

УДК 172 (87.7Г)

DOI: 10.17223/1998863X/42/12

**А.В. Карабыков**

## **МЕЖДУ СЕНЕКОЙ И САДОМ: «ИСКУССТВО СЕБЯ» В ТВОРЧЕСТВЕ МИШЕЛЯ ФУКО**

*Цель статьи – дать критический анализ этического проекта Фуко, концептуальное ядро которого образует ряд смежных понятий: «забота о себе», «эстетика существования» и т.д. Рассматривая этот проект в историко-генеалогическом и идеологическом измерениях, автор исследует причины и сущность тенденциозности, проявленной философом при реконструкции этической модели эллинизма, а также содержание его собственных воззрений в сфере этики.*

*Ключевые слова: забота о себе, практика свободы, эстетика существования, гедонизм.*

Тема заботы о себе, о которой стали говорить так много в последнее десятилетие, в наибольшей степени обязана своей популярностью двум профессорам Коллеж де Франс: Мишелю Фуко (1926–1984) и Пьеру Адо (1922–2010). Предложив новый взгляд на сущность античной философии, они показали в своих исследованиях, что в греко-римском мире философия в целом представляла собой многогранную «культуру себя», предполагавшую выбор специфического образа жизни, а не чисто теоретическую деятельность. При этом оба учёных с равной настойчивостью подчёркивали идеологический мотив своих антиковедческих штудий, обсуждая возможность возвращения западной философии к её начальному идеалу и, в более широком масштабе, создания новой этики. Приближенная к античным, в особенности эллинистическим, моральным доктринам, она могла бы послужить, по их мнению, заменой прежней, в основе своей христианской, этики по мере того как общества Запада переходят в «постхристианский» период своей истории. Эти идеологические мотивы – весьма несхожие у Фуко и Адо – предопределили различие интерпретаций, которые они дали содержанию и целям практик, применявшихся в философских школах Античности и входивших в состав понятия «забота о себе» (*epimeleia heautou*) [1]. Поскольку дальше я буду говорить о Мишеле Фуко, первое, на что будет обращено внимание, – это его трактовка эллинистической, по преимуществу стоической, «культуры себя», в которой он, как и Адо, видел апогей, достигнутый античной этической мыслью. Затем будет освещена идеологическая подоплёка этого проекта Фуко, что позволит понять причины допущенных им исторических искажений и, главное, прояснить основы новой этики, развитие которой он находил благоприятным для современности.

### **Обращение к Античности**

Как известно, темой заботы о себе Мишель Фуко стал заниматься в рамках последнего и самого глобального своего исследования, называемого по-нищевски генеалогией морали, но более известного по наиболее прорабо-

танной его части как история сексуальности. На обширном историко-культурном материале философ стремился показать в нём, что духовная конституция человека современного Запада стала такой, какова она есть, не в силу какой-либо неизбежной закономерности, а в результате стечения исторически случайных обстоятельств. По этой причине она может подвергаться изменениям в пределах, заданных её предшествующим развитием. Не являясь фундированной общечеловеческой природой (Фуко решительно отрицал существование таковой), конституция современного субъекта образуется набором разнородных исторических элементов, который в принципе трансформируем.

Прослеживая перипетии этического становления современного европейца, Фуко успел выделить (работа была прервана его смертью) три исторически первых формы субъективации, или «технологий себя»: классическую, эллинистическую и раннехристианскую. Так, характеризуя наиболее симпатизировавшую ему и значимую для его собственного этического проекта эллинистическую форму, учёный показал, что в сравнении с предыдущей, классической, версией её отличало то, что забота о себе означала в эту эпоху такую деятельность, которая: а) совпадала по длительности со всей человеческой жизнью, а не только с юностью, как прежде; б) охватывала все главные её сферы, включая эотику, диетику и, если говорить о стоиках, управление хозяйством; в) предназначалась для представителей всех социальных страт, а не только аристократов; г) осмыслялась в терминах медицины, а не дидактики, как у Сократа; е) имела целью достижение безмятежной и *потому* счастливой жизни, надёжно защищённой «изнутри», т.е. в уме человека, от возможных угроз извне, тогда как в классическую эпоху, заботившийся о себе юноша учился управлять собой, чтобы стать способным руководить другими [2. Р. 231–235; 3. С. 140–146; 4. С. 64–65].

Хотя в целом эта схема эллинистической культуры верна, разрабатывая её в деталях, Фуко так расставил акценты, что созданная им картина приобрела анахронистическую печать современных мировоззренческих диспозиций. Я утверждаю это вслед за Пьером Адо, опираясь на идеи других знатоков античной мысли, и соглашаюсь с ним в том, что основной источник указанного искажения следует искать в идеологической стороне проекта Фуко [5. С. 299–309]. Говоря обобщённо, пристрастность его трактовки заключалась в неоправданной эгоизации и гедонизации эллинистического «искусства существования». Так, стоики – а именно они являются главными персонажами его генеалогического полотна – последовательно различали понятия «удовольствие» (*voluptas*) и «радость» (*gaudium*), которую наиболее полно способен испытывать тот, чей разум приобщён к Логосу мироздания и кто поэтому послушен судьбе, ему предначертанной. Фуко же стирает это различие, «вчитывая» в тексты стоиков идею различных видов удовольствия, высшие из которых человек обретает в самом себе, в эстетическом любовании своим якобы самодостаточным существованием. По словам учёного, «„сам“ – это последняя и единственная цель заботы о себе», по отношению к которой попечение о других было не более чем её побочным эффектом [3. С. 200]. Для адепта такой заботы мир сужался до размеров его собственной индивидуальности, выступавшей в роли «субъекта, объекта, средства и цели» так осмысленного «искусства себя» [Там же. С. 209].

Между тем в действительности стоики и до некоторой степени эпикурейцы считали важным аспектом духовного совершенствования развитие у себя чувства единства с вселенским целым и принадлежности к человеческому сообществу. Стать совершенным означало для них превзойти разумом ограниченность своего эмпирического существа, согласовав свой образ мышления и действия с космическим Логосом [5. С. 31, 41–50; 6. Р. 128–129, 137–138]. Это предполагало следование такой установке, которая была далека от эгоцентричного гедонизма. Осознание сего обстоятельства – а оно у Фуко, бесспорно, имелось – побуждало его не во всем соглашаться с древними. Он считал, что римляне и греки совершили «глубинную ошибку» в том, что стремились найти и обосновать универсальную этическую модель, которая бы соответствовала «ложной» космической установке [7. С. 273–274].

### Воля не быть управляемым

В той мере, в какой древним *не удалось* реализовать эту универсалистскую тенденцию, оставив *тем самым* простор для личного выбора и новаций, Фуко находил их опыт плодотворным для современности, переживающей упадок всеобщей морали. Сфера его собственных этических размышлений вращалась вокруг оси, образуемой идеей свободы и индивидуалистической обособленности. Определяя этику как «продуманную практику свободы», философ видел в последней не только фундаментальное условие, но также смысл и плод всякой этической работы, целью которой вновь должно стать «конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни» [8. С. 245]. По этой причине, уклоняясь от навязываемой ему роли пророка, что, конечно, делало ему честь, Фуко не желал предлагать современникам готовые моральные постулаты: каждый должен создавать *свою* этику сам [2. Р. 131].

Но как свобода может быть смыслом этической работы? Учитывая двойственность этого понятия, прежде всего отметим гипертрофированность его негативной стороны («свобода *от*»), характерную для всего творчества французского мыслителя. Понимание же позитивной стороны свободы («свобода *для*»), умалчиваемое в его академических трудах, озвучивалось Фуко в отдельных поздних интервью, рассчитанных на весьма ограниченную аудиторию. Такое соотношение обусловлено не только скрытностью его натуры и одиозностью некоторых форм, в которых сам он практиковал свободу [9. Р. 245–284]. В силу того, что этика, по Фуко, дело личного усмотрения и выбора, каждый сам призван решать, как ему управлять своей жизнью. В отношении же негативного аспекта свободы нужно иметь в виду, что на протяжении всего пути, приведшего его к этической проблематике, философ исследовал сущность власти, представляя в крайне мрачных красках её воздействие на человека, что соответствовало анархистско-индивидуалистическим установкам его мышления. Не удивительно, что, и занявшись этикой, мыслитель рассматривал её в политическом свете. На его взгляд, задача воссоздания заботы о себе должна иметь стратегический характер, коль скоро, «сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что» [3. С. 278].

Фуко считал, что, будучи установленным, любое отношение власти содержит в себе определённое пространство свободы, дающее возможность сопротивления и трансформации или отмены этого отношения. Но чтобы та-

кая возможность осуществилась, необходимы усилия, на которые индивид способен при условии, что станет субъектом (в большей, чем прежде, степени) по отношению к собственному существованию, т.е. усилит своё отношение к самому себе. Если «душа – тюрьма тела», образуемая аппаратом принуждения и муштры, созданным и создающим дисциплинарное общество [10. С. 46], то задача человека состоит в том, чтобы, насколько это возможно, завладеть ключами от этой «тюрьмы», отвоевать хотя бы часть дисциплинарной власти над своей жизнью, стерев те объективирующие формы, в которые заключили её общество и культура. «Индивид – это продукт власти, – учил Фуко. – Всё, что нужно, – это „деиндивидуализировать“ себя посредством умножения и смещения, различных рекомбинаций» и, разорвав связи, иерархически объединяющие индивидов в семье, коллективе, государстве, превратить общество в «постоянный генератор деиндивидуализации» [11. Р. XVI].

Как бы ни был соблазнителен пафос этих и подобных заявлений мыслителя – а этот соблазн особенно велик в обществе, пронизанном духовной косностью, ложью и тёмной агрессией, – трезвый взгляд на вещи не даёт отрешиться от недоумения, почему, собственно, именно сопротивление власти, именно анархический бунт против предустановленных норм и законов ставится Фуко во главу угла этической работы и, сверх того, всей философии? Словом, почему эта деятельность, призванная созидать совершенную личность и гармоничное общество, приобретает у философа откровенно трансгрессивный, анархический характер и сводится к «испытанию пределов, которые мы можем пересечь [с целью] продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы?» [12. С. 353–354].

«Раздувая» негативную ценность свободы до пределов, в которых она довлеет, Фуко оставлял нерешённым фундаментальный вопрос о смысле этической деятельности. То единственное, что мог сделать философ в этом плане, – попросту загущивать его бесконечностью перспектив «работы свободы». Не вопрошайте: «Зачем?», а уходите с головой в непрестанные эксперименты «деиндивидуализации» и трансгрессии, чтобы «больше не быть тем, что мы есть, не делать того, что мы делаем, или не мыслить то, что мы мыслим» [Там же. С. 353]. Философ верил, что такого рода активность, состоящая в пролиферации, варьировании и перестройке мыслей, действий, желаний непременно обогатит мир человеческих отношений – мир, до крайности обеднённый, на его взгляд, обществом и институтами с целью сделать его более управляемым [11. Р. XV; 2. Р. 158]. Снова единственно значимым оказывается количественный критерий. Смысл же и качество этих отношений, а также связанные с ними проблемы (например, совместимость контрарных отношений) выносятся за скобки. Увлечённый очерченной перспективой, Фуко спешил объявить о желательности создания социального права, которое позволяло бы существовать на равных «всем возможным типам отношений без того, чтобы быть заблокированными или упразднёнными (уже имеющимися. – А.К.) институтами» [2. Р. 158]. Не потому ли, сочувственно откликаясь в прессе на принятие закона, запрещающего смертную казнь, философ предлагал пойти далее и вынести на обсуждение возможность отмены... всей системы уголовного наказания [9. Р. 329], как и в сфере теоретического мышления, обнаруживая одержимость идеей всемерного раздвижения границ свободы – пусть даже ценой жизни всего общества.

## Практики свободы

Но как, в конце концов, мыслил Фуко позитивный аспект свободы? Когда его спрашивали об этом интервьюеры и собеседники, он являл себя, как правило, убеждённым эстетом: свобода нужна для того, чтобы делать свою жизнь прекрасной, ибо почему, скажем, «лампа или жилище должны быть произведением искусства, а наша жизнь нет» [2. Р. 261]. Легко заметить при этом, что философ не шёл далее прекраснотушных пожеланий вроде: да, было бы чудесно, если бы люди творили свою жизнь, как художники пишут картины [Ibid. Р. 261]! По этой причине я нахожу неверным распространённое мнение, согласно которому тема заботы о себе имела у Фуко по преимуществу эстетический пафос. «Красота» в том специфическом смысле, который имел в виду Фуко, скорее мыслилась им как эффект, отмечавший своим присутствием жизнь того, кто достигал особого «блеска» в трансгрессивной культивации *знания и удовольствия*. Именно эти предметы были наиболее тесно связаны со «свободой *для*» в размышлениях философа. Поэтому представляется правильной такая схема: заботиться о себе нужно для того, чтобы быть свободным. Свободным же следует быть *для* преуспевания в познании и удовольствии и, соответственно, *от* всего, что воздвигает пределы на пути к этим целям, – свободным *от* Закона в религиозно-метафизическом, моральном и других, производных от них, смыслах. Тот, кто в таком духе осуществляет собственную свободу, сообщает своей жизни эстетическую ценность.

Говоря о знании, отметим парадокс, заметный в текстах и речах Фуко. С одной стороны, он выражал сдержанное сожаление по поводу так называемого «картезианского момента», подготовленного эпохой господства схоластики, который обусловил то, что из двух завещанных Античностью установок: «познай себя» и «заботься о себе» – только первая сохранила свое значение в Новое время. В силу этого радикально изменились представления об условиях и следствиях постижения истины. По словам философа, начиная с XVII столетия познание на Западе строилось по принципу: «Субъект, как он есть, может прийти к истине, но истина, как она есть, не может спасти субъекта» [3. С. 32]. Новый принцип перечёркивал убеждение, господствовавшее в философских школах древности, христианских монастырях и эзотерических кругах высокого Средневековья и Возрождения. Оно состояло в том, что для того, чтобы стать способным к познанию истины, человек должен подготовить себя посредством известных духовных практик, а истина, будучи познанной, оказывает на него ответное благодатно-трансформирующее воздействие [3. С. 28–29]. И если Фуко до некоторой степени сожалел об этой смене коренных эпистемологических принципов, то лишь потому, что вопреки всем доводам академического рационализма находил «традиционный» в чём-то более соответствовавшим его личному опыту. Вот свидетельство, столь ценное своей откровенностью, что я не могу не привести его здесь *in extenso* (скудость слога объясняется тем, что это реплика из англоязычного интервью): «Но если я сошлюсь на свой собственный опыт, у меня есть чувство, что знание неспособно сделать ничего для нас и что политическая власть может нас уничтожить. Всё мировое знание неспособно ничего с этим поделать. Всё это касается не того, что я думаю теоретически (я знаю, что это неверно), но я говорю это, исходя из моего личного опыта. Я знаю, что знание может пре-

образовывать нас. <...> Если я познаю истину, то изменюсь. И, возможно, я буду спасён. Или, может быть, я умру, но, думаю, это то же самое для меня» [2. Р. 130]. Как видим, Фуко исповедует свою приверженность второй части «до-картезианского» принципа: истина благотворно преобразует субъекта.

С другой стороны, философу было чуждым то условие, которое традиционная западная духовность полагала неизменным в деле познания и, начиная с Античности, сопрягала с нравственно-очистительной работой над собой [3. С. 202]. В этом отношении Фуко разделял скорее эпистемологическое кредо модерна: «Само познание и только оно позволяет подступить к истине» [Там же. С. 30]. Однако если допустить, что истина действительно *преобразует*, то сам процесс познания не может быть таким, как он обычно мыслится в новоевропейской науке. Вместо строгого противопоставления субъекта и объекта в нём должна иметь место ответная открытость, своего рода проницаемость познающего, *воля к тому, чтобы стать изменённым*. Важно и то, что в ницшеанском мире Фуко, определённом «смертью Бога», истина имеет негативную природу *par excellence* и устанавливается (всегда тщетно в итоге) через критику и отвержение утверждений, претендующих на абсолютную правоту, – как освобождение от части заблуждений, при том что их общее число бесконечно и отвергнутые всегда сменяются новыми. С этой позиции, «благотворное» воздействие истины проявляется в том, что субъект познания становится «лучше» лишь потому, что делается *другим*, – а не становится другим, в силу того что делается лучше, как утверждалось в традиционной западной духовности. Такая трактовка истины, лежащая в основе генеалогической критики философа, коррелирует с негативной свободой, идея которой доминирует в его этическом проекте, и пониманием спасения, тождественного смерти – этой абсолютной форме «свободы *от*».

Итак, нужно признать, что с известными оговорками Фуко поддерживал «до-картезианский» принцип, сопрягавший познание с заботой о себе, ибо чувствовал его близость своему личному опыту. При этом он переосмыслил его так, что теперь уже «посткартезианский» принцип выражался следующей формулой: не истина, а сам процесс познания может трансформировать субъекта, делая его *другим* и – в этом, только этом смысле – «лучше». Но чтобы подобная трансформация совершалась, субъект должен «постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя», отказываться от комфорта, даруемого духовными привычками и склонностями, во имя испытания всё новых видов *иного* [8. С. 320]. Мы снова замечаем, как проблема смысла (зачем познавать, для чего меняться?) растворяется в бесконечности «работы свободы», важность которой отстаивал французский интеллектуал.

И наконец, несколько слов об удовольствии. С осмотрительной сдержанностью, в основном под прикрытием отвлечённых тезисов и обтекаемых формулировок, Фуко развивал гедонистическую этику, подчинённую задаче расширения границ дозволенного и испробованного. Сочувственно повторяя за Кантом в своём последнем эссе: «Имей мужество пользоваться собственным умом!», он добавлял (чаще всего в виде намёков, но кое-где и прямо): «и *собственным телом*» – с целью «интенсификации удовольствия» [12. С. 335–359; 2. Р. 131]. Гей и садомазохист, не умевший видеть в сексе таинство продолжения жизни, Фуко видел в нём главный «двигатель» негативной свободы. Он считал, что именно здесь, в самой стихийной и неподконтроль-

ной сфере своей жизни, индивид способен найти важнейшую точку опоры в борьбе против власти общества и его инстанций. Сверх того сексуальность, чья природа, с его точки зрения, трансгрессивна, призвана, по Фуко, быть продвигаемой вперёд линией фронта. Если точнее, одного из многих фронтов, на которых индивидуалистическая воля к самоутверждению и гедонизму вот уже полстолетия продолжает одерживать победы. Вдохновлённый её первыми успехами, он верил, что высвобожденное из-под власти моральных норм и прочих ограничений сексуальное удовольствие станет той почвой, на которой «взойдут цветы» новых культур себя, прекрасные как *nature morte*, как язвы на оравленном теле «постхристианского» мира.

На закате жизни, став более умеренным в своих социально-политических взглядах, Мишель Фуко любил повторять: «Всё не так плохо, но таит в себе опасность» [2. Р. 259]. Как это часто бывало, речь шла об опасности догматического «окаменения», грозящего стать ещё одним источником насилия в отношении любого *иного*. Я бы хотел, чтобы та же тревога распространялась на идеологию, которую развивал и претворял в жизнь сам французский мыслитель. Это тем более важно, что Фуко сегодня – больше, чем самый цитируемый учёный-гуманитарий. Он стал кумиром многих, в коем словно бы сбылось обещание, данное дьяволом другому, вымышленному, эстету: «Ты будешь знаменем, ты будешь задавать тон грядущему, твоим именем будут клясться юнцы» [13. С. 288]. И там, где его идеология побеждает, всегда подвергаясь неизбежным догматизирующим мутациям, насилие действительно не замедляет сказать «я здесь».

### Литература

1. *Flynn T.* Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot // *Philosophy Social Criticism*. 2005. Vol. 31 (5–6). P. 609–622.
2. *Foucault M.* Ethics: subjectivity and truth / Ed. P. Rabinow; trans. Robert Hurley and others. N.Y. : The New Press, 1997. 334 p.
3. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/82 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
4. *Фуко М.* История сексуальности – III: Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титровой, О.И. Хомы. Киев : Дух и литера : Грунт ; Москва : Рефл-бук, 1998. 288 с.
5. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М. ; СПб. : Степной ветер : Коло, 2005. 448 с.
6. *Davidson A.I.* Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought // *The Cambridge Companion to Foucault* / Ed. G. Gutting. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. P. 123–148.
7. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 т. Т. 3. / пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. М. : Практис, 2006. 320 с.
8. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : Работы разных лет / пер. с фр. С. Табачниковой. М. : Касталь, 1996. 448 с.
9. *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. N.Y. et al. : Simon & Schuster, 1993. 491 p.
10. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М. : Ad Marginem, 1999. 478 с.
11. *Foucault M.* Preface // *Deleuze G., Guattari F.* Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Trans. Robert Hurley and others. London ; New York : Continuum, 2004. P. XIII–XVI.
12. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 т. Т. 1. / пер. с фр. С.Ч. Офертаса под общ. ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. М. : Практис, 2002. 384 с.
13. *Мани Т.* Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом / пер. с нем. С. Апта и Н. Ман. М. : Худож. лит., 1975. 608 с.

**Anton V. Karabykov**, Omsk State Technical University (Omsk, Russian Federation).

E-mail: meavox@mail.ru

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 118–126.*

DOI: 10.17223/1998863X/42/12

**BETWEEN SENECA AND SADE: “THE ART OF THE SELF” IN LATE FOUCAULT**

**Keywords:** care of the self; practice of freedom; aesthetics of existence; hedonism.

The aim of the article is to analyze the ethical project that was created by Michel Foucault in his final years and whose conceptual core included a series of closely related concepts: “culture of the self”, “care of the self”, “aesthetics of existence”, etc. Since this project had two correlated – historical-genealogical and ideological – dimensions, both of them are considered. The author also explores reasons and essence of the bias displayed by the philosopher when reconstructing the Hellenistic ethical model as well as the content of Foucault’s own views on ethics which he defined as a “considered practice of freedom”. As far as the genealogical side of the project is concerned it is based on a set of interrelated postulates. They are as follows. There is no universal human nature. The inner constitution of the modern westerner has been determined by the confluence of historically contingent conditions. It consists of a complex of heterogeneous historical elements. This complex can be transformed within the limits set by the previous development of that constitution. Though these very postulates contain obvious ideological implications, to the greatest extent does the ideological foundation of Foucault’s project manifest itself when the philosopher outlines his own model of “culture of the self”. Its conceptual core includes the following statements: The aim of care of the self is to become free. One needs to be free to cultivate knowledge and pleasure and, accordingly, to be free from the Law (in religious, metaphysical, moral and other senses based on them) that puts limits on the way to those objectives. Succeeding in such cultivation endows one’s life with aesthetic value. The author arrives at a conclusion that Foucault’s ethical ideal asserts the importance of an individualistic self-affirmation of the person on ways to transgression and hedonism. At the same time the problem of sense of freedom as a cornerstone of every ethical activity, according to Foucault, remains unsolved in his project. Plainly speaking, it sinks in the bad infinity of the ongoing widening of the borders of the permitted and experienced.

### References

1. Flynn, T. (2005) Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. *Philosophy Social Criticism*. 31(5–6). pp. 609–622. DOI: 10.1177/0191453705055492
2. Foucault, M. (1997) *Ethics: subjectivity and truth*. New York: The New Press.
3. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [The Hermeneutics of the Subject. A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1981–1982]. Translated from French by A.G. Pogonyaylo. St. Petersburg: Nauka.
4. Foucault, M. (1998) *Istoriya seksual'nosti – III: Zabota o sebe* [The history of sexuality – III: Self-care]. Translated from French by T.N. Titrova, O.I. Khoma. Kiev: Dukh i litera: Grunt; Moscow: Refl-buk.
5. Hadot, P. (2005) *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Translated from French. Moscow; St. Petersburg: Stepnoy veter; Kolo.
6. Davidson, A.I. (2005) Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: Gutting, G. (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 123–148.
7. Foucault, M. (2006) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu : v 3 t.* [Intellectuals and Power. In 3 vols]. Vol. 3. Translated from French by B.M. Skuratov. Moscow: Praxis.
8. Foucault, M. (1996) *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The Will to the Truth: beyond knowledge, power, and sexuality. Works of different years]. Translated from French by S. Tabachnikova. Moscow: Kastal'.
9. Miller, J. (1993) *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.
10. Foucault, M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Translated from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem.
11. Foucault, M. (2004) Preface. In: Deleuze, G. & Guattari, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London; New York: Continuum.



---

12. Foucault, M. (2002) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu : v 3 t.* [Intellectuals and Power. In 3 vols]. Vol. 1. Translated from French by S.Ch. Ofertas. Moscow: Praxis.

13. Mann, T. (1975) *Doktor Faustus. Zhizn' nemetskogo kompozitora Adriana Leverkyuna, rasskazannaya ego drugom* [Doctor Faustus: The Life of the German Composer Adrian Leverkühn as Told by a Friend]. Translated from German by S. Apt, N. Man. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.