

## ПИЧУГИНА ВИКТОРИЯ КОНСТАНТИНОВНА



Доктор педагогических наук, доцент,  
профессор кафедры педагогики  
ФГБОУ ВПО «Волгоградский  
государственный социально-  
педагогический университет».

E-mail: Pichugina\_V@mail.ru

УДК 17.0

### ПРАКТИКИ ЗАБОТЫ О СЕБЕ В АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИКЕ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье акцентируется внимание на том, что античная забота о себе представляет собой совокупность практик в первоначальном значении древнегреческого слова «практика». Сопоставлены древнегреческая практика заботы о себе, которая реализовывалась Сократом и Алкивиадом как практика менторского ученичества, и древнеримская практика заботы о себе, которая реализовывалась Цицероном и представляла практику собственного поведения. Обе практики, несмотря на большое количество различий, представляли собой цепочку актов: событие или происшествие – проекция возможного благоприятного исхода или результата – деятельность и общение, которые ведут к новому состоянию – изменение уровня притязаний к себе и другим.

**Ключевые слова:** антропологический проект культуры личности, забота о себе, практики заботы о себе, античная педагогическая культура.

© Пичугина В. К. 2017

---

<sup>1</sup> Работа над статьей поддержана грантами РГНФ 16-06-00004а и 14-06-00315а. Данный текст представляет собой существенно переработанный и расширенный вариант статьи «Забота о себе в античной педагогике и образовательное пространство полиса», опубликованной в сборнике материалов международной конференции «Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры». НИУ ВШЭ, Москва, 9–11 сентября 2015. Часть 2: Что-то ведёт нас в глубь самих себя. М.: Канон+, 2015. Переработка и расширение материалов стала результатом дискуссий, имевших место на конференции, и длительных обсуждений данной темы в рамках Всероссийского антропологического семинара-коллоквиума «Антропопрактика: концепт и репертуар. Ключ к входу». Новосибирск, 23–24 июня 2016 г.

**Victoria K. Pichugina**

## **PRACTICES OF CARE FOR THE SELF IN ANCIENT PEDAGOGY**

**Abstract.** In article the attention that the antique care for the self set practices in initial value of Ancient Greek “practice” is focused. Ancient Greek practice of cares for the self, which was implemented Socrates and Alkiviad as a practice of a mentor apprenticeship, and ancient Roman practice of care for the self, which was implemented Cicero and presented to the practice of own behavior, are compared. Both practices, despite a large amount of distinctions, represented a chain of acts: an event or incident – a projection of a possible favorable outcome or result – activity and communication which conduct to a new state – change of level of claims to themselves and another).

**Keywords:** anthropological project of culture of the personality, care for the self, practice of care for the self, ancient pedagogical culture.

Термин «практика» в последние десятилетия лидирует по частотности употребления. Этот феномен активно переосмысливается представителями различных научных направлений с точки зрения практик разного рода (духовных, образовательных, психологических, психотерапевтических и др.). Не исключением является и феномен человека, который стало модно рассматривать через так называемые антропопрактики, часто «поминаемые всуе»: не всегда к месту и не всегда со смыслом. Вечное желание приблизиться к осмыслению феномена человека или, как писал Пьер Тейяр де Шарден, «увидеть и показать то, чем становится и чего требует человек» [Шарден 2002: 137] в современных научных реалиях стало, как никогда, острым.

В словаре И. Х. Дворецкого практика определяется так: «Практика» – производное от древнегреческого *πρᾶξις* – «дело, событие, происшествие, (благоприятный) исход или результат, действие, деяние, деятельность, дельность, опытность, предприимчивость, общение, положение, состояние, судьба, хитрость, свершение, взыскание, притязание, требование» [Древнегреческо-русский словарь 1904: 1364]. Из всего этого спектра в современном научном тезаурусе за термином «практика» прочнее всего закрепилось значение «деятельность». Духовная практика предполагает духовную деятельность (или «духовные упражнения», как писал П. Адо), психотерапевтическая практика – психотерапевтическую и т. д. В логике Тейяра де Шардена, который конкретизируя феномен человека, напоминает слова Августина – нет ничего «*in nobis sine nobis*» («в нас без нас») [Шарден 2002: 17] – любая практика не просто активность, а действие в системе со-, против- и иных действий.

Вне исследовательского внимания, на наш взгляд, осталось то, что любая практика предполагает цепочку актов, где деятельность есть лишь один из многих элементов. Эта цепочка уже и выстроена для нас в древнегреческом словаре, перечисляющем значения этого слова: ответом на событие или происшествие является проекция возможного благоприятного исхода или результата, затем появляется деятельность и общение, которые ведут к новому состоянию или, если пафосно, меняют судьбу, подвигают на дальнейшие свершения и меняют уровень притязаний к себе и другим. К таковым практикам относятся античные практики заботы о себе, для которых, все же, не совсем применим термин «антропопрактики». В рамках данной статьи, намеренно

избегая этого слова, будут сопоставлены древнегреческие и древнеримские практики заботы о себе, которые являлись именно практиками, в том самом первоначальном значении и представляли собой цепочку обозначенных выше актов.

*Пайдейя как ориентир, условие и уровень практик самого себя.*

Одной из важнейших характеристик античного образования было то, что оно реализовывалось везде и во всем. Сам термин «пайдейя» («παίδεια»), в котором отчетливо просматривается «παῖς» («ребенок»), подтверждает, что образование с детских лет было погружением в культуру города и обретением себя в ней. Выходя из дверей своего дома, древний грек, а затем римлянин плавно «перетекал» из одного городского образовательного пространства в другое: на агоре он слушал выступление философов и риторов, потом шёл в тень портиков для бесед, потом на пир или в театр и т. д. Несмотря на то, что пайдейя объединяла все этапы взросления, она представляла собой норму грамотности и культурности, которая была вменена не столько ребёнку, сколько взрослому, чтобы он перестал быть ребёнком. Б. М. Рождерс с иронией пишет, что наша история античного образования построена на доказательствах, взятых из античных эквивалентов газетных заголовков. Мы находим источники с удивляющими нас событиями, а затем чаще ставим к ним вопросы «что?», «где?», «когда?» это произошло и реже «как?» и «почему?» [Rogers 2005: 8; 17]. В итоге, мы видим некие статические картинки, множество которых даёт нам иллюзию динамичности. Античное образование предстаёт для нас как цепочка событий, а не практик, многие из которых развивались на значительном хронологическом отрезке.

*Забота о себе как практика и практики: античное начало педагогической рефлексии о себе.*

Одной из таких практик была «забота о себе», которая предполагала особую организацию образования и самообразования, прежде всего, в пространстве города или недалеко от урбанистического центра. *Как и любая практика, она представляла собой совокупность стратегий поведения, а также отношение к ним, включая представления об их целях и статусе.* Обращаясь к конкретным ситуациям, возникающим между наставником и учеником в «заботе о себе», античные педагоги задали некий общий формат для анализа трансформаций педагогических установок к практике и способам деятельности, которые обусловлены теми или иными культурно-ментальными детерминантами поведения тех, кто осуществляет заботу о самом себе.

Для свободного гражданина мира античной культуры «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ», а затем терминологические модификации «сига sui», предполагали ряд путей и способов обретения себя, не противоречащих «ἐπιστήμη» («знанию») о самом себе. В «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» приставка «ἐπι-» усиливалась словом «ἑαυτοῦ» и позволяла древнегреческим авторам говорить о том, что данная деятельность осуществляется по направлению к себе, ради самого себя и в течение определенного времени. Происходило двойное акцентирование значимости того, что деятельность осуществляется, прежде всего, для того, кто её осуществляет. Выражение «сига sui» не имело значимой приставки, и акцентуацию на «самости» давало латинским авторам только само слово «сам». Однако благодаря слову «сига» смысловые слои центрировались вокруг вполне определённой

деятельности, поскольку «cura» чётко указывало на заботу как терапию, уход, работу, надзор или опеку, которые могут осуществляться по отношению к самому себе.

Длительность и неоднородность античной эпохи способствовали тому, что представления о «заботе о себе» не оставались неизменными. Ответ на вопрос о том, кого следует считать заботящимся о себе человеке, в древнегреческой педагогической традиции был связан с институциональными образовательными практиками, а в римской – с практиками самообразования. Поскольку дать даже предельно короткую характеристику всем сочинениям, в которых эти практики описаны в рамках данной статьи не представляется возможным, мы иным образом покажем динамику представлений о них. Мы обратимся к нескольким показательным «приучениям» к «заботе о себе», имевшим значимые педагогические и политические последствия в древнегреческой, древнеримской, позднеантичной христианской педагогике соответственно. Приведём несколько примеров, в которых показывается опыт осуществления и формулировки практик заботы о себе.

*Образ заботника-Сократа: практики полиса.*

В античном понятии «забота о себе» были объединены педагогические установки и механизмы ежедневной образовательной активности взрослого человека, который был включён в широкий спектр личных и общественных «забот» (о делах, детях, друзьях, единомышленниках, жизни, здоровье, интересах, имуществе и др.). В сочинениях многих античных наставников нашло отражение то, что забота как *μελέτη* – это ежедневная рутина, которая затягивает и может не позволить подняться до заботы как *ἐπιμέλεια*. В частности, у комедиографа Аристофана в «Арахниях» просматривается сомнение в том, что современное ему сердце города – агора – может рассматриваться как пространство становления человека. Аристофан вложил в уста одного из героев, который пришёл из деревни в Афины на народное собрание, следующие слова: «Мне город мерзок. О, село желанное! Там не кричит никто: «Купите уксусу!», «Вот угли! Масло!» Это там не водится: Там всё своё, и нет там покупателей» [Аристофан 1983]. Греческий эрудит Афиней на рубеже II-III вв. н. э., рассуждая о торговле на городской площади в Коринфе, даёт понять, что ничего не изменилось, и число тех, кто ходит на неё для осуществления заботы как *μελέτη*, продолжает превышать число тех, кому интересно осуществлять заботу как *ἐπιμέλεια*. Обращаясь к главе города, он с иронией пишет о себе, своих современниках-покупателях и их заботах: «Достать совсем уж стало невозможно нам / На рыбу хоть чего-нибудь похожего, / Ты город в овощные превратил ряды; / Как на Истмийских играх мы сражаемся / За чахлую петрушку» [Афиней 2004: 288]. Сократу одному из первых удалось показать, что основу полиса должны составлять «заботящиеся о себе» образованные граждане, которые только тогда могут считаться таковыми, когда начинают видеть соперника не столько в другом, сколько в самом себе. И это соперничество далеко от боев за «чахлую петрушку».

Революционность этой идеи Сократа заключалась в том, что «забота о себе» оказывалась педагогическим индикатором политической правильности управления городом. Сократу удалось создать с афинским государственным деятелем и полководцем Алкивиадом «одни из самых удивительных отноше-

ний «учитель-ученик» в истории человечества» [De Marzio 2007: 109], вовлечь его в «заботу о себе» и показать, что она представляет собой совокупность разных практик, всегда реализуемых, но не всегда на агоре, если рассматривать пространство города. Без преувеличения можно сказать, что за этим педагогическим экспериментом увлечённо следил весь город. Аристофан в «Лягушках» прозорливо подмечает ту опасность, которую Алкивиад таит для внимающих ему Афин, и констатирует, что «город болен им» и поэтому до конца не понимает, как страшно «львёнка в городе воспитывать», который вырастет и «себя заставит слушаться» [Аристофан 2008: 699–700]. Плутарх более осторожен в оценках и считает, что Алкивиад не так уж опасен для города, если самопрезентация на агоре не его конёк: он «отличался скорее обходительностью и обаянием в частных беседах, нежели способностью вести споры на площади» (Plut. Alc. 13) [Плутарх 1994: 249]. Забегая вперед, следует сказать, что афиняне многое вменяли Алкивиаду в вину, в том числе, и «пурпурные, женского покроя одеяния, волочившиеся в пыли городской площади», но и многое прощали, видя его удачные выступления на той же самой площади, и «дары городу, в пышности которых он не знал себе равных» (Plut. Alc. 16) [Плутарх 1994: 251–252]. Как и Алкивиаду, сограждане прощали Сократу многое, но на суде именно этот особый ученик был вменён ему в виду – ученик, которого он так старался превратить в заботящегося о себе человека.

*Алкивиад как удача Сократа? Манифест древнегреческой «заботы о себе» и его критика (от «Алкивиада I» к «Пиру»).*

Остаётся загадкой, почему Сократ – противник демократического строя не по происхождению, а по убеждению – взялся наставлять Алкивиада, родившегося в аристократической семье, но рано потерявшего отца и воспитанного демократическим афинским лидером Периклом. Согласно Плутарху, Сократ разглядел в нём «добрые природные качества», несмотря на то, что тот был честолюбив, тщеславен и слишком рано начал питать надежды превзойти Перикла в могуществе и славе. Однако в Афинах не было недостатка в амбициозных, состоятельных и жаждущих власти молодых людей, обладающих теми или иными «добрыми природными качествами». Но выбор Сократа пал именно на Алкивиада. Жизненный путь каждого из них достаточно подробно освещён в корпусе античных текстов, анализ которых позволяет сделать следующий вывод: не последнюю роль в решении Сократа предложить Алкивиаду стать его учеником сыграла их внешняя и внутренняя полярность.

Алкивиад олицетворял эллинский эталон красоты, чего нельзя было сказать о Сократе, внешний вид которого много раз становился поводом для насмешек и литературных карикатур. Алкивиад и Сократ были противоположными полюсами в пространстве одного полиса, но при этом органично дополняли друг друга, как бы восполняя то, что недодала каждому природа. Конечно, Сократ не стал таким же красивым, как его ученик, а Алкивиад таким же мудрым, как наставник, но им удалось реализовать особую систему отношений «учитель-ученик», установив разумный баланс между стратегией «иметь» и стратегией «быть».

О том, каким образом в «заботу о себе» был вовлечён Алкивиад, Платон сообщает в диалоге «Алкивиад I». Одним из первых вопросов, который Сократ задает Алкивиаду, является вопрос: «Однако, что ты собираешься делать



с самим собою? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?» [Платон 1986: 197]. Убедившись в намерении Алкивиада заботиться о себе, Сократ ставит перед ним ряд более частных вопросов: что означает «прилежно заботиться о себе»? может ли человек обойтись без заботы о себе? что позволяет говорить о заботе о себе как об искусстве? является ли забота о теле или забота об имуществе заботой о себе? Обобщающим является вопрос, подчеркивающий взаимосвязь заботы о себе с заботой о других: каким образом Алкивиад собирается установить в городе справедливость и порядок, если ему неизвестно, что это такое? Сократ сначала акцентирует внимание на приоритетности знания перед властью, а затем мягко убеждает Алкивиада, в том, что он нуждается в наставнике, чтобы прийти к власти. Если Алкивиад стремится к политической власти, то Сократу нужна педагогическая власть над самим Алкивиадом. Диалог иллюстрирует то, что Сократ реализует собственную практику «заботы о себе», осуществляя заботу о юном Алкивиаде [De Marzio 2007: 125]. Обращаясь к Алкивиаду, Сократ характеризует его «состояние» как «незнание, или постыднейшее невежество», которое не может быть оправдано только тем, что у него был плохой наставник в лице Перикла. Сократ подчеркивает, что научившись проявлять «заботу о себе», Алкивиад сумеет превзойти ожидания, которые возложены на него городом, а главное – им самим. Платон выстраивает диалог Сократа и Алкивиада таким образом, чтобы неоднократно акцентировать внимание на том, что заботящийся о себе человек только тогда может считаться таковым, если начинает видеть соперника в себе самом как претенденте на статус образованного человека.

Диалог «Алкивиад I» позволяет сделать следующий вывод: желающий осуществлять «заботу о себе» должен был найти наставника, чтобы получить от него образец заботы, которую ученику в дальнейшем следует проявлять по отношению к себе. Такой ученик не останется незаметным для города и, возможно, станет управлять им. В диалоге «Алкивиад I» Платон не стремился раскрывать суть практики «заботы о себе», разработанной Сократом для Алкивиада. Он лишь констатирует, что она имела место. О методах приобщения Алкивиада к «заботе о себе» косвенно сообщает Плутарх, указывая, что учитель и ученик были вместе на полях сражений, где поочередно спасли друг друга жизни, и в мирное время, где они обедали вместе, вместе упражнялись в борьбе, вместе жили в одной палатке. Временами Алкивиад, поддавшись влиянию льстецов, ускользал от Сократа и «тот гонялся за ним, точь-в-точь как за беглым рабом» [Плутарх 1994: 245–247]. Педагогика «заботы о себе» не подразумевает универсальных рецептов, которые подходили бы всем и каждому. Она настолько личная, что даже невозможно помыслить её ничьей, кроме как своей. Неслучайно, Сократ обозначает для Алкивиада лишь самые общие контуры трудностей, с которыми им предстоит столкнуться по ходу конкретизации педагогической практики «заботы о себе».

По мнению Ксенофонта, Алкивиад по характеру был человеком, который потенциально не был способен осуществлять заботу о себе без контроля наставника: пока он был рядом с Сократом, он умел «властвовать собой», а потом перестал об этом заботиться («ήμέλησεν αὐτοῦ») (Xen. Mem. 1.2.17-18; 2.2.24) [Ксенофонт 1993: 12–14]. Это же мнение разделяет и Плутарх, который образно характеризует процесс обучения Алкивиада у Сократа как размягчение железа в пламени: «Сократ, едва только брал под надзор раздувшегося от

удовольствий и чванства Алкивиада, – тут же словно сжимал и стискивал его своими речами, делал робким и смиренным, втолковывая, как он ещё далек от подлинной доблести» [Плутарх 1994: 246]. Сочинения Ксенофонта, Платона и Плутарха позволяют говорить о том, что *практика «заботы о себе», к которой Сократ приобщал Алкивиада, распадалась на несколько практик, каждая из которых реализовывалась в том или ином пространстве города.*

В диалоге «Пир» Платон описывает встречу Сократа и Алкивиада за год до роковой сицилийской экспедиции. Это человек на пике политической карьеры, а не юный и со всем соглашающийся Алкивиад из диалога «Алкивиад I». «Пир» Платона описывает столкновение педагогических взглядов Сократа и Аристофана, в которое вмешивается Алкивиад, который демонстрирует практику «заботы о себе» в ином, не публичном (агора) городском пространстве – пространстве частного дома одного из горожан.

Композиционно «Пир» представляет собой последовательность речей пирующих на тему Эроса, каждая из которых может быть расценена как попытка взять вечер и аудиторию под свой контроль. Однако, удаётся это только Алкивиаду, который не повторяет «морализаторские мантры» (термин А.-М. Frosolono), а присваивает себе часть полномочий симпозиарха и становится главным на этом пиру просто потому, что чувствует себя главным во всем городе. Алкивиад дразнит Сократа, спорит с ним, кокетничает, и, казалось бы, не способен выстроить свою речь должным образом, чтобы показать себя истинным учеником Сократа, считающим, что «повествование должно быть деятельностью, в которой человек объясняет себя» и заботится о самом себе [Frosolono 1993: 59]. Однако, если признать, что платоновский «Пир» представляет собой некий тест для Алкивиада на умение осуществлять «заботу о себе», то он проходит его успешно, нарушив правила. Поведение Алкивиада идёт вразрез с правилами поведения на пиру: он является нетрезвым и без приглашения, криком прерывает беседу и навязывает свой сценарий вечера, а затем просто исчезает. А.-М. Фросолоно считает, что «Пир» Платона представляет собой своеобразный сплав критики и похвалы сократической модели ученичества через Алкивиада [Frosolono 1993: 1–2].

Для Сократа, который активно стремился влиять на воспитание подрастающего поколения, такой воспитанник, как Алкивиад, был увеличительным стеклом, через которое все желающее могли разглядеть сильные и слабые стороны его педагогики «заботы о себе». Незаурядные способности, положение и политические амбиции могли сделать Алкивиада самым оглушительным педагогическим успехом Сократа – тираном, ставшим во главе Афин, доказавшим всем, что философия сильнее демократии. Этого не произошло, и история педагогики, как и любая история, не терпящая сослагательного наклонения, не позволяет рассуждать о том, что было бы, если бы Алкивиад стал таковым через «заботу о себе». Однако считать Алкивиада педагогическим фиаско Сократа также не приходится, поскольку тому удалось помочь наставнику разработать уникальную педагогическую теорию и практику «заботы о себе», которая, как и любая яркая педагогическая разработка, не является панацеей.

#### *Цицерон и забота о себе на фоне форума.*

В истории древнеримской педагогики также присутствовал показательный пример заботящегося о себе человека, который, как и Алкивиад, обладал

незаурядными способностями, положением и политическими амбициями. Поскольку Плутарх, ссылаясь на Архестрата, справедливо заметил, что «двух Алкивиадов Греция не вынесла бы» [Плутарх 1994: 252], «второй Алкивиад» родился и построил головокружительную политическую карьеру в Римской империи. Это был Цицерон – оратор, политик, философ и общественный деятель эпохи, которой предшествовало падение Империи. В отличие от Алкивиада, воспитанного не столько Сократом, сколько афинским лидером Периклом и с самого рождения имевшим право находиться в высших кругах политической элиты, Цицерон родился в семье, где никто и никогда не занимал государственных должностей. Его жизненный путь как никакой другой является пособием тому, кто хочет реализовывать разные практики заботы о себе, не теряя, а обретая себя в пространстве города. Для Цицерона, как в своё время и для Алкивиада, город являлся совокупностью открытых образовательных пространств, в каждом из которых разворачивалась своя практика заботы о себе.

*Марк Туллий Цицерон как наставник и ученик: римская «забота о себе» как практика самообразования.*

Имя древнеримского оратора, политика, общественного деятеля и философа Марка Туллия Цицерона (106 до н.э. – 43 до н.э.) известно даже тем, кто никогда не обращался к его сочинениям. Вошедшая в века фраза «О времена! О нравы!» («O tempora! O mores!») из его речей (Cic. Catil. 1.1; Cic. Ver. 2.4.56; Cic. Dom. 53.137), рассматривается как внеавторская и вневременная. Однако принадлежит она именно Цицерону, который являлся для своего времени и последующих эпох наставником не по должности, а по сути. Цицерон был так же противоречив, как и Алкивиад: талант, отличное образование, дар красноречия сочетались с болезненным честолюбием, хвастовством, мелочностью, язвительностью и трусливостью. Про таких людей часто говорят «сделал себя сам», акцентируя внимание на трудности пути, которые пришлось преодолеть без чьей-либо помощи. Однако в отношении Цицерона речь всё же идёт не столько о «делании себя», сколько о «заботе о себе» в модусе публичного дискурса. Его сочинения, письма и речи больше походили на наставления, доступные всем желающим осуществлять заботу о себе. Неспособность реализовать свои образовательные возможности Цицерон считал величайшим позором для человека, бесчестьем для его наставника и города (Cic. Off. III. II. 6).

Цицерон, прижизненно получивший звание «Отец Отечества» за умение актуализировать значимость публичного слова для всех, кто претендует на статус образованного человека, реализовывал своеобразную практику «заботы о себе» на римском форуме. В трактате «Об обязанностях» Цицерон так рассуждает о «неуместном поведении»: «Но то, что вовсе не соответствует поведению просвещённого человека, – например, если кто-нибудь запоёт на форуме или позволит себе что-либо никак не допустимое, – легко бросается всем в глаза и не требует особого предупреждения и наставлений» (Cic. Off. I. XL. 144). Представления об уместном и неуместном на форуме для самого себя у Цицерона менялись. Про свои судебные речи он отзывался критически, подчеркивая, что они не являются точным выражением его убеждений, а всего лишь «отражение обстоятельств данного судебного дела и условий времени» (Cic. Clu. 139) [Цицерон 1962: 228]. Позже Цицерон меняет свою точку зрения и старается извиниться за сказанное ранее.



Так или иначе, форум для него был не только общественным пространством, позволяющим ему реализовать заботу о себе (в древнегреческом значении слова *μελέτη*), но и личным пространством для *ἐπιμέλεια*, где он мог «приложить все старания, всю свою волю и усердие к тому, чтобы сограждане мои стали образованными» (Cic. De F. I. 4). Во многих сочинениях Цицерон подталкивает всех, кто выступает на форуме, к моральному обязательству быть хорошими учениками у предков и римской культуры как системы ценностей. Для Цицерона «забота о себе», реализуемая на форуме, позволяла по-новому взглянуть на оппозицию «человек-власть» и образно определялась им как фонарь, освещающий для образованного человека те сферы, в которых он «свободен от непосредственного соприкосновения с властью, неподконтролен ей и неуправляем ею, и полностью предоставлен сам себе» [Батлук 2001: 148]. Цицерон, публичный оратор и защитник ценности республики как государства, ставит, тем не менее, перед решившим осуществлять «заботу о себе» следующие вопросы: как ты поступишь во мраке («in tenebris») или в пустыне («in deserto loco»), встретившись с путником, у которого будет золото? Уверенный в безнаказанности, ты останешься благовоспитанным человеком («bonum virum»)? Или отнимешь золото, решив тем самым не только свою судьбу и судьбу другого человека, но и судьбу всего государства? Цицерон маркирует «заботой о себе» сферу, где бездействует (или куда не проникает) власть, но действует образование, строящее свою иерархию общественных и личных «забот» гражданина (Cic. DL 1.14.41, Cic. Off. 32.118). «Забота о себе» у Цицерона оказывается связанной умением жить в городе «по праву и закону», которое человек приобретает благодаря образованию и утверждает на форуме и в темноте узких переулков. Такое умение было продемонстрировано Цицероном согражданам намного более успешно, чем это сделал Алкивиад.

Общественная жизнь Цицерона с делами и заботами, присущими выдающемуся человеку в *Res publica*, не исключала частную жизнь. Он никогда не говорил прямо о том, что счастлив, но описывал то, что складывало его счастье – семью, друзей, родовое поместье и поместье в Тускуле [Manuwald 2011: 95]. Пространство дома было для Цицерона пространством, где можно было реализовать иную практику «заботы о себе» и выступить наставником для своих дочери и сына. И пространством, в котором можно с достоинством принять удары личной и общественной судьбы, заботу о себе превратив в педагогический дискурс для других, обсуждая в опубликованных беседах смерть, боль, горе, страх, эмоциональные порывы, заключая их беседой о стремлении к добродетели как совершенном пути, защищающем человека в заботе о себе от плохой судьбы, мук и пыток жизни.

В 45 г. до н.э. любимая дочь Цицерона Туллия умерла, и он удалился от общественной жизни, понимая, что его карьера закончена, а Республика балансирует на грани краха. Цицерону вменяли в вину излишнюю скорбь по дочери, но он ответил в письмах, что не сломлен духом, а бессонные ночи позволяют ему писать на сложные темы. «Период после смерти Туллии стал самым продуктивным периодом в жизни Цицерона», поскольку он завершил множество работ и судебных речей, которые «стали основой для нового учебного плана Возрождения» [Winstrol 2014: 132]. Он был себе и учителем, и учеником одновременно. В эти моменты он, как Сократ, реализовывал свою собственную практику заботы о себе самом.

Цицерон повторил своего отца в отношении своего сына Марка, отправив его на обучение к греческим наставникам, учеником которых римский оратор безоговорочно признавал себя. Это была особая практика «заботы о себе» в отношении воспитания детей в рамках конкретной familia: став pater familias, каждый из Цицеронов взвешивал все «за» и «против» при выборе образовательной стратегии для сына. Эта забота о том, чтобы сын не остался необразованным («sine humanitate») была ключевой заботой рода Туллиев. В трактате «Об обязанностях», объясняя тот факт, что политические события в Риме требовали присутствия Цицерона в столице, он старается приучить сына к организации досуга для самообразования: «Но как, если бы сам я приехал в Афины (а это действительно произошло бы, если бы отечество громким голосом не отозвало меня с полпути) и ты не раз услышал мои слова, так ты – ведь в этих свитках до тебя дошел мой голос – уделишь им столько времени, сколько сможешь, а сможешь ты, сколько захочешь» (Cic. Off. III. XXX. 131) [Цицерон 1974: 156]. Здесь Цицерон обнажает глубоко личную дилемму между долгом перед страной и обязанностью перед семьей, дилемму, на основе которой и строилась его «забота о себе».

«Об обязанностях» является сосредоточением опыта, которым он хочет щедро поделиться не только с Марком Младшим, но и с последующим поколением молодых читателей. Это сочинение демонстрирует воспитательную силу нравственного предписания. Старший обязан дать его младшему, а младший – принять и превратить в часть своего опыта. Этот механизм и есть передача образца «заботы о себе», на которой настаивал Сократ. Цицерон, как и Сократ, ориентировал всех внимающих его наставлениям на то, что образование – это не только знания, но и умения пользоваться ими в течение всей жизни во благо самому себе и другим. Ключевой для Сократа вопрос о том, какое поведение следует считать поведением, достойным грека, у Цицерона трансформировался в вопрос о поведении, достойном римлянина. Ответы на оба вопроса подразумевали, что «достойный» умеет устанавливать разумный баланс между взятыми на себя общественными и политическими обязанностями и обязанностями перед самим собой. В логике Цицерона, тот, кто реализует практики заботы о себе, живёт в городе «по праву и закону» и является настоящим гражданином.

#### *Критика Цицерона Сенекой.*

Позиция Цицерона была подвергнута внутренней корректировке со стороны Сенеки Младшего (4–65 гг.). В сочинении «О безмятежности духа» привычка и долговременная практика обозначены не только средствами заботы о себе, но и путями, приводящими к противоположному – к укоренению в индивидуе отрицательных для него и окружающих практик, практик, не приводящих к самосовершенствованию из-за раздвоенности между учёным досугом, когда «душа пребывает сама с собой», и форумом, где можно одного поддержать, а другому воспрепятствовать (I, 3). Беседующий с автором Серен признаётся в раздвоенности между двумя наборами отношений и практик, друг другу противоположных, обе из которых обладают признаками разных технологий себя, но лишь одна является настоящей заботой о себе. «Кто, находясь среди толпы хвалителей и льстецов, не поддакнул, однако, с величайшим усердием сам себе?» (I, 16). Следование «прямым путем», отвечает Сенека, не связано со следованием людям, «бегающим там и сям в разные стороны»

(II, 4, 3). Проблема поиска стратегии заботы о себе среди их широкого спектра, не затронутая Цицероном, поднята Сенекой. Более того, он ставит вопрос о целесообразности такой категории, как забота о себе: «из-за этой неприязни к чужим успехам и из-за отчаяния в своих душах гневается на судьбу, сетует на мирскую суету, таится по закоулкам и предаётся своим мучениям, между тем как ей противно и стыдно [находиться наедине] с собой. Ведь по природе человеческая душа деятельна и склонна к волнениям. Ей приятен всякий повод для тревог и увлечений, но ещё приятнее он всем злосчастнейшим натурам, которые охотно [как бы] шлифуются занятиями, как неким язвам прикосновение хотя и вредит, но доставляет удовольствие, и всё, что раздражает, [в то же время] услаждает отвратительную чесотку тела: я бы сказал, что так же и для тех душ, на которые страсти набросились подобно безобразным язвам, тяготы и волнения являются удовольствием» (II, 11–12) [Сенека]. Сенека утверждает, что забота о себе не может быть очередной страстью человека, пусть даже главной и путеводной. Это явление иного характера. Заботливый «преследует сам себя» (II, 14), и Цицерон в умах аудитории Сенеки предстает подобным персонажем, хотя нигде не назван по имени. «Кто, при столь большой нехватке честных наставников, внушает мужество душам», «кто [учит], что такое справедливость, милосердие, терпеливость, твёрдость, презрение к смерти, учит пониманию богов [и тому], сколь значительна помощь людям по искреннему сочувствию», тот, «отнимая себя от обязанностей», все равно не уклоняется от долга [Сенека]. Потому его заботливость выше, нежели заботливость о своём внутреннем противоречивом «я». Забота о себе должна находить путеводную нить, несмотря ни на какие препятствия и препоны судьбы. Эта нить заключается в разнообразии заботы о других, и целесообразный выбор того или иного ее вида позволяет правильно осуществить и заботу о себе.

*(Антропо)практики античной заботы о себе.*

Возвращаясь к началу статьи, где практика себя определялась нами как цепочка актов (событие или происшествие – проекция возможного благоприятного исхода или результата – деятельность и общение, которые ведут к новому состоянию – изменение уровня притязаний к себе и другим), отметим, что античная забота о себе представляла собой совокупность практик такого рода. Античная забота о себе реализовывалась подчас в рамках практик менторского ученичества, который обозначал возможность со-общения наставника и ученика, но не обязывал её быть институционально оформленной, а подчас и через практики собственного поведения и составления на их основе либо на основе собственной философской рефлексии о должном рекомендаций в адрес слушателей и читателей.

Становление древнего грека и римлянина осуществлялось в разных реалиях, а приобретаемый жизненный опыт и осуществляемые заботы не были идентичными. Древнегреческая и древнеримская «забота о себе» центрировались на разном понимании самого себя и своего окружения, способствующего или препятствующего осуществлять длительную сознательную работу над собой. Для Алкивиада заботиться о себе означало, прежде всего, *оказаться под заботой* и строить в пространстве города со-бытие с другим, а для Цицерона – *взять на себя заботу* и строить бытие с самим собой как гражданином и частным лицом одновременно.

## Литература

- Аристофан 1983 – *Аристофан*. Комедии. В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. [Электронный ресурс] URL: <http://libatrium.net/read/713967/> (дата обращения: 27.08.2016).
- Аристофан 2008 – *Аристофан*. Комедии. Фрагменты / пер. Адр. Пиотровского. М.: Ладомир; Наука, 2008. 1033 с.
- Афинея 2004 – *Афинея*. Пир мудрецов: в 15-ти книгах / подг. Н. Т. Голинкевич и др.; пер. Н. Т. Голинкевич. – М.: Наука, 2004. – Кн. I–VIII. – 655 с.
- Батлук 2001 – *Батлук О. В.* Философия образования в Древнем Риме: дисс. ... канд. филолос. наук. М., 2001. 157 с.
- Древнегреческо-русский словарь 1904 – *Древнегреческо-русский словарь* / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей. 1958. Т. 2. 1904 с.
- Ксенофонт 1993 – *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе / пер. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1993. 379 с.
- Платон 1986 – *Платон*. Алкивиад I // Платон. Диалоги / пер. С. Я. Штейнман-Тонштейн. М.: Мысль, 1986. – С.175–222.
- Плутарх 1994 – *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: в 2-х т. М.: Наука, 1994, Т. 1. 702 с.
- Сенека – *Сенека*. О безмятежности духа [Электронный ресурс] URL: <http://ancientrome.ru/antlitrt/t.htm?a=1448800900> (дата обращения: 27.08.2016).
- Шарден 2002 – *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека: сб. очерков и эссе / пер. с фр. П. Тейяр де Шарден. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 553 с.
- Цицерон 1974 – *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. В. О. Горенштейна. М.: Наука, 1974. 245 с.
- Цицерон 1962 – *Цицерон*. Речь в защиту Авла Клуенция Габита // Марк Туллий Цицерон. Речи в двух томах / пер. В. О. Горенштейна, М.: АН СССР, 1962. Т. I. С. 187–248.
- De Marzio 2007 – *De Marzio D. M.* The Care of the Self: Alcibiades I, Socratic Teaching and Ethics Educatio // *The Journal of Education*. 2007. 187(3). P.103–127.
- Frosolono 1993 – *Frosolono A.-M.* Narrating Plato's "Symposium": A critique of Socratic discipleship. Thesis subm. in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 1993. 227 p.
- Manuwald 2011 – *Manuwald G.* When was Cicero happy? On moments of happiness in a normal and extraordinary life // *Symbolae Osloenses*, 2011. Vol.85. Iss. 1. P. 94–114.
- Rogers 2005 – *Rogers B. M.* Before Paideia: Representations of Education in Aeschylean Tragedy: diss. submitted to the Department of Classics and the Committee on graduate studies of Stanford University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of doctor of philosophy. 2005. 251 p.
- Winstrol 2014 – *Winstrol K.* The Intrinsic Value of the Liberal Arts: Cicero's Example // *Journal of the National Collegiate Honors Council*, 2014. Vol.15. №1. P. 129–134.