

## СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ



Директор АНО «Институт синергичной антропологии»  
Доктор физико-математических наук  
Профессор Института философии РАН  
Почетный профессор ЮНЕСКО  
Постоянный автор альманаха  
E-mail: horuzhy@orc.ru

### ПОСЛЕДНИЙ ПРОЕКТ М. ФУКО В ПРИЗМЕ СИНЕРГИЧНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Поздний период творчества М. Фуко – во многом необычайный период. Ф. Гро, публикатор курса его лекций 1982 г. «Герменевтика субъекта», пишет: «Последние годы жизни Фуко, с 1980 по 1984 год, были временем... все возрастающего напряжения... временем поразительного ускорения умственной работы, всплеском творческой активности. Нигде не ощущаешь так сильно то, что Делез называет скоростью мышления»<sup>1</sup>. В этот период в идеях и установках философа происходит решительная смена вех – смена тематики и круга задач, базовых концептов и углов зрения. Масштаб изменений был таков, что Ф. Гро оценивает их как подлинную «концептуальную революцию». Суть революции в том, что философия Фуко становится *теорией практик себя*: ее главной темой делается имманентная конституция (а в диахронии «генеалогия») субъекта, а главным рабочим концептом – «практики (или техники) себя», то есть практики аутотрансформации субъекта, вместо практик власти и практик знания, ранее бывших на первом плане. Фуко признает, что эти практики конститутивны для человека и нередуцируемы, не сводимы ни к какому другому виду его практик. И это значит, что «концептуальная революция» заключает в себе и *антропологический поворот*. Фуко принимает позиции несводимости, автономии – а, возможно, и более того, примата? – собственно антропологического уровня реальности; и его теория практик себя по праву может рассматриваться как опыт неклассической антропологии.

#### Кратко о программе практик себя

Границы нового проекта определяются вполне четко.

Все крупные труды Фуко, сложившие его философию, от «Истории безумия» (1961) и «Слов и вещей» (1966) до первого тома «Истории сексуальности» (1976) включительно, сосредоточивались на практиках власти и дискурсивных практиках, отличались приматом социально-институционального подхода и имели тенденцию «мыслить субъекта как некоторое объективное производное систем знания и власти», как «пассивный продукт техник господства» (Ф. Гро). Этим определялся и облик мыслителя в глазах культурного сообщества: обширная конференция по творчеству Фуко в Лос-Анжелесе указывала главные его темы так: «Знание. Власть. История». Но ко времени этой конференции (октябрь 1981 г.) такая характеристика уже далеко не вполне отвечала реальности, о чем и заявил сам Фуко в интервью для журнала

<sup>1</sup> Гро Ф. О курсе 1982 года // М. Фуко. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – С. 558, 563.

«Тайм»: «Меня интересует не столько власть, сколько история субъективности». В начале 1980 г. Фуко читает в Коллеж де Франс курс «О правлении живыми», основная тема которого – практики себя в раннехристианской аскезе. Этот курс (увы, неопубликованный до сих пор) – первая веха нового периода. В курсе 1982 г. Фуко говорит о нем: «Тогда я только начинал заниматься этими вещами» (практиками себя); а Ф. Гро его называет «первым отклонением от намеченного маршрута», имея в виду начальный план «Истории сексуальности», ещё стоявший на старых установках. Вехою, рубежом является и весь 1980 год: он – «решающий для интеллектуального пути» Фуко, «это время проблематизации техник себя как несводимых... ни к техникам производства вещей, ни к техникам власти над людьми, ни к символическим техникам»<sup>2</sup>. Что в точности и есть – ведущая установка нового периода, указывающая путь и способ «мыслить субъекта по-новому».

Итак, хронологические рамки – 1980–1984 гг. Совсем короткий период, если еще учесть, что всё это время он также занимается политикой, участвуя в протестах против всевозможных преследований («Солидарности» в Польше, сенегальцев во Франции, вьетнамских беженцев), а последние года два перед своей кончиной от СПИДа 25 июня 1984 г., проводит в хронических недомоганиях. Но объем сделанного поражает. Вот самый краткий перечень. Фуко успевает сдать в печать тома 2, 3 «Истории сексуальности», написанные уже в новом идейном русле; лишь последней стадии редактирования не прошел том 4, посвященный раннехристианской эпохе и остающийся неопубликованным. Он не пропускает ни единого года в своих лекционных курсах, которые образуют следующий ряд:

1981. Субъективность и истина. (Тема: опыт удовольствий в Греко-римской культуре I–II вв. Материал курса вошел в т. 3 «Истории сексуальности»).

1982. Герменевтика субъекта.

1983. Правление собой и другими. (Тема: практика свободоречия, *parthêsia*, в Древней Греции).

1984. Мужество истины. (Тема: практика свободоречия в эллинистической и раннехристианской культуре).

(Опубликованы пока лишь курс 1982 г. и авторские «Краткие содержания» курсов 1980 и 1981 гг.) Его растущая слава приводит к умножению семинаров, посвященных его теориям, он участвует в ряде них, выступает с лекциями, пишет статьи. Вот несколько наиболее существенных из таких событий.

1980, октябрь–ноябрь. «Христианство и исповедь», лекции в Беркли и в Дартмут-Колледже (Нью-Гэмпшир).

1981. «Сексуальность и одиночество», лекция в Нью-Йорке, имеющая важный черновой вариант (1980).

1982, июнь. «Говорить истину о себе», доклад на Летней школе по семиотике и структурализму, Торонто.

1982, октябрь–ноябрь. «Технологии себя», семинар в университете штата Вермонт.

1983, февраль. «Написание себя», статья.

1983, апрель–май. Серия лекций, бесед, интервью на темы практик себя в Беркли.

1983, октябрь–ноябрь. Семинар по практикам свободоречия в Беркли.

1984, 29 мая. «Возвращение морали», интервью.

По свойству всего творчества Фуко как *историка мысли*, у него не найти систематического построения концептуальных оснований его теории. Он создал свой особый дискурс, в котором нерасчленимо сопрягаются история и философия, а также

<sup>2</sup> Гро Ф. Цит. соч. С. 570.

и этика, политика, и все концептуальные разработки интегрируются в исторические штудии. В этом аспекте, курс 1982 г. является выделенной точкой. Хотя и здесь налицо существенное историческое задание, реконструкция практик себя эллинистического периода, однако задание теоретическое, создание фундамента и аппарата концепции практик себя, получает не меньшее место и внимание. Поэтому данный курс дает не только рассмотрение практик себя в поздней античности, но также и отчетливый каркас общей концепции практик себя. Помимо того, в вышедших томах «Истории сексуальности», кроме спорадических замечаний о свойствах практик себя, есть и разделы, специально сосредоточенные на этих свойствах.

Материал же о практиках себя в христианстве, увы, не то чтобы беден, но большею частью недоступен. Фуко посвящает им т. 4 «Истории сексуальности» («Признания плоти»), курс 1980 г., «О правлении живыми», и (частично) курс 1984 г., «Мужество истины». Всё это – неопубликованные сегодня источники; нам доступны лишь «Краткое содержание» курса 1980 г. и один фрагмент из «Признаний плоти»<sup>3</sup>, помещенный автором в виде статьи в сборнике «Западные сексуальности» (1982). На эту же тему – два заключительных раздела семинарской лекции «Техники себя» (1982 г., Вермонт), а также две лекции, от 19 и 26 февраля, о практиках покаяния и исповеди в курсе 1974–1975 г., «Ненормальные», отвечающем еще периоду до «концептуальной революции». Но тем не менее позиции философа в данной теме можно восстановить довольно определенно, по крайней мере, в главных пунктах. Ученый вправе иметь пристрастия – и Мишель Фуко, во всей истории практик себя, культивируемых на Западе, выбрал и возлюбил один период, период эллинистической культуры I–II вв. Он дал ему титул «Золотого века практик себя» и уделял ему наибольшее внимание: ему полностью посвящены, в частности, курсы 1981 и 1982 гг., том 3 «Истории сексуальности». Но христианский мир – прямой преемник, а отчасти и современник этого «Золотого века»; и при анализе практик себя позднеантичной культуры, основной методологический прием Фуко – их сопоставление и противопоставление христианским практикам. Этот прием им проводится постоянно, во всех темах, – и в итоге, перед нами предстают также и его оценки, интерпретации всех важнейших явлений христианской культуры себя.

В данном тексте мы бегло рассмотрим две темы из обширной программы Фуко: его рецепцию практик себя в христианской аскезе и его проект современной антропологической стратегии, известный как «эстетика существования». Выбор продиктован тем, что эти темы известны и обсуждаются гораздо меньше, нежели основная тема Фуко, практики себя в поздней языческой античности. За полным же анализом всей программы Фуко мы отсылаем читателя к нашему тексту, находящемуся в печати<sup>4</sup>.

### Христианская модель практики себя

Не получая систематической реконструкции, эта модель, тем не менее, служит для Фуко постоянным примером для сопоставления с античными практиками, в самых разных аспектах. Поэтому общие очертания, главные акценты его трактовки христианских практик предстают перед нами отчетливо и определенно; все основные элементы своей позиции философ повторяет не раз, варьируя их и закрепляя.

<sup>3</sup> Le combat de la chasteté [Битва целомудрия] // M. Foucault. Dits et écrits. II, 1976–1988. N° 312. Paris, Gallimard, 2001. P. 1114–1127. Далее ссылки на это издание даются сокращенно как DE II, с указанием номера текста. Ссылки без указания автора – на тексты М. Фуко.

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии (в печати).

Обсуждение этой трактовки начать следует с вопроса о ее реальной основе. На какой феноменальной базе Фуко делает свои суждения о христианских практиках себя?

Прежде всего, прочно принимается тезис: та сфера, в которой христианством развиваются практики себя, – это, в первую очередь, сфера монашества и аскезы. Эта сфера кардинально отлична от «философской аскезы» языческой античности, но одновременно связана с нею тесной преемственностью и обильными, многочисленными заимствованиями. По Фуко, эллинистически-римская мысль I–II вв. со всей определенностью приняла установки необходимого самопреобразования субъекта, сфокусировалась на культуре себя, заботе о себе, практиках себя. Поэтому раннее христианство, с небывалой остротой поставившее вопрос о трансформации субъекта, могло считать эту мысль неким приурочиванием, преддверием христианства и многое из нее черпать. «Христианская духовность, обретшая, начиная с III–IV вв., свою наиболее строгую форму в аскетизме и монашестве, совершенно естественно сможет представить себя завершением античной философии... Истинной философией станет жизнь аскета, монашеская жизнь, подлинной философской школой будет монастырь»<sup>5</sup>. Выдвигая на первый план преемственность, непрерывность, Фуко оставляет в тени импульс разрыва с язычеством, роль которого была, бесспорно, доминирующей. Но, возражая против освещения отношений христианской аскезы с «философской аскезой», надо в то же время вполне согласиться с освещением ее значения внутри христианства. Фуко совершенно верно указывает игнорировавшуюся классической наукой ключевую роль аскетико-монашеской традиции как той стихии – или, если угодно, лаборатории – где создавались, выверялись, хранились христианские модели человека, Я, самости, христианские практики себя. «Складывается, начиная с III–IV вв., христианская модель [конституции субъекта и отношения его к истине]. Надо бы сказать “аскетико-монашеская”», а не вообще христианская»<sup>6</sup>.

В силу этой общей позиции, главную часть «базы данных» Фуко должно составлять раннехристианское монашество, его аскетические практики. Однако реальная ситуация весьма амбивалентна. Фуко действительно уделяет большое внимание раннехристианскому аскетизму, описывает и анализирует его – но при этом он опирается на единственного автора аскетической традиции, *Иоанна Кассиана* (ок. 360–432). Лишь его тексты подвергаются обычному для Фуко тщательному аналитическому прочтению<sup>7</sup>. Все же прочие христианские авторы и их тексты отнюдь не изучаются, а только бегло используются для иллюстрации отдельных тезисов проводимой позиции (так что последняя представляется явно априорной, а не формируемой на базе источников). Но и таких авторов, играющих роль «прислуги на случай», совсем немного. Основательней других привлекается *Тертуллиан*, а точнее, его небольшой трактат «О покаянии», служащий главным источником Фуко при обсуждении раннехристианского института публичного покаяния. Кроме того, многократно, в разных текстах Фуко упоминает трактат «О девстве» *Григория Нисского*: он рассматривает его как крупную веху на историческом пути «заботы о себе», ибо данная тут трактовка этого концепта, связывающая его с безбрачием, берется им в подкрепление своего центрального тезиса о самоотречении как сути христианского отношения к себе. Все же прочие фигурируют совсем мельком: Климент Александрийский – при общем сопоставлении античной и христианской

<sup>5</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – С. 202.

<sup>6</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 281.

<sup>7</sup> Разумеется, это утверждение остается условным, покуда основные тексты Фуко о «христианской модели» нам недоступны. Но «Краткое содержание» Курса 1980 г. и опубликованный фрагмент «Признаний плоти» подтверждают его.

этики и культуры себя, Василий Великий – как составитель первого монашеского устава, Иоанн Златоуст, Августин – при разборе отдельных духовных упражнений, воспринятых христианством из «философской аскезы» язычников, Антоний Великий, Афанасий Великий – в связи с ролью письма, фиксации феноменов и состояний сознания в аскетическом опыте.

Наконец, особняком стоит солидный комплекс источников по католическим практикам покаяния и исповеди, в основном, в эпоху Контр-реформации (XVI–XVIII вв.), на котором базируются две упоминавшиеся лекции Курса 1974–1975 гг.: хотя темой здесь служат «практики признания», которые всего больше занимали Фуко в христианстве, но в этом курсе тема проблематизируется еще не в призме практик себя. Как и во всех исследованиях Фуко, здесь проводится его собственный неклассический подход, концептуализующий изучаемые явления в терминах всевозможных практик, в «глагольном», деятельностном дискурсе; но главными для него тогда были практики власти. Курс утверждал: «Все эти феномены [феномены религиозной психологии, как то видения, одержимость и т.д.] ...могут быть поняты не в терминах науки или идеологии, не в терминах истории умозрений, ...но в рамках исторического изучения технологий власти»<sup>8</sup>.

В итоге, круг достаточно репрезентативных и основательно рассмотренных источников сводится едва ли не к одному Иоанну Кассиану. Трактат «О покаянии» Тертуллиана относят к периоду непосредственно перед его уходом из христианства в монтанизм, секту фанатиков-ригористов с изуверскими практиками третирования личности и умерщвления плоти; ниже мы еще скажем о его качествах. Трактат «О девстве» Григория Нисского, восхваляющий безбрачие, написан им вскоре же после собственной женитьбы; и в проблемах семьи и брака, тела и телесной жизни, как пишет о. Иоанн Мейендорф, «взгляды Григория Нисского... не отличаются четкостью и несут отпечаток влияния столь любимого им Оригена»<sup>9</sup>. Оба текста не обладают никаким особым значением и весом в христианской духовности. Не вызывает сомнений, что, опираясь лишь на описанную базу источников, заведомо невозможно выявить, восстановить и адекватно понять весь репертуар практик себя, созданных и культивировавшихся в христианстве. Каким же образом, в какой мере этот репертуар отражен у Фуко?

Соглашаясь с этимологией (*askesis* – упражнение, практикование), Фуко принимает, что сфера практик себя – это, в первую очередь, сфера аскезы: «философской аскезы» в позднеантичной культуре и аскезы монашеской в христианском мире (сферы монашества и аскезы в христианстве никогда полностью не совпадали<sup>10</sup>, но в такие различия Фуко не входит). Он делает целый ряд сопоставлений двух аскетических формаций, и из этого сравнительного дискурса мы можем извлечь его общую характеристику христианского аскетизма.

Так, он формулирует три «четких отличия» этих формаций, и в этих его формулировках христианской аскезе приписываются следующие определяющие черты: 1) «целью этой аскетической практики... является отказ от себя»<sup>11</sup>; 2) данный род аскетизма учреждает «какой-то порядок жертвоприношений, обязательных отказов от чего-то в себе и своей жизни»<sup>12</sup>, и потому (читаем уже в другом месте) в «аскезе христианского типа основная задача... состоит в том, чтобы установить, от

<sup>8</sup> Фуко М. Ненормальные. – СПб.: Наука, 2004. – С. 271.

<sup>9</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк, 1982. – С. 190–191.

<sup>10</sup> См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – С. 72–73.

<sup>11</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 359.

<sup>12</sup> Там же. С. 359

чего и в какой последовательности надо отказываться, чтобы прийти к последнему отказу, отказу от себя»<sup>13</sup>, 3) «эта аскетическая практика себя основана на принципе подчинения индивида закону»<sup>14</sup>.

Имеется в виду, что главная техника себя в христианской аскезе есть артикуляция и экспликация собственной внутренней реальности – в терминологии Фуко, «расшифровка», «экзегеза» себя, которую он интерпретирует как «объективацию самого себя»; объективация же и означает подчинение закону. Так прочерчивает эту связь Фуко: «Раннее христианство внесло ряд важных изменений в античный аскетизм: оно усилило форму закона, но также и ориентировало практики себя в направлении герменевтики себя и расшифровки себя как субъекта желания. Связка закон – желание, по-видимому, весьма характерна для христианства»<sup>15</sup>. Последнее замечание здесь справедливо, но с уточнением: связка, разумеется, характерна – больше того, фундаментальна – для иудаизма, религии Закона, и лишь в меру преемственности, «отраженным светом», для христианства как такового.

В этом ряду трех отличий, первая особенность является главной и центральной. Тезис о самоотречении, о совершенном отказе от себя (своей индивидуальности, самости, идентичности...) как цели и смысле христианской аскезы, всей христианской культуры себя – краеугольный камень позиции Фуко, в нем – фокус всей его трактовки феномена христианства; и он повторяет его десятки раз, словно заклинание. Все другие особенности христианской культуры себя так или иначе связаны с этой ее финальной и всеобъемлющей целью, ею окрашены и подчинены ей. Эта главная черта христианских практик себя резко противопоставляет их позднеантичным практикам, цель которых прямо обратна: «учредить себя самого в качестве чаемой цели»<sup>16</sup>, «положить – и притом самым эксплицитным, самым надежным и непререкаемым из всех способов – самого себя последней целью собственного существования»<sup>17</sup>.

Данная противоположность, по Фуко, нимало не мешает тому, что во всей своей структуре и содержании, в своих конкретных упражнениях и рабочих принципах, христианская аскеза происходит из эллинистической, остается преемственной и вторичной по отношению к ней и вся сплошь пронизана заимствованиями из нее. В своем генезисе и становлении, «духовные практики на христианском Востоке обращались к аскетике, ...которая по происхождению была стоической и кинической»<sup>18</sup>. Больше того, уже на самом общем уровне, античная «забота о себе стала чем-то вроде матрицы христианского аскетизма»<sup>19</sup>. Заметим, что столь глобальное утверждение Фуко делает на основании... названия одной из глав вышеупомянутого трактата «О девстве» Григория Нисского.

Далее Фуко, вслед за П. Адо, утверждает, что христианская модель восприняла из эллинистической структуру практики себя как ансамбля «духовных упражнений», а также и сами упражнения: «Эти упражнения... действительно вошли в состав христианства и выжили в нем»<sup>20</sup>. При разборе конкретных упражнений конкретизируются и утверждения о заимствовании: от стоиков переходят «важность упражнений в воздержании... упражнения в самопознании, которые христианская духовность будет культивировать, оглядываясь, беря за образец и следуя старой

<sup>13</sup> Там же. С. 526.

<sup>14</sup> Там же. С. 359.

<sup>15</sup> Le souci de la vérité. DE II, 350. P. 1491.

<sup>16</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 284.

<sup>17</sup> Там же. С. 359.

<sup>18</sup> Там же. С. 455.

<sup>19</sup> Там же. С. 22–23.

<sup>20</sup> Там же. С. 455.

стоической подозрительности в отношении самого себя»<sup>21</sup>. Аналогично, как сообщает Гро, «в лекции от 19 марта 1980 г. Фуко разрабатывает важный тезис о возобновлении Кассианом в христианстве языческих философских техник управления и испытания в связи с возникшей задачей подготовки отшельника до его ухода в пустыню»<sup>22</sup>. И неизбежно, заимствованию в сфере практик себя соответствует и аналогичное заимствование в прямо связанной с ними сфере морали: «В рамках... эллинистической модели... сложилась некая мораль, которая была унаследована, воспринята, усвоена христианством и переработана им во что-то такое, что мы называем – неправомерно – “христианской моралью”»<sup>23</sup>.

В итоге, новым (автохтонным, аутентично христианским) в христианстве признается, по существу, единственно лишь верховный принцип отказа от себя (принцип расшифровки себя, согласно Фуко, тоже имеет стоические корни). Такая позиция, настаивающая на вторичности и заимствованности из (поздне)античной культуры всех существенных элементов христианских практик себя и моральных установок, объединяет Фуко и П. Адо. Но к ней отнюдь не присоединяется Питер Браун, другой крупнейший (наряду с П. Адо) авторитет в области позднеантичной культуры, который, напротив, предостерегает: «Я часто видел, как резкий и рискованный дух многих христианских понятий делался пресным и выхолощенным, когда их объясняли простым заимствованием от предполагаемого языческого или иудейского “окружения”»<sup>24</sup>.

Помимо этих тезисных утверждений об общих свойствах христианских практик себя, корпус доступных текстов содержит все же и более подробное обсуждение ряда тем. Наибольшее внимание Фуко привлекали тесно взаимосвязанные практики признания (*l'aveu*) и практики досмотра (*l'examen*) сознания. В курсе «О правлении живыми», отправном и этапном для всей программы практик себя, согласно его «Краткому содержанию», «основная часть курса посвящена процедурам досмотра душ и признания в раннем христианстве»<sup>25</sup>. Под термином «практики признания» Фуко объединяет все процедуры как в монашеском, так и в мирском образе христианского существования, в которых от христианина требовалось представить «истинную речь о себе» – чистосердечную и детальную словесную картину своего внутреннего мира – мыслей и движений сознания, желаний и побуждений, слабостей и склонностей и т.д. Заостренный интерес к этим практикам перешел в поздний проект Фуко из предыдущего периода, когда в центре внимания философа были практики власти. Тогда интерес к ним обуславливался тем, что феномен признания прямо связывается Фуко с властным отношением, и рассматривался он отнюдь не только в религиозной сфере. В одном интервью, данном после прочтения курса «Ненормальные», мы читаем: «[Вопрос:] – В одной из лекций Вы пытались показать, что мы живем в обществе признания... Существует христианская исповедь, исповедь коммуниста, исповедь писателя, исповедь психоаналитическая, судебная... Все эти исповеди имеют одну и ту же структуру? [Ответ:] – Нет... На общем уровне, признание заключается в речи субъекта о самом себе в присутствии властного отношения (*dans une situation de pouvoir*), когда над ним есть чье-то господство, он ограничен в своих действиях, и своим признанием он изменяет эту ситуацию. Это – формальная дефиниция признания,

<sup>21</sup> Там же. С. 456.

<sup>22</sup> Там же. С. 143.

<sup>23</sup> Там же. С. 285.

<sup>24</sup> Brown P. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988. P. XVI.

<sup>25</sup> Du gouvernement des vivants. DE II, 289. P. 945.

способная охватить названные виды исповеди»<sup>26</sup>. Как видим, эта «формальная дефиниция» – всецело в дискурсе власти. Теперь, на новом этапе, тот же род практик рассматривается Фуко скорее как принадлежащий к практикам себя.

Именно в практиках признания находит, в первую очередь, свое выражение ключевой элемент христианского отношения к себе – *герменевтическая* природа этого отношения: в практиках признания христианином осуществляется герменевтика, расшифровка, экзегеза себя. Фуко подчеркивает, что этого отнюдь не было в эллинистических практиках: хотя «подозрительность», недоверие к себе присутствуют, как мы видели, у стоиков, но это не копание в собственной внутренней реальности, а лишь выправление своего отношения к себе, никак не ставящее целью кардинальную трансформацию себя. По Фуко, античный субъект в практике себя, усваивая «истинные речи» учителя, делается и сам субъектом, высказывающим истину, так что происходит «субъективация истинной речи»; тогда как христианский субъект в практиках признания, совершая вербальную расшифровку себя, совершает, тем самым, «объективацию себя в истинной речи». «Христианство требует от каждого... чтобы он занимался извлечением на свет того, что в нем происходит, признавал бы свои ошибки, искушения, артикулировал свои желания; затем каждый должен всё это открыть Богу или другим членам общины – и таким образом, принести свидетельство против самого себя»<sup>27</sup>.

Понятно, что те эмпирические формы, в которых воплощаются подобные практики, – это, в первую очередь, практики покаяния и исповеди, с которыми неразрывно соединяются, как их необходимое условие, практики досмотра собственного сознания, фиксации всего, что в нем происходит или гнездится. Эти практики и составляют главный предмет штудий Фуко в сфере христианской духовности. И Курс 1980 г. (согласно его «Краткому содержанию»), и Вермонтский текст 1982 г. рассматривают те же три основные темы: раннехристианский институт публичного покаяния, или «экзомологезы», монашеская практика открытия всех помыслов духовному наставнику, или «экзагореза» (входящая в дисциплину послушания и «отсечения воли»), а также техники досмотра сознания.

По Фуко, экзомологеза и экзагореза – «две главные формы открывания себя» в раннем христианстве. Экзомологеза – ранняя форма покаяния, от которой Церковь отказалась на Востоке уже к концу IV в., но на Западе – лишь в VII в. Суть ее заключалась в наложении на тяжело согрешившего христианина, по его собственному прошению, особого статуса «кающегося», который налагался на долгий срок, измерявшийся годами, и предполагал лишения и ограничения, а также целый ряд публичных уничижающих обрядов и правил самоуничижительного поведения. Анализируя ее по упомянутому трактату Тертуллиана (в лекциях он также привлекает «Апостольские постановления»), Фуко указывает, что она «не вербальна, но символична, ритуальна и театральна», это – «театрализованное выражение ситуации кающегося, которое демонстрирует его статус грешника». Главный предмет его интереса – структуры сознания и процессы в сознании кающегося. Разумеется, покаяние – «это способ стереть грехи, вернуть индивиду чистоту, обретенную в крещении». Это также «демонстрация перемены, разрыва с собой, своим прошлым и с миром». И самое существенное, «цель покаяния – это не учредить идентичность, но, напротив, засвидетельствовать отказ от себя, разрыв с самим собой: *Ego non sum*,

<sup>26</sup> Foucault M. Les réponses du philosophe. Dits et écrits I, 1954–1975. – № 163. Paris, Gallimard, 2001. P. 1677. Далее ссылки на это издание даются как DE I, с указанием номера текста. Аналогичная дефиниция признания дана в т. 1 «Истории сексуальности», см.: Фуко М. Воля к истине. – М.: Касталь, 1996. – С. 161.

<sup>27</sup> Les techniques de soi. DE II, 363. P. 1624.



*ego*. Эта формула – ядро *publicatio sui*. Она представляет разрыв индивида со своей прежней идентичностью... Открывание себя есть в тоже время разрушение себя»<sup>28</sup>. По поводу последних суждений надо сказать, что они не имеют достаточной опоры в приводимых источниках. В аспектах анализа сознания, эти ранние источники весьма бедны: Тертуллиан риторичен и экзальтирован, но вовсе не аскетичен, в смысле развитости ключевого свойства христианской аскезы, глубокой и непрестанной интроспекции; помимо того, в его время не было еще и самой сферы аскезы; «Апостольские постановления» вообще не входят в темы сознания. Поэтому приведенные выводы Фуко выражают отчасти общие свойства христианского покаяния, а отчасти его собственную интерпретацию этих свойств, направляемую его рецепцией христианства.

Экзагореза – одна из специфически монашеских техник себя, которую Фуко разбирает по текстам Иоанна Кассиана, давая ей следующее определение: «это – аналитическая и непрерывная вербализация мыслей, которую субъект практикует в рамках установки абсолютного послушания наставнику»<sup>29</sup>. Эта техника, развиваемая с IV в., с раннего этапа восточного монашества (проводником которого был на Западе Иоанн Кассиан), входит в основное ядро восточнохристианской аскезы, которая в дальнейшем оформится в исихастскую традицию. Как верно акцентирует дефиниция Фуко, в структуре экзагорезы две главные стороны: во-первых, словесное выражение подвижником, как можно более полное, всех феноменов и процессов в его сознании; во-вторых же, тот факт, что это выражение делается в форме сообщения подвижника своему духовному наставнику. Для концепции Фуко существенны обе эти стороны. Первая из них является общей с практиками досмотра сознания и самоконтроля мыслей, и мы можем не рассматривать ее отдельно. Что же до второй, то постоянное, максимально полное, до мелочей, открывание своего сознания Другому – притом, для безоговорочного принятия его оценки, его суда над всем, что содержится в сознании, – предполагает, понятно, очень специальное отношение к этому Другому. Именно таким и является отношение в «антропологической диаде» *Старец – Послушник*, служащей основным звеном восточнохристианской аскезы: это – отношение абсолютного послушания. Фуко описывает его, опять-таки противопоставляя его тотальную, всеохватную природу античным практикам: «Послушание, что требуется в монашеской жизни, ...отличается от греко-римской модели отношения к учителю тем, что охватывает все стороны монашеской жизни... Нет ничего в жизни монаха, что было бы вне этого фундаментального отношения... Для любого своего действия, даже для акта смерти, монах должен иметь позволение наставника... Послушание предполагает полный контроль учителя над поведением. Это жертва собой, жертва субъекта своей волей. Это – новая техника себя»<sup>30</sup>. Знаменитая монашеская техника «отсечения воли» описана здесь верно. Едва ли найдется другая установка, настолько же чуждая Фуко, как любое послушание, не говоря уж об абсолютном; но здесь у него хватает научного беспристрастия и зоркости, чтобы увидеть персонологическую плодотворность этой установки. «Хотя ценность такого отношения зависит от квалифицированности наставника, тем не менее сама форма послушания, независимо от своей направленности, несет положительную ценность»<sup>31</sup>, – причем именно ценность для строительства субъекта: «Самость (*le soi*) должна обрести свою конституцию путем послушания»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> *Ib.* P. 1626–1627. *Publicatio sui* – у Тертуллиана, синоним экзомологезы.

<sup>29</sup> *Ib.* P. 1631.

<sup>30</sup> *Ib.* P. 1628.

<sup>31</sup> *Du gouvernement des vivants*. P. 946–947.

<sup>32</sup> *Les techniques de soi*. P. 1628.

Зоркости философа хватает и на то, чтобы не сводить к послушанию весь смысл аскезы: «Послушание далеко не есть самостоятельное финальное состояние»<sup>33</sup>. В этой связи возникает вопрос о том, каково же истинное финальное состояние и тем самым, каковы общие очертания всего аскетического пути, всей совокупной аскетической практики себя. Но в этом вопросе Фуко, увы, продвигается недалеко и в не совсем верном направлении: в финале он видит единственно – *созерцание*, и к тому же не сообщает ничего внятного о том, что же он под ним понимает. «Цель, в которую метят (l'objectif visé), есть непрестанное созерцание Бога... Это – обязательство монаха непрестанно обращать свои мысли к той точке, которая есть Бог, и удостоверяться, что его сердце достаточно чисто, чтобы узреть Бога»<sup>34</sup>. Но «обращать мысли к Богу» – общая религиозная установка, даже не обязательно христианская, «чистота сердца» – условие, предпосылка Боговидения, данная еще в самом Евангелии (Мф 5,8), так что ни специально об аскезе, ни о созерцании мы ничего здесь не узнаем. Вкупе с послушанием, это туманное «созерцание» составляет, по Фуко, бинот ведущих начал всей восточнохристианской аскезы: «Эта новая техника себя, развитая в монастыре, ... техника восточного происхождения, верховные (dominants) принципы которой суть послушание и созерцание»<sup>35</sup>. В действительности, однако, ни послушание, ни созерцание отнюдь нельзя назвать «верховным принципом» восточнохристианской (т.е. исихастской) аскезы, и никакой особой взаимосвязи меж ними нет. Послушание – один из служебных, а не порождающих принципов аскезы; что же до созерцания, то его роль, его понимание различны в Западном и Восточном христианстве и составляют отдельную сложную проблематику, включающую, в частности, сопоставление с неоплатонизмом (говорить о котором Фуко избегает даже тогда, когда это требуется). Для краткости упрощая, скажу лишь, что исихастское Богообщение разворачивается в парадигме личного общения, тогда как созерцание скорей отвечает имперсональному, спекулятивному мистическому опыту; хотя этот термин и применяется нередко к исихастскому опыту.

В теме досмотра сознания мыслитель-атеист уже не блуждает в тумане, как в сфере мистического опыта. Перед нами снова – уверенный фукианский анализ, выделяющий две «большие формы» досмотра, одна из которых является общей с античными практиками (ежевечерний обзор-разбор прошедшего дня), другая же, новая и более важная, – «постоянная бдительность (vigilance) над собой». Знаменитое аскетическое – собственно, исихастское – искусство уловления и испытания помыслов (logismoi) описывается так. «Требуется схватить движение мысли (cogitatio = logismos) и рассмотреть его достаточно глубоко, чтобы увидеть его исток, раскрыть, идет ли помысл от Бога, от себя самого или от Лукавого, и произвести сортировку (что Кассиан описывает с помощью ряда метафор, из коих самая важная... – меняла, проверяющий монеты)»<sup>36</sup>. Это – общая схема, каждая из стадий которой есть, в свою очередь, особая аскетическая работа, если угодно, техника себя. В Вермонтской лекции Фуко раскрывает схему подробней, однако не очень успешно. «Прослеживая, что происходит в себе, монах пытается сделать сознание неподвижным, устранить те движения духа, что отвращают от Бога. Это означает, что всякую мысль, возникающую в сознании, рассматривают, чтобы уловить связь между действием и мыслью, истиной и реальностью; чтобы увидеть, нет ли в этой мысли чего-то, что могло бы сделать наш дух подвижным, возбудить наше желание, отвратить дух от

<sup>33</sup> Ъ.

<sup>34</sup> Ъ.

<sup>35</sup> Ъ.

<sup>36</sup> Du gouvernement des vivants. P. 947.

Бога»<sup>37</sup>. Сказанное здесь не точно. Фуко очень хорошо сумел почувствовать стихию помыслов, эмбриональных движений мысли, которой, как правило, не чувствует и не знает западная философия; но что именно с нею делает аскетическое сознание – от него ускользает. В действительности, нет и речи о том, чтобы «сделать сознание неподвижным». Устранить требуется никак не движение как таковое, а определенный род движений: устранить блуждания и рассеивания ума, дабы сделать возможным и усилить, энергетизировать движение, восхождение ума к Богу. Требуется изменить тип динамики сознания, тип организации и сообразования энергий сознания: что в синергической антропологии называется типом энергийного образа человека. Но вся эта тонкая работа духовной практики – вне поля зрения Фуко.

Далее, на стадии сортировки важную роль играет вербализация помыслов, входящая в экзагорезу. Как мы видели, эта вербализация должна быть полным раскрытием себя наставнику, «признанием», которое предполагает отношение абсолютного послушания. Зорко улавливая эти взаимосвязи, Фуко выделяет цельный комплекс, объединяющий различные элементы аскетического опыта и процесса: «Безусловное послушание – непрерывный досмотр – исчерпывающее признание образуют единое целое, в котором каждый элемент влечет за собою оба других»<sup>38</sup>. Однако каков смысл этого комплекса, что именно в нем достигается и чему он служит? Вопрос критически важен – но ответ на него оказывается полностью продиктован априорными «идейными принципами» философа. Во-первых, всё это служит «необходимым элементом в таком правлении одних людей другими людьми, какое осуществлялось в монашестве». А во-вторых – читатель уже угадывает – это требуется для «установления такого отношения к себе, которое стремится к разрушению формы себя». Этим каноническим тезисом (в данном случае, кстати, вовсе не вытекающим из проделанного анализа) Фуко заканчивает «Краткое содержание» Курса 1980 г.

Осталось затронуть еще две-три темы в рамках «христианской модели», также обсуждаемые Фуко. В связи с особым его интересом к проблематике сексуальности, неудивительно, что в своем анализе раннехристианской аскезы он разбирает подробно (хотя опять-таки лишь по одному автору, Иоанну Кассиану) «борьбу с духом блуда». Это – часть борьбы со страстями, или «невидимой брани», самого древнего и известного раздела христианской аскезы; Фуко посвящает ей упоминавшийся раздел из «Признаний плоти», представляющий собой цельное систематическое исследование. Здесь сжато и отчетливо излагается по Кассиану стандартная аскетическая наука: сначала – место и значение блуда (сладострастия, сластолюбия) в кругу других главных страстей, его связи и отношения с ними; затем – свойства этой страсти, ее внутреннее строение; затем – собственно борьба со страстью, этапы ее искоренения. Но, разумеется, в этом изложении философ расставляет по-своему акценты, делает углубленные наблюдения – и представляет нам, в итоге, собственное видение предмета. В начальной теме он всячески подчеркивает важное положение и роль блудной страсти: «Будучи одним из восьми элементов в списке страстей, блуд занимает особое место по отношению ко всем другим: во главе причинной цепи [связывающей страсти между собой], в истоке падений... в одной из труднейших и решающих точек аскетической битвы»<sup>39</sup>. Здесь есть некоторое педалирование: нельзя сказать, чтобы аскетическая традиция – да даже и используемый источник, Кассиан – придавали бы блуду столь чрезвычайное и выделенное значение.

<sup>37</sup> Les techniques de soi. P. 1629.

<sup>38</sup> Du gouvernement des vivants. P. 948.

<sup>39</sup> Le combat de la chasteté. P. 1118.

Далее, обсуждая строение блудной страсти, ее подвиды, Фуко видит ключевую особенность позиции Кассиана в его исключительном внимании к тем проявлениям страсти, что остаются в пределах индивидуальности: отсюда он извлекает важные заключения. «Нигде... он [Кассиан] не говорит о сексуальных отношениях как таковых... В этом микрокосме одиночества отсутствуют оба главных элемента, вокруг которых вращалась сексуальная этика не только у философов древности, но и у такого христианского автора, как Климент Александрийский: соитие двух индивидов (*synousia*) и наслаждение актом (*aphrodisia*). Участвующие элементы – это движения тела и души, образы, восприятия, воспоминания, картины сновидений, спонтанные помыслы, согласие воли, бдение, сон. Тут вырисовываются два полюса, которые не совпадают – это надо ясно видеть! – с телом и душой: полюс невольного – физических движений, восприятий... и полюс самой воли, которая принимает или отвергает, отворачивается или позволяет себя пленить, медлит и соглашается... Таковы те две формы «блуда», которым Кассиан целиком посвящает свой анализ: *immunditia* [нечистота], что поражает душу во время сна или бодрствования... и *libido* [услаждение страстными чувствованиями], что находится в сокровенности души»<sup>40</sup>.

Как ясно отсюда, даже и в такой теме как борьба с блудом, первая забота и тактика аскезы – не регуляция действий, запреты актов и т.п., но тонкий контроль за структурами сознания и личности, делающий возможным трансформацию этих структур. Саму же трансформацию Кассиан представляет как «шесть степеней целомудрия», из коих первая – «чтобы монах не подвергался возмущению плотской похоти в бодрственном состоянии», вторая – «чтобы ум не занимался сладострастными помыслами» и т.д., высшая же, шестая, – «чтобы даже и во сне не было соблазнительных мечтаний о женщинах»<sup>41</sup>. Анализ этой «лестницы совершенства целомудрия» у Фуко закрепляет и углубляет проводимый им взгляд на труды подвижника как высокоорганизованную практику себя. Проследившая все шесть степеней, Фуко заключает, что аскет «должен находиться по отношению к себе в состоянии постоянной бдительности к малейшим движениям, какие могут совершаться в теле или в душе... Эта бдительность заключается в проведении «различения помыслов», стоящего в центре технологии себя, развитой в евагрианском русле духовности... Здесь – целая технология анализа и диагноза мысли, ее истоков, ее свойств, ее опасностей, ее потенций соблазна, а также и всех темных сил, что могут таиться за ее обличьем»<sup>42</sup>. Недопустимым огрублением было бы сказать, что эта технология попросту производит «интериоризацию каталога запретов», которая заменяет запреты действий запретами мыслей и намерений. Ее существо глубже, тоньше: «В аскезе целомудрия можно признать процесс «субъективации», далеко отодвигающий сексуальную этику, которая концентрировалась на регуляции действий... Но эта субъективация неотделима от процесса познания, ставящего необходимым условием обязательство находить и высказывать истину о себе... отчего, пусть и будучи субъективацией, она имплицитно бесконечную объективацию себя собою – бесконечную в том смысле, что она никогда не оканчивается, досмотр помыслов нужно углублять без конца, сколь малыми и невинными они не казались бы»<sup>43</sup>. Данный процесс бесконечной объективации в достижении «шести степеней целомудрия» Фуко связывает также с упоминавшейся нами парадигмой последовательных отказов или отбрасываний, которую он считает универсальной для

<sup>40</sup> Ъ. Р. 1121. В цитате – парафразы из «Собеседований» Кассиана (XII,2).

<sup>41</sup> Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 390.

<sup>42</sup> Le combat de la chasteté. P. 1124, 1126.

<sup>43</sup> Ъ. Р. 1126.

христианского опыта: «Это разделение [на степени] указывает, что продвижение в целомудрии распознается по устранению отрицательных проявлений – последовательно исчезают различные следы нечистоты... Можно истолковать такое продвижение как задачу диссоциации... шесть степеней представляют шесть этапов процесса, в котором прекращается вовлеченность воли [в активности тела и души]»<sup>44</sup>.

В целом, надо признать, что в этом анализе аскетической «битвы целомудрия» Фуко довольно успешно избегает навязчивых идей, которыми к месту и (чаще) не к месту пронизана вся его рецепция христианства: власть, подавление личности, разрушение себя... Хотя и ведущийся на узкой, недостаточной базе, анализ достаточно проникает вглубь предмета, чтобы убедительно провести свою стратегию: представить «битву целомудрия» как комплекс достаточно изоциренных практик себя. Питер Браун назвал этот текст Фуко «блестящим очерком», и основания для такого отзыва могли быть не только в том, что очерк заканчивается почтительной ссылкой на Питера Брауна.

Напротив, в теме о пастырстве позиция, редуцирующая христианский опыт к отношениям власти, разворачивается с полной свободой. В работе «Субъект и власть» (1982) эта трактовка пастырства представлена с четкостью, не требующей комментариев. «Христианство выдвинуло и распространило на весь Древний мир новые отношения власти... Назовем эту технику власти, рожденную христианскими институциями, пастырской властью... Христианство – единственная религия, организованная в Церковь. И как Церковь, христианство постулирует, что определенным индивидам, в силу их религиозной квалификации, положено пользоваться другими индивидами... в качестве их пастырей.

Это слово обозначает особую форму власти: 1) Это – форма власти, конечная цель которой – обеспечить спасение индивидов в другом мире. 2) Пастырская власть – не просто форма распорядительной власти, она должна быть готова пожертвовать собой ради жизни и спасения стада. Этим она отличается от власти суверена... 3) Эта форма власти заботится не только о сообществе, но о каждом отдельном индивидууме в течение всей его жизни. 4) Эту форму власти невозможно отпирать, не зная, что делается в головах людей, не исследуя людских душ, не заставляя людей раскрывать их самые интимные тайны. Она предполагает знание сознаний и способность управлять ими. Эта форма власти направлена ко спасению (в отличие от политической). Она является жертвенной... и индивидуализирующей (в отличие от юридической)... Она связана с производством истины... о самом индивиде»<sup>45</sup>. В других текстах Фуко связывает механизмы отправления пастырской власти с практиками признания, указывая, что властным рычагом служили внушаемые пастырями идеи греховности и вины каждого. В свою очередь, внедрению идеи греховности служила выстроенная христианством оппозиция *тело – плоть*, в которой конструкт «плоть» воплощал в себе падшест, подверженность похоти и скверне. (Ср., напр., у Кассиана: «Не чувствовать жала похоти... значило бы пребывающему в теле выйти из плоти»<sup>46</sup>).

Наконец, в заключение укажем, что в обсуждении «христианской модели» Фуко не мог обойти и соответствующую ей форму важной для него парадигмы обращения. В целом, его трактовка этой христианской формы вполне следует направляющим линиям, намеченным еще старыми работами П. Адо об оппозиции *metanoia – epistrophê*. Ср., напр.: «Metanoia... обращение, предполагающее тотальное переворачивание

<sup>44</sup> Там же. С. 1120, 112.

<sup>45</sup> Le sujet et le pouvoir. DE II, 306. P. 1048.

<sup>46</sup> Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Цит. соч. С.76.

субъекта, его отказ от себя и следующее за этим возрождение»<sup>47</sup>. Однако Фуко не только варьирует подобные формулировки, но и специально выстраивает субъектологические аспекты концепта *metanoia*, что весьма существенно для герменевтики христианского субъекта.

Приведем еще одну длинную цитату. «Слово *metanoia* означает две вещи: *metanoia* – это покаяние и это также перемена, радикальное изменение образа мыслей... христианская *metanoia* обладает следующими отличительными чертами. Во-первых, христианское обращение предполагает внезапную перемену... эта перемена должна быть уникальным, внезапным событием, одновременно историческим и мета-историческим, которое разом перекраивает и преобразует всего человека. Во-вторых, ...в этом драматическом, происходящем внутри истории и вместе с тем надисторическом обрушении субъекта вы имеете дело с переходом: переходом от одного типа бытия к другому, от смерти к жизни, от конечного бытия к бессмертию... В-третьих, обращение будет иметь место лишь постольку, поскольку в самом субъекте происходит разрыв. Обращающийся на себя – это от себя отказавшийся. Отказаться от себя, умертвить себя, возродиться в себе другом, в себе обновленном, таком, который в каком-то смысле не имеет ничего общего ни в своем существе, ни в способе быть, ни в привычках, ни в своем *ethos'e* со мной прежним – вот один из основополагающих элементов христианского обращения»<sup>48</sup>. Утверждаемые здесь черты конституции христианского субъекта почти все нам уже знакомы. Данная концепция христианского обращения – один из существенных элементов в обосновании фукианской рецепции христианства, с ее главным тезисом о разрушении субъекта.

\* \* \*

В описанной концепции христианских практик себя нуждается в особом комментарии один пункт: трактовка «практик признания». Эти практики всегда составляли предмет специального внимания Фуко: в них заключалось его личное обвинение в адрес христианства, ядро его глубокого и непримиримого конфликта с ним. У позднего Фуко эта трактовка почти уже беспристрастна, академична; но она далеко не отражает всех сторон, всех перипетий отношений философа с ними. На предыдущем этапе он занимается практиками признания в пост-Ренессансную эпоху, «прочно вмонтированными в практику покаяния», в формальную дисциплину Церкви. Здесь он говорит о «тысячелетнем гнете признания», принявшего форму «всеохватного дознания», говорит, что «начиная со Средних веков, пытка сопровождает его как тень» – и перед нами рисуется один из худших видов гнета, подавления и раздавливания личности. В таком освещении этих практик, в самой постоянной концентрации внимания на них – уже не только научная позиция, но и глубокая затронутость: личная, экзистенциальная. Биограф, принадлежавший к близкому окружению Фуко, пишет так: «Быть может, сама идея «признания» приводила Фуко в ужас? Следы этого ужаса проступают в его последних книгах, где он из последних сил отторгает, порицает и разоблачает предписания высказываться, говорить, признаваться»<sup>49</sup>.

Это – ценное свидетельство, но в нем необходимо сместить границы. Биография Дидье Эрибона вышла в свет в 1989 г., когда еще не были изучены поздние лекции Фуко и не был осознан факт «концептуальной революции», происходившей в самые поздние его годы. В действительности же, «следы ужаса» – не в последних, а в

<sup>47</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта... С. 242.

<sup>48</sup> Там же. С. 237–238.

<sup>49</sup> Эрибон Д. Мишель Фуко. – М.: Молодая гвардия, 2008. – С. 50.

«предпоследних» книгах, тогда как в последних совершается важный поворот. Дар ученого, глубина его научного зрения заставляют его увидеть, что в рассматриваемых им явлениях имеется не только то, что для него было столь одиозным, но и что-то совсем другое, ценное; и чтобы по-настоящему их понять, надо обратиться к истокам явлений и иначе ставить вопросы. В эпоху раннего христианства и в рамках программы практик себя, практики признания обнаруживают другие стороны, другие потенции, выступая как род герменевтики и ауто-герменевтики субъекта, как механизм конституции субъекта, как практика себя, способная проникать далеко вглубь субъекта. Раскрывая эти стороны и потенции, философ уже отнюдь не повергается в стихию ужаса, отторжения и разоблачения – из этой стихии едва ли могла бы родиться «Битва целомудрия». И такой итог имеет не только научное значение: в нем присутствует и преодоление себя, преодоление стереотипов и комплексов, освобождение от образа врага.

Но только лишь в некоторой степени. Недаром Фуко всегда столь подчеркивал элемент непрерывности в своем творчестве. Формулу «концептуальная революция» стоит всё же употреблять с осторожностью. Бесспорно, что на новом этапе, в фокусе внимания – практики себя. Философ освободился от гипертрофирования феномена власти, от *давящей власти власти* над своим сознанием; но практикам и отношениям власти по-прежнему придается кардинальное значение, и каждый тип конституции субъекта, как находит Фуко, создается «на скрещении определенных практик власти и практик себя». Не зашло – или не успело зайти? – особенно далеко и продвижение к более глубокому и всестороннему, более беспристрастному пониманию христианства. Выступая не просто исследователем, но и апологетом эллинистических практик себя<sup>50</sup>, Фуко в своем анализе христианских практик, по сути, недалек от позиции, которую можно упрощенно выразить так: *все основные элементы христианских практик себя заимствованы из практик античных, а все изменения, которые при этом вносило христианство, были изменения к худшему*. И, в первую очередь, это относится к главному изменению: к тому, что целью практики христианство сделало отказ от себя, абсолютное самоотречение, осуществляемое путем последовательной (само)разборки субъекта. С такую целью, это – ущербный род практик, заведомо не удовлетворяющий той дефиниции, какую Фуко дает цели практики себя: «сделать свою жизнь собственным произведением, несущим некие эстетические ценности и отвечающим определенным критериям стиля»<sup>51</sup>. Возникает, таким образом, фундаментальная оппозиция: античные практики – практики созидания, творчества себя; христианские практики – практики разрушения себя. И вывод из этой оппозиции возможен только один: *христианство – антропологически негативный феномен*. Таков вердикт, с несомненностью вытекающий из всей речи о христианстве у Фуко.

Предметная же оценка «христианской модели» Фуко должна отправляться от фундаментального факта: в христианстве – точнее, в Восточном христианстве – была создана новая формация практик себя, решавшая новые антропологические и личностные задачи. В эллинистической модели, как это ясно показывает сам Фуко, человек оставляет без ответа многие существенные вопросы о себе, он отказывается разбираться с собой во всем объеме и полноте своей наличной данности. Его понимание и преобразование себя не распространяется на некоторые сферы «себя»,

<sup>50</sup> Ср., напр., мнение П. Адо: «Его описание практик себя... не только является историческим исследованием: он хочет ненавязчиво (*discrètement*) предложить современному человеку модель жизни» // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – С. 302.

<sup>51</sup> *Usage des plaisirs et techniques de soi*. DE II, 338. P. 1364.

его отношения с собой не достигают последней глубины. Поэтому данная модель могла быть лишь принципиально «временной», промежуточной формацией практик себя. В большой мере, этим и объясняется та ее историческая судьба, на которую сетует Фуко, – ее позднейшая заслоненность соседними моделями, платоновской и христианской. Дальнейшее продвижение, следующий шаг в отношениях человека с самим собой были необходимы и неизбежны. Рождение какой-то новой формации практик себя, где бы проработка человеком себя – своего сознания, своей субъектности – не останавливалась ни на каких рубежах, но стремилась дойти до конца, до исчерпывающей полноты, вбирающей все содержание «себя», – было императивом логическим и духовным.

Эта новая формация – духовная практика; и она, в действительности, совершенно не совпадает с тем, что представлено у Фуко под именем «христианской модели» или «христианской аскезы». В духовной практике человек додумал и доопределил себя до конца, до собственных пределов – включительно. Максималистское задание актуальной онтологической трансформации имеет своим необходимым условием глобальный и тотальный пересмотр себя (герменевтику, экзегезу, расшифровку и т.п.) и исчерпывающее, всецелое преобразование себя. Подобная же практика, в свою очередь, требует иного типа субъектности, она может исполняться только новым «субъектом первого лица». Этот субъект никак уже не «ансамбль безличных сил», он связан с горизонтом личного бытия-общения и им полагаем. «Субъект первого лица» выстраивает свое личное и уникальное отношение с Богом, и для этого он должен сам, и предельно полно, артикулировать свой опыт. Достигается же это в «личном общении по поводу опыта», которое учреждают духовная традиция и ее органон.

В своей исторической конкретности, духовная практика, о которой мы говорим, есть исихастская практика – именно та, представителем раннего этапа которой был Иоанн Кассиан. В своей полной и зрелой форме, эта практика образует основу, стержень Восточно-христианского дискурса; на Западе же дело св. Иоанна Кассиана не было продолжено и исихазм здесь отнюдь не укоренился. Напротив, ключевая исихастская концепция синергии была здесь осуждена, а исихастская практика и исихастское энергийное богословие были резко отвергаемы вплоть до недавнего времени. Фуко строит «историю западного субъекта», его практик себя, – но в качестве «христианской модели» включает в эту историю христианскую аскезу по Кассиану. Его выбор не только понятен, но даже, в известном смысле, оптимален: Кассиан подвизался на Западе и писал по латыни; но в то же время, он принадлежал к исихастской линии, именно в лоне которой создавались цельная практическая антропология и «герменевтика субъекта». Здесь был богатый материал, которым философ и воспользовался с виртуозностью (можно вспомнить опять «Битву целомудрия»). Но при этом аскеза Кассиана отрывается от своего действительного контекста, происходит смешение и дезориентация между духовностью христианского Запада и Востока. Вдобавок, хотя анализируется один Кассиан, но то, что строится на базе анализа, притязает быть «христианской моделью практик себя», реконструкцией христианской аскезы как таковой. И можно сразу сказать, что эта претензия несостоятельна: не только оттого что Кассиан – лишь единичный автор, и не из ряда крупнейших столпов традиции (каковы Евагрий, «Макариев корпус», Исаак Сирий, Иоанн Лествичник), но и оттого уже, что это – автор раннего этапа традиции, когда множество важнейших элементов ее органаона еще не успели сформироваться.

Отрыв от истинного контекста ведет и к прямым искажениям, ошибкам. Кассиан и практики, им описываемые, – часть духовной традиции, специфического явления, конституируемого задачей строго тождественного, верного хранения и воспроизводства опыта онтологического восхождения человека к Личности. Этим консти-



тулирующим заданием определяются все частные задания и стороны жизни традиции, и лишь в свете него они могут быть верно поняты. *Единственно корректный принцип герменевтики явлений духовной практики есть принцип истолкования в свете телоса практики и ее органа. Это истолкование осуществляет локализацию явления по отношению к лестнице духовно-антропологического процесса практики.*

Однако трактовка христианской аскезы у Фуко не имеет с этим принципом ничего общего. Все базовые понятия, что образуют необходимый каркас для понимания исихастской аскезы, у него попросту отсутствуют, включая даже ступенчатую парадигму, закрепляющую кардинальный факт, что аскетическая практика имеет структуру лестницы, ступени которой восходят от обращения и покаяния к синергии и обожению. Сюда же добавляется полное упоминание Христа и молитвы, роль которых в аскезе поистине невозможно преувеличить. Отсутствие общего образа явления в его целом, вкупе с отмеченной узостью феноменальной базы, ведет к тому, что в орбите анализа Фуко оказывается лишь набор из немногих разбросанных обрывков явления; и отсутствие представления о живом целом, которому они принадлежат и из которого осмысливаются, ведет к их неверным истолкованиям.

Прежде всего, это относится к трактовке цели, телоса духовной практики. Как постоянно утверждает Фуко, цель «христианской модели» заключается в «полном отказе от себя», и соответственно, путь к ней – не что иное как череда нарастающих отказов от всё новых и новых содержаний, частей «себя», неуклонно продвигающаяся к совершенному самоотречению и самоопустошению. Странно читать всё это – настолько это неверно, в силу сразу многих и самых неопровержимых причин. Я ограничусь всего двумя. Главное и уже достаточное – что утверждение Фуко с подлинным неверно, и кричаще неверно. Обычно он делает его голословно, а в лучших случаях – полу-голословно: он демонстрирует наличие «отказа от себя» в начале практики, в покаянии, но никогда не показывает основного – серии отказов, продолжающейся во всем ходе практики и достигающей апогея на ее высших ступенях. Этого и нельзя показать, ибо этого нет. Высшие ступени исихастской лестницы почти отсутствуют в дискурсе Кассиана, в его время они еще были мало освоены; а что до Фуко, то его тексты оставляют впечатление, что он попросту ничего не знает о них, включая названия. А между тем, здесь-то и разыгрывается самое уникальное, что выделяет духовную практику, как *онтологическую* практику, из всех прочих. Здесь начинается спонтанное созидание-порождение новых антропологических энергоформ, реальное существование которых удостоверено корпусом обильных свидетельств опыта и отрефлектировано в богатом аскетическом и богословском дискурсе. Формирование человеком «умосердца» и онтодвижущего сцепления *prosokhe* – *proseuche*, генерация «умных чувств» и еще многое другое – в свете этого личностного строительства, рядом с которым упражнения стоиков, по Чехову говоря, как ремесло плотницкое супротив столярного, – что же можно сказать об утверждении Фуко? Лучше ничего не говорить. Но мы все же собирались указать и вторую причину вопиющей неверности этого утверждения.

Вот что непонятно и странно: парадигма последовательного отказа от себя (прогрессивного демонтажа, растворения, разравнивания личностных структур, развоплощения, самоопустошения и т.д. и т.п.), которую Фуко приписывает христианству, исконно известна в духовной культуре и прочно связана с определенным, вовсе не христианским типом мистики и мистических практик. Как не может не быть известно философу, эта парадигма в точности соответствует хаплизису, «опрощению» неоплатоников и явным образом присутствует в имперсональных дальневосточных практиках (где особо ярко, пожалуй, выражена в даосизме). Христианство – попросту на другом полюсе от этого! Христианин в своей духовной

жизни – в частности, исихаст в практике аскезы – устремляется не к Великой Пустоте, а ко Христу, и его устремление реализуется в стихии личного общения, которое ищет углубиться до бытия-общения, перихорезы. Процесс практики здесь – в элементе обретения, а не утраты, строительства, а не растворения себя. Даже необходимый исходный отказ от себя означает не утрату идентичности и непрерывности личного сознания, но их потенцирование, как сказал бы Кьеркегор: «Петр остается Петром, Павел – Павлом и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»<sup>52</sup>. Так говорит исихастская классика IV в., и в XX в. традиция выражает идентичный опыт: «Внутри кающегося раскрывается Персона-Ипостась... Ипостасное начало в нас актуализуется»<sup>53</sup>. Там же, где Фуко читал свой курс, в Париже, вышла и стала широко известна во Франции книга Вл. Лосского, объяснявшая, что в христианской аскезе «человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то процесс, который упразднял бы свободу и уничтожал бы самые личности»<sup>54</sup>. Этих цитат достаточно, чтобы оценить позицию Фуко по достоинству.

На фоне общей несостоятельности этой позиции, освещение в ее рамках отдельных тем становится не так уж важно. Как мы помним, одна из главных таких тем у Фуко – покаяние, при анализе которого база источников почти целиком исчерпывается трактатом Тертуллиана «О покаянии». Не обсуждая лишней раз драстическую узость базы, заметим другое: этот единственный источник выбран как нельзя хуже, если явление берется как практика себя, и задача его анализа – раскрытие антропологии и субъектологии покаяния, структур и процессов в кающемся сознании. И дело не только в ранней дате источника, в силу которой он не имеет отношения ни к христианской аскезе (еще не родившейся), ни к зрелой сложившейся культуре христианского покаяния. Еще существенней то, что Тертуллиан, гениальный стилист и ритор, блестящий апологет, – всего лишь грубый и поверхностный знаток духовно-душевной стихии, никак не открыватель глубин сознания. Что есть кающееся сознание, этого он и не желал раскрывать, а если бы пожелал – не смог. Так пишет о нем и о его покаянном трактате чуткий и глубокий духовный писатель, историк Церкви о. Сергей Мансуров: «Гениальный писатель оказался неглубоким христианином... Поражает, прежде всего, несоответствие между суровыми требованиями «духовности»... и тем, что говорит он о положительном содержании духовной жизни. Больше всего и красноречивее всего он говорит только о внешней оболочке этой жизни... как будто в ней-то и сущность дела... Как бледно то, что сказано в сочинении «О покаянии» о внутреннем возрождающем действии покаяния. Здесь есть понукание к покаянию... но нет ни описания его сущности, ни ее раскрытия»<sup>55</sup>. Мансуров расценивает трактат как «неудачный и неглубокий опыт», где автор обнаружил «бессилие в изображении внутренней христианской жизни». Как ясно из сказанного, трактовка Тертуллиана, выдвигающая вперед одни «суровые требования» и «понукание», чрезвычайно подходит к образу «христианской модели» у Фуко – и этого оказывается для него достаточно, чтобы «неудачный и неглубокий» текст, где «нет ни описания ни раскрытия сущности покаяния», был бы положен им в основу его собственной концепции покаяния.

<sup>52</sup> Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. – Т. 1. – С. 274.

<sup>53</sup> Архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. – Эссекс, 1985. – С. 164, 177.

<sup>54</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. – 1972. – С. 97.

<sup>55</sup> Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви // Богословские труды. Т. 7. 1971. – С. 109–110.

По существу же этой концепции надо сказать, что начальный блок духовной практики – это та ее часть, где она, казалось бы, подтверждает позицию Фуко: здесь и впрямь осуществляется «разрушение себя», «отказ от себя» и т.п. В аскезе, покаяние – действительно, «отказ от себя», безжалостный перебор всех устоев, всех содержаний себя – и резкое отбрасывание всего прежнего строя сознания и существования. И тем не менее данная позиция неверна категорически, ибо смысл и содержание цельного феномена духовной практики прямо противоположны. Взгляд на техники покаяния как на нечто отдельное и самодовлеющее – абсурдный и обесмысливающий взгляд: покаяние есть исключительно *начало духовного процесса*, цель и смысл которого – отнюдь не разрушение, а строительство. На высших своих ступенях практика обретает характер спонтанного порождения, выстраивания новых, более совершенных антропологических энергоформ; и за этим стоит ее созидательная природа – как практики, в которой открывается и актуализуется новый тип субъектности, новая парадигма конституции человека. Исток этой созидательности духовной практики – внеположный исток, соединение с энергиями которого составляет онтологическое измерение практики. Явственно и наглядно это измерение выступает на высших ступенях, но роль его существенна на любой из них. Усиленный акцент на онтологической природе и функции покаяния, его сугубой необходимости как в начале, так и на всем пути восхождения к обожению, – самая характерная особенность исихастской практики и Восточно-христианского дискурса в целом<sup>56</sup>. Именно эта онтологическая природа феномена, только она, обосновывает и объясняет все крайности покаянного самоотречения и саморазрушения.

Существует необходимая связь, если угодно, универсальный закон практик себя: в той же мере, в какой телос практики не является чисто имманентным, – зачин практики требует «отказа от себя», разрыва с обычным способом существования. *Трансцендентность телоса практики имплицитно «альтернативность» пути практики* и манифестируется в зачине практики наличием вступительного барьера, преодолеваемого посредством особых «приготовительных» техник себя, которые можно называть «техниками очищения» (понимая последнее в широком и обобщенном смысле). Эллинистические практики наиболее приближаются (по Фуко целиком, по Адо – в меньшей мере) к имманентности своего телоса – и, соответственно, мы находим тут отсутствие техник очищения; структура Врат таких практик – одно лишь обращение, без всякого очищения, покаяния и т.п. В широком спектре других практик Древнего Мира – мистериальных, гностических, неоплатонических – предполагалась та или иная, часто лишь смутно артикулированная, степень трансцендентности – и, соответственно, Врата таких практик включали практики очищения. Наконец, в христианстве трансцендентность телоса практики достигает абсолютного предела, онтологического разрыва, – и, соответственно, в зачине ее пути выстраиваются небывалые прежде практики покаяния – своего рода «предельного очищения», требующего полного исхода из мира.

В итоге же, мы приходим к самому простому, общеизвестному: отказ от «ветхого себя» в покаянии, у Врат практики – необходимая предпосылка обретения «истинного себя» в финале практики. «Истинная самость», выстраиваемая в практике и ничуть не напоминающая тотального «разрушения себя», – не декларация, не фикция, но содержание многожды удостоверенного, описанного и осмысленного опыта. Но весь талант философа не мог победить в Фуко его ярую природу, для которой невозможно

<sup>56</sup> В Западном христианстве издавна утвердилось заметно иное, сниженное отношение к покаянию: с ним не связывалось какого-либо онтологического аспекта, а признавалась лишь юридическая функция «восстановления отношений» покаявшегося грешника с Богом.

было признать этот опыт. Здесь сталкивались две концепции творчества себя: Фуко признавал таким творчеством эстетическую культивацию изначального ядра «себя», меж тем как христианство утверждает творчество себя в размыкании себя и лицетворении (зигдущихся на предельной полноте раскрытия и пересмотра себя). Эти концепции – взаимоисключающие: для Фуко, мы видим, путь христианства – не творчество, а разрушение себя; но стоит сказать, что и для христианства, путь Фуко – никакое не творчество себя. В оставляемом без проработки ядре «себя», согласно христианству, лежат страсти человека<sup>57</sup>, и культивация их есть не творчество, а покорная служба им, рабство в плену у них.

Задачами онтологического восхождения формируются и транс-индивидуальные аспекты духовной практики, феномены общения и послушания в аскетическом сообществе, также привлекающие усиленное внимание Фуко. Понятно, что институт духовного руководства, отцовства, – естественный механизм толкующего, «герменевтического» разделения опыта, инстанция его обобществления, а с помощью этого – обобщения, универсализации, необходимой адепту для дальнейшего восхождения. Конституирующее отношение этого института, личное общение<sup>58</sup>, сущностно отлично от отношений господства – подчинения, управления и т.п.; любой элемент властного отношения в личном общении есть искажающее привнесение, чуждое его природе. Понятна и практика экзагорезы, «открытия помыслов» – очевидно, что это также одна из транс-индивидуальных процедур герменевтики аскетического опыта. В обычном своем виде, она отнюдь не принадлежит к особо строгим, экстремальным техникам себя; к экзагорезе относят, например, и крайне распространенные у отцов-пустынников вопросыответы с разъяснением отдельных опытных случаев и ситуаций (эта практика вопросовответов могла быть даже заочной – такой, к примеру, она была у знаменитых старцев Варсануфия и Иоанна). Большое значение ей придавалось в студийских монастырях, где она имела форму ежедневного похода монаха к игумену; утверждая ее необходимость, Феодор Студит в «Малом катехизисе» дает ей ясное и простое обоснование: «Неуместный помысл, ...когда открывают его, милостию Божию прогоняется, а когда скрывают, мало-помалу переходит в дела тьмы. Отсюда душевные смерти, отсюда разделения друг от друга, отсюда самооправдательные слова, порождаемые неведением и заблуждением»<sup>59</sup>. Как видно из этих слов, экзагореза – как и вообще студийское монашество – не слишком связана со спецификой исихазма, Умным Деланием.

Что же до Фуко, то его внимание сосредоточено исключительно на той крайней форме, какую экзагореза принимает у «новоначальных» в монашестве. Уже в самый ранний период христианской аскезы, формирующаяся духовная традиция породила антропологическую структуру, ставшую ее своеобразной первичной ячейкой: антропологическую двойцу (диаду, бином) «Послушник – Старец». Послушник – лишь на пороге духовной практики, и его «личное общение по поводу опыта» не может не иметь принципиальных отличий. Опыта практики у него собственно еще нет, его проблема в другом: он еще заведомо не совершил подлинного исхода из мира, т.е. претворения своих энергий, волений в альтернативный, не-мирской строй, и должен откуда-то воспринимать и как-то усваивать этот строй, учиться ему. Традиция нашла решение этой задачи, оказавшееся успешным. Конечно же, Ученик поступает в

<sup>57</sup> Довольно сходным образом видит ядро «себя» и психоанализ, отчего в отношении к нему Фуко всегда присутствовал элемент сдержанного неприятия.

<sup>58</sup> Мы не касаемся здесь вопроса о пастырстве, отношении священника к пастве, которое строится не на одном личном общении, но имеет в реальном социуме весьма смешанную природу.

<sup>59</sup> *Св. Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. – Т. 4. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – С. 631.*

обучение к Учителю; но он должен научиться очень специфической вещи, не знаниям и не умениям, а иному, притом альтернативному строю себя, которым обладает Учитель. Поэтому найденный способ обучения также специфичен и состоит в том, что мир Послушника включается в мир Старца: все воления Послушника насколько лишь возможно элиминируются («гроб воли», как говорит Иоанн Лествичник), но Старец должен быть достаточно искушен, даже прозорлив, чтобы мир Послушника был бы полностью открыт для него, и он мог нести духовную ответственность за всё происходящее в этом мире. «Гроб воли» порождает и особую, усиленную форму экзагорезы: в антроподиаде, при исключении *всех* (в принципе) волений, Старцу для его позволения или запрета должны открываться и *все* (в принципе) мысленные намерения – вплоть до малейших, как прямо говорит Кассиан. Как найдено было на опыте, именно в такой антроподиаде совершается рождение из Послушника – Подвижника, кому предстоит уже собственное онтологическое восхождение к Инобытию. Иначе говоря, дело Старца и суть происходящего в антроподиаде – *онтологическая*, или же *трансцендирующая* майевтика: аналог дела Сократа, но в иной онтологической ситуации и потому – в более странной внешней форме. Но ведь и действия Сократа казались очень странны для афинян...

Стоит также уточнить отношения эллинистической и христианской формаций практик себя. У Фуко характер этих отношений представлен просто и однозначно: все элементы общности и совпадения двух формаций интерпретируются им как заимствования, которые делались христианством. Мы же утверждаем, что христианские практики себя выработали кардинально новую парадигму духовной практики. Чтобы сопоставить обе эти позиции, заметим, что фундаментальные принципы и основания духовной практики – онтологическое восхождение к Инобытию как Личности и полный органон опыта восхождения – было заведомо неоткуда заимствовать, они могли быть только чистыми открытиями. На этих основаниях возникала новая, неведомая античному человеку антропологическая процессуальность и выстраивался отвечающий ей новый антропологический контекст, куда ничего сколько-нибудь существенного невозможно было просто заимствовать, «принести со стороны». Неизбежно и несомненно, мир духовной практики имел немалые элементы общности со множеством явлений античной духовности и культуры себя; но *телос Личности и христоцентрический контекст*, которые определяли всё в этом мире, категорически исключали простую трансляцию таких элементов, вынуждая для каждого из них находить некую уникальную переплавку. Классический, парадигмальный пример такой переплавки – рождение Ипостаси из двух неожиданных, взаимно чуждых слагаемых, «первой сущности» Аристотеля и «личины», *prosorop*, не входившей вообще в философский словарь. В горниле накопленного уже опыта Личности, оба слагаемых изменились неузнаваемо, вкупе став Личностью-Ипостасью, понятием не только нового содержания, но и нового рода, которое, родившись, само стало основанием нового рода дискурса, догматического богословия. Этот аутентично христианский дискурс, развивавшийся с IV в. при решающем участии опыта Соборов, дал христианской мысли собственную почву, язык, строй и собственные критерии, на базе которых развернулся глобальный пересмотр всех обширных заимствований (лишь тут это слово к месту!), что были сделаны из античной философии в раннюю эпоху. Судьба наследия Оригена – лучший пример того, сколь глубок и строг мог быть этот пересмотр; но Фуко, говоря о христианских заимствованиях, обходит полным молчанием даже сам факт его.

Наконец, в заключение следует вновь кратко вернуться к практикам признания. Очевидно, что это транс-индивидуальные практики; однако проделанная нами детальная реконструкция транс-индивидуальных аспектов духовной практики

(см. сссылки<sup>4,9</sup>) не обнаруживает в их составе практик признания. В *Духовной практике* попросту вообще нет этих практик, являющихся главной мишенью критики и неприятия Фуко в его «христианской модели». В транс-индивидуальном измерении духовной практики происходит «личное общение по поводу опыта» в универсуме Традиции. Это общение многообразно, в нем есть даже, на начальном этапе, «гроб воли» – однако нет (мы следуем дефинициям практик признания у Фуко) «речи субъекта о самом себе, когда над ним чье-то господство» и нет «принесения свидетельства против себя». «Личное общение» – в принятом нами смысле, ориентированное к «личному бытию-общению», к взаимобмену бытием – и дискурс власти, властное отношение, взаимно исключают друг друга, и даже в антроподиаде Послушник – Старец совершающаяся здесь работа онтологической майевтики не может быть понята в дискурсе власти: родить нельзя по приказу, и майевтическое воздействие, как и у Сократа, заведомо не есть властное воздействие.

В преувеличенном значении, какое Фуко придает практикам признания, помимо личных факторов, сказываются также различия Западного и Восточного христианства. Практики признания в этих ареалах христианства различны. Они связаны с властным отношением, тогда как «личное общение» с ним, напротив, не связано, так что в сферах, формируемых личным общением, роль властного отношения, а с ним и практик признания, сокращается. Кроме того, личное общение, ориентируясь к инобытийному «личному бытию-общению», предполагает, тем самым, понимание личности, соответствующее патристической персонологической парадигме и закрепившееся в Восточно-христианском дискурсе, но не в Западном христианстве. – Вывод же тот, что в православном сознании и православной религиозности «личное общение» играет более значительную роль, нежели в Западном христианстве; напротив, практики признания в Западном христианстве играют большую роль, чем в православии. Одной из подтверждающих иллюстраций может служить судьба обсуждаемой у Фуко экзомологезы. Этот обряд публичного покаяния (не принадлежащий к сфере духовной практики) наиболее приближается к практикам признания и наиболее отдаляется от личного общения. Он найден был плохо отвечающим христианской духовности и исчез из употребления – но на Востоке он исчез гораздо быстрее, уже к концу IV в., тогда как на Западе еще сохранялся и в VII в. Что же касается исихастской практики, то она – феномен именно Восточного христианства, лишь на весьма ранней стадии, и то в виде исключения, представленный на Западе Кассианом. Фуко признает восточную принадлежность аскетической школы Кассиана, однако игнорирует (в известных нам текстах) все немаловажные следствия такой принадлежности. В числе же этих следствий и тот факт, что адекватное толкование аскетической практики себя дает лишь дискурс личного общения. Как ясно само собой, эти последние замечания – вариация на тему общего утверждения о «юридическом» складе западного сознания, в отличие от «личностного», «экзистенциального» склада сознания русского и православного. Утверждение – избитое, огульное и все же относительно верное.

### Эстетика существования, или голубая утопия

М. Фуко, как и П. Адо, твердо убежден, что и принцип заботы о себе, и практики себя (духовные упражнения) сохраняют универсальную значимость, имеют ценность и нужность для наших дней, для современного человека. Поэтому у обоих философов в корпусе их текстов, в порядке спорадических и не слишком заметных отступлений, проходит тема о *современной судьбе практик себя*. Она развивается в стихии вольных, нестрогих размышлений и имеет личное звучание, несет личные пристрастия. Как

мы не раз уже говорили, пристрастия Фуко связаны с эллинистическими практиками себя. Вокруг этих практик вращаются и его раздумья о практиках себя в нашей современности. Итогом этих раздумий стал его проект современной антропологической (и этической) стратегии, известный под именем «**эстетика существования**». Формула эта популярна не менее чем «забота о себе» и «практики себя», но, в отличие от них, до сих пор вызывает многие разногласия, расходящиеся понимания. Поэтому постараемся быть точны.

Термин имеет у Фуко две сферы употребления: прежде всего, он обозначает определяющую особенность античных практик себя и античной морали, и уже затем переносится в современность. Особенность заключается в том, что в практиках себя «люди... стремятся сделать свою жизнь собственным произведением, которое несет некоторые эстетические ценности и соответствует некоторым критериям стиля». Оформляясь таким стремлением, данные практики и несут в себе то, что именуется эстетикой существования. Блюдение этой эстетики понималось как нравственная задача, так что, по Фуко, в античных практиках себя имела место «мораль как эстетика существования» (ср. еще: «Моральная рефлексия классической античности в сфере удовольствий была направлена... к стилизации расположений и к эстетике существования»<sup>60</sup>). Как полагает Фуко, такая особенность смогла сформироваться за счет того, что в античном обществе религия не была инстанцией, конституировавшей сознание индивида и регламентирующей весь комплекс его практик; она была скорее малозначительным фактором в основоустройстве индивидуального существования. Сегодня в пост-христианском обществе она стала вновь малозначительным фактором – и потому Фуко высказывает гипотезу о возможном переносе, внедрении эстетики существования в современные антропологические и этические стратегии. Вот как артикулируется этот важный переход из древности в современность: «В греческой морали люди заботились о своем нравственном поведении, этике, отношениях к себе и другим гораздо больше, чем о религиозных проблемах... То, что их занимало больше всего, их великая тема, это было создание некоторого рода морали, который был эстетикой существования. – Так вот я спрашиваю себя: *не является ли наша проблема сегодня той же самой?* ибо мы, по большей части, не верим, что мораль может быть основана на религии и мы не хотим юридической системы, которая вмешивалась бы в нашу жизнь, нравственную, личную и интимную»<sup>61</sup>.

Так идея эстетики существования, почерпнутая из античных практик себя, становится современным антропологическим и этическим проектом: проектом «создания некоторого рода морали, который был бы эстетикой существования». Как далеко успел продвинуться этот проект? Конечно, не слишком далеко; но всё же мы находим в самых поздних текстах Фуко и некоторые его теоретические принципы, и некоторые мысли, предложения касательно его воплощения в жизнь. Что до теоретических принципов, то в той же важной беседе в Беркли в апреле 1983 г. Фуко высказывает радикальные положения, которые относятся уже не только к античной этике и практике себя, но также дают оценки и рекомендации касательно антропологической и этической ситуации современного Запада. «Пред нами не стоит выбор между нашим миром и миром греческим. Однако, коль скоро мы можем заметить, что некоторые из видных принципов нашей морали были в некий момент связаны с эстетикой существования, я полагаю такой исторический анализ полезным... Я думаю, что мы должны избавиться от идеи существования необходимой аналитической связи

<sup>60</sup> The Use of Pleasure. P. 92.

<sup>61</sup> A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344. P. 1430.

между моралью и другими структурами, социальными, экономическими или политическими. [Вопрос:] – *Но какого рода мораль ты можешь развить сегодня...?* [Ответ:] – Меня удивляет, что в нашем обществе искусство связывается только с предметами, а не с индивидами и не с жизнью... Разве жизнь каждого не могла бы быть произведением искусства? Почему картина или же дом – это предметы искусства, но не наша жизнь?»<sup>62</sup>.

Как легко видеть, в этом емком тексте – два решительно утверждаемых тезиса. Первый – это полное дистанцирование, «отвязка» этики от всех измерений и ограничений социальной жизни, объявление сферы этики («нашей индивидуальной морали, нашей повседневной жизни», уточняет Фуко) лишенной связи со всеми сторонами и структурами общественного устройства. Второй – обратного рода, это – столь же полная «привязка» морали к эстетике. Эта привязка утверждается вызывающе, демонстративно: на заданный вопрос о характере морали следует ответ, где вообще нет слова «мораль», а есть контр-вопрос, в форме «от противного» говорящий, что жизнь каждого должна быть произведением искусства. И если это и есть ответ на вопрос, какой должна быть мораль, этика<sup>63</sup>, то этот ответ гласит: *нет никакой этики, кроме эстетики*. Можно считать этот второй тезис квинтэссенцией, краткой формулой проекта «эстетики существования». Тезис сразу подкрепляется историческим аргументом: Фуко утверждает, что главным стремлением античного человека, его «великой темой» было именно – создать «род морали, который был эстетикой». И наконец, в этой же берклианской беседе четко выражено одно важное для Фуко размежевание, которое можно рассматривать как третий принцип проекта. Это – размежевание сразу с двумя связанными современными явлениями, с психоанализом и с тем, что Фуко называет «современный культ себя», а его собеседники – «сосредоточение на себе, которое многие считают центральной проблемой нашего общества». Казалось бы, Фуко и его проект говорят тоже о сосредоточении на себе, но тут – два разных рода сосредоточения. Эти два рода – те же, что описывались им как два способа обращения-на-себя, отвечающие эллинистической и христианской моделям практик себя: в первом случае, по Фуко, имеет место лишь «возвращение к себе» – установление правильного отношения к «себе», остающемуся в своей основе неизменным; во втором же случае происходит «расшифровка себя», доходящая до последней глубины и ведущая к радикальному изменению себя. Теперь, в наши дни, это различие возникает вновь: эстетика существования утверждает греческое отношение к «себе», однако и «современный культ себя» и психоанализ, хотя уже – всецело пост-христианские явления, в отношении к «себе» наследуют, согласно Фуко, христианскую парадигму: «В том, что можно назвать современным культом себя, цель (l'enjeu) – открыть свое истинное Я, отделяя его от того, что могло бы вызвать его отчуждение или его затемнить; расшифровывая его истину посредством психологического знания или психоаналитической работы... Я не только не отождествляю античной культуры себя с... современным культом себя, но думаю, что они диаметрально противоположны. Произошла в точности инверсия классической культуры себя. Она произошла в христианстве, когда идея себя, от которого надо отречься,... сменила идею себя, которого надо строить, творить подобно произведению искусства»<sup>64</sup>. Итак, это античное отношение к «себе», усиливаемое до полной неприкосновенности и

<sup>62</sup> Ы. Р. 1435–1436.

<sup>63</sup> Вообще говоря, Фуко проводит различие между этикой и моралью, о чем см., напр.: *Делез Ж. Переговоры*. – СПб., 2004. – С. 133, 151, но в данном контексте оно не играет роли.

<sup>64</sup> A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344. P. 1443.



закрытости, необсуждаемости внутреннего содержания, основоустройства «себя», – третий принцип эстетики существования.

Как мы сказали, помимо теоретических принципов, Фуко высказывал и практические соображения. Это, главным образом, идеи и предложения по перестройке культуры себя в сообществе геев, излагавшиеся в его интервью гомосексуалистской прессе. Прежде всего, мы здесь видим, как Фуко внедряет в сознание этого сообщества только что нами указанный «третий принцип»: убеждает его отказаться от попыток «расшифровки себя» в пользу реализации себя в своей гомосексуальной данности – принимаемой как данность, не ставимой под вопрос. «Надо бросить вызов... тенденции сводить вопрос о гомосексуальности к проблеме: «Кто я такой? Какова тайна моего желания?». Быть может, лучше спросить: «А какие отношения можно с помощью гомосексуальности установить, изобрести, умножить, смодулировать?»... Гомосексуальность – это не форма желания, это нечто желанное. Мы должны со страстью становиться гомосексуальными...»<sup>65</sup>. Далее, собственно эстетику существования здесь предлагается внедрять, отходя от примитивной модели «гомосексуальности в виде немедленного удовольствия, в виде пары мальчишек, что встречаются на улице, соблазняют друг друга взглядами, кладут друг другу руку на ляжку и посылают друг друга куда подальше через четверть часа». Предлагается вместо этого «продвигаться в гомосексуальной аскезе... творить гомосексуальный образ жизни», в основе которого должна лежать «дружба, то есть сумма всех вещей, посредством которых можно доставлять удовольствие друг другу»<sup>66</sup>. «Образ жизни» и «дружба» выступают как ключевые понятия в размышлениях и предложениях Фуко о развитии гомосексуальной культуры себя. «Быть геем – это значит... пытаться определить и реализовать определенный образ жизни»<sup>67</sup>. Должно быть множество образов жизни, в которых должно культивироваться множество видов межчеловеческих отношений: «Существуют брачные отношения, семейные отношения, но сколько других отношений должны иметь возможность существовать... должны быть признаны отношения временного сожителства, усыновления... [Вопрос:] – *Детей?* [Ответ:] – Или же – почему бы нет? – одного взрослого другим. Почему я не могу усыновить друга, который моложе меня на 10 лет? Или даже старше на 10 лет?... Мы должны пытаться вообразить и создать новое правовое поле, в котором все типы отношений могли бы существовать, и институты не могли бы мешать им»<sup>68</sup>. Устраивать, выстраивать эти отношения, изобретать новые – это и есть творческая стихия эстетики существования. Что касается дружбы, то особый ее расцвет, богатство ее моделей, органически включающее и гомосексуальную связь, отличает, согласно Фуко, эллинистический мир – и именно в этой связи он заявляет: «У меня истинная страсть к эллинистически-римскому миру до прихода христианства»<sup>69</sup>. В целом же, эстетика существования предстает здесь в форме «культуры геев» – специфического рода культуры, которая «имеет смысл лишь на основе определенного сексуального опыта» и «делает из удовольствия точку кристаллизации новой культуры».

В составе научной концепции практик себя, «эстетика существования» – самая мало научная часть, проект и предложение, обращенные к широкому обществу, собственно – к каждому современнику. Поэтому она имела свою отдельную судьбу,

<sup>65</sup> De l'amitié comme mode de vie. DE II, 293. P. 982.

<sup>66</sup> *Ib.* P. 983–984.

<sup>67</sup> *Ib.* P. 984.

<sup>68</sup> Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. DE II, 313. P. 1128–1129.

<sup>69</sup> *Ib.* P. 1129.

дебатируясь в широких кругах, порождая немало кривотолков и вызывая разногласия даже среди наиболее знающих. «Эстетика существования, источник стольких заблуждений», говорит Ф. Гро, и вся его характеристика проекта строится как опровержение этих заблуждений. На первый план он выдвигает бесспорный факт, что античная эстетика существования (а, следовательно, и ее современная версия) развиваются в рамках заботы о себе и практик себя, и напоминает, что, согласно Фуко, эллинистическим практикам себя отвечает самая строгая и самоограничительная мораль. Этим и опровергаются главные заблуждения, видящие в эстетике существования «уступку соблазну нарциссизма» и доходящие до «заявлений, будто мораль Фуко заключается в призыве к периодическому переступанию границ, в культуре неистоимой маргинальности». Нельзя отрицать – замечает Гро справедливо – что «Фуко не Бодлер и не Батай. В его последних текстах нет ни дендизма исключительности, ни поэтизации трансгрессии»<sup>70</sup>. Но едва ли эти доводы достаточны для ответа на всю звучащую и возможную критику в адрес эстетики существования. П. Адо направляет настойчивую критику в оба ареала последней: он не согласен с интерпретацией античных практик, античного философствования как эстетики существования, а равно и не приемлет эту эстетику в качестве современной модели существования. «Я не стал бы говорить вместе с М. Фуко об “эстетике существования”, как по поводу античности, так и о задаче философа вообще... В платонизме, равно как и в эпикуреизме и стоицизме... речь идет не о построении “Я” как произведения искусства, но, напротив, о превосхождении “Я” или же... об упражнении, в котором “Я” располагается в целокупности и переживается как часть этой целокупности»<sup>71</sup>. Что же до современности, то «этический проект «эстетики существования», предложенный Фуко современному человеку, ...представляется мне слишком узким, недостаточно учитывающим космическое измерение, присущее мудрости, и в итоге скорей представляющим собой новый вариант дендизма»<sup>72</sup>. Ф. Гро, как мы видели, хочет отделить проект Фуко от дендизма, вопреки Адо; но в число форм или феноменов эстетики существования дендизм включал сам Фуко (ср., напр.: «Идея, что главное произведение искусства, которому надо посвящать заботы, это... самость (soi-même), собственная жизнь, собственное существование... встречается в Ренессансе... а также в дендизме XIX в.»<sup>73</sup>).

Едва ли, однако, плодотворно спорить о таких мелочах как оценка дендизма. Три принципа эстетики существования, выделенные нами, дают возможность оценки проекта в целом. Принцип второй, «нет иной этики, кроме эстетики» (а я настаиваю, что это – корректное прочтение DE II, 1436!), очень красноречив: если Фуко действительно утверждает эстетику в качестве этики, то все его зримые и бесспорные (тут Гро прав) отличия от дендизма, от Бодлера и Батая суть, при всем том, отличия в рамках одного рода морали, утверждающего: морально то, что красиво. Попросту лично для Фуко красиво не то же что для Бодлера или Батая (или «калифорнийского культа себя», от которого он отмежевывается), а то же что для стойков; и его мораль – не эстетика трансгрессии, а эстетика суровой умеренности, тренинга себя перед испытаниями, перед смертью. Но и то, и другое, и третье – разновидности эстетики существования. Далее, Гро защищает эстетику существования еще от одного звучащего обвинения, в том, что она отвечает «мысли, застрявшей на эстетической стадии» (в смысле схемы Кьеркегора, по которой сознание развивается от эстети-

<sup>70</sup> Гро Ф. Цит.соч. С. 578.

<sup>71</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 286, 288.

<sup>72</sup> Там же. С. 321.

<sup>73</sup> A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344, P.1443.

ческой стадии к этической, а затем религиозной). Здесь с ним следует согласиться: безусловно, эстетика существования отвечает отнюдь не эстетическому, а этическому сознанию. Только своеобразному: такому, которое в итоге продуманного, рефлексивного и экзистенциального выбора отождествляет себя с эстетическим сознанием, утверждает эстетику как высший и должный род этики (так что схема Кьеркегора подвергается прямой инверсии).

Но, пожалуй, еще глубже в суть проекта вводит принцип третий. Если эстетика существования предполагает эстетическую и творческую культивацию некой основы «себя», принимаемой как данность, не подлежащей никакой расшифровке, не допускающей никакого «влезанья и копанья», – то, прежде всего, такая позиция имплицитно определяет тип субъектности, или модель конституции человека. Здесь отвергается проверка себя и конституция себя путем открывания, размыкания себя, во встрече с Иным себе или же, в вариации Адо, в интеграции себя во всеобъемлющее мировое целое. Соответственно, здесь конституируется не открытый, а замкнутый тип субъектности, и это согласуется со вторым принципом, с тем, что эстетика существования – это этическое сознание, которое выбрало для себя позицию эстетического сознания: ибо, по Кьеркегору, замкнутость (причем проявляющаяся именно в сохранении закрытого, неприкасаемого ядра себя) – определяющий предикат эстетического сознания, «эстетик... остается постоянно скрыт... как бы по часту и помногу он себя ни отдавал миру, он никогда не делает этого всецело, всегда остается нечто, что он удерживает»<sup>74</sup>. Стоит уточнить, что тип субъектности в проекте Фуко лучше охарактеризовать как своего рода «вторичную замкнутость»: ибо здесь налицо не недозрелость, не «первая стадия на пути» к размыканию себя, а сознательный выбор и негативный ответ на возможность размыкания. Далее, следует спросить: а что у Фуко включается в эту неприкасаемую, неразмыкаемую основу «себя»? Поздние тексты дают достаточный материал для ответа. Первое и очевиднейшее – сексуальная ориентация; самое охраняемое и неприкасаемое для институтов общества, для психоанализа, для всего, – это гомосексуализм гомосексуалов. И далее это исходное ядро естественно – и довольно значительно – расширяется. В неприкасаемое основоустройство «себя» входит комплекс импликаций ядра: тип отношений субъекта с собственным телом, способы получения удовольствий, способы завязывать и поддерживать отношения, типы отношений, которые субъект создает и в которые вступает, etc. etc.

В обществе возникают, таким образом, группы субъектов, наделенных сходным основоустройством, типа сообщества геев. Любое такое сообщество должно, по Фуко, быть признано в качестве свободно существующей и развивающейся субкультуры; и все институты общества должны обеспечивать подобным субкультурам максимум возможностей для благоприятного существования. Фуко рассматривает не только субкультуру геев; одна длинная беседа почти целиком посвящена «субкультуре С/М», то бишь садомазохизму. Философ признает в ней ту же природу, это – еще одна разновидность эстетики существования, причем идущая в ценном и интересном направлении, указывающая новые пути: «С/М – это действительно субкультура. Это процесс изобретения... это эротизация власти, эротизация стратегических отношений... реальное творчество новых возможностей удовольствия... Практики С/М показывают нам, что мы можем продуцировать удовольствие посредством очень странных предметов, используя некоторые причудливые части наших тел, в самых необычных ситуациях... Нечто очень важное – это возможность использовать наше тело как возможный источник множества удовольствий... Мы должны создавать

<sup>74</sup> Kierkegaard S. Entweder – Oder. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 1968. S. 902.

новые удовольствия»<sup>75</sup>. Таким образом, субкультура С/М наглядно указывает, каким должно быть новое русло развития человека и культуры; и становится ясно, какие еще субкультуры надо выстраивать: «Элементом нашей культуры должны стать наркотики ... как источник удовольствия. Мы должны изучить наркотики... должны производить *хорошие* наркотики – способные порождать очень интенсивное удовольствие... Сейчас наркотики – это часть нашей культуры. Как есть хорошая и плохая музыка, есть хорошие и плохие наркотики. И как нельзя сказать, что мы «против музыки», так же нельзя сказать, что мы «против наркотиков». [Реплика:] – *Цель – это испытание удовольствия и его возможностей.* [Ответ:] – Да»<sup>76</sup>.

Итак, субкультура геев, садомазохистская, наркотическая субкультуры... Любой способ получать удовольствие может быть ядром субкультуры эстетики существования, если только его адепты не формализуют и не институционализируют его, а, творчески развивая, делают из него произведение искусства. Могут быть, видимо, субкультуры каннибалов, охотников за черепами, серийных убийц... – так ли уж они далеки от радостно одобряемых садистов? Нигде, ни намеком философ не говорит, что должна быть хоть где-то, хоть какая-то грань запрета, непреступаемая черта – напротив, признание такой черты противно всей логике его мысли. Да, человек должен себя подвергать суровым самоограничениям, но – только имманентным и только сам; и Шестая Заповедь, «Не убий», неприемлема, как и все другие, *за то что заповедь*, независимо от содержания. – Как видим, эстетика существования имплицитно новое структурирование человеческого сообщества, на субкультуры специфического рода. Их специфичность в том, что они конституируются способом получения физического удовольствия, т.е. сугубо биологическим и антропологическим принципом. Есть у них и еще отличительное свойство, подчеркиваемое Фуко: они принципиально вне-институциональны, не связаны ни с какими институциями общества, не учреждают своих и не подчиняются существующим. При таких свойствах, в них можно видеть *suí generis* человеческие породы или племена; и можно сказать, что в своем социальном измерении, проект эстетики существования являет собою некий *неотрайбализм*.

Заметим, что эта «неотрайбалистская модель» имеет также характерное антропологическое отличие. Ее базовое понятие субкультуры соответствует, очевидно, социологическому понятию «меньшинства», которое тут становится и антропологическим понятием; антропология, отвечающая проекту эстетики существования, есть «антропология меньшинств». Спросим: но какая роль тут отводится «большинству»? В социальном плане, «большинство» есть, очевидно, источник институтов и практик подавления меньшинств, прямой аналог «класса угнетателей» в марксистской идеологии, и меньшинства должны любыми средствами добиваться освобождения и независимости от него. В антропологическом же плане «большинство» обходится фигурой умолчания, оно вытесняется и исчезает из антропологического дискурса, который практически всецело строится как речь о меньшинствах. За этим можно предполагать понятную логику борьбы. Большую часть своей жизни, Фуко – самый активный защитник прав меньшинств; но лучшая защита есть нападение – и в антропологическом проекте Фуко защита гонимых меньшинств оказывается позицией, согласно которой никакого «большинства» не предусмотрено вообще. Каким мы видим этот проект в последних интервью и статьях, в нем вся Территория Человека предстает как территория субкультур-меньшинств. Но есть, по крайней мере, одно значимое последствие такой успешной защиты: вместе с «большинством»

<sup>75</sup> Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. DE II, 358. P. 1562, 1561, 1557.

<sup>76</sup> Ib. P. 1557.

из дискурса исчезает и определенная группа или класс понятий – обобщающие, универсализующие антропологические предикаты, такие как «человек как таковой», «всеобщий человек» (важное понятие у Кьеркегора), универсальность человека, общечеловечность и т.п. Вне зависимости от проекта Фуко, в современном антропологическом дискурсе подобные понятия уже заметное время приобретают архаическое звучание и употребляются все меньше; однако прямого отказа от них не заявлялось. Такой отказ знаменует определенную грань в истории Человека, развитии его отношений с самим собой: это – заметный шаг в направлении, ведущем к расчеловечению и Постчеловеку.

Итак, по радикальности отбрасывания фундаментальных черт антропологического и социального основоустройства, неотрайбалистская модель несет явственную постчеловеческую окраску. Разумеется, в связи с «ницшеанством» Фуко, о котором он любил заявлять, можно тут вспомнить, что и Ницше говорил о «породах» людей, и эта тема его породила грубо вульгаризованный нацистский конструкт «арийской породы». И если бы не расистский фактор, глубоко чуждый Фуко, то эту «арийскую породу» можно было бы считать тоже одной из субкультур его модели. (Целез прямо возводит к Ницше последний проект Фуко и характеризует его как «витализм на основе эстетики».)

Как мы могли убедиться, проект эстетики существования невозможно адекватно понять без учета гомосексуализма Фуко. Было бы очень странно, если бы влияние данного фактора в творчестве Фуко ограничилось этим единственным проектом. Разумеется, оно и не ограничивается им. Фуко – как сам он доносит это до нас не в одном тексте – был не просто гомосексуалистом, но воинствующим и пылким гомосексуалистом, человеком, для которого сексуальность – гомосексуальная! – играла огромную роль и в течении его жизни и в строении его личности. Как раз о позднем периоде, которым мы занимаемся, биограф пишет: «Фуко жаждет всецело жить своей гомосексуальностью»<sup>77</sup>. Всецело – это значит и в своем творчестве, тем паче что речь идет о философе, который усиленно возрождал понимание философии как способа жизни. И в свете всего этого, так ли уж абсурден критикуемый тем же биографом подход, при котором пытаются «каждую строчку Фуко истолковывать, исходя из его гомосексуализма, как это делают многие представители американской университетской науки»<sup>78</sup>. Но мы этому подходу следовать не будем. Для нашего обсуждения концепции практик себя достаточно показать, что влияние гомосексуализма можно – или должно – усматривать в двух ключевых пунктах этой концепции, из коих один – это конститутивная черта христианской модели практик себя, другой же – эллинистической модели. В первом случае мы имеем в виду опять-таки «практики признания», уже неоднократно затронутые. Их последнее обсуждение, где мы указали, что именно в них – ядро конфликта философа с христианством, уже подвело вплотную к выводу о присутствии гомосексуального фактора в отношении к ним Фуко; мы лишь не поставили точек над *i*. При обсуждении эстетики существования было досказано и остальное: именно гомосексуалистское сознание категорически отвергает и, по Фуко, должно отвергать всякую расшифровку себя, а особенно принудительную и (в той или иной мере) публичную, «признание». И потому в клубок сильных эмоций Фуко, связанных с «практиками признания» – протест, ярость, ужас, мы приводили о них выразительную цитату Эрибона – его гомосексуализм вносит самый весомый вклад. На уровне же идей, а не эмоций, гомосексуалистское

<sup>77</sup> Эрибон Д. Цит. соч. С. 349.

<sup>78</sup> Там же. С. 48.

отторжение феномена приводит к тому, что и природа и функция его, по крайней мере, в сфере аскетической традиции, оказываются поняты совсем неверно.

Что же касается эллинистических практик, то в отношении к ним также была заметная эмоциональная компонента, но – прямо противоположного тона. Мы уже приводили слова Фуко о его «истинной страсти» к эллинистическому и римскому миру; а произносит он их как раз в интервью на темы гомосексуализма. Гомосексуальное сознание естественно тяготело к тому, чтобы видеть в христианстве образ врага, а в мире греческом – образ дружественного мира, в котором модели существования и личности допускали, как говорит Фуко, «любые возможные типы отношений», включая и гомосексуальные отношения. Какими же должны быть эти модели? Говоря о проблемах геев, Фуко снова и снова повторяет: «Гомосексуальное движение сегодня больше нуждается в искусстве жизни, чем в науке или научном... знании о том, что такое сексуальность»<sup>79</sup>. Свою гомосексуальность гомосексуалист должен не изучать, а жить с нею, брать ее за основу жизни и строить на ее фундаменте «искусство жизни». Но за этими установками, как их необходимая предпосылка, лежит определенный тип субъектности, конституции субъекта. И ясно, что это – тот самый тип, который утверждается нашим «третьим принципом» эстетики существования: чисто имманентная конституция «себя», не подлежащего в своем устройстве ни расшифровке, ни трансформации. Такой тип нужен для гомосексуального сознания, каким видит его Фуко, – и именно такой тип Фуко находит в эллинистических практиках, как мы показывали при их описании. В его трактовке этих практик мы отмечаем настойчивое утверждение их полной имманентности, если угодно, пафос имманентности – и теперь убеждаемся, так сказать, в гомосексуалистской корреляции этой важной черты. Но более того. Справедливость утверждения Фуко о чисто имманентном типе субъектности в эллинистических практиках оказывается дискуссионной: это утверждение оспаривает опять-таки П. Адо. Пересматривая анализ Фуко, он находит в нем «много неточностей», и в качестве главной из них выделяет именно трактовку конституции субъекта, развиваемую на базе «Писем к Луцилию». Адо находит эту конституцию у Сенеки никак не имманентной. «Стоик находит свою радость не в своем “Я”, но, говорит Сенека, “в лучшей части себя”... “Лучшая часть” себя, это в конечном итоге трансцендентная самость. Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но трансцендируя Сенеку»<sup>80</sup>. Как видим отсюда, по Адо (авторитет которого в исследованиях поздней античности непререкаем), конституция субъекта у стоиков не имманентна, а трансцендентна. Отчего же Фуко приписывает ей имманентность? Как мы теперь можем заключить, его настойчивое тяготение к чисто имманентной субъектности, с большим вероятием, имеет гомосексуалистские корни.

С позиций философии, проектно-сценарный дискурс – один из самых сомнительных; но в ситуации сегодняшнего мира, меняющегося непонятно, ускоренно и опасно, такой дискурс приобретает значение, вызывает интерес. Попробуем сравнить под этим углом проект «эстетика существования» Фуко с проектом «форма-Сверхчеловек» Делеза. Они «в самом крупном» не расходятся между собой. Это – неклассические проекты, полностью отделившиеся от всей европейской традиции эссенциальной антропологии. Они фиксируют радикальные изменения с существом «Человек» и пытаются различить проступающие черты того, «кто приходит после Субъекта»<sup>81</sup>. Черты же, естественно, улавливаются уже различные.

<sup>79</sup> Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. P. 1554.

<sup>80</sup> Адо П. Цит. соч. С. 301.

<sup>81</sup> Ставшее популярной формулой название сборника: Who comes after the Subject? Td. By E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. N.-Y., 1991.

Проект Делеза, данный в небольшом приложении в конце книги о Фуко, – всего лишь самый беглый набросок. «Форма-Сверхчеловек» не превращена им в концепт, что он полагал необходимым для философского предмета. Она также не была им связана с его собственными разработками, имеющими, казалось бы, ближайшее отношение к антропологическому проекту: скажем, с концептом *la visageité* (конституция человеческого лица, «лицевость») в «Тысяче плато» или с концептом мозга, изготовлением которого многозначительно заканчивается «Что такое философия?». «Сверхчеловек определяется новым способом чувствования»<sup>82</sup>, – указывал он еще в ранней книге «Ницше и философия», но в «форме-Сверхчеловек» и этот аспект не развит. Словом, это скорее эмбрион проекта – и все же он не только содержателен, но и несет характерные черты мысли Делеза. Он выражает неограниченное доверие к ходу вещей в современном мире, к перспективам техногенной цивилизации. Новейшие технологии увлекают его, перспективы манипулирования генетическим кодом человека, превращения Человека в Киборга вызывают его энтузиазм: ибо здесь новые и богатые возможности взаимодействий – не человека, нет! – но «сил в человеке» с новыми и разнообразными «внешними силами» – кремниевыми чипами, изгибами генетических цепочек... Важнейшая предпосылка этого энтузиазма – моментально разлагающий взгляд, минующий человека и непосредственно видящий на его месте «сенсомоторные схемы», «жизнь, труд и язык», «мембрану между Внутренним и Внешним» и иные подобные предметы, с особым уклоном к физико-биологическим и математическим (топологическим) реалиям. Он говорит: «Одно из наших расхождений с Фуко: для него социальное поле пересечено стратегиями, для нас оно полностью ускользает»<sup>83</sup>. За этим расхождением стоит, в частности, и то, что для Фуко, особенно позднего Фуко, социальная реальность формируется стратегиями человека, который развивает определенные практики себя, определенную культуру себя, – она имеет, иначе говоря, некие *несводимые аутентично человеческие измерения*.

В дискурсе же Делеза это невозможно и невообразимо, здесь эта реальность – «сингулярные процессы, которые происходят во множествах». «Культура себя» и «забота о себе», весь проект практик себя знаменовали у Фуко если и не прорыв, то порыв к человеку, ностальгию по нему – и Делез, описывая этот проект, прилагает немалые усилия, чтобы, не искажая его, очистить тем не менее от антропологической ностальгии. Как мы говорили уже, он всячески (и справедливо) подчеркивает, что проект Фуко есть исследование способов субъективации, отнюдь не опирающееся ни на какую конструкцию субъекта; но, кроме того, он перелагает проект в свой дискурс «топологии складки», где он предстает уже совершенно делезовским, как номенклатура модусов субъективации, возникающих как «вариации изменчивых складок». Из «Герменевтики субъекта» (которой, правда, Делез не знал) ясно видно, насколько подобный дискурс чужд проекту Фуко. – Возвращаясь же к проекту самого Делеза, мы констатируем, что для этого проекта проблематика культуры себя и практик себя совершенно чужеродна. Без сомнений и колебаний, философ принимает новейшие генетические и компьютерные полу-утопии, направляющиеся к радикально расчеловеченному Постчеловеку (которого он отождествляет со Сверхчеловеком).

С известным правом, можно сказать, что проект Делеза – уже скорее топологический и технологический, нежели собственно антропологический проект. В отличие от этого, проект Фуко – безусловно, проект антропологический, который не отвлекается в научно-технологические новации; но, оставаясь в антропологической

<sup>82</sup> Делез Ж. Ницше и философия. – М., 2003. – С. 324.

<sup>83</sup> Делез Ж. Переговоры. – СПб., 2004. – С. 199.

сфере, он не менее внимательно учитывает новейшие изменения и не менее решительно идет им навстречу.

Не менее существенно другое отличие: если Делез наблюдает и обсуждает происходящие процессы, возникающие и намечающиеся антропологические явления, то Фуко занимает другую позицию по отношению к происходящему – он выдвигает и защищает собственную модель, собственный антропологический сценарий. Характерная специфика этой модели – тесное сопряжение опыта древности и современности, греко-римской культуры себя и сегодняшних экстремистских идеологий. Идею эстетики существования Фуко находит в античности (хотя, возможно, было бы осторожней сказать: свою идею эстетики существования Фуко приписывает античности), содержательно разрабатывает ее на античном материале – после чего обосновывает ее актуальность для наших дней и развивает ее приложение к сегодняшней антропологической и социальной ситуации. И нельзя не признать, что «неотрайбалистская модель», возникающая в итоге этого приложения древней идеи, по своей экстремальности, по решительности принятия самых крайних антропологических и социокультурных трендов не уступает никаким движениям и стратегиям постчеловеческой ориентации. Больше того, в случае Фуко речь идет не о принятии крайних трендов, а о формировании их и руководстве ими. Роль, избираемая Фуко в его последние годы, активней и радикальней, чем роль Делеза. В отличие от Делеза, он стремится «оседлать тигра», оказывать на антропологические и социокультурные тренды учительное влияние и воздействие. Его речь в его последних интервью – особенно, тех, что давались представителям «субкультур», – хотя и подчеркнута лишена трибунных интонаций, нажима, эмфазы, но это, без сомнения, – *речь учителя жизни*. Недаром он так вжился в Эпиктета и Сенеку...

Но в каждом из проектов присутствует и аспект оценки, присутствует некоторая позиция по отношению к ситуации, а также и рекомендации по выбору антропологических стратегий. Позиция Делеза наиболее проста и прямолинейна: его выбор, его рекомендация человеку – опыт *трансгрессии*, который должен быть реализован с максимальной полнотой и переживаем с максимальной интенсивностью (и «форма-Сверхчеловек» мыслится им как максимальное продвижение по этому пути, как *сверхчеловеческая* трансгрессия). Для французской мысли, это отлично известная и отлично освоенная позиция. Учителями, проводниками ее были Батай и Бланшо, и эссе Бланшо «Опыт-предел» (1962) сформулировало с полной ясностью, о каком опыте идет речь: «Мы полагаем, что в сущности своей человек удовлетворен: как универсальному человеку, ему нечего делать... он покоится в становлении своей недвижимой тотальности. Опыт-предел – это такой опыт, который ожидает высшего человека, способного не остановиться на этой удовлетворенности... это опыт неудовлетворенности того, кто удовлетворен «во всем», это недостаток, чистый изъян, где, однако, имеет место свершение бытия... Опыт-предел есть опыт этой пустоты, что на краю всякой исполненности, опыт того, что имеет место вовне всего, когда всё устраняет всякое «вовне», того, чего остается достичь, когда все достигнуто»<sup>84</sup>. В наших терминах, это, очевидно, также будет предельный опыт; но максимальная ширина его форм, к которой призывает Делез, заведомо не включает онтологического предельного опыта, она – в пределах его безонтологической, топологической реальности. Позиция Делеза – а он придает ей характер прямой и настойчивой рекомендации, отбрасывая роль «абстрактного мыслителя», – утверждение Онтической топики.

<sup>84</sup> Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. – СПб., 1994. – С. 69.



Позиция Фуко сложней и оригинальней. Он тоже испытал влияние Бланшо и Батая, написал эссе «О трансгрессии» (1963) и еще в 1980 г. говорил так: «Идея опыта предела, вырывающего субъекта у него самого, – вот что для меня было важно в чтении Ницше, Батая, Бланшо и благодаря чему я всегда понимал свои книги... как прямые попытки вырвать себя у себя самого, помешать себе быть тем же»<sup>85</sup>. Важно и то, что подобный опыт служил для него конкретным примером опыта, не отвечающего феноменологической парадигме, и тем содействовал эмансипации от феноменологии, которая была одной из существенных задач философского становления Фуко. И однако в позднем своем проекте он уходит от предельного опыта вообще, не только в трактовке Бланшо-Батая, но и во всех более фундаментальных его представлениях, находимых, к примеру, у Кьеркегора, Левинаса, Хайдеггера. Он отказывается строить на нем конституцию и герменевтику субъектности, хотя они в той или иной форме, явно или неявно, никогда не обходились без опоры на предельный опыт! – чтобы стать защитником безнадежного дела, утверждать «чисто имманентную» конституцию человека в не заходящих слишком вглубь, не копающихся в «себе» духовных упражнениях «эллинистической модели» и в ориентирующихся на эту модель практиках современной «эстетики существования».

Масштабная, впечатляющая программа практик себя – плод не только философского таланта Фуко, но и его личной победы – победы над влияниями среды, господствующими стереотипами ее мышления. Вплоть до этого позднего проекта, на его творчестве – печать давящего левацкого идеологизма французских интеллектуальных кругов, способного говорить лишь на жаргоне власти-господства-подавления. Проложив свой путь к Человеку, он преодолел в себе эту одержимость среды, но в нем жила еще и другая, собственная одержимость. Среду он победил, но себя – не смог. И в итоге всего, у нас вырисовывается до обидного простая и даже, многие скажут, примитивная рецепция проекта Фуко. Идея практик себя – в ее адрес у нас не найдется ничего, кроме самой почтительной хвалы: по нашему убеждению, эта идея, революционная по отношению к классической антропологии, – до крайности актуальна, замечательно богата и необычайно перспективна. Помимо того, для синергичной антропологии она составляет в высшей степени ценное соседство. Однако на ее воплощение наложил свою сильную печать сторонний, нефилософский фактор: воинствующий и распалённый гомосексуализм Фуко. Имплицитно, он повлиял на антропологические позиции философа, на многие его историко-культурные предпочтения и оценки; а эксплицитно и совершенно прямо – на предлагаемые им современные антропологические стратегии. На наш взгляд, эти влияния не были философски благотворны.

---

<sup>85</sup> Entretien avec Michel Foucault. DE II, 281. P. 862.