

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Фуко, патристика, сексуальность, практики себя, девственность, Августин.

PhD по истории, языкам и древним цивилизациям, преподаватель-исследователь.

Университет Монпелье III имени Поля Валери, Центр междисциплинарных исследований в области гуманитарных и социальных наук Монпелье.

Адрес: Route de Mende, 34199 Montpellier Cedex 5, France.

E-mail: jerome.lagouanere@univ-montp3.fr

Публикация «Признаний плоти» (четвертого тома «Истории сексуальности») — настоящее событие в патрологии и философии уже в силу того, что эта книга дает нам понять, насколько хорошо Мишель Фуко разобрался в патрологической литературе. В статье с тем, чтобы продемонстрировать вклад работ Фуко в наше знание об отношении раннего христианства к сексуальности и эпистемологические границы его концепции, в частности, изучаются археологический метод позднего Фуко, его описание христианской девственности и интерпретация концепции половых отношений Августина. Однако некоторые его аналитические разработки должны быть уточнены. Археология Фуко в силу свойственного ей выбора определенного режима историчности разворачивает рассказ,

сконцентрированный вокруг понятий управленчества (*gouvernementalité*), истины и субъективности, который сглаживает исторические шероховатости. Так, выбрав началом анализа II век, в своих работах Фуко сознательно упускает из поля зрения изучение всех влияний, существовавших между иудейскими и христианскими запретами, гностицизмом и христианством, а также влияние сочинений Филона Александрийского и апостола Павла на становление христианской сексуальной этики. Кроме того, некоторые данные, которые справедливо приводит Фуко, могут быть проинтерпретированы в рамках подходов, отличных от его гипотезы. Это касается, например, распространения девственности среди женщин-христианок, которое может быть прочитано не только исходя из переноса опыта очищения души в практиках монашеской

* Перевод с французского Сергея Гашкова. Статья представляет собой подготовленную для издания в русском переводе версию статьи «Foucault patrologue», опубликованной в издании: *Archives des sciences humaines des religions*. № 184 (octobre-décembre 2018). P. 87–97. Переводчик благодарит автора статьи г-на Жерома Лагуанера, а также г-на Дени Пельтье, начальника научно-исследовательского отдела «Истории и социологии современного католицизма» Высшей школы социальных наук (EHESS) за разрешение на публикацию перевода данной работы. Отдельная благодарность Олегу Ноговицину за помощь в работе над текстом перевода. В квадратных скобках приведены разъясняющие текст дополнения, а в круглых скобках без курсива даются слова французского оригинала.

аскезы, но и как возникновение «новой модели женского», порывающей с его патриархальной схемой. Так же и отождествление у Фуко субъекта желания с субъектом права, которое превращает концепцию libido Августина в источник позднейшей кодификации половых актов, упускает положительную

сторону мысли Августина: признание субъектом произвольности libido, сокрытой в пустотах воли, открывает место воздействию божественной благодати, тот порядок, согласно которому воля обретает свободу посредника между субъектом и его действиями.

Что больше всего привлекает в «Признаниях плоти» (Foucault 2018) — помимо описания того как Отцы Церкви относятся к сексуальности — так это знакомство с Фуко-патрологом, комментирующим Климента Александрийского, Тертуллиана, Мефодия Олимпийского, Иоанна Златоуста, Амвросия [Медиоланского], Августина или Иоанна Кассиана, и при этом неизменно демонстрирующим основательное знание доступных в его время критических работ. Конечно, благодаря публикации его курсов лекций в Коллеж де Франс, в частности курса 1979–1980 учебного года «Управление живыми» (Foucault 2012; Sforzini 2014, 101–108), а также курса 1980–1981 года «Субъективность и истина» (Foucault 2014), мы смогли ознакомиться с некоторыми анализами Фуко, посвященными конституированию покаянных процедур, роли монашества в выработке режима истины или контроля, а также последовательностям и разрывам между эллинистическим сексуальным кодексом и сексуальным кодексом христианским. К этим публикациям также можно добавить докторскую диссертацию Филиппа Шевалье «Мишель Фуко и христианство» (Chevallier 2011), в которой справедливо подчеркивается важность раннего христианства в работах «позднего» Фуко. Однако издание «Признаний плоти» позволяет вписать эти разрозненные исследования в рамки последовательной системы, раскрывая перед нами ее новые аспекты, в особенности важные размышления Фуко об Августине.

АРХЕОЛОГИЯ ИЛИ «(АН)АРХЕОЛОГИЯ» РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА?

В лекции от 30 января 1980 г. Фуко определяет свой метод всеобъемлющей интерпретации христианства словом «(ан)археология»¹ (Foucault 2012, 77), подчеркивая тем самым, как отмечает Филипп Шевалье (Chevallier 2011, 226–227), что признает за текстами дискурсивную упорядоченность, но не

1 Свой метод «ранний» Фуко называл «археологией» (знания, гуманитарных наук). Затем, он отказывается от этого метода в пользу «генеалогического» метода. В «Управлении живыми» Фуко ставит вопрос об «анархеологии», которую строго отличает от анархизма как такового. В «Истории сексуальности» он прибегает как к генеалогическому, так и к археологическому методам. — Прим. перев.

допускает исходного упорядочения дискурса. Этот метод, как мы увидим, открывает поле текстуального анализа, часто весьма глубокого; но вместе с тем такая методология в силу недооценки исторического, социологического, духовного контекста, в котором первоначальное христианство получило свое развитие, на практике ведет к определенным дискурсивным упущениям.

План книги более или менее следует хронологии. В первой части в основном описываются последовательности и разрывы между эллинистическим сексуальным кодексом и сексуальным кодексом христианским, при этом рассматриваются в особенности II и III вв. и *in fine* на примере фигур Иоанна Кассиана и Евагрия Понтийского исследуется вопрос о монашестве в IV и V вв. Во второй части обсуждается выработка христианского понятия девственности и анализ относится преимущественно к III и IV вв. Наконец, последняя часть посвящена кодификации христианского брака и отведена изучению в основном IV и V вв., особенно мысли Августина на этот счет. Вместе с тем отметим, что эта структура имеет смысл, если ее поставить в параллель с приложением 1, в котором очерчены контуры аргументации Фуко. Материал первой части позволяет показать постоянство ядра предписаний, унаследованных в христианстве II в. от стоицизма, в то время как во второй и третьей частях рассматриваются христианские новшества, которые относятся, если воспользоваться словами первого приложения, к «новому определению отношений между сексуальностью и истиной», «к анализу области *aphrodisia*² и модусу отношения, которое субъект должен с ними иметь». Следом Фуко заключает: «Изменению подверглись не столько закон и его содержание, но опыт в качестве условия познания» (Foucault 2018, 365). Итак, в этой аргументации место, отведенное для монашества, характеризуется хронологическим пробелом, но с самого начала является стратегическим³, каким оно было и в курсе лекций об «Управлении живыми».

ФОРМИРОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО СЕКСУАЛЬНОГО КОДЕКСА, МЕЖДУ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЯМИ И ПРЕРЫВНОСТЯМИ

В первой части интерес Фуко сосредоточен на формировании христианского сексуального кодекса. Сначала он изучает его с помощью текстуального анализа «Стромат» и особенно «Педагога» Климента Александрийского, которые выступают в качестве парадигматических текстов для анализа последовательности между эллинистическим и христианским кодексами, как это

2 «Любовные удовольствия» (греч.). Фуко противопоставляет *aphrodisia* сексуальности. — Прим. перев.

3 Хронологические рамки исследования М. Фуко ограничиваются II–V вв., монашество как кодифицированная практика и общественный институт появляется в IV в., — Ж. Лагуанер указывает на этот разрыв в хронологии анализа Фуко, который тем не менее рассматривает сексуальность в христианстве, именно исходя из логик формирования процедур покаяния, в образцовом виде представленных в монашеских общинах. — Прим. ред.

показывают многочисленные философские или медицинские отсылки, в частности к Музоню Руфу, Сорану или Галену⁴, в изобилии представленные в тексте. Однако, начиная с Климента Александрийского, эта последовательность способна ввести в заблуждение, поскольку Климент не ограничивается синтезом языческой и древнееврейской морали. Вклад языческой традиции, особенно стоицизма, читается у него в тенденции к натурализации этики половых отношений. Однако Климент, повторяя традиционную систему предписаний, производит модификацию этой этической схемы, с одной стороны, модифицируя ее значение, так как он определяет режим брака и экономию половых отношений, а с другой — переосмыслив эту систему предписаний с точки зрения теологии *Логоса*. Тем не менее половая этика Климента, отмечает Фуко, отличается от той, которая появится в IV и V вв. Для Фуко по ту сторону системы запретов, которая в IV и V вв. в целом остается той же, эта эволюция объясняется установлением покаянной дисциплины во II в. и монашеской аскезы в III в. Развитие этих практик индуцирует новый способ отношения к себе, новую форму субъективности, связывающую режим запретов с обязанностью высказывать истину о себе. Фактически мы находим здесь анализ проблематики алетургии⁵, который Фуко уже наметил в «Управлении живыми». Однако здесь анализ выходит за рамки добавочного разъяснения, связывая эту форму субъективности, основанную на необходимости высказывать истину о себе, с выработкой концепта «плоти», определенного Фуко «как форма опыта, то есть форма познания и преобразования себя в контексте соотнесения упразднения зла с манифестацией истины» (Foucault 2018, 50–51). Другими словами, ранний христианский кодекс не является более ограничительным, нежели языческий кодекс, в основных чертах он воспроизводит ту же систему предписаний и запретов; в то же время этот кодекс отличается радикально несхожим отношением к субъективности и истине.

Последующие главы фактически предлагают читателю детальный и часто весьма последовательный анализ дисциплинарных новшеств. Сперва Фуко интересуется теорией крещения, опираясь, в частности, на «О крещении» Тертуллиана и «Канон» Ипполита [Римского]. Что интересует здесь Фуко — это тот факт, что возрождение через крещение сосредоточено на теме смерти: смерть, будучи наказанием за грехи, становится благодаря Страстям Христовым орудием спасения. Фуко делает три рода выводов: это центральное

4 Гай Музоний Руф (I в. н. э.) — римский философ-стоик. Соран Эфесский (98 — около 138) и Клавдий Гален (129 или 131 — около 200 или 217) — знаменитые римские врачи, греческого происхождения. — *Прим. перев.*

5 Алетургию в «Управлении живыми» Фуко определяет как искусственный, введенный им, термин, обозначающий «набор вербальных и невербальных процедур, с помощью которых выясняется то, что положено в качестве истинного в противоположность ложному, скрытому, невыразимому, непредсказуемому или забытому, так что мы можем сказать, что без той или иной степени алетургии употребления власти не существует» (Foucault 2012, 8). — *Прим. перев.*

положение смерти в крещении получает «форму духовного упражнения (la forme d'un exercice de soi sur soi)⁶, состоящего в умерщвлении плоти» в «общем процессе обращения-покаяния, обозначаемом словом *métanoia*» (ibid., 75); с другой стороны, развитие связанной с теологией греха темы постоянного присутствия Врага приводит к описанию подготовки к крещению по принципу духовной брани; фактически оба элемента приводят к тому, чтобы мыслить крещение и его следствия как процесс веридикции⁷ познания себя. Впрочем, этот процесс находится в центре развития покаянной практики, которую Фуко изучает в следующей главе. В итоге, в «Признаниях плоти» мы находим размышления об экзомологезе⁸ и покаянии, уже присутствующие в лекциях об «Управлении живыми», но воспроизведенные здесь с некоторыми нюансами. В курсе лекций 1979–1980 учебного года Фуко исследовал эти процедуры с точки зрения управленчества (*gouvernementalité*)⁹, тогда как в «Признаниях плоти» настаивает на процедурах истины и их отношении к субъективности, как это подчеркивает модель мученика, являющаяся продолжением традиционных моделей, заимствованных из медицины или юриспруденции в виде систем предписаний. Так, Фуко отмечает:

Но роль этого «делания истинного», которое существенно для покаяния, — не в том, чтобы восстанавливать в памяти совершенные прегрешения. Оно не желает установления личности субъекта или определения его ответственности,

-
- 6 Мы переводим *l'exercice de soi sur soi* как «духовное упражнение», которое можно перевести и более естественным для инструментария Фуко выражением «практика себя». Но, на наш взгляд, оно более соответствует контексту обсуждения христианского опыта субъективации. — *Прим. перев.*
- 7 Веридикция (от лат. *verum* «истина» и *dicō* «говорю») — тип формулировки высказывания, релевантный определенным правилам верификации и фальсификации. Так Фуко формулирует определение веридикции в лекционном курсе в Коллеж де Франс 1978–1979 учебного года «Рождение биополитики» (см.: Фуко 2010, 55). — *Прим. перев.*
- 8 Экзомологеза (греч. *exomologesis*) — ранняя форма покаяния, практиковавшаяся христианами на Востоке до конца IV в., а на Западе вплоть до VII в. В рамках этой процедуры согрешивший по его собственному прошению получал статус «кающегося», который налагался на определенный, часто очень долгий, до нескольких лет, срок, и означал для него ряд практических ограничений и запретов, которые необходимо было соблюдать в течение этого срока, а также публичных унижающих обрядов, включавших акты саморазоблачения кающегося. В узком смысле — это обряд публичного покаяния, непосредственно предшествующий отпущению грехов и возвращению раскаявшегося в христианскую общину. — *Прим. ред.*
- 9 Неологизм *gouvernementalité* вводится Фуко в лекционном курсе в Коллеж де Франс 1977–1978 учебного года «Безопасность, территория, население» с тем, чтобы обозначить характерную для западноевропейских государств начиная с XVIII в. модель эффективного руководства поведением людей, включающую комплекс специфических техник, институтов, процедур, знаний, анализов и рефлексий, форм организации отправления власти (см. определение Фуко: Фуко 2011, 161–162). В переводах работ Фуко для передачи значения этого слова используется целый набор привычных слов русского языка и неологизмов: «правительственность», «правление», «руководство» и т. д. Мы выбираем слово «управленчество» как более нейтральное и содержащее меньше излишних для передачи *gouvernementalité* на русский коннотаций. — *Прим. перев.*

не представляет собой модус познания себя или своего прошлого, но скорее является проявлением некоего разрыва: пробела во времени, отвержения мира, перестановки местами жизни и смерти (Foucault 2018, 105).

Наконец, в последней главе первой части учитываются выводы предыдущих работ о монашестве и усвоении им начиная с IV в. практик духовного руководства. Как и в ходе анализа покаянной дисциплины Фуко берет в расчет исследования в курсе лекций 1979–1980 учебного года, делая тонкий переход от проблематики управленчества к проблематике субъективности. Этот переход, по сути, позволяет ему подчеркнуть парадоксальное отношение монашеского *экзагоресиса*¹⁰ к субъективности, поскольку монашеское исповедание в меньшей мере направлено на конституирование себя, чем на признание со стороны другого, так как субъект подчиняет свою волю воле другого, духовного наставника, и потому, что ищет присутствие Другого, Врага, в глубине самого себя. Фактически, чистота сердца, к которой исповедник стремится привести кающегося, не ведет к восстановлению субъекта в качестве хозяина над самим собой, как это могло бы сделать стоическое исследование сознания, напротив, дело заканчивается полным отказом от себя и своей воли. Фуко резюмирует это в таких словах: «Основной парадокс этих практик христианской духовности: веридикция самого себя фундаментальным образом связана с отказом от себя. Бесконечная работа над тем, чтобы видеть и высказывать истину о себе самом, является упражнением в умерщвлении плоти» (ibid., 145).

ХРИСТИАНСКОЕ ИЗОБРЕТЕНИЕ ДЕВСТВЕННОСТИ

Во второй части «Признаний плоти» рассматривается одно из наиболее значимых новшеств христианского сексуального кодекса: место, предназначенное девственности. Речь идет не о том, что девственность была неизвестна язычникам (стоит вспомнить о весталках), но о том, что девственность в христианстве получает новый статус. Фактически первая глава этой части посвящена изучению того, что отличает христианскую девственность от языческого воздержания. Для этого Фуко детально анализирует «Пир» Мефодия Олимпийского, что позволяет ему увидеть, как тема девственности соотносится с темой Закона, и прийти к заключению:

И вот эта идея, что девственность представляет собой продолжение Закона, является вдвойне важной. Прежде всего, потому что, согласно мистике Мефодия, девственность не является предметом предписаний. Она есть способ отношения между Богом и человеком, она отмечает собой тот момент в истории мироздания и движения к спасению, когда Бог и его создание вступают

10 Экзагоресис (греч. exagoreusis) — технический термин для исповедания грехов (открытие помыслов). Характерная для монашеской практики техника аскезы, получившая развитие с IV в., т. е. с самого начала организационной кодификации правил монашеского общежития, включала в себя процедуры отслеживания монахом всех внутренних движений своей души (помыслов) и высказывания их в форме отчета своему духовному наставнику. — *Прим. ред.*

в общение уже не посредством Закона и подчинения Закону. С другой стороны, поскольку девственность не есть просто способ подчинения приказу, она есть упражнение души над самой собой, которое доставляет нашим телам бессмертие, отношение души к себе, в котором разыгрывается бесконечная жизнь тела (ibid., 176).

Другими словами, христианская девственность предполагает новое отношение к себе, новую форму субъективности. Впрочем, отмечает Фуко, в IV в. вопрос о девственности вписывается в особенный контекст, отмеченный развитием монашества и христианских техник себя, что приводит к изобилию трактатов о девственности, которые одновременно являются *technai*. Во-первых, Фуко отмечает то, что отделяет эти *technai* от философских, в особенности стоических *technai*. Конечно, можно отметить постоянство определенной тематики, такой как *tranquillitas*¹¹ или *otium*¹²; однако обратившись к воспроизведению в христианстве тех же самых методов можно также обнаружить некий фундаментальный разрыв: «Переход от негативной экономики воздержания к концепции девственности как комплексному, позитивному и агонистическому опыту» (ibid., 185). Во-вторых, опираясь, в частности, на Григория Нисского и Иоанна Златоуста, Фуко исследует специфику христианской девственности. И здесь следует процитировать его богатое нюансами заключение:

Итак, завышенная оценка девственности является чем-то совершенно иным и чем-то большим, нежели дисквалификация или простое запрещение половых отношений. Она предполагает придание гораздо большего значения отношению человека к его собственному половому поведению, коль скоро производит из этого отношения некий позитивный опыт, имеющий исторический, метаисторический и духовный смысл. Внесем окончательную ясность: речь не идет о том, чтобы сказать, что в христианстве произошло признание особой позитивной ценности полового акта. Но то негативное значение, которое ему совершенно явным образом было сообщено, является частью определенной совокупности значений, благодаря которой отношению субъекта к его половой жизни придается определенная значительность, о которой греческая или римская мораль даже бы и не мечтали. Центральное место секса в западной субъективности ясно обозначено уже в формировании этой мистики девственности» (ibid., 202).

Итак, остается прояснить отношение девственности к познанию себя и к практикам руководства сознанием, все то, что Фуко исследует в последней главе второй части, основываясь сначала на Василии Анкирском, а затем на Иоанне Кассиане. Он показывает, что у Василия Анкирского практика девственности организуется как тип отношения к себе, который вовлекает в себя индивида в его всеобщности — не только душу, но и тело, — и более того, как отношение к внутреннему познанию себя, а следовательно, как определенное

11 «Безмятежность духа» (лат.). — Прим. перев.

12 «Досуг» (лат.). — Прим. перев.

отношение к власти другого, которое проявляется в подчинении (*assujettissement*) индивида и объективировании его внутреннего мира. Дискурс Иоанна Кассиана, со своей стороны, организуется вокруг понятий чистоты сердца и духовной брани, поэтому центральным понятием духовного наставничества становится искушение.

Здесь также подчеркнем тонкость анализа Фуко, который показывает, что искушение не зависит от юридического понятия вины, и определяет его как «*динамический элемент* в отношениях между внешним миром и внутренним миром души», как «*драматический эпизод* в брани, сражении, которое может быть выиграно или проиграно», и «*необходимый предмет анализа*» (*ibid.*, 229–230). Таким образом, творчество Иоанна Кассиана свидетельствует о центральной роли, которую понятие искушения играет в христианских технологиях себя. Итак, аскетический код христианства характеризуется не углублением режима запретов, а *определенным процессом субъективации, который предполагает обязательство заниматься выяснением истины о себе и при этом давать обстоятельный отчет об этом другим.*

АВГУСТИН И ЛИБИДИНИЗАЦИЯ СЕКСА

В третьей части «Признаний плоти» Фуко анализирует вопросы брака и место сексуальности в христианской теологии брака, что позволяет ему исследовать генезис юридической кодификации половых отношений. Сначала автор изучает функцию сексуальности в браке. Сопоставляя Климента Александрийского с Иоанном Златоустом, Фуко показывает многообразие ответов христианства на вопрос о целях сексуальности: если Климент Александрийский придерживается традиционной точки зрения, которая состоит в том, что одной из основных целей брака выступает чадорождение, и делает половые отношения супружеской обязанностью, то позиция Иоанна Златоуста весьма от этого отличается. Для него брак целесообразен, поскольку он препятствует блуду, и это заявление помещает брак не в естественную или общественную экономию чадорождения, а в индивидуальную экономию желания; также он утверждает провозглашенное еще в трудах апостола Павла внутреннее, абсолютно одинаковое для обоих супругов, право на брак, которое проистекает из взаимного обладания телом друг друга.

Однако то, что станет в отношении брака вплоть до наших дней официальной доктриной католической Церкви, появляется в трудах Августина. Фактически Гиппонскому епископу Фуко посвящает две последних главы своего труда. Без всякого сомнения, речь идет о самом существенном вкладе «Признаний плоти» в наше понимание отношения философа к первоначальному христианству: мы получили возможность ознакомиться *in extenso* с фуколдианской интерпретацией творчества св. Августина, которая была лишь отрывочно представлена в уже опубликованных текстах¹³. Сначала Фуко посвящает свой

13 См., например: Foucault 2017, 138–141, 283–285.

анализ *De sancta virginitate* («О святом девстве»), что позволяет ему соотнести девственность с браком, и *De bono coniugali* («О супружеском благе»), где развивается знаменитый тезис о трех благах брака: чадорождении, пакте о верности между супругами, таинстве. Иными словами, Августин мыслит брак, исходя из концептов *societas*¹⁴ и *amicitia*¹⁵. Первостепенность социальной связи превышает просто юридическую. Оба супруга образуют *societas* на началах *fides*¹⁶ и *sacramentum*¹⁷. Эта завышенная оценка супружеской связи сопровождается кодификацией типов половых отношений в браке. Половой акт сам по себе не есть зло, но, начиная с языческих кодексов, на него накладываются определенные ограничения: предписывается соблюдение естественного его использования и осуждаются противоестественные акты. Собственно христианские кодексы от языческих не отстают: требуется принимать во внимание вожделение другого, дабы помочь ему в его спасении, — на этом зиждется основание представлений о супружеском долге. Фактически эти элементы позволяют Августину сделать тот общий вывод, что ни один из супругов не может обречь себя на постоянное воздержание без согласия на то второго супруга, и установить иерархию половых актов с отличающим ее режимом разрешений и запрещений, а посреди самих запрещений установить нюансировку простительных и тяжких грехов.

Эта категоризация половых актов подразумевает, по Августину, особенное определение экономии желания и статуса *libido*¹⁸ для человечества после грехопадения, — то, что Фуко называет «либидинизацией полового акта» (Foucault 2018, 339) и что составляет, скорее всего, основное ядро его произведения. Сразу отметим, что большинство текстов Августина, на которые опирается Фуко, датируется временами полемики с пелагианами. Мы убедимся, что этот пункт очень важен. Чтобы понять концепт *libido* нам необходимо различать состояние до и после грехопадения человечества. До грехопадения, согласно Августину, Адам и Ева могли иметь половые отношения. Августин противопоставляет свое мнение долгой святоотеческой традиции, которая полагала, что грехопадение и половой акт случились одновременно. По его мнению, однако, половой акт в Раю совершался при полнейшем контроле со стороны воли. Половой акт без *libido* был волевым актом субъекта, полного хозяина над самим собой. Грехопадение характеризуется прорывом *libido*, т. е. непроизвольного (*involontaire*) в самой же воле, что отлично показывают нарушения сексуальности, такие как нежелательная эрекция или импотенция. Буквально *libido*

14 «Общество» (лат.), в переводах Августина на русский язык иногда переводится как «общение». — Прим. перев.

15 «Дружба» (лат.). — Прим. перев.

16 «Вера», «верность» (лат.). — Прим. перев.

17 «Обряд», «таинство» (лат.) — Прим. перев.

18 «Похоть», «вожделение» (лат.). — Прим. перев.

является *sui juris*¹⁹, что позволяет Фуко вновь промыслить связь между актом субъекта и вменяемостью (*imputabilité*) субъекта: «[Вожделение], по [Августину], не является произвольным против воли, но является произвольное внутри самой воли: то, без чего воля не может воливать, — кроме случая спасения через благодать, которая одна лишь способна освободить его [субъект] от этой “увечности”, представляющей собой саму форму его воли» (*ibid.*, 344). С этих пор воля субъекта может избежать вожделения, только отказываясь быть *sui juris* и подчиняясь закону благодати. Иными словами, режим *libido* приводит Августина к пониманию того, что вменяемость состоит в отказе от собственной воли. *Libido*, т. е. «сексуальная форма желания, является трансисторической связью, которая связывает первородный грех, следствием которого она является, с актуальностью этого греха во всяком человеке. И она в каждом проявляется тем способом, которым оказываются связаны между собой произвольная форма полового акта и “немощная” структура субъекта» (*ibid.*, 348). Ясно определив августинов концепт *libido*, Фуко делает выводы из августиновой теории вожделения, которую он называет «их [этого желания и этого субъекта] “юрисдикцией”» (*ibid.*, 351). Здесь, скорее всего, и находятся наиболее спорные, по нашему мнению, страницы книги, так как они покоятся на тенденциозном предположении, а именно на том, что, начиная с того момента, как Августин концентрирует свой анализ на отношении «произвольного и произвольного, а точнее — на самой структуре воли, он ее вписывает в систему юридических референций» (*ibid.*). Теперь вернемся к анализу, предложенному автором. Согласно Фуко, эта юрисдикция основывается на концептах согласия (*consensus*) и использования (*usus*). «Согласие», по Августину, означает свободный акт, которым воля волирует то, что она волирует в качестве вожделения: таким образом, это акт воли в отношении ее самой, в котором субъект конституирует себя как субъект желающий. Исходя из этого, действия субъекта вменяются (*imputables*) ему [как его собственные]. Иначе говоря, согласие определяет желающего субъекта в качестве субъекта права. Точно так же понятие «использования» в применении к вожделению, описывая «модальность игры согласия и не-согласия» (*ibid.*, 336), позволяет субъекту конституироваться или не конституироваться в качестве вожделеющего субъекта, как вменяемого или не вменяемого в отношении своих действий. Это и является концептуальной базой юридической кодификации половых актов, которая будет развиваться, в частности, начиная с XIII в. благодаря разграничению того зла, которое в половом акте происходит от *libido*, и самим использованием этого акта.

ПРЕДЕЛЫ ФУКОЛДИАНСКОЙ АН(АРХЕОЛОГИИ)

Анализ, который предлагает Фуко в «Признаниях плоти», убедителен чаще всего благодаря своей правдоподобности. Его гипотеза, согласно которой и в язычестве, и в христианстве присутствует один и тот же режим

19 «По своему праву» (лат.). — Прим. перев.

запретов и предписаний, но в христианстве этот режим переосмысливается изнутри по мере утверждения некоторого нового отношения к истине, к себе и к творению, чаще всего опирается на тонкое прочтение текстов. Так, по поводу девственности, Фуко справедливо отмечает, что в христианстве девственность «в своем духовном значении [есть] не просто отказ от другого пола», но «восхождение по ту сторону этого разделения [на мужчину и женщину], даже по ту сторону акта творения, который его установил, к божественному единству» (ibid., 201). Так же и его анализ благ брака (ibid., 295–336) или исследование того, что он называет «либидинизацией секса» по Августину (ibid., 337–363), кажутся нам совершенно правдоподобными. Как и Фуко, мы думаем, что августинов субъект в фундаментальном смысле является «субъектом желания» (ibid., 300), — и, в конце концов, не является ли «Исповедь» *Одиссей желающего субъекта*, ложного желания тела или стремления к истинному Желанию — к Богу? — что и позволяет мыслить «фундаментальную и неразрывную связь между формой полового акта и структурой субъекта» (ibid., 359). Иными словами, сексуальность у Августина больше не мыслится только в терминах порока или добродетели, излишества или воздержания, но также в терминах позиционирования субъекта относительно собственного существования.

Однако мысль Фуко следует уточнить не только с учетом современных знаний (корпус сочинений Августина со времени 1980-х гг. вырос за счет открытия неизданных писем и проповедей), но и с учетом ее методологических предпосылок. Генеалогическое и (ан)археологическое предприятие Фуко парадоксальным образом стирает всю историческую содержательность. Выбрав началом анализа II в., в своих работах Фуко сознательно упускает из рассмотрения изучение всех влияний, существовавших между иудейскими и христианскими запретами, между гностицизмом и христианством, а также влияние писаний Филона Александрийского и апостола Павла, несмотря на несколько частичных намеков то тут, то там. А ведь это существенные пункты: произведения Филона или Павла уже свидетельствуют об усилии помыслить в рамках эллинистической культуры систему древнееврейских сексуальных запретов, в частности, представленных в Книге Левит (Lévy 2015, 106–107). Точно так же произведения христианских авторов, относящиеся к сексуальности, по большей части останутся непонятны, если не принимать в расчет энкратизм²⁰, который развивался в гностических сектах с I и II вв. и сохранялся вплоть до манихейства

20 Энкратиты (от греч. enkrateia, «воздержание») — последователи движения в Древней Церкви, проповедовавшие крайние формы воздержания как необходимое условие для спасения и членства в Церкви. Энкратиты отрицали брак, запрещали употребление в пищу мяса и вина, заменяя вино водой, по отдельным сообщениям, даже в Евхаристии. У ранних церковных писателей нет единого мнения о том, считать ли их раскольниками-христианами или еретиками. Основателем секты первые христианские историки — Ириней Лионский и Евсевий Кесарийский, называют греческого апологета II в. Татиана Ассирийца, ученика Иустина Философа. — *Прим. ред.*

(Sfameni Gasparro 1984). Иными словами, фуколдианская (ан)археология в силу свойственного ей выбора определенного режима историчности разворачивает рассказ, сконцентрированный вокруг понятий управленчества, истины и субъективности, который сглаживает исторические шероховатости. Кроме того, Фуко опускает существенные исторические и психологические данные, необходимые для понимания отношения первых христиан к сексуальности: у этих последних было милленаристское представление об историческом времени, особенно в период преследований со стороны римских властей (Corbin 2007, 12) и, по крайней мере, вплоть до IV в., как это видно из Августина, первые произведения которого являются откликом на это представление (Dulaey 2000). Нам кажется, что этот милленаристский фон — каждое поколение христиан было убеждено, что при своей жизни увидит конец времен — более убедительно, чем гипотеза о некоем развитии техник себя и признания или отдельно взятого управленчества, позволяет объяснить развитие покаянных практик, монашества и идеала девственности во II и III вв. Равно, когда христианство становится официальной религией империи в конце IV в., принадлежность к христианству перестает быть делом личного выбора, но становится социальным процессом, и установление процедур регулирования оказывается организационной необходимостью (Inglebert, Destephen, Dumézil 2010). Фактически вплоть до этой эпохи «христианства» [как централизованной организационной структуры] в Античности не существует, ибо, исходя из общего доктринального содержания, принятого разными христианскими общинами, они развивали свои собственные практики. Соответственно, любые попытки теоретизации и обобщения рискуют дать упрощенный взгляд на более сложные исторические проблемы. Отметим, наконец, что понятие принуждения (*contrainte*) или понуждения (*coercition*), примененное к развитию дисциплинарных практик в Церкви, должно быть нюансировано. Действительно, очень часто понятия принуждения, понуждения или нетерпимости, которые мы употребляем, отсылают нас к нашим современным понятиям. Более объективным подходом было бы изучение поздней Античности в свете понятий, которые ей были присущи, ибо в действительности в поздней Античности разрабатывалась особая концепция терпимости и дисциплины, которая коренится в античных идеях об отношении между человеком, разумом и обществом (Van Nuffelen 2018).

Помимо того, некоторые данные, которые справедливо приводит Фуко, могут быть проинтерпретированы согласно подходу, отличающемуся от его гипотезы, связывающей необходимость говорить истину о себе и императив управленчества, субъект желания и субъект права. Распространение девственности среди женщин-христианок может быть также прочитано как возникновение «новой модели женского», порывающей с его патриархальной схемой (Laurence 1997, 2012). Действительно, Фуко забывает подчеркнуть, что распространение женской девственности вырабатывается вопреки интересам патриархального общества: девственница-христианка уклонялась от своего долга передачи семейного наследства, и в тоже время она посвящала себя жизни,

задачей которой было образование, что раньше могли позволить себе только мужчины. В самом деле, первые свидетельства на латыни, оставленные самими женщинами, за исключением творений таинственной поэтессы Сульпиции, были произведениями женщин-христианок, посвятивших жизнь целомудрию, как это подтверждают письма Иеронима [Стридонского] и Августина. Римское государство было нетерпимо к подобным переменам — настолько, что Феодосий II в 434 г. установил порядок наследования имущества женщин, посвятивших себя целомудрию, путем передачи наследства другим законным наследникам (*Кодекс Феодосия* V.3.1; см.: Laurence 2012, 332–335). Уже один этот пример показывает, в какой степени христианский режим женской ответственности мог входить в конфликт с интересами патриархальной структуры общества, даже в то время, когда христианство уже стало государственной религией.

ФУКО И АВГУСТИН

Но самый дискуссионный пункт в размышлениях Фуко, как мы уже упоминали, состоит в его отождествлении субъекта желания с субъектом права, которое превращает мысль Августина в источник позднейшей кодификации половых актов (Foucault 2018, 363–373). Нам кажется, что на этих последних страницах Фуко оказывается жертвой ретроспективного обмана — который он, однако, с полным на то правом многократно осуждал — поскольку читает Августина в свете позднейших текстов, в особенности средневековых, которые, правда, могут содержать ссылки на Августина. Однако здесь надо всегда иметь в виду великий урок Анри-Ирены Марру²¹ и проводить различие между Августином и августинизмом, которые являются двумя отличающимися друг от друга направлениями мысли. Различая между собой половой акт, — который не является грехом, раз Адам и Ева были способны к нему и в Раю (а Августин — единственный из Отцов, кто придерживается этой гипотезы; напомним, что традиционной гипотезой в святоотеческой литературе было представление о сексуальности как следствии первородного греха), — и то, что он называет *libido* (или *concupiscentia*²²), которое ускользает от воли субъекта и отсылает к некоторому архетипическому времени, Августин открывает, как нам представляется, путь к более изящному пониманию проблем плоти и желания. Что это значит? Фуко, как и многие до и после него, в особенности, Питер Браун (Brown 1995, 464–512)²³, также обнаруживший негативную оценку сексуальности у Августина, слишком поторопился, представив видение сексуальности в анти-пелагианских сочинениях Августина как пессимистическое.

21 Анри-Ирэнэ Марру (1904–1977) — французский историк, историк римско-католической Церкви, исследователь трудов Августина, основатель журнала «Августинианские исследования». — *Прим. перев.*

22 «Вожделение» (лат.). — *Прим. перев.*

23 О взаимном влиянии Фуко и Брауна см.: Chevallier 2011, 122–126.

Не впадая в наивный иренизм²⁴ и не желая любой ценой обнаружить у писателей прошлого нашу собственную ценностную систему, вполне возможно и *по-другому* осветить то место, которое Августин уделяет сексуальности и *libido*. С одной стороны, несомненно, не следует полагаться на сам термин *libido*, который для нас, послефрейдовских читателей, имеет особый смысл и значение. *Libido* не только связано для нас с сексуальностью, но и имеет некую *положительную* ценность. Но в латыни, напротив, этот термин изначально имеет *негативное* значение. Придает ли тогда Августин, употребляя этот термин, негативное значение желанию? Ситуация, как мы полагаем, все же гораздо сложнее. Согласно Августину, человеческое существо по своей сути есть существо желающее, и его *pondus*²⁵, его гравитационная сила, есть ничто иное, как *amor*²⁶ (*Исповедь* XIII.9.10). Человеческая жизнь, таким образом, по самому своему существу состоит в преследовании желания, которое актуализируется в поисках секса, знания и счастья, но которое может найти себе удовлетворение только в желании, устремленном к Богу (Vochet, 1982). *Libido*, также называемое *concupiscentia*, является понятием, которое появляется в основном в текстах, написанных Августиним во время полемики против пелагиан, и служит тому, чтобы описать человеческое состояние после грехопадения. Другими словами, *libido* является следом первородного греха, знаком архетипического прошлого, которое вызывает человека на суд за его неповиновение, помещая неповиновение в самом сердце воли субъекта. Анализ *libido* у Фуко в качестве произвольного в самом сердце воли и в качестве изменяющего отношение субъекта к его вменяемости относительно собственных действий совершенно правдоподобен. Однако мы не согласны с его анализом, поскольку мы не сводим вменяемость к юридической вменяемости, совершенно чуждой Августину. По нашему мнению, его мысль о вменяемости относится, прежде всего, к конституции субъекта как *личности*. Точка зрения Августина не является *юридической*, но *эсхатологической* и *сотериологической*.

Какие выводы из этого следуют? Может быть то, что высказывание Августина, например, в очень важной книге XIV «О Граде Божиим», больше *дескриптивное*, чем *прескриптивное*? Иначе говоря, хоть это и звучит как анахронизм, Августин исходит из предположения, что первородный грех может быть истолкован как некая стратификация неосознанных импульсов, исходящих из архетипического прошлого; он интерпретирует проблемы сексуальности, такие как импотенция, произвольная эрекция, потеря желания, половые излишества и т. д., с помощью понятия *libido*, которое, появляясь в период между контролируемой и гармоничной сексуальностью до грехопадения и пораженной дисгармонией сексуальностью после грехопадения,

24 Иренизм (от греч. *eirene*, «мир») в католичестве — движение за примирение между христианами, вопреки всем догматическим распрям. — *Прим. перев.*

25 «Вес» (лат.). — *Прим. перев.*

26 «Любовь» (лат.). — *Прим. перев.*

открывает внутреннее присутствие *непроизвольного*, которое превосходит волю субъекта. Проще говоря, «либидинизация секса», по Августину, не означает отождествления субъекта желающего и субъекта юридического, как это полагает Фуко, но *признание доли непроизвольного, иррационального в самой же сексуальности*. Августин в XIV книге «О Граде Божьем» представляется нам не в большей мере провозвестником средневекового процесса юридической кодификации половых актов, чем психоаналитических теорий сексуальности. Фактически, чтобы осознать концептуальный разрыв в понимании человеческого желания, который происходит в текстах Августина, следует обратиться к предложенному Фуко сравнению между отношением к сексуальности у Августина и Юлиана Экланского (Foucault 2018, 357–38). Юлиан демонстрирует *классическое* отношение к сексуальности, воспроизводящее в целом стоическое его описание. Иными словами, для Юлиана сексуальность является естественным актом, а грех происходит из невоздержности, т. е. его концепция вписывается в *аристократический идеал*, в согласии с которым субъект способен полностью осознавать свою волю [как собственную] и владеть ею, но, исходя из этого, ему может быть вменено в вину любое нарушение сексуального кодекса, наложенного обществом. Иначе говоря, такой субъект всегда *невинен* или *виновен, спасен* или *осужден*. Пелагианская позиция, которую наши современники могут наивно предпочесть во имя свободы субъекта, на самом деле заключает сексуальность в гораздо более строгие рамки и прямо может быть истолкована в юридическом смысле, в силу своей бинарной и эксклюзивной структуры. Мысль Августина, напротив, кажется нам более изысканной: ясно различая *voluntas* и *voluntates*²⁷ (О Граде Божьем XIV.6), как это сделает позже Спиноза (*Этика* III, propositio LIX, Affectuum definitiones, I, Explicatio), Августин подразумевает, что может иметься дихотомия в самом половом акте между субъектом желающим и совершенным актом — например, как у мужчины, сгорающего от страсти, но потерпевшего неудачу в сексе. То есть, сексуальность после грехопадения характеризуется своей неконтролируемой силой, своим *непроизвольным*, или лучше сказать: своим *бессознательным*, но *бессознательным*, так сказать, юнгианским, отсылающим к архетипическому времени. Потому и возникает дихотомия между субъектом желающим и совершенным актом (и в этом моменте наше истолкование отличается от интерпретации Фуко). Иерархия половых актов соответствует, как нам кажется, скорее не *юридической*, а *пастырской* категоризации: различать разные степени вменяемости субъекта в отношении своего акта, грех простительный от греха тяжкого, и не ради болезненной страсти умерщвлять свою плоть (напомним, что для Августина половой акт — не зло, так как он существовал уже в Раю), но чтобы помочь субъекту через признание в грехе снова стать хозяином своих поступков. Это подразумевает, что структура субъективности внутренне

27 «Воля» и «виды воли» (лат.). Данное терминологическое различие не отражено в русском переводе «О граде Божьем». — Прим. перев.

является интересубъективной структурой, в которой сознание субъекта предполагает признание инаковости (*altérité*) в самом себе: инаковости произвольного, сокрытого в пустотах воли, которое принимает образ Врага; инаковости божественного присутствия, посредством воздействия благодати определяющего тот порядок, согласно которому воля обретает собственную свободу, т. е. свободу посредника [между субъектом и его действиями]. Августинова концепция сексуальности, далеко не являясь юридической или исключительно пессимистической, будучи рассмотрена в этом свете, нам представляется *реалистичной* попыткой понимания сексуальности и ее нарушений на базе представлений и шкалы ценностей той эпохи. Гипотеза Фуко, согласно которой в IV и V вв. происходит выработка юридической классификации половых актов и установление системы контроля над отношением субъекта к сексуальности, только выиграла бы, если бы была построена на изучении юридической кодификации супружеских отношений, которая достаточно хорошо представлена в *Кодексе Феодосия* (Laurence 2012), а не на интерпретации текстов Гиппонского епископа, поскольку юридическая проблематика была чужда Августину.

Несмотря на высказанную критику, давайте признаем за произведением Фуко заслугу постановки вопросов и гипотез, которые подвигают нас, специалистов по патристике и патрологов, к тому, чтобы снова вопрошать о смысле текстов Святых Отцов и их влиянии на кодификацию наших интересубъективных отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Bochet I. (1982) *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 95).
- Brown P. (1995) *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat et C. Jacob. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Chevallier P. (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS (La croisée des chemins).
- Corbin A. (2007) *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*. Sous la direction de A. Corbin avec N. Lemaître, F. Thelamon et C. Vincent. Paris: Seuil (L'univers historique).
- Dulaey M. (2000) «À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme?» *Revue des Études Augustiniennes*. Vol. 46. №. 1. P. 31–60.
- 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. (2017) *Dire vrai sur soi-même*. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982. Édition, introduction et appareil critique par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin (Philosophie du présent).

- Foucault M. (2018) *Histoire de la sexualité*. T. 4. *Les Aveux de la chair*. Édition établie par F. Gros. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Inglebert H., Destephen S., Dumézil B., eds. (2010) *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge).
- Laurence P. (1997) *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la «vie parfaite»*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 155).
- Laurence P. (2012) *Les droits de la femme au Bas-Empire romain. Le Code théodosien*. Textes, traductions et commentaires. Paris: Chemins de tr@verse.
- Lévy C. (2014) «Michel Foucault, la pensée antique et le mariage. À propos de *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France, 1980–1981». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. № 2. P. 94–107.
- Sfameni Gasparro G. (1984) *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum» (Studia ephemeridis «Augustinianum»). Vol. 20).
- Sforzini A. (2014) *Miche Foucault. Une pensée du corps*. Paris: PUF (Philosophies).
- Van Nuffelen P. (2018) *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*. Les conférences de l'École pratique des hautes études. Paris: Cerf.
- 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.
- Фуко М. (2011) *Безопасность, территория, население*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. Пер. с франц. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука.

FOUCAULT PATROLOGIST

Jérôme Lagouanère

PhD in History, Languages and Ancient Civilizations, Lecturer-Researcher.

Paul Valéry Montpellier III University, Montpellier Center for Interdisciplinary Research in Human and Social Sciences.

Address: Route de Mende, 34199 Montpellier Cedex 5, France.

E-mail: jerome.lagouanere@univ-montp3.fr

Transl. by Sergey Gashkov

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: *Foucault, patristics, sexuality, technology of the self, virginity, Augustin.*

The publication of *The Confessions of the Flesh* (vol. IV of *The History of Sexuality*) constitutes an important Patristic and philosophical event by revealing the extent of Michel Foucault's knowledge of Patristic literature. For demonstrating the contribution of Foucault to our knowledge of attitudes to sexuality on the part of Early Christians and his epistemological limits, this study analyzes the archeological method of his later period as well as his description of Christian virginity, interpretation of Augustine's concept of sexual relations and other topics. But some of Foucault's concepts should be placed in perspective. Due to specific mode of historicity which Foucault chooses, his archeology elaborates a narrative focused on the concepts of "governmentality" (gouvernementalité), truth, and subjectivity, which tends to even up historical nuances. Thus, after choosing the second century for analysis, Foucault consciously omits the study of all influences between Judaic and Christian prohibitions, between Gnosticism and Christianity, as well as impact of Philo of Alexandria and Apostle Paul on the formation of a Christian sexual ethics. In addition, some evidence justifiably used by Foucault could be interpreted by following approaches quite different from his hypothesis. Such an example is the spread of virginity among Christian women, which could be explained not only by the experience of cleansing the soul, adopted from monastic ascetic practices, but also by the emergence of a "new model of the feminine" which breaks apart from the model of the feminine as the patriarchal society saw it. Another example is Foucault's identification of the subject of desire with the subject of right, which transforms the Augustine's concept of *libido* into the source of the later codifications of sexual acts, neglects the positive aspect of Augustine's thought. The subject recognizes the spontaneity of *libido*, "coiled in the hollows of the will," and this recognition gives place to activity of divine grace establishing the order according to which the will receives the freedom as a medium between the subject and his actions.

REFERENCES

- Bochet I. (1982) *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 95).
- Brown P. (1995) *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (trad. par P.-E. Dauzat, C. Jacob). Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Chevallier P. (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS (La croisée des chemins).
- Corbin A. (2007) *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps* (éd. par A. Corbin, N. Lemaître, F. Thelamon, C. Vincent). Paris: Seuil (L'univers historique).
- Dulaey M. (2000) "À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme?" *Revue des Études Augustiniennes*. Vol. 46. No. 1: 31–60.
- 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. (2011) *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977–1978 (tr. by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, V. Yu. Bystrov). 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. (2017) *Dire vrai sur soi-même*. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982 (éd. par H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini). Paris: Vrin (Philosophie du présent).
- Foucault M. (2018) *Histoire de la sexualité*. T. 4. *Les Aveux de la chair* (éd. par F. Gros). Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Inglebert H., Destephen S., Dumézil B. (éds.) (2010) *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge).
- Laurence P. (1997) *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la "vie parfaite"*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 155).

- Laurence P. (2012) *Les droits de la femme au Bas-Empire romain. Le Code théodosien. Textes, traductions et commentaires*. Paris: Chemins de tr@verse.
- Lévy C. (2014) "Michel Foucault, la pensée antique et le mariage. À propos de *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France, 1980–1981". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. No. 2: 94–107.
- Sfameni Gasparro G. (1984) *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum" (Studia ephemeridis "Augustinianum". Vol. 20).
- Sforzini A. (2014) *Miche Foucault. Une pensée du corps*. Paris: PUF (Philosophies).
- Van Nuffelen P. (2018) *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*. Les conférences de l'Ecole pratique des hautes études. Paris: Cerf.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essepts.2020.5.1-2.3>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 57–75.

© Jérôme Lagouanère, 2020 © Sergey Gashkov, transl., 2020