

**Этопойэсис и забота о себе
(от «эстетики существования» к «генеалогии этики»)**

Ю. А. Асоян

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Аннотация. Рассматривается этическое содержание и этическая перспектива концепции заботы о себе у Фуко. Обсуждается проект генеалогии этики Мишеля Фуко. Предметом статьи выступают этическая проблематизация и этическая перспектива концепции Фуко.

Мы рассматриваем не только его известную одноименную книгу, вошедшую в трилогию по истории сексуальности, но и ряд других текстов 1980-х гг., связанных с изучением практик и техник существования. В первую очередь это курс «Герменевтика субъекта», прочитанный Фуко в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году, а также другие лекционные курсы этого периода и проект, посвященный генеалогии этического. В данной статье нас будет интересовать то, как концепция «заботы о себе» Фуко включена в проблемное поле его «генеалогии этики» и то, как она связана с темой этопоиэтики – этопойэсисом как конституированием / формированием этического субъекта.

Ключевые слова: забота о себе, этопойэсис, генеалогия этики, генеалогия морали.

УДК 17.035

DOI 10.25205/2307-1737-2019-1-153-172

Контактная информация: Асоян Юлий Арамович, кандидат философских наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета (Миусская площадь, 6, Москва, 125993, Россия, assoyan@mail.ru)

Асоян Ю. А. Этопойэсис и забота о себе (от «эстетики существования» к «генеалогии этики») // Критика и семиотика. 2019. № 1. С. 153–172.

Тема «заботы о себе», ее проблематизация в качестве одного из важнейших сюжетов европейской интеллектуальной истории прочно ассоциируется с именем Мишеля Фуко. Речь идет не только о его известной одноименной книге, вошедшей в трилогию по истории сексуальности [Фуко, 1998], но и о ряде текстов 1980-х гг., связанных с изучением практик и техник существования. В первую очередь это курс «Герменевтика субъекта», прочитанный Фуко в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году [Фуко, 2007], а также другие лекционные курсы этого периода и проект, посвященный генеалогии этического [Фуко, 2008а]. В данной статье нас будет интересовать то, как концепция заботы о себе М. Фуко включена в проблемное поле его «генеалогии этики», и то, как она связана с темой эпопэтики – эпопэйсисом как конституированием / формированием (Фуко не боялся в этой связи применять также слово «конструирование») этического субъекта¹.

Справедливо ожидать, что в «генеалогии этики» этическое должно быть проблематизировано *in statu nascendi* и, значит, неизбежно связано с ситуациями продуцирования – производства или порождения – этического значения / смысла. И тут, безусловно, возникает опасность двойной подмены – подмены генеалогии этики *генеалогией морали*, с одной стороны, и редукцией последней, с другой, – к общим философско-антропологическим рассуждениям о *природе морали*: причем неважно, будет ли это обсуждение пресловутого происхождения морали или разговор о механизмах ее социального конструирования. Чтобы застраховаться от перспектив такого рода мы и избрали в качестве рамки тексты Фуко, *его проект* генеалогии этики, разрабатывавшийся в начале 1980-х гг. Поэтому термин «эпопэйсис» отсылает не к проблематике происхождения морали вообще, а к генеалогии этического субъекта (по версии Фуко).

Предметом статьи выступает этическая проблематизация и этическая перспектива концепции «заботы о себе» у Фуко. Можно и иначе сформулировать предмет этого рассмотрения, поместив в центр по-своему генеалогический вопрос о том, какое предельное *этическое начинание* содержит та античная «забота о себе», о которой размышлял Фуко. Мы полагаем, что анализ эпопэйтической проблематизации заботы о себе у Фуко дает возможность точнее охарактеризовать иные – не обязательно только фукольдианские – перспективы *этики заботы о себе*². В названии статьи понятия «эстетика существования» и «генеалогия этики» взяты в кавычки как более или менее специальные термины, использовавшиеся М. Фуко. Этого нельзя сказать о термине *эпопэйсис*; хотя последний время от времени и встречается в текстах Мишеля Фуко, но в отличие

¹ Конституирование этического субъекта может быть только *авто-* (или же, если рискнуть соединить русское слово вместе с греческим, *само-*) *пойэйсисом*

² В этом смысле хотелось бы привлечь внимание к той версии проблематизации «заботы о себе», которая была предложена В. В. Бибиным [2011].

от предыдущих понятий не выглядит как теоретически отрефлексированный концепт (и потому, по крайней мере в названии статьи, оставлен нами без кавычек).

**Забота о себе –
«этика себя» или «эстетика существования»?**

Обращаясь к обсуждению этики заботы о себе у Фуко, мы с самого начала сталкиваемся с трудностью, которую невозможно проигнорировать, оставить в стороне. Дело в том, что сам М. Фуко предпочитал определять «заботу о себе» в категориях не столько этических, сколько эстетических. «Этику себя» (а это понятие тоже фигурирует в его текстах) Фуко трактует как «эстетику существования», при этом обычно не давая строгого определения последней. «Греческая этика... центрируется на проблеме персонального выбора, эстетики существования»³. Меня, восхищает идея *bios*'а как материала для эстетического произведения искусства. Эта идея говорит о том, что этика может выступать прочным структурным основанием существования, не будучи связана ни с юридической системой *per se*, ни с авторитарной системой, ни с дисциплинарной структурой» [Фуко, 2008а, с. 141].

Фуко обнаруживает в античности особую этику – «этику себя», которая, по его мнению, была не чем иным, как «эстетикой существования», непосредственно связанной с «искусством жить» (*tehne tou biou*), техниками и практиками самоосуществления. Стоит отметить, что самые разные способы «трансформации себя», опыты и практики самоосуществления Фуко также относит к *эстетической сфере*: и «интеллектуальная работа, – замечает он, – сродни тому, что можно назвать *эстетикой, то есть трансформацией себя*» [Фуко, 2008б, с. 131–132]. А в другом месте замечает: «Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, знание может изменить нас. Подобная *трансформация при помощи знания, на мой взгляд, очень близка эстетическому опыту*» [Там же, с. 132].

Обращение Фуко к сократической и стоической заботе о себе, а шире – к античной этике себя было связано с размышлениями об этике, принимающей форму эстетики существования. Фуко казалось, что этический выбор, направляемый эстетикой существования, оказывается (более) свободен от навязываемой извне нормализации. Первое появление такой этики он связывает даже не с Сократом, а со стоиками. Их этика, утверждает он, «была исключительно проблемой личного выбора... она была закреплена лишь за немногими представителями населения; это не был вопрос формы поведения каждого... Причиной подобного выбора было *стремление жить прекрасно*» [Фуко, 2008а, с. 136]. В такого рода этике не было

³ Здесь и далее в цитатах все выделения курсивом и жирным шрифтом принадлежат нам. – Ю. А.

попытки «нормализовать население». «Я не думаю, – утверждал Фуко, – что в стоической этике можно обнаружить какую-либо нормализацию. *И дело, на мой взгляд, в том, что главная цель, главный идеал подобной этики был эстетическим*» [Фуко, 2008а, с. 136].

Этическое оправдано как эстетический феномен⁴ – искусство жить прекрасно. Фуко говорил о том, сколь вдохновляющим было для него обнаружение подобной этики у греков: «меня изумляет... что в рамках древнегреческой этики люди гораздо больше интересовались своей этикой, своими отношениями с собой и другими, нежели религиозными проблемами... Эта этика, – настаивает Фуко, – не была связана ни с какой социальной или институциональной системой... Предметом их беспокойства, их темой было конституирование этики, которая представляла бы собой эстетику существования... Разве наша сегодняшняя проблема, – задается вопросом Фуко, – не похожа в чем-то на это, поскольку большинство из нас больше не верят, что этика основывается на религии, и мы не хотим, чтобы законодательная система вмешивалась в нашу моральную, личную, частную жизнь?»⁵ [Фуко, 2008а, с. 137].

П. Адо, сыгравший важную роль в обращении Мишеля Фуко к теме заботы о себе, высказал возражения против чрезмерной эстетизации «этики и культуры себя» у Фуко, – по крайней мере в том, что касается интерпретации античного опыта. «То, что я назвал духовными упражнениями, а Фуко предпочитает называть “техникой себя”, “культурой себя” в его описании излишне сконцентрировано на себе... Но стоическое упражнение (на которое так часто ссылается Фуко) на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным разумом... Я опасаясь, что, фокусируя все свое толкование на культуре себя, на заботе о себе, на обращении к себе и определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, то есть, боюсь, новую форму дендизма – вариант конца XX века» [Адо, 2005, с. 307–308].

Адо увидел в концепции заботы о себе у Фуко, в его обращении к этике *себя* новый вариант дендизма конца XX в., подменяющий этическую озабоченность собой, поскольку она мыслится в категориях универсалистских требований, обращенных к себе, индивидуализированной и эстетизированной «заботой о себе», заключающей всеобщее и универсальное в скобки. Для стоиков, писал Адо, «универсальный разум и есть настоящая

⁴ Ср.: «Существование мира оправдано лишь как эстетический феномен» [Ницше, 2001, с. 56].

⁵ Ср.: «Нынешние освободительные движения страдают от того, что не способны отыскать принцип, на основе которого можно было бы построить этику. *Им нужна этика, но они могут согласиться и найти лишь этику, основанную на знании о том, что такое Я, что такое желание, бессознательное и т. п. Меня впечатляет схожесть проблем*» [Фуко, 2008а, с. 137].

самость человека» [Там же, с. 301]. Фуко обходит этот аспект стоической заботы о себе, и, говорит Адо, «я хорошо понимаю мотивы, по которым он делает это». Ведь он «занимается не только историческим исследованием», но также «стремится предложить современному человеку модель жизни, которую он называет “эстетикой существования”. Разум и универсальная природа больше не имеют отдельного смысла. Следовательно, их целесообразно было заключить в скобки» [Адо, 2005, с. 302].

Толкуя этическое как пространство самосозидания, творчества себя, и усматривая в самопойэсисе феномен эстетический, Фуко словно продолжает линию романтиков. Провозглашаемая ими эстетизация этического была призвана снять уже обозначившийся раскол, когда этическое и эстетическое «отношение к действительности» были не просто разведены, но и противопоставлены друг другу в координатах «всеобщего и особенного», «надындивидуального и индивидуально-неповторимого», а также «разумно-рационального и чувственно-эмоционального»⁶. Ценность целостного сознания греков состояла для романтиков прежде всего в том, что оно было построено на органической связи эстетического *опыта* и этического *суждения* (это оправдано уже потому, что этическое и эстетическое содержание таких понятий, как «прекрасный человек» и «безобразный поступок», невозможно разделить).

Интересно, что, формулируя свои возражения, адресованные Фуко, Пьер Адо обращает внимание не только на те расхождения с ним, которые

⁶ Значимый пример в этом смысле – спор Шлейермахера с Фихте. Проблема индивидуального своеобразия как этико-эстетического единства составляет одну из центральных тем «Монологов» Шлейермахера (1800). Это сочинение писалось одновременно с «Назначением человека» Фихте. Однако если для Фихте *индивидуальное своеобразие* – это досадный недостаток, деформирующий всеобщее в человеке, то Шлейермахеру открывается его высшее назначение не только как эстетического, но и как нравственного начала: «Долгое время, почитая превыше всего однородность бытия, я думал, что для каждого случая *есть только одна правда, что поведение должно быть для всех одинаковым. Человечность, казалось мне, имеет различные обнаружения лишь в многообразии внешних действий; внутренний же человек... должен быть равен один другому*» [Шлейермахер, 1994, с. 292]. Описанная Шлейермахером «прежняя точка зрения», отмечала П. Гайдено (см.: [Гайдено, 1979]), представляет собой точку зрения немецкого идеализма, с которым Шлейермахер спорит. Внутренний человек определяется как нравственный и универсальный, а индивидуально-эстетическое выносится вовне. Этический разум предстает как всеобщий, в том числе и как одинаковый для всех. Шлейермахер же сообщает о том глубоком перевороте, который произошел с ним, когда его «перестало удовлетворять прежнее убеждение»: «Уяснилось мне, что *каждый человек должен на свой лад выражать человечество... чтобы человечество обнаружилось всеми способами...*». «И если теперь я свершаю что бы то ни было, то *воображение... открывает мне тысячи способов, какими здесь можно было действовать в ином духе, не нарушая законов человечества*» [Шлейермахер, 1994, с. 292–293].

касаются интерпретации (истории) античной философии, речь также идет о более общем смысле – о той этической модели, которая стоит за этими интерпретациями и которая тем или иным образом предлагается современникам. «Замечания, которые я здесь изложил, – пишет Адо, – имеют смысл не только в рамках исторического анализа античной философии, они нацелены также на определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в античности» [2005, с. 307–308]. Однако остается вопрос, стремился ли Фуко открыть в античности этическую модель, актуальную для современности. Или его интерес и само представление об актуальности опыта греков лежали в несколько иной плоскости?

В «О генеалогии этики» на вопрос о том, ищет ли он у греков привлекательную и достижимую альтернативу современной этике, Фуко недвусмысленно отвечает: «я не ищу альтернативу»; и далее – «нельзя найти решение одной проблемы, в решении другой проблемы, стоявшей в другое время перед другими людьми» [Фуко, 2008а, с. 137]. Греческую сексуальную этику удовольствия, связанную с мужским обществом, с асимметрией, исключением другого, одержимостью проникновения и страхом лишиться энергии, Фуко прямо называет «отвратительной». Античный мир не был и никак не может стать для нас «золотым веком». Однако он способен научить или, по крайней мере, отучить рассматривать этическое лишь в той плоскости, в которой мы приучены его рассматривать. Тот круг проблем, о которых в данном случае идет речь, прямо связан с предлагаемым Фуко проектом «генеалогии этики».

«Если под этикой вы понимаете кодекс, который диктует нам, как поступать, тогда “забота о себе”, конечно же, не этика, – говорил Фуко. – Но если под этикой вы понимаете отношения, устанавливаемые с самим собой в ходе деятельности, то я бы сказал, что она представляет собой этику» [Фуко, 2008б, с. 132]. Идея, которой руководствуется в своем проекте генеалогии этики Мишель Фуко, состоит, как нам представляется, не столько в том, чтобы заменить нормативную или нормализующую этику «эстетикой существования», она в том, чтобы проблематизировать само этическое. Речь идет о сфере компетенции этики, но не в том смысле, что нам нужно раз и навсегда определить эту сферу компетенции моральных суждений, а о том, чтобы увидеть изменения и смещения самой этой сферы компетенции – и стихийно происходящую борьбу вокруг права на обладание этой компетенцией. На это, нам кажется, и был в большей степени нацелен его проект «генеалогии этики».

**Генеалогический проект Фуко и Ницше:
от «генеалогии морали» к «генеалогии этики»**

Понятие *генеалогии этики* появляется в одном из последних текстов Фуко, который получил название «О генеалогии этики. Обзор текущей работы». Среди работ Фуко текст этого интервью стоит особняком хотя бы уже потому, что он был опубликован лишь спустя много лет после смерти автора. Публикацию этого текста в 1997 г. издатель сопроводил комментарием, указывающим на то, что он представляет собой результат серии рабочих сессий с Фуко, проведенных в апреле 1983 г. в Беркли П. Рабиноу и Х. Дрейфусом. В комментарии к публикации сказано, что текст был отредактирован всеми его участниками: «Фуко любезно позволил интервьюерам опубликовать эти предварительные формулировки, которые были продуктом устных интервью и свободных бесед, происходивших по-английски, и поэтому им не хватает той точности и исследовательской основательности, которыми отличаются письменные тексты Фуко» [Фуко, 2008а, с. 135].

Несмотря на «предварительный» характер тех собеседований и интервью, которые послужили основой данной публикации, появление понятия «генеалогия этики» в ее названии вовсе не является случайным⁷. К теме генеалогия Фуко не только обращался ранее, этой теме посвящена одна из наиболее значимых его работ – написанная в 1971 г. статья «Ницше, генеалогия, история». Эта работа в значительной степени определила дальнейшее развитие исследовательского проекта Фуко. Хотя в ней нет упоминания «генеалогии этики», но зато она построена на интерпретации «К генеалогии морали» Фридриха Ницше. Причем Фуко, можно сказать, предлагает весьма комплиментарную интерпретацию текста Ницше, как бы поднимая ницшевский проект генеалогии до нового уровня понимания ее задач. Далее мы остановимся на генеалогическом проекте Ницше, а также на способе его прочтения Мишелем Фуко.

В своей «К генеалогии морали» Ницше предлагал новый проект изучения морали, в рамках которого внимание должно было быть переключено на происхождение языка моральных понятий, которым мы пользуемся. Предложение Ницше заключалось в том, чтобы придирчиво и въедливо посмотреть на социально-историческую *генетику*, а также (через запятую) на физиологическую *кинетику* моральных категорий, понятий и принципов, которые равно преподносятся как универсальные и всеобщие, с одной стороны, и как идеалистически-возвышенные, с другой. Ницше оценивал свой проект как вполне революционный: «Настало время, снарядившись исключительно новыми вопросами и как бы новыми глазами, пуститься

⁷ Исследователи Фуко склонны подразделять его творчество на три больших периода – археологический, генеалогический и последний, связанный с изучением практик существования. Вместе с тем генеалогия рассматривается как наиболее релевантное обозначение исследовательского проекта Фуко в целом [Визгин, 2001, с. 96].

в странствие по далекому и... таинственному матерiku морали» [Ницше, 1990, с. 413].

Вот что Ницше пишет о своем проекте генеалогии в примечании, помещенном в «К генеалогии морали» в конце «Первого рассмотрения»: «Я пользуюсь случаем, который дает мне это рассмотрение, чтобы публично и официально выразить пожелание, высказывавшееся мною до сих пор лишь в случайных беседах с учеными: именно, что какой-нибудь философский факультет мог стяжать себе честь серией академических конкурсов в поощрение штудий по истории морали... В преддверии такой возможности пусть будет предложен следующий вопрос: он в равной мере заслуживает внимания филологов и историков, как и собственно профессиональных философов: “Какие указания дает языкознание, в особенности этимологическое исследование, по части истории развития моральных понятий?”» [Ницше, 1990, с. 437–438].

И тут же Ницше добавляет, что в «генеалогический проект» должны быть вовлечены врачи и физиологи: «Все скрижали благ, все “ты должен”, известные истории или этнологическому исследованию, нуждаются, прежде всего, в физиологическом освещении и толковании, больше, во всяком случае, чем в психологическом» [Там же, с. 438]. Он полагает, что проект генеалогии морали «наладит плодотворнейший обмен мыслями» между философией, с одной стороны, и физиологией и медициной, с другой [Там же]. Ведь генеалогия призвана едва ли не «ткнуть носом в землю» любое возвышенно-идеалистическое толкование морали, которое представляет ее как директорию вечных истин, ценность которых независима ни от временной / исторической ограниченности своих создателей, ни от их вполне обычной, но почему-то неизменно игнорируемой, физической ограниченности и даже немощности⁸.

«Нам, – пишет здесь Ницше, – необходима критика моральных ценностей. Ценность этих ценностей принимали за данность, за факт, за нечто проблематически неприкосновенное. Но сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, – а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и менялись, – знание, которое отсутствовало до сих пор и в котором даже не было нужды...» [Ницше, 1990, с. 412]. Как отмечает в комментариях к этому тексту Карен Свасьян, речь шла о новой науке, со своим методом, сводящимся к процедуре эксгумации и разоблачения исторического смысла ценностей. Генеалогия в ницшевском смысле «не излагается, а осуществляется», «метод выступает здесь не абстрактным органом познания, а концентрированным подобием личности самого генеалога», – отмечает исследователь [Свасьян, 1990, с. 783].

⁸ Ведь, скажем, можно ли понять эпикурейскую этику наслаждения как избегания страдания, если не учесть эпикурово состояние болезни, «естественным образом» подталкивавшей мысль к толкованию наслаждения как «отпускания боли»?

Целью генеалoga оказывается «дезауирование всякого рода вечных истин и социально ангажированных идеологий, за которыми скрывается полифункционал “воли к власти”» [Там же, с. 784]. Еще в «Опыте самокритики», написанном ко второму изданию «Рождения трагедии» (обратим внимание, что проблема генеалогии присутствует уже и здесь, – и в самом названии работы, и в характере постановки схожих задач) Ницше говорит о необходимости «самое мораль сместить и переместить в мир явлений, разместить ее не просто среди явлений (в смысле *tervinu techniti* идеализма), но среди “обманов”, как то: кажимости, мнимости, заблуждения, толкования, приспособления, хитрости и искусства» [Ницше, 2001, с. 56]. «Мораль как следствие, как симптом, как маска, как тартюфство, как болезнь, как недоразумение, но также и... как снадобье, как стимул, как препятствие, как яд», – повторяет Ницше в «К генеалогии...» проблеме, поставленную еще в «Рождении трагедии» [Ницше, 1990, с. 412].

Образно выражаясь, задача Ницше в «К генеалогии морали» состоит в том, чтобы своей генеалогической критикой «загнать в стойло священную корову» европейских моральных верований (свободно пасущуюся прежде на «ниве» предрассудков и страхов). Любопытно, что эта задача может быть представлена не только как скептическая, критическая, теоретико-историческая, наконец, но и как собственно этическая, в некоем исконном смысле этого слова: недаром ведь древнегреческое «этос», откуда и всякая «этика», значит не только «обычай», «нрав», но также и «стойло», «загон». Задача генеалoga заключается, можно сказать, в том, чтобы увидеть в системе моральных предписаний их происхождение из «обычаев» и «нравов», которые представляют собой, если решиться воспользоваться не словом, но метафорикой Ницше, лишь некое подобие «стойла» для «одомашненного животного» по имени человек.

В «К генеалогии морали» был и остается неустранимый налет скандальности. Но она многопланова, и читали ее по-разному. На первое место в прочтении этой книги выходила то расовая теория Ницше с ее «восстанием рабов морали» и теоретическим антисемитизмом (популяризовавшаяся в Германии 1930-х), то пресловутый имморализм, бывший камнем преткновения в прочтениях Ницше в начале XX в. в России, теория ре-сентимента (М. Шелер). Новый важный поворот в интерпретациях этого текста по праву связан с именем Мишеля Фуко, с воодушевлением прочитавшего «К генеалогии морали» еще в 1953 г. В работе «Ницше, генеалогия, история» (1971) Фуко переключает внимание на сам проект генеалогии, его основания, соотношение с историей и метафизикой. Генеалогия выступает у него как способ исторической проблематизации современности, история «к современности».

К генеалогии Ницше Фуко применяет ее же собственный метод, связанный с обстоятельным разбором самой терминологии «происхождения». По Фуко, чтобы правильно понять идею и сам проект Ницше, последний

нужно соотносить с метафизическим «поиском первоистоков»: «Генеалогия не противостоит истории, как высокомерный и глубокий взгляд философа противостоит подслеповатому взгляду ученого, наоборот, она противостоит метаисторическому разворачиванию идеальных значений... Она противостоит поискам “первоистока” [origine]» [Фуко, 2003, с. 533]. В первоистоке слишком часто «пытаются увидеть точную сущность вещи... ее заботливо замкнутую на себя идентичность, ее неподвижную форму». Генеалог же узнает, что «за вещами скрывается “совсем другая вещь”: некая вневременная тайна их сущности, но тайна, состоящая в том, что у них нет сущности – или что их сущность была постепенно, шаг за шагом, выстроена на чуждых ей основаниях» [Там же, с. 535–536].

Ницше-генеалог, считает Фуко, «отказывается, по крайней мере в определенных ситуациях, заниматься поиском первоистока (Ursprung)» [Там же, с. 535] как *себетождественной и неизменной сущности* морали, которую в первую очередь и надо установить. «Заняться генеалогией ценностей, морали, аскетизма, познания ни в коем случае не означает отправиться на поиски их “первоистока”, игнорируя как недостижимые все эпизоды истории; это значит, наоборот, подолгу задерживаться на мельчайших деталях и случайностях моментов их зарождения... Генеалогу нужна история, чтобы отвалить химеру первоистока» [Там же, с. 538]. «Генеалогия не претендует на то, чтобы, пройдя по потоку времени, восстановить некую великую последовательность по ту сторону рассеивающего забвения; ее задача вовсе не в том, чтобы показать, что прошлое живо, что оно еще здесь, в настоящем...» [Там же, с. 539].

Здесь нет ничего, напоминающего эволюцию. Генеалогия прерывна. «Мы слишком часто склонны искать происхождение в некой непрерывной последовательности, – пишет Фуко, – мы точно также совершили бы ошибку, если бы стали рассматривать возникновение с точки зрения конечной цели» [Там же, с. 542]. В своей генеалогии Ницше использует понятие «*entstehung*», которое отсылает скорее к *ситуации возникновения* (emergence) – точке внезапного появления чего-то нового. «Возникновение всегда связано с определенным состоянием сил... Это выход на сцену сил; их вторжение, бросок, когда они выныривают из кулис на подмостки, каждая со своей молодой энергией и мощью» [Там же, с. 542–543]. «То, что Ницше называет *Entstehungsherd* [очаг возникновения]... не есть, вообще говоря, ни энергия сильных, ни реакция слабых; это как раз та сцена, на которой они распределяются одни напротив других, одни над другими; пространство, которое определенным образом их размещает» [Там же, с. 543].

По Фуко, генеалогия оказывается не столько попыткой установить «исходные» значения и смыслы изучаемых ею понятий и практик, сколько борьбой за то, чтобы завладеть значениями. «Если бы интерпретирование, – пишет он, – представляло собой медленное выявление значения,

таящегося в “первоисток”, то интерпретировать становление человечества было бы под силу только метафизике. Но... интерпретировать – это значит силой или хитростью завладеть системой правил означивания, которая сама по себе не имеет никакого сущностного значения», укоренена «в воле создателей этих правил, а не в самом бытии» [Фуко, 2003, с. 545]. Это имеет непосредственное отношение к тому, чем в своей генеалогии морали занят Ницше. Игра истории, говорит Фуко, комментируя Ницше, состоит в том, чтобы завладеть ее правилами.

Каковы отношения между генеалогией, определяемой как исследование возникновения, и тем, что обычно называют историей? По Фуко, Ницше начиная уже с «Несвоевременных размышлений» неизменно критикует ту форму истории, которая пытается снова и снова ввести (и всегда предполагает) некую над-историческую точку зрения: «это история, задачей которой должно быть сведение воедино, во вполне замкнутой на себя тотальности покоренного наконец разнообразия времени... Эта история историков выбирает себе точку опоры вне времени» [Там же, с. 546]. Но различные возникновения, которые можно обнаружить в истории, не есть лишь последовательные фигуры какого-то одного единого и единственного значения, это скорее результаты «замещений», «подмен и передвижений», «замаскированных покорений» и «систематических перевертываний», утверждает Фуко.

Генеалогический проект Ницше, так называемая «действительная история», отличается, полагает Фуко, от этой «истории историков» тем, что «она не опирается ни на какую константу: ничто в человеке – даже тело – не является достаточно постоянным, чтобы можно было понять других людей и узнать себя в них» [Там же, с. 547]. Но именно поэтому важнейший фокус генеалогического рассмотрения – тело, его практики и техники. Происхождение всегда как-то связано и сопряжено с телом, поэтому генеалогия (как анализ происхождения) располагается там, «где сочленяются тело и история. Она должна показать нам тело, все пропечатанное историей, и историю, разрушающую тело» [Там же, с. 541]. Применительно к морали эта сторона генеалогического рассмотрения занимает особое место.

В обсуждении генеалогии морали Ницше для Фуко, как видим, наиболее важным оказывается различие генеалогического подхода с тем, что он называет «поиском первоистока». Генеалогия противостоит мета-историческому развертыванию идеальных значений. Фуко считает Ницше генеалогом. Однако генеалогический проект самого Ницше ведет как раз к тому, от чего Фуко пытается «застраховать» отстаиваемый им вариант генеалогии. Ведь «генеалогия морали» Ницше, даже несмотря на то, что это не «возвышающая», а «снижающая» генеалогия, в основе которой лежит установка на подозрение, «схватывающее вещи косящим взглядом снизу» [Визгин, 2001, с. 98], оказывается, тем не менее, метафизической

проекцией, связанной «по рукам и ногам» поиском первоистоков, «начал» и «оснований», определивших историю.

От генеалогии Ницше два пути: один ведет к Фуко, а другой... – к Хайдеггеру, тоже предлагавшему своего рода генеалогический проект, но только гораздо более близкий метафизике первоистока. У Хайдеггера «исток» – это такое «происхождение сущности, в какой бытийствует бытие такого сущего» [Хайдеггер, 1993, с. 87]. Можно с полным основанием сказать, что Фуко не столько «находит» у Ницше готовый проект генеалогии, сколько «доводит» ее до уровня решаемых им самим задач. Однако задачи эти менялись, поэтому и представление о генеалогии в рамках общей исследовательской программы Фуко также претерпевало определенные изменения. В своем заключительном варианте *генеалогии этики* этот проект обнаруживает ряд новых (по отношению к тому, что Фуко делал ранее) особенностей, которые нельзя не отметить.

Забота о себе в структуре генеалогической интерпретации морального дискурса

В работах и выступлениях начала 1980-х гг. Фуко все чаще обращается к анализу морального дискурса. Рамка «истории сексуальности», в которую волею издательских судеб оказался включен его проект «Герменевтики субъекта», не удовлетворяла Фуко [Гро, 2007, с. 551–552] (она слишком часто приводила к неверному пониманию предмета его изучения). Сам по себе секс скучен, говорил Фуко⁹, если не попытаться увидеть в нем отношение с собой, практики конституирования себя, но именно это обращает к этике: «Общей рамкой книги о сексуальности является история морали...» [Фуко, 2008а, с. 143], «я пытаюсь создать археологию дискурса о сексуальности, который представляет собой систему связей между тем, что мы делаем, что нам предписывается делать, что нам позволено делать, что нам запрещается делать в сфере сексуальности, и тем, что нам позволено, запрещается и предписывается говорить о своем сексуальном поведении. Вот в чем основная идея» [Фуко, 2008б, с. 127].

«О генеалогии этики» содержит раздел, названный «Структура генеалогической интерпретации». Несмотря на то, что это очень небольшой по объему фрагмент беседы, тем не менее, его значение трудно переоценить. Фуко вводит здесь целый ряд понятий, позволяющих анализировать и сопоставлять структуру морального дискурса, предлагает своего рода общую платформу сопоставления различных моральных систем (как прошлого, так и настоящего). Как отметил Л. Бернини, в отношении проекта Фуко в целом работающей оказывается метафора «аквариумов», замкну-

⁹ «Должен признаться, меня гораздо больше интересуют проблемы техник себя и подобного рода вещи, нежели секс... Секс скучен» [Фуко, 2008в, с. 97].

тых на себя «систем мышления». Однако то, что Фуко предлагает в своих последних работах, не вписывается в эту логику. «В поздних работах Фуко, анализируемые им системы мышления перестали быть разрозненными, изолированными аквариумами... Фуко оставляет гипотезу о несопоставимости различных исторических систем мышления» [Бернини, 2015], скорее, напротив, ищет возможности их сопоставления.

Применительно к проекту «генеалогии этики» это кажется справедливым. В рамках этого проекта Фуко рассматривает своего рода элементную базу морального дискурса: «Я полагаю, – замечает он, – что, занимаясь историей морали, мы должны в целом различать акты и моральный кодекс. Акты [conduites] представляют собой реальное поведение людей в отношении морального кодекса [prescriptions], вменяемого им. [И] мне кажется, мы должны различать кодекс, определяющий разрешенные или запрещенные акты, и кодекс, определяющий позитивность или негативность различных форм поведения... [Кроме того] *есть другая сторона моральных предписаний, которая в большинстве случаев не выделяется, но... очень важна: тип отношений, которые я должен устанавливать с самим собой, rapport soi, – то, что я называю этикой и что определяет способ конструирования индивидом себя в качестве морального субъекта своих действий*» [Фуко, 2008а, с. 143].

Обратим внимание на различия, вводимые Фуко. Он говорит о моральных актах и моральных кодексах как моделях запрещенного и разрешенного поведения. Кроме того, он вводит еще более важное для нашей темы различие морали и этики¹⁰. Последняя определяется Фуко не иначе, как способ «отношения с собой» в качестве субъекта моральных действий. Если попытаться по-другому сформулировать тезис Фуко, то надо заметить, что этическое не то же, что моральное, это скорее тот или иной способ своего собственного обоснования морального выбора, и что еще важнее – способ конституирования себя в качестве субъекта морального действия¹¹. И это такой способ обоснования и выбора, который неизбежно

¹⁰ С лингвистической точки зрения термины «моральный» (moralis) и «этический» (ἠθικός) – совершенно идентичные понятия. Латинское mores означает просто «обычай» и «нравы», как и греческое ἦθος. Ближайший предшественник существительного «мораль» – форма прилагательного – «moralis». Это слово фактически изобрел Цицерон. В трактате «О судьбе» он использовал moralis для перевода греч. «ethikos» как «имеющего отношение к характеру» (см.: [Макинтайр, 2000, с. 56]). Однако в европейской философии существует продолжительная история их различия, включающая не только разные, но и взаимоисключающие интерпретации.

¹¹ Последнее, если говорить о нем всерьез, а не брать лишь симулятивные формы, невозможно без «обращения к себе», без усилий, прямо направленных или косвенно связанных с формированием себя как субъекта морального акта или отношения.

включает рефлексивное отношение с собой [Погоняйло, 2015]. Поэтому, хотя мораль существует столько, сколько человек и общество, этика появляется лишь у греков (в эпоху рефлексивного традиционализма).

На каких основаниях моральные системы и этики могут быть сопоставлены? Фуко предлагает решение, основанное на понимании некоей общей структуры морального дискурса и соответствующей практики. Отношения с собой (или *этика*) имеют, заключает он, четыре основных измерения. *«Первый аспект* отвечает на вопрос “Какая сторона или часть меня либо моего поведения связана с моральным поведением?”... В нашем обществе основным полем морали, той частью нас самих, которая наиболее релевантна нравственности, – утверждает Фуко, – являются наши чувства... С кантовской же точки зрения намерение явно гораздо важнее чувств. А с христианской точки зрения главное – желание... Та часть нас самих или нашего поведения, которая релевантна для этического суждения, не всегда одна и та же. Этот аспект, – говорит Фуко, – я называю *этической субстанцией* [substance éthique]» [Фуко, 2008а, с. 144]. На вопрос, является ли «этическая субстанция чем-то вроде материала, который перерабатывается в этике», Фуко уверенно отвечает: «да именно»...

Второй аспект, выделяемый Фуко в структуре генеалогической интерпретации – *модус подчинения* [mode d'assujettissement]. Это то, каким способом людей призывали или побуждали признавать свои моральные обязательства. Будет ли это божественный закон, закон природы, единый для живых существ космологический порядок, рациональное правило, социальная норма (ряд можно продолжить). Или попытка и призыв «придать своему существованию самую прекрасную из возможных форм» [Там же]. «Я попытался показать, что в рамках классической этики никто не обязан поступать так, чтобы хранить верность жене, не прикасаться к мальчикам и т. д.» Но если кто-либо «стремится вести красивое существование... он должен вести себя подобным образом, принимая на себя подобные обязательства ради красоты и славы существования» [Там же, с. 146].

Если «модус подчинения» (mode d'assujettissement) связан с выбором модели, по которой строится тот или иной образ жизни, то *третий аспект* касается представления о наборе средств, с помощью которых можно изменить себя и стать этическим субъектом. Будет ли человек «искоренять свои желания» или «обуздывать свои акты»? К этому аспекту этического Фуко относит деятельность самоформирования, практики себя [pratique de soi], называя их также аскетизмом [l'ascétisme], – но только «в очень широком смысле данного слова» [Там же, с. 145]. Этическое – это не столько установка на то или иное действие, но и определенная деятельность в отношении себя.

Четвертый аспект касается того, какого рода формой существования мы вдохновляемся, поступая морально (стремимся ли мы сделаться «чис-

тыми» или «бессмертными», или «свободными»). «Это то, что я называю телосом [teleologie]» этики, – говорит Фуко [Там же].

Нетрудно заметить, что структура предлагаемой М. Фуко этико-генеалогической интерпретации оказывается идентичной известной аристотелевской концепции четырех причин. Напомним, что метафизика Аристотеля базируется на выделении четырех аспектов, определяющих существование любого предмета. Это материальная причина (применительно к этике у Фуко она получает наименование этической субстанции), двигательная причина (модус подчинения как то, что побуждает к осуществлению моральных обязательств), формальная и целевая причины, которые у Аристотеля нередко сближаются вплоть до отождествления («форма, она же цель», – считал Аристотель; в применении к этике два эти плана различаются Фуко как собственно этическая деятельность самоформирования – не будем путать ее с моральным актом – и набор целей-задач, которыми при этом руководствуются).

Уместно задать вопрос: как предложенная Фуко структура морального дискурса связана с проектом «генеалогии»? Ссылка на то, что эта структура *названа* «генеалогической» или что разбор этой структуры помещен в работу, которая получила название «О генеалогии этики», – недостаточна для того, чтобы признать непосредственно генеалогический характер предложенной интерпретации. Ответа на этот вопрос в текстах самого Фуко мы не находим и потому можем высказать лишь предположение. Генеалогический проект Фуко следует понимать не только как исторический, речь идет о механизмах *генерирования* культурного значения / смысла. Повидимому, именно в этой плоскости структурный анализ морального дискурса и моральной практики следует трактовать как «генеалогический», т. е. повторим – в качестве того, что связано со структурами смыслопорождения морально-этического поля.

Фуко разбирает предложенную им генеалогическую структуру на ряде примеров. Если взять греческую этику, какова там будет этическая субстанция? – спрашивает он. Это будет «афродисия», в которой совмещаются акты, желание и удовольствие. А модус подчинения? – То, что мы должны вести свое существование красиво. В позднем стоицизме, когда начинают говорить: ты обязан это делать, потому что ты – человек, способ подчинения меняется. Если же мы перенесем эту общую схему на раннехристианскую этику, то увидим прямо-таки колоссальные изменения. «Потому что изменился телос: телосом становится бессмертие, чистота. Изменился аскетизм, так как теперь испытание себя принимает форму саморасшифровки», изменился модус подчинения – им становится божественный закон. И мне кажется, – пишет Фуко, – меняется даже этическая субстанция, поскольку это уже не aphrodisia, а желание, вожделение, плоть и т. п.» [Фуко, 2008а, с. 148].

Все эти изменения происходят не только в сфере морали (поскольку меняются моральные кодексы), но и в сфере собственно «этики», как сферы отношений с собой... Итак, согласно Фуко, то, что мы обычно называем моралью, включает поведение людей, или моральные акты (1). Но мораль включает в себя также моральные кодексы (2) и *специфический тип отношений с собой в четырех указанных аспектах-модусах* (3). Именно это, третье, Фуко и называет *этикой*. И с этим различием связано определение предмета генеалогии этики, понимание того, что ее предметом оказывается этопоиэтика субъекта. На вопрос интервьюера «Правомерно ли будет сказать, что *вы не занимаетесь генеалогией морали*, поскольку на ваш взгляд, моральные кодексы относительно стабильны, *но занимаетесь генеалогией этики?*» Фуко твердо отвечает: «*Да, я пишу генеалогию этики. Генеалогию субъекта как субъекта этических действий*» [Фуко, 2008а, с. 147].

Каково же место «заботы о себе» в этике, понятой как «отношение с собой»? Дает ли Фуко ясный недвусмысленный ответ на этот вопрос? Хотя прямой формулировки ответа нет, во всем объеме концепции «заботы о себе» у Фуко он все-таки присутствует. Фуко говорит, например, о том, что принцип «заботы о себе», несмотря на победоносное шествие калифорнийского культа заботы о себе, испытывает определенную трудность с точки зрения включения его в моральную систему современного общества. «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 правил. Мы унаследовали традицию христианской нравственности, которая делает отречение от себя условием спасения», – утверждает он [Фуко, 2008в, с. 102].

Мысль Фуко, как нам представляется, заключается все же не в том, чтобы вернуться к античной «заботе о себе», но в том, чтобы *вернуть заботе о себе* почти утраченное (скорее в ходе победоносного шествия калифорнийского культа заботы о себе, чем христианского самоотречения) *этопоиэтическое содержание*. «Забота о себе» стала в определенный очень важный момент европейской истории (в античности) своего рода очагом (вспомним здесь его разбор генеалогии Ницше и обращение к понятию «*entstehung*») или даже плавильным тиглем *этического обращения* (*к себе*), ее значение связано с формированием самого *принципа этического как «отношения с собой»*¹². В пространстве генеалогии этики «забота

¹² Здесь стоит напомнить значение опыта Сократа как первооткрывателя, конечно, не морали, но этики, отбрасывающего как моральный субъективизм и релятивизм новоявленных софистов, так и традиционалистское понимание морали как извне поданной системы предписаний и ценностей. Сократ добивается,

о себе) оказывается исходным принципом западной этики, хотя и забытым, и неоднократно отвергаемым, но сделавшим возможным последующее развитие. Притом, что это «развитие», в соответствии с принципами генеалогии, выработанными Фуко при анализе «генеалогии морали» Ницше, состояло из опрокидываний и подмен и вовсе не имело форму последовательной и непрерывной эволюции.

Пусть так, но какова все же собственно этическая значимость заботы о себе «здесь и сейчас»? Нам кажется, что ответить на этот вопрос словами Мишеля Фуко можно так: «Мои книги ничего не говорят людям о том, что им нужно делать... Я не думаю, что те, кто стремится расшифровать истину, должны предлагать этические принципы... Вся эта сеть предписаний должна быть выработана и перестроена *самими людьми*... Люди должны *выстраивать собственную этику*, взяв за точку отсчета исторический, социологический или любой другой анализ, который кто-либо может им предложить» [Фуко, 2008б, с. 133]. Думается, что это надо прочесть как (в чем-то основном и главном вполне родственный сократическому) фукольдиданский призыв «позаботиться о себе», обращенный к каждому из нас. И это также может быть своеобразным ответом тем, кто продолжает сомневаться не только в существовании, но и в самой возможности фукольдиданской этики заботы о себе.

И еще: думается, что автоэтопопэтике Фуко, понятой в качестве самоконституирования этического субъекта довольно близка «этика ситуаций» Алена Бадью с его призывом к каждому перестать быть лишь «жертвенным животным» морали (поскольку последняя, по Бадью, «негативна», задает человеку позицию «жертвы», а не субъекта-творца), но самому «изобретать способ быть и действовать» в каждой неповторимой ситуации, сознавая и создавая себя в качестве этического субъекта. Притом, что этот «субъект, – пишет Бадью, имея в виду прежде всего этическую сторону дела, – никоим образом не предсуществует процессу... Можно сказать, что процесс истины индуцирует субъект» [Бадью, 2006, с. 67]. У Фуко схожим образом «знание должно стать средством защиты индивидуального существования», а не инструментом его подавления [Фуко, 2008а, с. 126]. При этом, как не раз подчеркивает Фуко, истина дается лишь ценой самотрансформации.

Список литературы

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. В. А. Воробьева. М.; СПб., 2005. 439 с.

Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб., 2006. 126 с.

чтобы последние, будь они приняты, прошли через горнило сомнения и «отношения с собой».

Бернини Л. Золотые рыбки, философы и акробатика мысли: невозможность этики Мишеля Фуко // «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) / Под ред. М. А. Козловой, В. Г. Безрогова. М., 2015. Ч. 1: Постоянство пребывания с собою. С. 43–54.

Бибихин В. В. Поиск своего в «Алкивиаде» Платона // Логос. Античная философия. Чтения и толкования. 2011. № 4 (83). С. 63–88.

Визгин В. П. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия: Сб. ст. / Под ред. О. В. Хархордина. СПб., 2001. С. 96–110.

Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.

Гро Ф. О курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб., 2007. С. 549–596.

Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.; Екатеринбург, 2000. 384 с.

Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна. М., 1990. Т. 2. С. 407–524.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Пер. с нем. А. Михайлова // Ницше Ф. Рождение трагедии / Сост., общ. ред., вступ. ст. А. А. Россиуса. М., 2001. С. 47–216.

Погоняйло А. Г. Опыт себя как выход в логическое // «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) / Под ред. М. А. Козловой, В. Г. Безрогова. М., 2015. Ч. 1: Постоянство пребывания с собою. С. 32–42.

Свасьян К. А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна. М., 1990. Т. 2. С. 770–809.

Фуко М. История сексуальности – III. Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы. Киев; Москва, 1998. 288 с.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / Пер. с фр. В. Каплуна // Ницше и современная западная мысль: Сб. ст. / Под ред. В. Каплуна. СПб.; М., 2003. С. 532–559.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб., 2007. 677 с.

Фуко М. О генеалогии этики. Обзор текущей работы / Пер. с англ. А. Корбута // Логос. Философско-литературный журнал. 2008а. № 2 (65). С. 135–158.

Фуко М. Минималистское «Я» / Пер. с англ. А. Корбута // Логос. Философско-литературный журнал. 2008б. № 2 (65). С. 123–134.

Фуко М. Технологии себя / Пер. англ. А. Корбута // Логос. Философско-литературный журнал. 2008в. № 2 (65). С. 96–123.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 50–119.

Шлейермахер Фр. Монологи // Шлейермахер Фр. Речи о религии. Монологи / Пер. с нем. С. Л. Франка. СПб., 1994. С. 275–333.

Article metadata

Title: Ethical Poesis and Care of Oneself. From Esthetics of Coexistence to Genealogy of Ethics

Author: Yu. A. Asoyan

Author's e-mail: assoyan@mail.ru

Author affiliation: Russian State Humanity University

Abstract. The article deals with Foucault's ethical content of care of oneself. The project of genealogy of ethics of M. Foucault is discussed. The subject of the article is ethical problems and ethical prospects of Foucault's conception. We are considering not only his famous book of the same name, which is included in the trilogy on the history of sexuality, but also a number of other texts of the 1980s related to the study of practices and techniques of existence. First of all, this is the lecture course "Hermeneutics", taught by Foucault at the Collège de France in the 1981–1982 school year, as well as other lecture courses from this period and a project on the genealogy of ethics. In this article, we will be interested in how Foucault's concept of "taking care of yourself" is included in the problem field of his "genealogy of ethics", and how it relates to the topic of ethical poesis – ethical poesis as a constitution / formation of an ethical subject.

Key terms: care of oneself, ethical poesis, genealogy of ethics, genealogy of moral.

Reference literature (in transliteration):

Badiou A. Etika: Oчерk o soznanii Zla. Transl. from Fr. by V. E. Lapitsky. St. Petersburg, 2006, 126 p. (in Russ.)

Bernini L. Zolotyе rybki, filosofy i akrobatika mysli: nevozmozhnost etiki Michel Foucault. In: "My vse v zabote postoyannoy..." Kontseptsiya zaboty o sebe v istorii pedagogiki i kultury. Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii pamyati filosofa, sotsiologa, psikhologa G. V. Ivanchenko (1965–2009). Ed. by M. A. Kozlova, V. G. Bezrogoва. Moscow, 2015, pt. 1, p. 43–54. (in Russ.)

Bibikhin V. V. Poisk svoego v "Alkiviade" Platona. *Logos. Antichnaya filosofiya. Chteniya i tolkovaniya*, 2011, no. 4 (83), p. 63–88. (in Russ.)

Foucault M. Germenevtika sub'ekta. Kurs lektsiy, pročitannykh v Collège de France v 1981–1982 uchebnom godu. Transl. from Fr. by A. G. Pogonyailo. St. Petersburg, 2007, 677 p. (in Russ.)

Foucault M. Istoriya seksualnosti – III. Zabota o sebe. Transl. from Fr. by T. N. Titova, O. I. Khoma. Kiev, Moscow, 1998, 288 p. (in Russ.)

Foucault M. Minimalistskoe “Ya”. Transl. from Engl. by A. Korbut. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal*, 2008, no. 2 (65), p. 123–134. (in Russ.)

Foucault M. Nietzsche, genealogiya, istoriya. Transl. from Fr. by V. Kaplun. In: Kaplun V. (ed.). *Nietzsche i sovremennaya zapadnaya mysl*. St. Petersburg, Moscow, 2003, p. 532–559. (in Russ.)

Foucault M. O genealogii etiki. Obzor tekushchey raboty. Transl. from Engl. by A. Korbut. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal*, 2008, no. 2 (65), p. 135–158. (in Russ.)

Foucault M. Tekhnologii sebya. Transl. from Engl. by A. Korbut. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal*, 2008, no. 2 (65), p. 96–123. (in Russ.)

Gaidenko P. P. *Filosofiya Fichte i sovremennost*. Moscow, 1979. (in Russ.)

Gros F. O kurse 1982 goda. In: Foucault M. *Germenevtika sub'ekta. Kurs lektsiy, pročitannykh v Collège de France v 1981–1982 uchebnom godu*. Transl. from Fr. by A. G. Pogonyailo. St. Petersburg, 2007, p. 549–596. (in Russ.)

Hadot P. *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya*. Transl. from Fr. by V. A. Vorobiev. Moscow, St. Petersburg, 2005, 439 p. (in Russ.)

Heidegger M. Istok khudozhestvennogo tvoreniya. In: Heidegger M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let*. Transl. from Germ. by A. V. Mikhailov. Moscow, 1993, p. 50–119. (in Russ.)

MacIntyre A. *Posle dobrodeteli: issledovaniya teorii morali*. Transl. from Engl. by V. V. Tselishchev. Moscow, Ekaterinburg, 2000, 384 p. (in Russ.)

Nietzsche F. K genealogii morali. *Polemicheskoe sochinenie*. In: Nietzsche F. *Sochineniya*. In 2 vols. Transl. from Germ. by K. A. Svasiyan. Moscow, 1990, vol. 2, p. 407–524. (in Russ.)

Nietzsche F. *Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimism*. Transl. from Germ. by A. Mikhailov. In: Nietzsche F. *Rozhdenie tragedii*. Ed. by A. A. Rossius. Moscow, 2001, p. 47–216. (in Russ.)

Pogonyailo A. G. Opyt sebya kak vykhod v logicheskoe. In: “My vse v zabote postoyannoy...” *Kontseptsiya zaboty o sebe v istorii pedagogiki i kultury. Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii pamyati filosa, sotsiologa, psikhologa G. V. Ivanchenko (1965–2009)*. Ed. by M. A. Kozlova, V. G. Bezrogova. Moscow, 2015, pt. 1, p. 32–42. (in Russ.)

Schleiermacher F. *Monologi*. In: Schleiermacher F. *Rechi o religii. Monologi*. Transl. from Germ. by S. L. Frank. St. Petersburg, 1994, p. 275–333. (in Russ.)

Svasiyan K. A. *Primechaniya*. In: Nietzsche F. *Sochineniya*. In 2 vols. Transl. from Germ. by K. A. Svasiyan. Moscow, 1990, vol. 2, p. 770–809. (in Russ.)

Vizgin V. P. *Genealogicheskiy proekt Mishelya Fuko: ontologicheskie osnovaniya*. In: Kharkhordin O. V. (ed.). *Michel Foucault and Russia*. St. Petersburg, 2001, p. 96–110. (in Russ.)