагом назад [27, с. 281-285]. Для Фуко опыт монашеской аскезы был отходом от практик себя. Хоружий полагает, что как раз в античных практиках себя не было главного – онтологического измерения, открывания себя в онтологически Иное, не было практики размыкания, что было потом выработано в христианской монашеской аскезе [33].

В любом случае, если уже отходить от темы реконструкции античных и христианских практик себя, собственно забота о себе начинается действительно с радикальной проблематизации себя, с выполнения принципа «себя-исключения», как его сформулировал М.М. Бахтин: «Великий смысл активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении плоти и крови его, претерпевая перманентную смерть, жив и действителен в мире событий, именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной. Вот этот-то мир, где свершилось событие жизни и смерти Христа в их факте и их смысле, принципиально не определим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией» [6, с. 19].

Этот принцип можно показать на примере поступка, и быть ему свидетелем и судьей. Собственно это и было зафиксировано Бахтиным как некий манифест: жизнь может быть осознана в конкретной ответственности, «как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неуко-ренима» [6, с. 51]. А смысл онтологической трещины в том и обнаружился, что образовалась «бездна между мотивом поступка и его продуктом. Вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней» [6, с. 50].

Именно потому человек не имеет алиби в бытии, он испытывает онтологическое «архитектоническое долженствование»: осуществить свое единственное место в единственном событии-бытии – как ценностное противопоставление я и другого», и смысл такого противопоставление «есть абсолютное себя-исключение» [6, с. 68].

Итак, забота о себе суть онтологический долг человека, а потому она не сводима в своем действии ни к теоретическому акту познания, ни к следованию внешнему моральному предписанию, ни к волевому усилию атлета, ни к психотехническому упражнению-действию, ни к театральному подражанию-лицедейству.

#### **Четвертый топ: субъект заботы**

Итак, предмет заботы может быть разным. Но тогда кто такой тот, кто осуществляет эту заботу? В чем его субъектность, индивидуальность, личностность? Кто носитель этой практики заботы?

Как мы отметили выше, на материале античных практик себя Фуко сформулировал эту субъектность как рефлексивность, рефлексивную возвратность [27, с. 53-54]. Практика себя означает оборачиваемость на предмет заботы. И если новоевропейское понятие субъекта познания неприменимо к античным практикам себя, то собственно некая практика рефлексивности к себе как практика заботы в духе римских стоиков вполне применима.

Тем самым речь идет не о субъекте как готовом самостоятельном начале мысли в духе принципа *cogito* у Декарта, а о том личностном рефлексивном начале, которого в тебе от первой природы просто нет, ты его должен в себе выделять, пестовать. Начиная с Сократа, в таком случае, субъектность заботы понимается как особая активность заботы о боге в себе, о душе, о нравственном устроении внутренней структуры человека.

И далее в христианских молитвенных практиках заботы намечается фиксация граничности, переходности и активности обустройства этой границы с онтологически Иным, в пределе – с Богом. И через заботу о себе выстраивается особая граница – абрис культурного тела, тела личности.

В любом случае субъект и субъектность заботы понимается как особая активность на границе тебя и иного. Именно рефлексивная оборачиваемость, постоянное нахождение себя на границе себя и иного, постоянный опыт перехода этой границы и осуществление этого в некоем опыте осмысления границы и граничности опыта и выделяет в человеке некий органон этой заботы, через который и осуществляется данная забота.

#### **Пятый топ: забота как практика**

Самое сложное и почти таинственное в опыте заботы о себе – это собственно практика заботы. Что такое человек делает, по поводу чего можно сказать, что он осуществляет эту самую заботу? Что она означает практически, но не в узкоутилитарном житейском смысле, а в категориях духовности? Собственно Фуко был озабочен вообще-то именно этим – описанием практик себя как практик духовности.

Строго говоря, сам культурный этимон говорит нам о том, что практика не сводится к действию. Практика есть дело, которое делаешь со знанием дела, с особым вниманием, ответственно, с любовью. Практический (*πρακτικός*) суть не просто деятельный, а ответственный, отвечающий за действие, то есть собственно и означающий заботу.

В таком случае, как уже выше было зафиксировано, практика себя как забота суть практика преображения человеком себя, своей индивиду-

альной, ветхой структуры, структуры «ветхого», смертного человека, и надстраивания над нею личностной структуры, органа культурного тела.

Такая практика в разных исследованиях получила разное название – духовные упражнения, духовные практики, культурные практики, антропопрактики.

Зачастую эти идентификации кажутся синонимичными. Вместе с тем они отличаются друг от друга, и не только акцентами.

Духовные упражнения П. Адо понимает как «волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию» [2, с. 140]. П. Адо понимал в принципе античную философию как практику духовных упражнений, присутствующую не только у стоиков. Он в целом полагал философскую речь как духовное упражнение. И в этом упражнении он делал акцент прежде всего на самотрансформацию человека, которая проделывается волевым образом. При этом такое упражнение он понимал как упражнение не ради упражнения, а как «усилие по самоосвобождению от пристрастной и частной точки зрения, связанной с телом и чувствами, чтобы возвыситься до универсальной нормативной точки зрения мысли и подчинить себя требованиям Логоса и норме Блага» [3, с. 42].

Для П. Адо в принципе вся философия античности была такой практикой, духовным упражнением. Она была нацелена не на построение спекулятивных концепций и систем, не на информирование, а на формирование. Античные философы упражнялись в мысли и посредством этих упражнений совершали некий опыт преобразования себя. И таковых примеров П. Адо называет много, не проводя принципиальной границы между Сократом, Платоном, Марком Аврелием или поздними христианскими святыми, например, Игнатием Лойолой.

Вместе с тем, если вводить принципиальные различия не столько между словоупотреблением, но и между концептами и собственно содержанием практик заботы о себе, то, например, С.С. Хоружий разводит духовное упражнение и духовную практику. Он считает, что духовную практику как практику преображения отличает то, что она предполагает в своей основе «онтологический движитель», предполагает «сознательное активное действие, ставящее онтологически значимую цель (то есть затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека» [31, с. 382].

В этом плане такого рода понимаемая духовная практика и будет искомой антропопрактикой, предполагающей действие человека по преобразованию себя и построению органа личности на границе с онтологически Иным.

Чтобы завершить наш разговор, представим схему-таблицу, в которой разводятся разные антропопрактики практики заботы о себе в их

предмете, содержании, субъекте и сверхцели с учетом выше сказанного опыта классификаций и построения топика заботы.

<b>Антропопрактика заботы</b>	<b>Идентичность субъекта практики</b>	<b>Содержание работы/заботы</b>	<b>Телос работы/заботы</b>
Эпистрофе	Рефлексирующий исследователь	Воспоминание	Восстановление, установление опор, начал
Агон	Атлет	Снаряжение, вооружение, оснастка себя	Победа в поединке
Мимезис	Актер	Подражание, приспособление, создание копии, подобия	Слияние копии с оригиналом
Когито	Мыслящий	Рефлексивное установление границ мышления	Осуществление акта мысли
Автопозис	Философ, поэт	Преображение и рефлексивные переходы онтологической границы я и иного	Состояние в бытии-событии

Понятно, что речь идет об идентичности субъекта, а не о профессии. Заметим также, что различие проведено условно и не предполагает объектно-вещественную фиксацию той или иной конкретной практики. Практики отличаются не телесно-вещественно, а своими целями и содержанием. В этом плане работа актера над собой может быть агонем, может быть мимезисом, а может закончиться и преобразованием. Равно как и философская речь может быть посвящена агону, может быть театральным действием, а может стать актом преобразования.

### **Литература**

1. Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе [Текст] // Античность и современность. – М., 1972.
2. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А.Воробьева, – М., СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.
3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. При участии В.А. Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.
4. Арто А. Театр и его двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с.
5. Ахутин А.В. Практика субъективности и/или герменевтика субъекта. Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у

позднего Фуко. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. – С. 44-66.

6. Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд-во Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.

7. Безрогов В.Г. Обращение и преобразование как забота о себе: педагогическая парадигма христианской культуры. // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М.А. Козловой и В.Г. Безрогова. Часть 2: Что-то ведёт нас вглубь самих себя. – М.: Канон+, 2015. – С. 99-111.

8. Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к Beiträge. // Ἐπιφανεῖα Герменея. Журнал философских переводов. – 2009. – № 1(1). – С. 95-118.

9. Боффо В. Преподавание как забота о себе. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2015. № 4(99). – С. 10-19.

10. Грейвс Р. Мифы Древней Греции – М.: Прогресс, 1992.

11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст] В 4 тт. Т. 1. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007.

12. Иванченко Г.В. Забота о себе. История и современность. – М.: Смысл, 2009.

13. Камби Ф. Забота в педагогике: критические замечания. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2015. № 4(99). – С. 4-9.

14. Камиллери С. От заботы «философской» до заботы «религиозной». // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М.А. Козловой и В.Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собой. – М.: Канон+, 2015. – С. 55-82.

15. Мортари Л. К истокам заботы. // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009) (НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015). Под ред. М.А. Козловой и В.Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собою. – М.: Канон+, 2015. – С. 11-31.

16. Пичугина В.К. Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике. – М., 2014.

17. Пичугина В.К. Развитие антропологического дискурса «заботы о себе» в истории античной педагогики. Автореферат дисс. на соискание уч. степени д-ра пед. наук. Волгоград, 2013.

18. Пичугина В.К. Антропологический дискурс педагогики. Исторические и теоретические аспекты. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2013. – 168с.
19. Погоняйло А.Г. Мишель Фуко. История субъективности. // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. – С. 597-662.
20. Погоняйло А.Г. Техника себя и философия Нового времени. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск: НГУЭУ, 2009. – № 5. – С. 67-80.
21. Полякова М. А. Место *cura sui* в западных концепциях образования (*παιδεία*, *humanitas*, *Bildung*). // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV: «Педагогика. Психология». Выпуск 3 (38). 2015. – С. 80-93.
22. Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. 2010. Т. 4. № 1. – С. 74-93.
23. Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. – Новосибирск: Офсет, 2015. – 660 с.
24. Соловьев А.Е. Историко-философский анализ феномена «заботы о себе». Автореф. дис... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006.
25. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка [Текст]: в четырёх томах. Т. 2. – М.: Астрель. Аст, 2004. – 671 с.
26. Федичева К.В. Забота о себе: философский, онтологический и этический аспекты. // Вестник Ленинградского государственного университета. – 2010. – Т. 2. - № 3. – С. 136-144.
27. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году/ М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007.
28. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина [Текст] – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
29. Хайдеггер М. Ницше. Пер. с нем. А. П. Шурбелева [Текст]: в 2-х тт. Том II– СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 118.
30. Хайдеггер М. Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова [Текст] // 'Ερμηνεία. Герменейя. Журнал философских переводов. – 2009. - № 1(1). – С. 56-94.
31. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
32. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
33. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.