

«АНАРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ» МЕТОД «ПОЗДНЕГО» ФУКО И ХРИСТИАНСТВО. МЕТОДОЛОГИЯ И КРИТИКА

СЕРГЕЙ ГАШКОВ

Кандидат философских наук,
PhD по философии, доцент.
Балтийский государственный
технический университет
«ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова,
кафедра теоретической
и прикладной лингвистики.

Адрес: ул. 1-я Красноармейская, д. 7,
190005, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Мишель Фуко, раннее христианство, практики себя, «анархеологический» метод, генеалогия власти, философия истории, методология гуманитарных наук, «История сексуальности».

В статье рассматриваются эвристические возможности междисциплинарной платформы, возникающей при обсуждении философского значения работ «позднего» Фуко, и, в частности, «Истории сексуальности». Целью статьи является не только презентация существующих позиций и точек зрения по этой проблеме, но и анализ методологии «позднего» Фуко в качестве репрезентации процесса формирования условий возможности философского постижения истории, в которой имманентно и неперсонально присутствуют антагонизмы власти и сопротивления, «заботы о себе» и духовности. Материалом для статьи послужил проделанный Фуко анализ истории формирования субъективности в эпоху раннего христианства. «Анархеологический» метод Фуко раскрывается как возвращающееся к себе систематическое мышление религиозного и философского трансцендентализма в негативной диалектике аргументации опровержения «репрессивной гипотезы». В этой перспективе мышления обнаруживается, что современная методология исторического познания

не может целиком и полностью полагаться на «симулякр» концептуального доминирования, традиционная методология совершает «перестановку» (или «подстановку») эмпирической формы и идейного содержания, в то время как имманентное созерцание исторического процесса раскрывает перед нами специфическую дисконтинуентность (разрывность), которую исторический дискурс склонен представлять как причину и следствие. «Анархеологический» подход к историческому процессу представляется «антропологически» многообещающим предприятием: герменевтическая полисемантическая историко-социального смысла исключает доминирование классификатора интерпретации и раскрывает его природу в виде симулякра «власти-знания». Познание истории поэтому заключается не в инструментализации механизмов власти-знания, а в обратном: признание иллюзорности исторического сходства компенсируется осознанием значимости косвенных форм дискурсивной репрезентации человеческого праксиса.

Значение Фуко как методолога философского исследования истории трудно переоценить. Если рациональная историография следует пути рефлексии над значимыми историческими событиями в их связи с прошлым, то «история настоящего» Фуко представляет нам историчность как рядоположенную фактичность, аргументативно-логическую связь, не имеющую датировки в привычном смысле слова. Даты событий — лишь уточняющие отметки в аргументации, а не указание на давность события. Эта философская историография соответствует той привычке чтения классических текстов, которую вырабатывают сами философы, не считающие для себя возможным встать «над» философской классикой и потому имеющие дело не с прошлым, а с протяженным настоящим. В то же время Фуко отказывается от логицизма философов в пользу эмпиризма, который он обнаруживает у историков. Если философы исходят из идеи постижения смысла истории, то Фуко систематически исключает существование таких внеположных смыслов, полагая, что смыслы всегда являются историческими.

«Мотив, двигавший мной, — говорил философ, — очень прост. <...> Это любознательность — во всяком случае, тот единственный вид любознательности, который заслуживает того, чтобы его проявлять с некоторым упорством: речь идет о любознательности, позволяющей отделиться от себя, а не о той, которая присваивает себе полученное знание» (Эрибон 2008, 367). Но все же, думается, то, чем интересен Фуко, — это как раз способностью предоставить «альтернативную» возможность чтения текстов и усвоения знаний, отличную от условностей и монотонности университетского академизма. Фуко создает собственную ментальную лабораторию антропологических знаний. В центре его внимания находятся люди, их телесное самочувствие и здоровье, оказывающиеся «точками приложения» идеологий XX в. «Археологический» метод Фуко состоял в «преследовании» трансцендентального, скрывающегося в толще эмпирического (см.: Нап 1998). Историчность знания выступала контраргументом против его универсальности, мифологического и телеологического единства человека во всех областях социального и биологического. «Генеалогия» углубила анализ исторического в представлении о диффузном характере отношений власти, ставя под вопрос саму возможность человеческой свободы, ее осуществления. «Поздний» Фуко разворачивает методы, известные как «герменевтика субъекта» и «анархеология». Целью нашей статьи является разработка путей приближения к проблематике, находившейся у философа «в работе» в данный период. Мы должны будем рассмотреть некоторые эвристические возможности, которые заключены в наследии «позднего» Фуко для междисциплинарных исследований с точки зрения его вклада в историю философии.

1. «ПОЗДНИЙ» ФУКО И ХРИСТИАНСТВО: ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

В «позднем» творчестве Фуко происходит то, что С. С. Хоружий отмечает как «ускорение работы мысли» (Хоружий 2010, 492). Мы открываем здесь для себя «другого» Фуко: Фуко, анализирующего греческие и латинские тексты,

античные и христианские, не только медицинские и юридические, но и философские и религиозные. Этот интертекстуальный анализ, вкупе с критикой популярного психоанализа и всепоглощающего проникновения историцизма и психологизма в социальные науки, представляет особый интерес в позднем творчестве Фуко¹. Хоружий в своей очерке мысли позднего Фуко, предполагая задать границы этого периода, справедливо концентрирует свое внимание на работах 1980–1984 гг., когда Фуко от анализа власти переходит к анализу субъекта, но при этом отказывается от всех зарезервированных в гуманитарных науках за этим понятием смыслов: социального индивида, познающей субстанции, онтологической противоположности природы как таковой. Субъективность раскрывается Фуко на средоточии сплетения власти и знания в таких внешне гетерогенных областях как психиатрия, политическая теория, историческая методология, биология и экономика. В то же время разработки Фуко последовательно переносятся им в область изучения исторически фиксированных моделей самоосуществления субъекта, бытие которого характеризуется осознанными практиками по преобразованию себя, стремлением сделать свою жизнь собственным произведением, внутренне принятым должествованием высказывания истины, логиками признания, направляющего его по пути самосовершенствования. Это Фуко называет «практиками себя» (*le soi*) или «техниками самого себя» (*techniques de soi*). Дополняя «генеалогию» перспективой анализа форм субъективации, в выступлении 1981 г. на конференции «Сексуальность и одиночество» он, пытаясь осмыслить тот новый поворот, который претерпело его исследование, констатирует: «Если вы хотите анализировать генеалогию западного субъекта вы должны учитывать не только техники господства (*domination*), но также техники себя» (Foucault 1994b, 171). Такие «техники себя», по мнению Хоружего, у самого Фуко не сводятся к моделям субъективации через реактивный отклик на социальные условия (методологическая перспектива, имеющая в первую очередь ницшеанское происхождение, как и сам проект «генеалогии власти»), и те исторические модальности человеческого праксиса, которые тот анализирует в текстах, написанных начиная с 1980 г., выходят за границы такого узкого значения понятия субъективации. Хоружий описывает работу «позднего» Фуко в целом как анализ «практик себя», но утверждает, что в определенном аспекте способ употребления этого понятия у Фуко не синонимичен «техникам себя» (Хоружий 2010, 499). Он полагает, что работа Фуко с этого момента все более отчетливо инициируется поисками доказательства существования «практик», дающих «доступ к истине», и таковыми в его исследованиях, прежде всего, предстают христианские практики субъективации, в то время как «техники себя» остаются в границах деятельности, обеспечивающей

1 Другим моментом является развитие понятия «управленчества» (*gouvernementalité*) и анализ современного «неолиберального» способа экономического управления, который мы в этой работе не рассматриваем. Об этом см., например: Гашков, Рубцова 2019; Metzger, 2015.

конституирование идентичности субъекта (*ibid.*, 500–501). Впрочем, и сам Фуко в только что процитированном выступлении ставит вопрос о «мистической связи» «в наших христианских культурах» «между сексуальностью, субъективностью и обязательством истины» (Foucault 1994b, 172), и, в частности, указывает, что сексуальность в христианской традиции связана с утверждением морально-этических принципов моногамии, верности и деторождения, как единственных оснований «оправдания полового акта» (*ibid.*, 173). Хоружий, по существу, ставит вопрос о специфической «субъективной» нагруженности позднего проекта Фуко, выражающейся в тематизации «духовной» составляющей человеческого опыта. И эта тематизация симптоматически совершается у Фуко через обращение к христианскому опыту субъективации, который, как известно, подвергся радикальной критике у Ницше и в марксизме, являющихся прямыми источниками мысли Фуко в целом и генеалогического проекта в частности.

Конечно, можно согласиться с Хоружим, что публичная позиция Фуко в отношении христианства, в том числе и в поздних работах, диктуется собственными его мысли марксистскими установками, указывающими на функцию христианской религиозной идеологии в организации управления и власти над обществом (Хоружий 2010, 561–562). Однако сразу отметим, что при этом, в отличие от марксизма, Фуко всегда выдерживает границу, отделяющую «власть-господство» от «власти-симулякра» (Фуко 2004, 8). Если марксистская теория видит в религии скрытое отражение социальных проблем, то для позднего Фуко христианство интересно также и как определенная духовная практика, в центре которой располагается этико-моральная проблематика самоопределения личности. Подобный диагноз дает и американский исследователь Джереми Кэрретт, специально исследовавший отношение Фуко к религии. Он также отмечает «сдвиг» в понимании веса «духовной» составляющей в историческом процессе между «ранним» и «поздним» Фуко, но тем не менее все же признает, что философско-исторический проект Фуко представляет собой единый проект критики религии, включающий в себя анализ как «духовной телесности», так и «политической духовности» религиозного опыта (см.: Carrett 2000).

В таком контексте обращение Фуко к исследованию «практик себя» не только в христианстве, но и в классической античности, и прежде всего в эллинизме, представляется вызванной «симптомом» христианства попыткой продумать другой, в достаточной мере «секуляризованный», тип этического отношения к себе, конечно, при всех оговорках исторического свойства (т. е. имея в виду связь этих практик с культовыми практиками античной религии). В связи с этим, помимо «практик себя», в университетских курсах (включая три последних курса в Коллеж де Франс) и книгах «позднего» периода (второй и третий тома «Истории сексуальности») Фуко обращается к понятию «заботы о себе» (*epimeleia heautou*), которое он заимствует из арсенала классической и в первую очередь позднеантичной мысли. В «Герменевтике субъекта» (курс лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 учебного года) Фуко прочитывает философский принцип «познания самого себя» (*gnôthi seautou*) как дополнение и следствие

принципа «заботы о себе» и в ходе пространного исследования стоических, кинических и эпикурейских практик наглядно показывает, что истина и модели поведения мудреца, включая аскетические практики, взаимосвязаны между собой больше, чем это было принято думать (Фуко 2007, 14–24). Согласно емкой характеристике Хоружего, «оба принципа взаимно дополняют друг друга: практика себя может рассматриваться как антропологическое ядро заботы о себе, тогда как забота о себе осуществляет расширение практики себя до целостной культурной и социальной стратегии» (Хоружий 2010, 512).

Примечательно то, что в «Герменевтике субъекта» Фуко проводит различие между универсализмом христианства, и позднеантичной «заботой о себе», противоборство которых прослеживается им вплоть до романтизма, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. По его словам, «во всех этих философиях (романтизм, Шеллинг, Гегель, Гуссерль периода “Кризиса”, Хайдеггер. — С. Г.) некоторая структура духовности увязывает познание, познавательный акт, его обстоятельства и последствия с преобразованиями в самом существе субъекта» (Фуко 2007, 43). Наряду с этим он обвиняет христианское богословие с его универсалистскими претензиями на религиозную истину и абсолютное знание, в создании фикции «познающего субъекта вообще, субъекта познания, который обретал в Боге одновременно и образ, и абсолютную исполненность, и высшее совершенство, и вместе с тем своего Творца, и значит образец» (ibid., 41). А далее Фуко проводит очевидную параллель между христианской схоластикой и позитивизмом и философией науки Нового времени, которые, опираясь на эту фикцию и инструментализируя универсалистские претензии христианства, по сути, окончательно упраздняют внутреннюю взаимосвязь развития знания с индивидуальным преобразованием человека.

Эллинистическая модель поведения, направленная на заботу о себе, все же кажется Фуко предпочтительной. При этом не следует думать, что Фуко сколько-нибудь идеализировал античную сексуальность и отрицал значимость христианского наследия. Он прямо осуждал античную сексуальную мораль. Фуко, несомненно, придает заботе о себе особую этическую и политическую значимость, но при этом отказывается понимать античное духовное наследие в его универсальном значении, вопреки сложившемуся от Хайдеггера до Вернана и Касториадиса мнению о том, что античность содержит «в зародыше» современность (см.: Гашков 2018). В то же время, как замечает Поль Вен, с позиции Фуко не верно «говорить и о христианских *корнях* Европы»: здесь нет ошибки, но это «бессмысленно: ничто в истории не бывает сформировано в зародыше. Европа имеет христианское *наследство*, и не более того...» (Вен 2013, 85–86).

Интерес к этому наследству, однако, для Фуко принципиален. Помимо платонической и эллинистической практик себя, Фуко в курсах лекций в Коллеж де Франс 1979–1980 учебного года «Управление живыми» (Foucault 2012) и 1980–1981 года «Субъективность и истина» (Foucault 2014), а также в посмертно опубликованном четвертом томе «Истории сексуальности» — «Признания плоти», последовательно выделяет третий тип практики себя — аскетический

христианский, основными чертами которого признает две формы покаянных практик — экзагорезу и экзомологезу, правилом осуществления которых было требование неуклонно высказывать истину о самом себе². Говоря об экзомологезе, особой форме распространенного в раннем христианстве публичного исповедания грехов, Фуко настаивает на ее «театральности», характерно телесном обнаружении истины субъекта, в то время как основную черту экзагорезы видит в переходе инстанции речи от учителя к ученику, вопреки позднеантичной монополии мудреца на речь об истине. Экзагореза и экзомологеза находятся на двух полюсах монашеской аскезы, а между ними располагаются «методы наказания, регулируемые кодексом, который устанавливает для различных грехов пропорциональные наказания» (Foucault 2018, 433). Получается, что в христианстве универсальная претензия на знание истины оказывается также и универсальным принципом практик субъективации, и одновременно предоставляет средства и техники контроля над этими практиками. Этот тройной узел, вполне возможно, главная загадка, вокруг существа которой двигалась мысль позднего Фуко.

Несомненно, при всей универсальности исторических интересов Фуко, именно античные и раннехристианские модели субъективации находятся в центре его исследовательского внимания в последний период работы начиная с конца 1970-х гг., и в этой связи, учитывая «левый» бэкграунд мысли Фуко, не удивителен тот особый интерес, который представляет для интерпретаторов наследия Фуко его отношение к христианству. Представленная выше дилемма между описанием мысли позднего Фуко, как, с одной стороны, нового проекта осмысления «духовного» начала человеческой практики, а с другой — как продолжения и особой вариации «критического» ницшеанско-марксистского проекта, в обоих случаях центрирована на вопросе о способах и результатах рефлексии христианского наследия в его поздних работах. Можно сказать, что данная дилемма, отчетливо выраженная и разработанная Хоружим, постоянно воспроизводится в исследованиях творчества Фуко, размечая полюса позиций его интерпретаторов.

Так, французский филолог Филипп Шевалье в своей диссертации «Мишель Фуко и христианство», специально посвященной данному, поставленному им в заглавие своей работы, вопросу, проводит, с одной стороны, тщательное филологическое исследование характера и способов обращения Фуко с христианскими текстами, а с другой — подробно обсуждает философские основания его концепции конституирования отношений между субъективностью и истиной в греко-римский и христианский периоды (см.: Chevallier 2011). Шевалье, опираясь на неизданные ко времени написания его диссертации, тексты Фуко («Управление живыми», «Делать зло, говорить истину. Функция

2 В отдельных текстах Фуко этого периода можно выделить также нововременную, строящуюся вокруг понятия картезианского *cogito* модель практик себя, фрагменты фукианского анализа которой обсуждает, в частности, А. Г. Погоняйло, см.: Погоняйло 2007.

признания в правосудии»), оспаривает то представление, что христианство сводилось у него к субъективации индивида посредством признания. Ключевой тезис Шевалье состоит в том, что «христианство для Фуко не является, прежде всего, религией подчинения и признания» (ibid., 15), но, напротив, однажды случившимся и воспроизводящим в европейской истории точку зрения духовности событием. Критикуя эту позицию Шевалье, другой французский исследователь Жюльен Каванис отмечает, что подход, стремящийся выявить подспудное влияние христианства на Фуко и ту пользу, которую христианство может извлечь из его труда, обездвигивает мысль самого философа (Cavagnis 2013, 146). С точки зрения Каваниса, само по себе христианство не является предметом рефлексии Фуко, за ним неосознано выступают фигуры отношений субъективности, истины и власти, про которые мы рискуем забыть, заботясь лишь о применении фуколдианских историко-философских методов и подспудно превращая его в защитника христианских ценностей.

В этой связи интересна позиция отечественного исследователя Т. С. Сунайта. Главным его тезисом является требование не спешить причислять Фуко к этическим релятивистам, так как Фуко «не утверждал, что все истины одинаково подлинны» (Сунайт 2015, 221). С одной стороны, он пытается отыскать «грань секуляризма» у самого Фуко (показать его отличие от иррационализма и атеизма Ницше и Шпенглера), а с другой, как и Шевалье, ставит задачу рассмотреть работу Фуко в качестве «коробки инструментов», полезных для современного христианства. Точкой опоры для секулярного анализа проблемы религии у Фуко оказывается несомненный интеллектуальный сдвиг, произошедший со времен секуляризма Ницше, Шпенглера и Фрэдзера, предпосылки которого представляются в настоящее время спорными и противоречивыми. Дело в том, что «эссенциалистские методы», рассматривающие человека не как субъект, а как субстанцию, используются и сторонниками христианства, и их критиками, и потому необходимо изменение самой методологии исследования религии, которую и пытается выработать Фуко.

Важнейшая проблема, вокруг которой обращается мысль как Шевалье, так и Сунайта, состоит в следующем: наука (логика) и религия (вера) оперируют понятием «истины» и понятием «опыта», и обе эти системы задействуют определенные модели субъективности, характеризовать которые в качестве «мировоззрения» было бы достаточно поверхностно и непродуктивно. Несомненно то, что в их основе лежит некий морально-этический идеал, не допускающий упрощенных редукций и противопоставлений. Поэтому цель обоих интерпретаторов состоит в том, чтобы показать, как Фуко совершает переход («концептуальную революцию» в терминах Хоружего) от историко-научного изучения христианства как системы «практик признания» к «генеалогии западной субъективности», которые между собой неразрывно связаны, и прояснить статус «духовного» опыта в рамках фуколдианского анализа христианских практик субъективации. В итоге, позицию Шевалье и Сунайта по проблеме «Фуко и христианство» можно свести к серии вопросов, а именно:

Может ли христианство, рассматриваемое Фуко в 1980-х гг. в формулировке Шевалье в качестве «религии спасения в несовершенстве» (Chevallier 2011, 346), быть отделено от проекта генеалогии европейской субъективности? В чем «грань секуляризма» Фуко? Иными словами, в чем грань между «генеалогическим» Фуко и «поздним», «последним» Фуко, исследующим «духовность» (вспомним горячую поддержку Фуко исламской революции в Иране, символизирующей для него радикальный отказ от европейской субъективности как таковой в пользу «духовности»)?

И все же отношение Фуко к христианству выводит, как это верно отмечает Керрет, вопрос об интерпретации философии Фуко за рамки привычного (и на наш взгляд в корне ошибочного) отождествления Фуко-философа и Фуко-человека (как показывает пример с иранской революцией, Фуко вполне мог заблуждаться в своих политических предпочтениях, но это никак не отражалось на строгости его мышления) и делает необходимым «интердисциплинарное и исторически локализованное чтение, позволяющее оценить широту и сложность (complexity) его творчества» (Carrett 2000, 10). Религия для Фуко выступает способом «субъективирования» индивида. Никакая религиозная или научная идея не выражается безотносительно к своему культурно-историческому контексту. Керрет подчеркивает, в частности, следующую справедливую мысль: говоря о «сексуальности», Фуко говорит, прежде всего, об опыте, а опыт всегда подчинен «идеологическим требованиям» своего времени. «Творчество Фуко не отрицает неизбежным образом религиозный опыт. Оно, скорее, локализует этот опыт в политических отношениях и отношениях противоборства одних людей с другими» (ibid., 146).

По существу, Фуко показывает обусловленность духовного опыта «внешними» условиями, по отношению к которым таковой опыт является «трансцендентией», т. е. собственно «внутренним» как таковым. Вернемся, например, к «Признаниям плоти», где Фуко демонстрирует, что формированию христианского этического кодекса способствовали: 1) с одной стороны, опыт отшельничества (христианского аскетизма) ранних веков, а позднее особенности внутренней организации монастырской жизни («общения», кинонии); 2) с другой стороны, потребности имперской администрации во внедрении христианских порядков «домостроительства» в жизнь полиэтничного и поликонфессионального общества уже ставшей христианской Римской империи. Эти два фактора в глазах историка-позитивиста явились бы исчерпывающими для построения модели генезиса христианского представления о сексуальности, но Фуко вводит в свой анализ фигуру христианской девственности как своеобразного пути к спасению, который не сводится к формам социальной регламентации, но предполагает «упражнение души над самой собой, которое доставляет нашим телам бессмертие» (Foucault 2018, 176), разрывая тем самым пресловутую континуальность позитивистского дискурса. Фуко не перестает говорить о разрывности, о перенесении гетерогенных представлений, античных и раннехристианских, которые историк не преминул бы включить

в единообразную концепцию последовательной смены представлений, в новый исторический контекст их практического освоения.

Итак, то, что показывает, на наш взгляд, Фуко в своих поздних работах, — это бесполезность разграничения внутренних и внешних факторов в историческом процессе. Религиозный опыт христианства не сводится к тем внешним и внутренним фактам, которые его формируют. Тезис Хоружего, как и некоторых других упомянутых интерпретаторов, о марксистских корнях отношения Фуко к христианству потому не совсем верен: *Фуко интересуется то духовное, сокрытое, интимное, что человек отождествляет с «истиной себя», и что лежит в основании европейской «субъективности».*

В современности это место каким-то невероятным образом занимают «секс» и «сексуальность», и в итоге эти концепты проецируются на всю историю западной цивилизации, как это происходит не только у Фуко, но и, например, в отдельных трудах таких известных историков, как Петер Браун (см.: Brown 1988) или Жак Ле Гофф (см.: Ле Гофф, Трюон 2008), и даже становятся предметом отдельного узкодисциплинарного интереса, превращаясь в особую область исторических исследований. В нее как раз и пытаются вписать труд Фуко представители академической истории. Возьмем как пример работу Ле Гоффа об отношении к телесности и сексуальности в Западном Средневековье, где тот прямо высказывает свое отношение к «Истории сексуальности» Фуко и дает оценку его метода. Примечательно уже то, что этот знаменитый историк, ссылаясь на «Признания плоти», полагает, что Фуко «сочинил» их незадолго до смерти в 1984 г. Хорошо известно, что это не верно, так как еще в 1976 г. Фуко представил проект продолжения первого тома «Истории сексуальности», «Воли к истине», развивавшей тематику генеалогии власти, и запланировал следующие, так и не опубликованные, два тома: «Плоть и тело» и «Крестовые походы детей», которые должны были охватить историю христианского Запада вплоть до Тридентского собора (1545), положившего начало Контрреформации. Ле Гофф так квалифицирует направление мысли Фуко: он полагает, что тот «постоянно подчеркивал преемственность между Античностью и ранним христианством», но «вместе с тем ...обращал внимание и на различия между ними, на те новшества, которые появились в связанной с телом, то есть сексуальной, этике государственной религии, утвердившейся в средневековой Европе, по сравнению с этикой греко-римских времен» (ibid., 25). Столь однозначно утверждать, что речь идет именно о преемственности и сравнении, означает не видеть очевидного: Фуко не ставит себе целью выбрать сексуальную мораль в качестве чего-то «третьего» для *сравнения* Античности и Средневековья. Его позитивизм всегда методологически ограничен идеей разрывности, присутствующей, например, в его противопоставлении языческой «воздержанности» христианскому «целомудрию». Так, христианские возражения против целесообразности брака могут целиком или частично воспроизводить позднеантичные, но это вовсе не доказывает их генетическую связь. Особенность анализа Фуко как раз и состояла в том, что он сумел подчеркнуть

невыводимость друг из друга и специфичекую разноплановость «языческой» и христианской этики. Начало современной западной субъективности в ее отношении к истине и претензии на универсальность в первую очередь лежит именно в христианстве, но это именно факт, сингулярная точка в дискретности исторического времени, включающая претензию на бесконечное воспроизведение. «Христианство, — пишет тот же Шевалье, — ввело отношение к истине в неопределенную временность, ...отношение субъекта к истине трансформируется в простое “в первый раз”, позволяя впрочем “следующий раз” (второе покаяние), который будет лишь “вторым разом” (бесконечно повторяемое покаяние на исповеди)» (Chevallier 2011, 332).

В контексте традиционной историографии особенность взгляда Фуко, таким образом, состоит в выделении того, что выступает «Иным» в культуре, отличаясь от упорядочивающего ряда однообразных сходств и подобию, образующих ткань традиционного историко-филологического повествования. Однако на полях отметим, что, несмотря на явную несовместимость этих двух исследовательских методологий, работа Фуко вызвала скорее благосклонный прием историков и филологов, его труд как бы апроприируется академической мыслью, но ей так и не удается довести это дело до логичного финала. Так, историки продолжают ссылаться на его исследования как на разработку в специфической области — истории сексуальности, занявшей свое почетное место среди исторических дисциплин. Например, кембриджский историк литературы Саймон Голдхилл пытается в качестве материала исследования в рамках этой молодой дисциплины добавить к дидактическим текстам, которыми были заняты Фуко и Браун, тексты с нарративом — греческие эротические романы (Goldhill 1995, 5). Другой интересный пример связан с установлением авторства трактата св. Василия Анкирского «Об истинной непорочности и девстве», который долгое время приписывался Василию Великому. Предположение об авторстве трактата было выдвинуто Фердинандом Каваллера еще в 1905 г., Фуко поддержал его атрибуцию в «Признаниях плоти», и репутация философа ничуть не помешала немецкой издательнице современного критического издания греческого текста и немецкого перевода Анне Бургсмюллер сослаться на его мнение. Она только, как и Голдхилл, сетует на ограниченность источников и исследовательской литературы, используемых Фуко, как и перспективы их отбора. Фуко заинтересовался трудами Василия Анкирского, пишет Бургсмюллер, поскольку в них появляется позитивный образ женщины, обнаруживается благосклонность к человеческой влюбленности, а также тематизация сексуальности (Burgsmüller 2005, 10).

2. «ИСТОРИЯ» И «СЕКСУАЛЬНОСТЬ» КАК ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТЫ

Проект исследования практик себя и истории типов субъективации в Античности и Средневековье, представленный в различных университетских курсах, статьях и выступлениях 1980–1984 гг., как известно, по планам Фуко

должен был найти себе приложение в книжной серии, посвященной «Истории сексуальности». Однако задумана она была еще как центральная часть проекта «генеалогии власти», и тогда же вышел ее первый том, уже упомянутая нами «Воля к знанию» (1976). Парадокс в том, что сам проект истории сексуальности и, очевидным образом, тематически более узок, чем анализ как «генеалогии власти», так и «истории практик себя», и в тоже время шире этих методологических и одновременно эпистемологических стратегий. Сексуальное поведение лишь один из аспектов человеческой практики, но в тоже время как эманация и одновременно средоточие человеческого желания сексуальность обнаруживает его телеологическую природу — тематизация сексуальности неизбежно касается места разрыва в эпистемологическом пространстве исторического и шире гуманитарного знания в целом. Можно сказать, это место и есть точка приложения философской мысли в современную эпоху, и потому этот проект требует рассмотрения как собственный ответ Фуко на вопрос о существовании человеческой практики как таковой, трансценденции ее исторически заданных условий. Далее мы попробуем осветить этот трудный вопрос в контексте тех задач и точек «самоотчета», которые Фуко расставлял как вехи на пути движения своего исследования в последний период работы.

Замысел «Истории сексуальности» возник у Фуко уже в 1975 г. после издания «Надзирать и наказывать», когда Фуко впервые высказал идею исследования диспозитива сексуальности в разные исторические эпохи. Он состоял в том, чтобы исследовать те практики, посредством которых человек признает себя субъектом своей сексуальности. Среди важнейших тем Фуко с этого момента выступает тема «признания»: именно этот, имеющий в философии давнюю историю, концепт непосредственно связан с отныне все более занимающими мысль Фуко механизмами «управления», «управленчества» или «гouvernementальности» (*gouvernementalité*). С. В. Табачникова отмечает, что первоначально основной мишенью критики Фуко в «Истории сексуальности» парадоксальным образом становятся «освободительные идеи», распространившиеся в Западной Европе с середины 1960-х гг., опиравшиеся на концептуальный потенциал психоанализа и марксизма и строившиеся на гипотезе «подавления» (Табачникова 1998, 363), а Э. Балибар уточняет, что речь преимущественно идет о фрейд-марксизме В. Райха, объяснявшего такие феномены, как фашизм, особенностями европейского буржуазного воспитания (Balibar 1997, 283). Однако первоначальный проект «Истории сексуальности» претерпел радикальное преобразование и второй и третий ее тома, посвященные практикам себя в классической античности и эллинизме, «Использование удовольствий» и «Забота о себе», были опубликованы только в 1984 г. и выполнены уже в рамках нового проекта истории субъективности, как и четвертый том, изданные посмертно лишь в 2018 г. и не раз уже упомянутые нами «Признания плоти». Сам Фуко, ретроспективно осмысляя в 1981 г. пройденный путь, отмечает, что его цель с самого начала состояла не «в том, чтобы анализировать власть, а в том, чтобы заложить основы такого анализа»

исторических типов конституирования субъективности (Фуко 2006, 161). Он утверждает, что его работа развивалась в три этапа, и каждому из них соответствует тип объективации человека. Первый период его исследований был посвящен объективации субъекта дисциплинами, стремящимися получить статус науки (лингвистикой, биологией, экономикой), второй — объективации субъекта «разделяющими практиками», и третий — тем способам осуществления практики, которыми человек трансформируется в субъект. А поскольку субъект есть, прежде всего, субъект желающий, т. е. субъект некой «сексуальности», нет ничего удивительного в том, что он заинтересовался сексуальностью (*ibid.*, 161–162).

Эта, столь просто очерченная Фуко последовательность в изменении перспективы его исследований все же не должна вводить в заблуждение, и нам следует задаться вопросом о методологическом контексте, в котором перспектива новой «Истории сексуальности» нашла воплощение в рамках общего движения мысли Фуко от проекта «генеалогии власти» к проекту истории типов субъективации. Отвечая на этот непростой вопрос, на наш взгляд, в первую очередь следует обратить внимание на сам термин «история» в транскрипции Фуко. Ж.-К. Бурден, в частности, подчеркивает, что «история» в смысле Фуко есть нечто противоположное историцизму, история использует метод генеалогии, радикализирующий вопрос о трансцендентальных условиях возможности опыта (как возможна клиника, тюрьма и т. д.?) (Бурден 2019, 136–139). Фуко создает не единую историю (или «философию истории»), а пишет множество историй. Его кредо: «не проверять универсалии, используя критический метод истории, но исходить из утверждения о несуществовании универсалий, спрашивая как возможна история» (Foucault 1990, 45). Особенности отношения Фуко к истории подробно раскрывает П. Вен в своих известных работах: «Фуко революционизирует историю» и «Фуко: его жизнь и личность». Он полагает, что «исходная интуиция Фуко — это не структура, и не разрыв, и не дискурс, — это *rarité* (*rareté*) в латинском смысле этого слова; человеческие дела (*faits*) редки, они не установлены в полноте разума, имеется пустота вокруг них для других дел, о которых наша благоразумная мудрость даже не догадывается, ибо то, что есть, могло бы и не быть» (Вен 2003, 351)³. И далее Вен, применяя историческую парадигму Фуко к конкретному случаю исторического «раритета», а именно к условиям прекращения практики гладиаторских боев в позднеантичном Риме⁴, с восторгом говорит о том, что изучение такой

3 Перевод значительно изменен (оригинальный текст: Veyne 1978, 202).

4 Отмену гладиаторских боев Вен рассматривает в перспективе изменения политического самосознания римских императоров в христианскую эпоху от модели управления стадом, когда потакать инстинктам сильной части народа было жизненной необходимостью для сохранения стада в опасном вражеском окружении, к христианской патерналистской модели управления детьми, воспитанию которых могут повредить жестокие зрелища ничем неоправданных убийств. В итоге, заключает Вен, «императоры самым естественным образом стали христианами, поскольку придерживались патернализма, и положили конец боям, поскольку придерживались патернализма» (Вен 2003, 358).

связанности практики и дискурса в «редком» историческом факте или, другими словами, события, является «динамизацией», подрывной работой по отношению к рационализирующей политической философии.

Возвращаясь к мысли Бурдена, история по Фуко есть историчность, прямая противоположность историцизму, ассоциирующему рациональность в истории с историческим фактом, и спиритуализму, связывающему историю с личностью «великого человека». Вместе с тем история не сводится ни к совокупности материальных детерминирующих условий, ни к сверхисторическим интеллектуальным построениям, подобным тем, которые мы находим у Шпенглера или у Ясперса. С одной стороны, в истории «все разумное действительно», в том смысле, в котором в ней нет ничего собственно эмпирического, с другой — рациональность имманентна истории и история представляет собой деперсонифицированную рациональность. Перенося это рассуждение на историю философии, Фуко показывает следующее: «с одной стороны, не бывает эмпирически конституированных практик, которые не понимали бы своего собственного смысла, с другой стороны, не бывает тех философов, которые являлись бы, как сова Минервы, под покровом ночи, чтобы обнаружить разумность в истории» (Бурден 2019, 140).

Термин «сексуальность» также не всегда однозначен и имеет ряд коннотаций, и все они вписываются Фуко в контекст истории без законосообразной преемственности и телеологически положенного смысла. Хьюберт Дрейфус и Пол Рабиноу отмечают тот факт, что Фуко противопоставляет «сексуальность» «сексу». «Секс» — это половые отношения, которые «дали место диспозитиву брака». Фуко «диагностирует» появление «сексуальности» с начала XVIII в. в качестве определенной, свойственной западной культуре, «исторической конструкции», связанной с практиками власти, которые он начинает осмыслять как «биовласть» (Dreyfus, Rabinow 1984, 224), т. е. осуществление власти посредством биологического регулирования, управления биологическими процессами. Появление «диспозитива сексуальности» объясняет тот факт, почему в западной культуре «индивидуальные и скрытые удовольствия», разнообразные «фантазмы», начинают постепенно отождествляться с внутренней сущностью самого индивида. Осуществление «биовласти» связано, прежде всего, с «истеризацией тела женщины», «педагогизацией пола ребенка» и «психиатризацией извращенного удовольствия» (ibid., 246–247).

Важность сексуальности для Фуко, как отмечает Стюарт Элден, происходит из того, что сексуальность и медицина «расположены на пересечении тела и популяции» (Elden 2016, 60). В «Воле к знанию» Фуко указывает, что власть находится на «био-уровне», уровне рас и популяций, «секс является средством доступа и к жизни тела и к жизни популяций», поэтому наблюдается движение «от символики крови к аналитике сексуальности» (ibid., 61). Таким образом, демарш Фуко состоит в следующем: идеология «сексуальной революции» отождествляет сексуальность с освобождением, что в корне неверно, так как сексуальность выступает формой закрепления власти на уровне «популяции».

Популятивный подход в биологии коренным образом отличается от расового, что отмечает сам Фуко в рецензии на работу Жака Рюфье «От биологии к культуре»: популяция, в отличие от расы, строится не вокруг прототипа «расовой чистоты», а включает в себя все возможные вариации. «Популяция не может быть определена исходя из своих очевидных морфологических характеристик» (Foucault 1994a, 96). Здесь Фуко прямо обращается к идеям известного систематика и генетика Эрнста Майра, представившего человечество как «пул (pool) интеркоммуницирующих генов» (ibid., 97). Таким образом, сдвиг, о котором пишет Элден, состоит в отказе биологов и историков от представления о мифологическом и прототипическом единстве народа «по крови» в пользу представления о перманентном смешении людей на уровне популяции⁵.

Третий концепт, который связывает, на наш взгляд, фукианское понимание историчности и проблему сексуальности, — это «признание». Он играет немаловажную роль как в «генеалогическом», так и во всем позднем проекте Фуко (что уже отмечалось нами), и особенно в первом и в четвертом томах «Истории сексуальности», «Воле к знанию» и «Признаниях плоти». Фукианский анализ механизма «признания» (aveu) отражает следующее противопоставление Фуко, носящее также историко-культурный характер: противопоставление *ars erotica*, направленной на интенсификацию удовольствий, западной *scientia sexualis*, сосредоточенной на анализе ощущений, мыслей, сопровождающих половые удовольствия (Фуко 1996, 150–175). В этом понятном контексте *ars erotica* не требует обязательных практик признания, которые сопровождали бы проявления желания, и не могла поэтому подвергаться в тех или иных формах правовой кодификации. *Scientia sexualis*, в свою очередь, плод той тенденции в истории сексуальности, которая связывает сексуализацию с необходимостью признания. Признание носит различные формы: опросов, консультаций, писем, автобиографий, целого набора практик развивающихся от Возрождения до Романтизма. В конечном счете, *scientia sexualis* дает начало такому своеобразному явлению как психоанализ. Не следует забывать, что одним из замыслов Фуко было написать историю психоанализа. Но «История сексуальности» представляет собой более глубинную рефлексию о судьбах западной цивилизации. Она затрагивает тот необъяснимый перелом, благодаря которому сексуальность, служившая в XVIII в. предметом литературного творчества, с XIX в. становится объектом медицинского контроля, в границах которого фрейдизм, согласно Фуко, и осуществляет свое «освобождение». Сексуальность и власть тесно связаны между собой, полагает философ. В итоге эти размышления в дальнейшем становятся одним из источников формирования концепта «биовласти» и «биополитики», который

5 Эту идею развивает, в частности, Э. Балибар в своей совместной с И. Валлерстайном работе «Раса, нация, класс» (см.: Балибар, Валлерстайн 2004). Они показывают, что за идеологией национальных государств часто стоит мифологема единства народа как непрерывной последовательности обитающих на одной территории и родственных «по крови» поколений.

Фуко развивает в курсе 1978–1979 учебного года в Коллеж де Франс «Рождение биополитики» (см.: Фуко 2010).

В «Признаниях плоти», как своеобразный прообраз *scientia sexualis*, Фуко подробно анализирует монастырские правила, представленные у Иоанна Кассиана Римлянина, предписывавшего монахам тщательный самоанализ и наблюдение малейших движений души. Сам по себе этот опыт не самодостаточен и не может состояться как таковой без его непосредственной экстеризации, кодифицированной в процедурах «высказывания истины о себе», обращенного к духовному наставнику. В практиках христианского «обращения» сознания на себя процедуры экзагорезы и экзомологезы, публичного покаяния и частного исповедания своих грехов, оказываются действенными механизмами трансформации желания в формах самоконтроля помыслов и поступков, и в итоге создают основу для формирования новой субъективности, предполагающей интерсубъективное пространство сетей «личных» связей, уже не детерминированное прямо системой нормативных прескрипций. Тем самым идея исследования «сексуальности», которая являлась для Фуко ведущей в 1976 г. в рамках проекта «генеалогии власти», единственным репрезентативным плодом альянса которых так и остался первый том «Истории сексуальности», вписывается в новый проект «герменевтики субъекта» в его противопоставлении «генеалогии» как противопоставление наук/идеологий, в которых человек объективирует себя сам в качестве субъекта, наукам/идеологиям, в которых человек выступает предметом объективации (Dreyfus, Rabino 1984, 111).

Таков философско-методологический контекст появления и трансформации проекта «Истории сексуальности», но в чем специфика фукианского анализа «сексуальности» как собственно исторического и одновременно философского исследования христианского опыта субъективации, в его конкретике и фактичности? И здесь мы видим, что работа Фуко остается критической и две мишени, на которые направлена его подспудная критика, — это, с одной стороны, опять же традиционная научная история, а, с другой, местоблюститель «либидо» — психоанализ, само бытие которого Фуко вписывает в историческую логику конституции христианина. Предметом нового исследования Фуко остается генеалогия новоевропейской субъективности в ее нетривиальном содержании, а методом — герменевтика.

Сам Фуко отмечает во втором томе, что термин «сексуальность» появляется поздно, лишь в XIX в., представляя собой корреляцию между областями знания, типами нормативности и формами субъективности (Фуко 2004, 5–6). В русском языке, термины «сексуальность» и «пол» («секс») лишь частично передают те значения, которые имеются во французском. Речь идет о том, что термин «сексуальность» отражает в большей степени те представления, которые то или иное общество вырабатывает относительно половых отношений, а также ту специфику, которую этот феномен получает в «буржуазную эпоху». Историки сексуальности берут субъект и желание в качестве некоторых

внеисторических данностей, между тем как задача «Истории сексуальности» — повторим это снова — заключается в том, чтобы понять, как люди признают себя «субъектами пола» (*sujets sexuels*). Достаточно просто сравнить соответствующие, тематически идентичные тексты, чтобы понять сколь различные ответы на одни и те же вопросы имплицитно различает разница между традиционной и фукианской моделями производства исторического знания. Так, в работе «Тело и общество. Мужчины, женщины и половое воздержание в раннем христианстве» (Brown 1988), появившейся несколькими годами позже рукописи «Признаний плоти», известный историк и ближайший коллега Фуко Петер Браун⁶, по существу, дает параллельный книге Фуко и по структуре, и по материалу анализ: читатель совершает путешествие по основным местам корпуса богословских текстов периода раннего христианства, где речь заходит о вопросах пола. Также идентичен и исходный пункт исследования — вызывающие недоумение вопросы: почему Святые Отцы интересовались проблемой сексуального воздержания задолго до того, как монашеская девственность была кодифицирована? Почему они так много писали о сексе и так много уделяли внимания сексуальности, в то время как истинные цели человеческой жизни видели исключительно из перспективы достижения «царствия небесного»? — Но каков ответ? Браун в русле сложившейся в историографии традиции рассматривает раннее христианство как радикальный отход от сексуальных свобод поздней Античности. По существу, вся фактичность исследования у него завязана на эту идею, и в итоге весь массив интерпретаций разнообразных источников служит ее подтверждению.

Напротив, в «Истории сексуальности» Фуко мы не находим ничего похожего на популярное противопоставление античных сексуальных свобод христианским ограничениям и запретам. Фуко строго следует методологическому принципу, озвученному еще в общем введении к новому варианту проекта «Истории сексуальности», открывающем его второй том — «Использование удовольствий»: «вместо того чтобы пытаться обнаружить фундаментальные запреты, скрывающиеся или проявляющиеся в требованиях строгости в вопросах пола, следовало попытаться описать, на основе каких областей опыта и в каких формах половое поведение проблематизировалось, становясь объектом для заботы, элементом для рефлексии, материалом для стилизации» (Фуко 2004, 39). В «Признаниях плоти» специфика метода Фуко, состоящая в проблематизации практик с точки зрения способов конституирования их субъекта, обнаруживается с особой отчетливостью.

Замечательный пример применения такого рода методологии дает центральный сюжет книги — формирование нового типа понимания брака в раннем христианстве. В первой главе Фуко концентрирует свое внимание вокруг становления христианского представления о деторождении как о единственном

6 Общение и совместная работа с историками П. Адо, П. Брауном и П. Веном послужили для Фуко ценнейшим подспорьем в его работе.

смысле, оправдывающем брачные отношения, в чем у раннего христианства нет принципиального отличия с поздней Античностью. Так, трактат Климента Александрийского «Педагог» содержит советы и наставления начинающим христианам, почерпнутые в основном из учения стоиков, но обоснованные на понятии христианского Логоса. Неудивительно, что представления Климента о браке и деторождении оказываются ближе позднеантичной практической философии, нежели тому пониманию девственности, брака и деторождения, которое сформировалось позже благодаря развитию монашества. Монашеские аскезы сыграли решающую роль в становлении христианской концепции брака, хотя сама по себе она никакого отношения к браку не имела. «Образование сексуального кодекса, организованного вокруг брака и деторождения, — пишет Фуко, — началось намного раньше христианства, без связи с ним и параллельно с ним. По сути дела, христианство отнесло его к себе. В течение же его дальнейшего развития и благодаря формированию определенных технологий индивида — дисциплины покаяния, монашеской аскезы — образовалась некая форма опыта, которая заставила этот кодекс настроиться на новый лад и позволила ему, совершенно иным образом, найти свое осуществление в поведении индивидов» (Foucault 2018, 145). Этот тезис во второй главе Фуко демонстрирует на конкретной проблеме, проясняя кардинальное отличие между античным воздержанием и христианской девственностью, мимо которого проходят историки, ставящие себе задачу генетически вывести одно из другого. Различные формы полового воздержания (в медицинских, этических или ритуальных целях) были хорошо известны в Античности. Отказ от брака рассматривался философами в целом как путь к спокойной и безмятежной жизни — к подобному божественному образу жизни мудреца. Христианство впервые начало рассматривать девственность как путь к спасению. Фуко это убедительно демонстрирует. «Девственность, — пишет Фуко, — мыслится как некое актуальное перерождение существования. Она производит в индивидуальном существе — теле и душе — какой-то “революционный переворот”, который, восстанавливая его в некоем изначальном состоянии, освобождает его от его земных пределов и границ, от закона смерти и времени, делая для него возможным уже в этой жизни доступ к жизни вечной и бесконечной. Девственностью открывается существование ангельское» (ibid., 226). В результате формируется специфическое агональное отношение субъекта к самому себе, в котором борьба с внутренним врагом, греховными помыслами и поступками, коррелирует с идеей достижения сердечной чистоты в артикуляции высказывания истины о себе, обращенного к другому, личному духовному наставнику. Эта модель опыта субъективации, первоначально возникшая в монашеских общинах в виде покаянной процедуры экзагорезы и постепенно, начиная уже с IV в., распространявшаяся во всех слоях общества, как Фуко показывает в третьей главе своего исследования, кардинальным образом меняет понятие о браке: теперь брак служит в первую очередь не общественной экономике деторождения, но позволяет избежать греха в легальном осуществлении

желания, т. е. прочерчивает направление к личному спасению в равноправном отношении супругов. В то же время Фуко указывает на социальную генеалогию такого переосмысления отношения полов: христианство становится официальной религией империи, «имперская бюрократия со своей стороны стремится увеличить свое воздействие на индивидов поверх традиционных структур» (ibid., 294). Герменевтический метод, в свою очередь, позволяет философу выделить брак как базовую этическую структуру «пастырской власти». Наиболее удачной попыткой помирить целомудрие и супружескую мораль, по мнению Фуко, оказывается концепция св. Августина, рассматривающая брачный союз как христианский союз двух исходно свободных разнополых индивидов, направленный на борьбу с внутренним врагом, искушающим плоть, борьбу, которую супруги должны вести ради спасения их душ.

Данный пример ясно демонстрирует, как Фуко реализует свою идею о дополнении генеалогического анализа герменевтическим. Эти исследовательские процедуры предполагают предварительный методологический разрыв в непрерывности кодифицированных форм легитимации тех или иных практик, и последующее прояснение смыслового содержания, которое связывают с этими практиками субъекты этих практик, действующие и сознающие себя таковыми. Так понятые практики субъективации оказываются в итоге источником трансформации самих форм легитимации, но при этом не выводятся ни из них, ни из тех практик субъективации, которые прежде эти формы поддерживали своим наличием. Поэтому история сексуальности у Фуко ни в коей мере не является историей моделей сексуального поведения. Фуко отмечает, что написание истории последовательной смены разных видов либидо не являлось его целью. Более того, его идея заключалась в том, чтобы выработать определенную герменевтику, предметом которой не могут быть исключительно половые отношения. По словам Фуко, «идея этой генеалогии была в том, чтобы проанализировать, каким образом индивиды приводились к необходимости применять к самим себе и к другим определенную герменевтику желания, для которой сексуальное поведение являлось, очевидно, важным случаем, но, определенно, не исключительной областью приложения» (Фуко 2004, 9). Сексуальность в качестве антропологической детерминации не является абсолютной данностью, она конституируется в ходе определенных исторических процессов, которые осознаются на индивидуальном уровне не только как система запретов, но и как более широкий комплекс «дискурсивных практик».

Именно в этом смысле «освобождение», которое сегодня предлагает психоанализ, не привносит с собой ничего принципиально нового по отношению к тому, что было выработано европейской цивилизацией начиная со средневековых практик «признания» и «наставничества», воспроизводимых в паре отношений психоаналитика и пациента. Психоанализ предлагает «излечение» или «избавление» от сексуальных комплексов, но эта связь признания, власти и «пола» сложилась уже в христианском способе проблематизации этих представлений.

В «Признаниях плоти» можно заметить, что Фуко по-своему обыгрывает темы, разрабатываемые психоанализом, показывая, что психоанализ далеко не так революционен, как это было принято в те годы, когда писалась книга, считать, а воспроизводит давно известные Западу культурно-исторические структуры. Так, фигура «другого» появляется в каждой из трех глав его произведения. При этом «другим» в первой главе оказывается духовный наставник (*directeur spirituel*), во второй главе под «другим» имеется в виду злой дух, который всегда готов соблазнить христианскую душу, ввергнуть ее в грех, и тем самым обуславливает необходимость постоянного упражнения монаха в «техниках себя», а в третьей главе «другим» оказывается супруг(а), в отношении которого (которой) создается комплекс матримониальных психологических, юридических и собственно сексуальных обязательств.

Фуко подробно анализирует и понятие «либидо» (*libido*), которое Святые Отцы отличают от собственно «вожделения» (*concupiscentia*). Августин была достаточно подробно разработана концепция «райского секса», т. е. способа размножения людей до грехопадения, так как Августин в ходе полемики с Пелагием отказывается от более раннего отождествления грехопадения и полового акта. Половой акт в непорочном состоянии был возможен, но в нем не было «либидо», он был целиком и полностью подчинен человеческой воле — так, как ей подчинены руки и ноги, говорит Августин (Foucault 2018, 386). Фуко нигде не утверждает этого прямо, но можно догадаться, что эти рассуждения отражают вопросы, обсуждаемые «вокруг» психоанализа: вопрос о научности этого учения и вопрос о «выздоровлении». «Выздоровление» от «либидо» для Августина — возвращение к состоянию до грехопадения, которое одними человеческими усилиями совершить по определению невозможно. Монашеская девственность не является сама по себе гарантом спасения. Подобные рассуждения воспроизводятся и в психоаналитической доктрине о неизбытности и всеприсутствии бессознательного. Как мы видим, использование терминов, задействованных в психоанализе, не означает для Фуко прямой или косвенной отсылки собственно к психоанализу, оспаривается лишь претензия фрейдизма на революционность своих предпосылок.

3. «АНАРХЕОЛОГИЯ» ФУКО: ПЕРВИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОПЫТА

Наблюдая следы актуализации современных проблем и реалий в исторических исследованиях Фуко, нельзя забывать, что он, прежде всего — философ, методологический подход которого воспроизводит линию, идущую от «Антропологии» Канта к Ницше и Хайдеггеру. Вспомним, что тот же Голдхилл сетовал на то, что Фуко в своем анализе античных сексуальных практик не привлекает к рассмотрению такой важный источник как античный роман. Но Античность и Средневековье являются по Фуко в широком смысле эпистемами, конфигурациями отношения знания и власти, внутри которых высказывания приобретают смысл и между которыми наблюдается эпистемологический

разрыв. Внимание Фуко в «Признаниях плоти» явно привлекают дискурсивные единицы, которые являются не только перформативными (запреты, поучения, наставления), но и при этом эвристическими (описывают определенный философский и познавательный опыт). На наш взгляд, античный роман, как и другие подобные источники, не рассматривается философом по той причине, что интерес, который он вызывает, может быть описан как историко-этический и эстетический. Фуко же интересует не история этических и правовых учений или историческая генеалогия литературных жанров, а генеалогия современной этической субъективности, которая и проверяется через опыт «любопытности», позволяющей уйти от самого себя.

Вспомним Гегеля с его идеей «моральной перестановки». «В наличествовании, — пишет Гегель в “Феноменологии духа”, — моральность признается существующей, и действительность поставлена так, что она не находится в гармонии с моральностью. Но *действительное* моральное сознание есть сознание, *совершающее поступки*... Однако в самом *совершении поступков* указанная постанова (Stellung) сразу же переставлена (ist verstellt); ибо совершение поступков есть ни что иное, как претворение в действительность внутренней моральной цели, не что иное, как порождение некоторой действительности, *определяемой целью*, или создание гармонии между моральной целью и самой действительностью» (Гегель 1992, 331). Историки, изучающие историю моральных запретов, пытаются реконструировать из них картину исторического прошлого и проходят мимо того факта, что история человеческих поступков находится в противоречии с нравственной свободой субъекта. Та гармония, которую они обнаруживают между моральными и религиозными запретами и общим «духом» эпохи, имеет собственную цену: отказывая себе в праве суждения о нравах прошлого, рассматривая их как лишь переходный этап в телеологической картине антропоцентрического настоящего, историк-позитивист совершает перестановку. История показывает нам постоянство этического противоречия между «сущим» и «должным», история по Фуко представляет собой негативную диалектику «без движения», где противоречие не снимается, а воспроизводится в форме антропологической иллюзии. Исторический анализ оказывается в этом смысле другой стороной марксистского «освобождения». Поэтому Фуко и анализирует в «Признаниях плоти» только те тексты, которые исходят из изначального конфликта «заботы о себе» и «духовности», конечного духа и взывающей к постоянному совершенствованию Духовности.

Фуко возвращается к проблематизации трансцендентализма, которая была характерна в его юности, но этот метод уже не «археологический», а, как он говорит, «анархеологический». «Освобождение от власти», по Фуко, не состоит в отрицании власти; «освободительная деятельность» и «сопротивление», согласно философу, имеют смысл лишь в пределах данной эпохи, и не имеют трансисторического значения, которым обладает марксистская «классовая борьба». Изучение позднеантичной и раннесредневековой мысли, связанной

с регламентацией сексуальных отношений, постольку привлекает философский интерес, поскольку оно производит эффект обратный позитивно-историческому прочтению истории сексуальности: мы освобождаемся от власти в той мере, в которой видим в святоотеческой традиции не систему непонятных для нас запретов и ограничений, а «связный дискурс», т. е. объяснимую в позитивных терминах систему аргументации, показывающую нам обоснованность этих запретов в условиях данной «эпистемы».

Термин «анархеология» вводится Фуко в четвертой лекции курса 1979–1980 учебного года «Управление живыми», прочитанного в Коллеж де Франс, — это, по сути, всего лишь одно из имен, которыми он называет то дело, которым был занят в последние годы своей работы. В трех первых лекциях Фуко разбирает двойное понятие алетургии (веридикция и истино-говорение), управление через истину, власть-знание, анализировал трагедию Софокла «Эдип-царь», разбирая роль «Я» в «веридикции» (*véridiction*). В четвертой лекции он ассоциирует слова Софокла об управлении как высшем искусстве со словами Григория Назианзина («управление — искусство из искусств»): искусство правителя подобно искусству кормчего, пролагающего кораблю путь между рифами, волей богов и «правдой» простого люда. Греческая трагедия, говорит Фуко, представляет собой алетургию, «ритуальную манифестацию истины» (Foucault 2012, 24). Двойная истина: истина богов и истина рабов являются двумя половинами одной истины. Боги через Дельфийского оракула и слепого прорицателя Тиресия раскрывают правду о преступлении Эдипа. Но эта истина недостаточна, подчеркивает Фуко. Раб, нашедший Эдипа и передавший его на усыновление царской чете Коринфа, знает о нем истину и, в конце концов, должен высказать ее перед народом Фив. Эта процедура двойной легитимации истины не устранима из практик осуществления власти.

Согласно Фуко, управление эффективно, только если оно осуществляется по воле индивидов, способных назвать себя «я». Таким образом, в этих лекциях, как и много раз раньше, Фуко приходит к полемике с «новыми левыми» и анархизмом. Он жестко формулирует онтологическую апорию власти: всякая власть неразрывно связана с истиной, и, принимая истину, субъект принимает власть, но власть не имеет внутреннего обоснования, и потому необходимо сомневаться в любой власти. При этом присутствие власти в любой практике — неизбежно, утверждает Фуко. Анархисты исходят из того, что власть — зло, и они не правы. Однако всякому «разумному» человеку должно быть ясно, что дело не должно сводиться и к поискам оснований для «оправдания» любого типа власти.

Анархеологический метод исследования поэтому отличается от идеологического. Анархеологический тип исследования отказывается исходить из универсальных предпосылок, он берет некий феномен (например «безумие») за неизвестное *x*. «Иными словами, на место серии универсальные категории — гуманистическая позиция — идеологический анализ и программа реформирования, он ставит [серию] отказ от универсалий — антигуманистическая

позиция — технологический анализ механизмов власти, и, на место программы реформ, дальнейшее *развертывание несогласия принимать* [универсальные категории] (*non-acceptation*)» (ibid., 78).

Итак, через анализ работ и выступлений «позднего» Фуко мы можем прийти к «анархеологии», или, в наших терминах, имманентно-исторической методологии, использующей как археологический, так и генеалогический метод. Анархеологический метод Фуко в применении к нашей теме состоит не в доказательстве невозможности тематизации некоего исторически засвидетельствованного феномена в качестве *x* (для Фуко это была «сексуальность») и последовательного анализа тех исторических форм знания, которые этот феномен вокруг себя формировал, независимо от того, чем эти формы знания стали впоследствии. Целью такой «антиметодологии» является «не-приятие» механизмов принуждения («отчуждения»), содержащихся в продуктах привычной для позитивистского научного анализа серии методологических универсалий, перечисленных Фуко. Этот метод является по-преимуществу герменевтическим, так как ставит своей задачей междисциплинарное раскрытие некоторого интертекстуального феномена, по отношению к которому должна быть инициирована определенная работа как научного, так и общественно-го сознания. Не секрет, что задачи и цели научного и общественного поиска могут не совпадать, что Фуко и показывает на примере «истины богов» и «истины рабов», двойной алетургии. Археологический метод рассматривал знание в эмпирико-трансцендентальной его двойственности, генеалогический — в его исторической контингентности, «анархеология» объединяет в себе двойственность и контингентность: знание — это продукт взаимной борьбы «духовности» и «заботы о себе», а не дедукции из универсальных принципов, процесс, а не остановка в пути, трансценденция, а не свидетельство совершенства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Balibar E. (1997) «Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme». Balibar E. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée (La Philosophie en effet). P. 281–305.
- Brown P. (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Burgsmüller A. (2005) *Die Askeseschrift von Pseudo-Basilios. Untersuchungen zum Brief «Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit»*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 28).
- Carrett J. R. (2000) *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge Press.
- Cavagnis J. (2013) «Les Foucault(s) du christianisme. Note critique autour de *Michel Foucault et le christianisme* de Philippe Chevallier». *Labyrinthe*. № 40. P. 143–151.
- Chevallier P. (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS (La croisée des chemins).

- Dreyfus H., Rabinow P. (1984) *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault. Traduction de l'anglais par F. Durand-Bogaert. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).
- Elden S. (2016) *Foucault's Last Decade*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault M. (1990) «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*». *Bulletin de la société française de philosophie*. T. 84. № 2. P. 35–63.
- Foucault M. (1994a) «“Bio-histoire et bio-politique”. *Le monde*, n° 9869, 17–18 octobre 1976, p. 5 (Sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, coll. “Nouvelle bibliothèque scientifique”, n° 82, 1976)». Foucault M. *Dits et Ecrits*. T. 3: 1976–1979. Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard (Quarto). P. 95–97.
- Foucault M. (1994b) «“Sexualité et solitude” (Conférence) (“Sexuality and solitude”, trad. F. Durand-Bogaert), *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 mai — 5 juin 1981, pp. 3, 5 et 6». Foucault M. *Dits et Ecrits*. T. 4: 1980–1988. Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard (Quarto). P. 168–178.
- Foucault M. (2012) *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France 1979–1980. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2014) *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France 1980–1981. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2018) *Histoire de la sexualité*. T. 4. *Les Aveux de la chair*. Édition établie par F. Gros. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Goldhill S. (1995) *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han B. (1998) *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : Entre l'ontologique et transcendantal*. Grenoble: Jérôme Million (Krisis).
- Metzger J.-L. (2015) «Michel Foucault et la gestionnarisation néolibérale». *Cahiers internationaux de sociologie de la gestion*. № 14. P. 11–59.
- Veyne P. (1978) «Michel Foucault révolutionne l'histoire». Veyne P. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. (Suivi de) *Michel Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Seuil (Points. Histoire). P. 201–242.
- Балибар Э., Валлерстейн И. (2004) *Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности*. Пер. с франц. А. Кефала и П. Хицкого при участии А. Маркова под ред. О. Никифорова и П. Хицкого. М.: Логос (Левая карта).
- Бурден Ж.-К. (2019) «История сексуальности, генеалогия субъекта». Пер. с франц. С. А. Гашкова. *EINAi: Философия, религия, культура*. Т. 8. № 1. С. 135–150.
- Вен П. (2003) «Фуко совершает переворот в истории». Вен П. *Как пишут историю. Опыт эпистемологии*. Приложение: *Фуко совершает переворот в истории*. Пер. с франц. Л. А. Торчинского. М.: Научный мир. С. 350–392.
- Вен П. (2013) *Фуко. Его мысль и личность*. Пер. с франц. А. В. Шестакова. СПб.: Владимир Даль.

- Гашков С. А. (2018) «Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структуриализмом». *Философская мысль*. № 8. С. 8–20.
- Гашков С. А., Рубцова М. В. (2019) «Апология бесполезного субъекта. По следам Фуко». *Философская мысль*. № 4. С. 11–23.
- Гегель Г. В. Ф. (1992) *Феноменология духа*. Пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука (Слово о сущем).
- Ле Гофф Ж., Трюон Н. (2008) *История тела в Средние века*. Пер. с франц. Е. Лебедевой. М.: Текст.
- Погоняйло А. Г. (2007) «Мишель Фуко: История субъективности». Фуко М. *Герменевтика субъекта*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Пер. с франц. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука. С. 597–662.
- Сунайт Т. С. (2015) «Парадоксальная грань секуляризма в творчестве Мишеля Фуко». *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии*. Т. 16. Вып. 3. С. 208–215.
- Табачникова С. В. (1996) «Мишель Фуко: историк настоящего». Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Сост., пер. с франц., комментарий и послесловие С. В. Табачниковой. М.: Кастаньяль. С. 396–443.
- Фуко М. (1996) «Воля к знанию (*История сексуальности*. Т. 1)». Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Сост., пер. с франц., комментарий и послесловие С. В. Табачниковой. М.: Кастаньяль. С. 97–268.
- Фуко М. (2004) *Использование удовольствий (История сексуальности*. Т. 2). Пер. с франц. В. Каплуна. СПб.: Академический проект.
- Фуко М. (2006) «Субъект и власть». Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Пер. с франц. Б. М. Скуратова под ред. В. П. Большакова. Ч. 3. М.: Праксис. С. 161–190 (Новая наука политики).
- Фуко М. (2007) *Герменевтика субъекта*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Пер. с франц. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- Фуко М. (2010) *Рождение биополитики*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. Пер. с франц. А. В. Дьякова. СПб.: Наука.
- Хоружий С. С. (2010) *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. М.: Изд-во Института философии, теологии и истории Св. Фомы (Bibliotheca Ignatiana. Богословие. Духовность. Наука).
- Эрибон Д. (2008) *Мишель Фуко*. Пер. с франц. Е. Э. Бабаевой. М.: Молодая гвардия.

THE “ANARCHEOLOGICAL” METHOD OF “LATE” FOUCAULT AND CHRISTIANITY. METHODOLOGY AND CRITICS

Sergey Gashkov

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Baltic State Technical University «VOENMEH» named after D. F. Ustinov, Department of Theoretical and Applied Linguistics.

Address: 7 1st Krasnoarmeyskaya Street, St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

KEYWORDS: *Michel Foucault, Early Christianity, practices of oneself, “anarcheological” method, genealogy of power, philosophy of history, methodology of human sciences, “The History of Sexuality”.*

The paper considers the heuristic potential of an interdisciplinary plate-form, emerging in the course of the discussion of the philosophical meaning of the “late” Foucault’s works, in particular, “The History of Sexuality”. The paper aims not only to represent existing positions and points of view on this problem but also to analyze the “late” Foucault’s works as creating the conditions of possibility for the philosophical knowledge of the History. The antagonism of the power and resistance are impersonally and immanently present in the History, as well as that of the “care of the self” and spirituality. As a material for the article, the analysis performed by Foucault of the history of the formation of subjectivity in the early Christian era was taken. Foucault’s “anarcheological” method is to be represented as a systematic reflection on the religious and philosophical transcendentalism denying the “repressive hypothesis” in the mode of a “negative dialectics”. In this thought perspective we can see that the modern methodology of historical knowledge cannot completely depend on the concept of domination. The traditional methodology performs a “shiftiness” (*Verstellung*) of empirical form and ideal content, whereas the immanent intuition of the history brings to light the discontinuity which the historical discourse tends to represent as a causality. The “anarcheological” method in the History seems to be an “anthropologically” promising project: the hermeneutical polysemy of historical-social sense excludes the domination of the classifier of interpretation and discloses its nature in the form of a “power-knowledge” simulacre. For that reason, the knowledge of the History consists not only in the instrumentalization of “power-knowledge” mechanisms, but, on the contrary: the acceptance of illusiveness of the historical similarity is compensated by the acknowledgment of the meaning of indirect forms of discursive representation of human praxis.

REFERENCES

- Balibar E. (1997) “Foucault et Marx: l’enjeu du nominalisme”. Balibar E. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée (La Philosophie en effet): 281–305.
- Balibar E. Wallerstein I. (2004) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (tr. by A. Kefal, P. Hitsky, A. Markov, O. Nikiforov). Moscow: Logos (Left Card). (in Russian).
- Bourdin J.-C. (2019) “Histoire de la sexualité, généalogie du sujet” (tr. by S. A. Gashkov). *EINAI: Philosophy. Religion. Culture*. Vol. 8. No. 1: 135–150. (in Russian).
- Brown P. (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Burgsmüller A. (2005) *Die Askeseschrift von Pseudo-Basilios. Untersuchungen zum Brief “Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit”*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 28).
- Carrett J. R. (2000) *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge Press.
- Cavagnis J. (2013) “Les Foucault(s) du christianisme. Note critique autour de Michel Foucault et le christianisme de Philippe Chevallier”. *Labyrinthe*. No. 40: 143–151.

- Chevallier P. (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS (La croisée des chemins).
- Dreyfus H., Rabinow P. (1984) *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault (trad. par F. Durand-Bogaert). Paris: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).
- Elden S. (2016) *Foucault's Last Decade*. Cambridge: Polity Press.
- Eribon D. (2008) *Michel Foucault (tr. by E. E. Babaeva)*. Moscow: Molodaya Gvardiya. (in Russian).
- Foucault M. (1990) "Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*". *Bulletin de la société française de philosophie*. T. 84. No. 2: 35–63.
- Foucault M. (1994a) "Bio-histoire et bio-politique". *Le monde*, n° 9869, 17–18 octobre 1876, p. 5 (Sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, coll. "Nouvelle bibliothèque scientifique", n° 82, 1976). Foucault M. *Dits et Ecrits*. T. 3: 1976–1979 (éd. par D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange). Paris: Gallimard (Quarto): 95–97.
- Foucault M. (1994b) "'Sexualité et solitude' (Conférence) ('Sexuality and solitude', trad. F. Durand-Bogaert), *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 mai — 5 juin 1981, pp. 3, 5 et 6". Foucault M. *Dits et Ecrits*. T. 4: 1980–1988 (éd. par D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange). Paris: Gallimard (Quarto): 168–178.
- Foucault M. (1996) "Histoire de la sexualité. T. 1. La volonté de savoir". Foucault M. *The Will to Truth: On the far side of Knowledge, Power and Sexuality. Works of various years (tr. by S. V. Tabachnikova)*. Moscow: Castal: 97–268. (in Russian).
- Foucault M. (2004) *Histoire de la sexualité. T. 2. L'usage des plaisirs (tr. by V. Kaplun)*. St. Petersburg: Academic project. (in Russian).
- Foucault M. (2006) "The Subject and Power". Foucault M. *Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interview (tr. by B. M. Skuratov, V. P. Bolshakov)*. Moscow: Praxis: 161–190 (New science of politics). (in Russian).
- Foucault M. (2007) *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France 1981–1982 (tr. by A. G. Pogonyailo). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Foucault M. (2010) *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978–1979 (tr. by A. V. Dyakov). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Foucault M. (2012) *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France 1979–1980 (éd. par M. Senellart, F. Ewald, A. Fontana). Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2014) *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France 1980–1981 (éd. par F. Gros, F. Ewald, A. Fontana). Paris: EHESS; Gallimard; Seuil (Hautes études).
- Foucault M. (2018) *Histoire de la sexualité. T. 4. Les Aveux de la chair* (éd. par F. Gros). Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Gashkov S. A. (2018) "The problem of interpretation of the Ancient Greek civilization. Castoriadis and Mamardashvili: between structuralism and hermeneutics". *Philosophical Thought*. No. 8: 8–20. (in Russian).
- Gashkov S. A, Rubtcova M. V. (2019) "Apology of ineffective subject: In the footsteps of M. Foucault". *Philosophical Thought*. No. 4: 11–23. (in Russian).
- Goldhill S. (1995) *Foucault's Virginité: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han B. (1998) *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : Entre l'ontologique et transcendantal*. Grenoble: Jérôme Million (Krisis).
- Hegel G. W. F. (1992) *Phänomenologie des Geistes (tr. by G. G. Shpet)*. St. Petersburg: Nauka (Word on the Being). (in Russian).
- Khoruzhiy S. S. (2010) *Diogene's lantern. Critical retrospective of European anthropology*. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History publishers (Bibliotheca Ignatiana. Theology. Spirituality. Science). (in Russian).

- Le Goff J., Truong N. (2008) *Une histoire de corps au Moyen-Âge* (tr. by E. Lebedeva). Moscow: Text. (in Russian).
- Metzger J.-L. (2015) "Michel Foucault et la gestionnarisation néolibérale". *Cahiers internationaux de sociologie de la gestion*. No. 14: 11–59.
- Pogonyailo A. G. (2007) "Michel Foucault: History of subjectivity". Foucault M. *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France 1981–1982 (tr. by A. G. Pogonyailo). St. Petersburg: Nauka: 597–662. (in Russian).
- Sunait T. S. (2015) "The Paradoxical Facet of Secularism in the Works of Michel Foucault". *Review of the Christian Academy for the Humanities*. Vol. 16. Issue 3: 208–215. (in Russian).
- Tabachnikova S. V. (1996) "Michel Foucault: A historian of the present". Foucault M. *The Will to Truth: On the far side of Knowledge, Power and Sexuality*. Works of various years (tr. by S. V. Tabachnikova). Moscow: Castal: 396–443. (in Russian).
- Veyne P. (1978) "Michel Foucault révolutionne l'histoire". Veyne P. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. (Suivi de) *Michel Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Seuil (Points. Histoire): 201–242.
- Veyne P. (2003) "Michel Foucault révolutionne l'histoire". Veyne P. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. (Suivi de) *Michel Foucault révolutionne l'histoire* (tr. by L. A. Torchinsky). Moscow: Scientific World: 350–392. (in Russian).
- Veyne P. (2013) *Foucault, sa pensée, sa personne* (tr. by A. V. Shestakov). St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essepts.2020.5.1-2.2>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 30–56.

© Sergey Gashkov, 2020