

Мишель Фуко

Речь и истина

Лекции
о парресии
(1982–1983)



| Издательский дом ДЕЛО |

Мишель Фуко

РЕЧЬ и ИСТИНА

Лекции о парфресии

(1982–1983)

Издание и критический аппарат

Анри-Поля Фрюшо
и Даниэле Лоренцини

Предисловие

ФРЕДЕРИКА ГРО

Перевод с французского
Дмитрия Кралечкина

Под научной редакцией
Михаила Маяцкого



| ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДЕЛО |
Москва | 2020

Michel Foucault

Discours et vérité
précédé de
La parrêsia

Édition et apparat critique par

HENRI-PAUL FRUCHAUD

ET DANIELE LORENZINI

Introduction par

FRÉDÉRIC GROS

VRIN



РАНХиГС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

УДК 1:141

ББК 87

Ф94

Фуко, М.

Ф94 Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983) / Мишель Фуко; пер. с фр. Д. Кралечкина; под науч. ред. М. Маяцкого. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. — 384 с. ISBN 978-5-85006-155-5

Осенью 1983 года Мишель Фуко читает в Калифорнийском университете в Беркли цикл из шести лекций под названием «Речь и истина», впервые представленный в этой книге в виде полного критического издания.

В этих лекциях со всей очевидностью проявляются богатство понятия парресии и его стратегическая роль в этических и политических размышлениях Фуко. В частности, Фуко исследует трансформации этого понятия в античном мире: парресия, первоначально являвшаяся политическим правом афинского гражданина, у Сократа становится одной из главных черт философской речи, а потом, у киников и в философской жизни вообще, в той мере, в какой она может быть провокационной и даже скандальной; наконец, в первые столетия Римской империи парресия превращается в основание отношений между учителем и учеником в культуре себя. Занимаясь анализом парресии, Фуко в то же время развивает свой собственный проект истории настоящего и размечает вехи генеалогии критической установки, свойственной современности и Новому времени.

В данном издании публикуется также расшифровка лекции, прочитанной Мишелем Фуко в мае 1982 года в университете Гренобля специалистам по античной философии, она представляет более ранний и несколько отличный этап его размышлений о парресии.

УДК 1:141

ББК 87

ISBN 978-5-85006-155-5

Discours et vérité, précédé de La *parrêsia*

Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini

Introduction par Frédéric Gros

© Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2016.

<http://www.vrin.fr>

© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Сокращения, используемые для обозначения работ
Мишеля Фуко · 7

Предуведомление · 9

Фредерик Гро. Предисловие · 11

ЛЕКЦИИ О ПАРРЕСИИ 1982–1983

Парресия. *Лекция, прочитанная Мишелем Фуко
в университете Гренобля 18 мая 1982 года* · 25

Речь и истина. *Шесть лекций, прочитанных
Мишелем Фуко в Калифорнийском университете
в Беркли в октябре и ноябре 1983 года* · 93

Сокращения, используемые для обозначения работ Мишеля Фуко

БТН	Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
ВЗ	История сексуальности I. Воля к знанию // Воля к знанию: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
ГС	Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
ЗС	История сексуальности III: Забота о себе. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.
ИУ	Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004.
МИ	Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. СПб.: Наука, 2014 (неполный перевод).
НН	Надзирать и наказывать. Рождение Тюрем. М.: Ad Marginem, 1999.
УСД	Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
ССС	Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi / Fruchaud H.-P., Lorenzini D. (éd.). Paris: Vrin, 2015.

- CV Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984/Gros F. (éd.). Paris: Seuil-Gallimard, 2009.
- DE II Dits et écrits II, 1976–1988 / Defert D., Ewald F. (éd.) avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- GV Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980 / Senellart M. (éd.). Paris: Seuil-Gallimard, 2012.
- MFDV Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice / Brion F., Harcourt B. E. (éd.). Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- OHS L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980 / Fruchaud H.-P., Lorenzini D. (éd.). Paris, Vrin, 2013.
- SV Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980–1981/Gros F. (éd.). Paris, Seuil-Gallimard, 2014.

Предуведомление

В этом издании представлен французский перевод курса лекций, прочитанных Мишелем Фуко на английском языке в октябре-ноябре 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли под названием «Речь и истина».

Во Франции этот лекционный курс не издавался. Английская версия, не вполне соответствующая устной речи Фуко, была опубликована Джозефом Пирсоном в 2001 году под названием «Бесстрашная речь» («Fearless Speech»).

Курс лекций в Беркли издается здесь вместе с предваряющей его лекцией о парресии, прочитанной Фуко в университете Гренобля в мае 1982 года. Впервые он был опубликован в 2012 году в №16 журнала «Anabases».

Тексты были восстановлены следующим образом:

- лекции в Беркли — на основе записей, хранящихся в IMES и в Калифорнийском университете в Беркли, в расшифровке английской версии нам помогал Дэйви К. Томлинсон;
- лекция в Гренобле — на основе записи, одна из копий которой хранится в IMES.

Мы имели возможность свериться с рукописями лекций в Беркли и в Гренобле, хранящимися в Национальной библиотеке Франции.

Тексты восстановлены в форме, максимально соответствующей букве источников. Лишь в тех случаях, когда это казалось необходимым, мы сняли некоторые повторы или же исправили конструкцию неправильных фраз. Что касается дискуссий во время или по завершении лекций в Беркли, мы приняли решение воспроизвести вопросы слушателей в сокращенном виде, пропустив некоторые диалоги, не связанные с темой дискуссий.

Мы хотели бы особенно поблагодарить Национальную библиотеку Франции, оказавшую нам бесценную помощь, позволив сверяться с рукописями из фонда Фуко, когда последний еще не был открыт широкой публике. Мы хотим поблагодарить также Стюарта Элдена и Джозефа Пирсона, с их помощью мы смогли найти название, под которым были прочитаны лекции о парресии в Калифорнийском университете в Беркли.

А.-П. Фрюшо и Д. Лоренцини

«Примечание к русскому изданию:

Вставки в [квадратных] скобках принадлежат французским издателям, в <угловых> — российским. Греческие термины и цитаты даются, как и во французском издании, в транслитерации латиницей (и курсивом, в отличие от латинских цитат)».

Предисловие

Анри-Поль Фрюшо и Даниэле Лоренцини подготовили точное аннотированное издание (особенно важен и ценен ссылочный аппарат) двух серий выступлений Мишеля Фуко, посвященных греческому понятию парресии. Имеются в виду лекция, прочитанная в университете Гренобля в мае 1982 года, и курс из шести лекций, прочитанных в Калифорнийском университете в Беркли в октябре и ноябре 1983 года.

Фуко, как известно, подходит к рассмотрению понятия парресии, конструирует и проблематизирует его в трех своих последних курсах, прочитанных в Коллеж де Франс, а именно в «Герменевтике субъекта», «Управлении собой и другими» и «Мужестве истины». Расшифровка французских и американских выступлений позволяет нам найти недостающие звенья той теоретической работы, которая немало занимала его в последние годы жизни и которая, возможно, составляет его последний важный вклад в философию. Интересно отметить, что «тексты» Фуко, посвященные парресии, исходно были устными выступлениями. Несомненно, лишь скоропостижная смерть помешала ему придать этим исследованиям достоинство письменной речи. Тем не менее приоритет живого слова настолько важен, как мы увидим, для самого понятия парресии, что именно устная речь представляется ее естественной стихией.

«Парресия» — греческий термин, обозначающий «говорение всего». Выражение «говорение всего» может, вероятно, означать высказывание чего угодно, высказывание несдержанное и бесцеремонное, но оно означает также и, видимо, главным образом высказывание, которое осмеливается сказать то, что наша трусость или стыд мешают нам сказать сразу же, не сходя с места, а потому значит попросту следующее: высказываться искренне и откровенно. Говорить без страха и стыда. Поэтому греческий термин можно перевести как «откровенную речь», «высказывание-истины», «смелость/мужество <высказывания> истины, «свободу слова»... Эти первые определения могут создать впечатление, что речь идет о понятии, означающем, прежде всего, некую психологическую характеристику, однако Фуко в 1982–1984 годах будет доказывать обратное: основным для этого понятия является *политическое* значение, позволяющее пересмотреть отношение между демократией и истиной, *этическое* значение, решающее для проблематизации отношения между субъектом и истиной, наконец *философское* значение, размечающее генеалогию критической установки. Можно также отметить, что Фуко изучает не только само содержание этого понятия, но и его историю и трансформации со времен классической античности и до эллинистического и римского периода, не пренебрегая и некоторыми замечаниями о его развитии в христианстве.

Прежде чем дать обзор трех этих аспектов и этого развития, выступающих основным предметом текстов, представленных в данном издании, стоит вернуться к двум элементам — общей форме понятия и его контекстуализации в исследованиях самого Фуко. Действительно, Фуко намеревается истолковать паррессию как *взятие слова*, а не как личную

добродетель или же риторическую технику. Это понятие он выстраивает в рамках своего рода «прагматики дискурса». Речь в действительности идет о свободном выступлении («взятии слова»), содержащем определенный риск для того, кто формулирует истину, которую он публично признает своей: она сразу же навлекает на него гнев, грозит ему тем, что слушатели его отвергнут. Это позволяет понять, что вопрос отношения субъекта и истины, формулируемый Фуко с опорой на понятие парресии, не сводится к традиционным рамкам. Конечно, задача по-прежнему в том, чтобы узнать, *способен* ли субъект на истину, но спрашивается об этой истине уже не то, может ли он правильно ее *мыслить*, а то, может ли он *высказать* ее другим. Фуко — и это неизменно удивляет и дезориентирует его читателей (или слушателей) — никогда не ставит эпистемологический вопрос о трансцендентальных условиях или логических критериях истины. Его проблема — проблема этического отношения того или иного субъекта к истине, а именно свободы или мужества того типа, что необходимы субъекту, когда он публично заявляет об истине, за которую он отвечает лично и которая вызывает недовольство его собеседников. Наконец, Фуко утверждает, что это исследование парресии вписывается в более общие рамки изучения «истинностных обязательств», которыми он занимался. И правда, одно дело — знать, каковы различные внутренние «требования», которым субъект должен отвечать, чтобы выступать с *действительно истинной* речью, и другое — типы «обязательств», изобретаемых и закрепляемых культурой с целью обязать субъекта *высказывать истину* (или брать на себя эту задачу по собственной воле).

Политическое определение парресии, возможно, наиболее прозрачно; оно соответствует, с точ-

ки зрения Фуко, первым наиболее важным случаям употребления этого термина, обнаруживаемым им в трагедиях Еврипида, особенно в «Ионе». Это определение отсылает к прерогативе, связанной с гражданским статусом, опирающимся на происхождение, а значит с неким привилегированным «правом». Жить в демократическом государстве в качестве активного субъекта — значит иметь возможность свободно высказываться; иначе говоря, демократический режим должен позволять или даже гарантировать своим субъектам не только равенство перед законом, но и способность говорить *от собственного имени*, свободно высказывая *свои* мнения об общем благе, даже если это подрывает консенсус и даже если такая практика высказывания-истины грозит неравенством, в силу того, например, что парресиаст берет верх над всеми остальными, демонстрируя свою смелость. Таким образом, демократическая откровенная речь отличается от боязливой и покорной речи раба, она осмеливается пойти на риск неравенства и подрыва пассивного единодушия. Отличается она и от двух других режимов речи. Прежде всего, она противопоставляется речи льстецов. Парресиаст, портрет которого, к примеру, дает Исократ в своей речи «О мире», — это тот, кто, в противоположность демагогам, пытающимся доносить до народа лишь мнения, которые тому нравятся, берет на себя задачу провозглашения истин, выслушивать которые неприятно, создавая *dissensus* и рискуя навлечь на себя враждебность народа. Однако подлинную паррессию следует также отличать и от неуравновешенного, искаженного режима «высказывания всего», разоблаченного Платоном в VIII книге «Государства», такого режима, который в конечном счете был бы не чем иным, как всеобщим правом говорить все что угодно и ко-

торый считался бы доказательством правильного функционирования демократии.

Платон, если не ограничиваться его критикой «дурной парресии», которую демократия зачастую поощряет, являет собой ключевой момент в истории этого понятия, поскольку он меняет его смысл в решающем, с точки зрения Фуко, отношении. Например, в «Законах» он выводит новую паррессию, применяемую отныне в рамках автократии: Платон хвалит Кира, который позволяет своим подданным свободно высказывать мнения, противные его собственным, или же критиковать его душевный настрой. Тем самым учреждается фигура, которой уготована долгая история: парресиаст как советник Государя. Даже основная мишень парресии и та меняется — она индивидуализируется. Парресиаст больше не обращается к собранию граждан с целью смутить консенсус, теперь он занят преобразованием души. Платоновский момент выделяется Фуко в качестве этического поворота в парресии тем более потому, что Платон в одном из своих ранних диалогов выводит на сцену Сократа как особого персонажа, который, конечно, требует от своих собеседников полной откровенности в ответах, но в то же время, стараясь поколебать мнимые знания и помочь душе собеседника разродиться, практикует — в пространстве (*agora*), которое, оставаясь публичным, более не является политическим в смысле *ekklēsia* — бескомпромиссное высказывание-истины. Кроме того, Фуко не забудет и провокационное поведение Сократа во время процесса над ним, как оно представлено в «Апологии Сократа».

Этический аспект парресии в основном, с точки зрения Фуко, сосредоточен в практиках «наставничества», которые обнаруживаются в определенных философских кругах в эллинистическую и римскую

эпоху. Речь идет о том, чтобы вести души, теперь уже в совершенно аполитичных условиях, к мудрости и истине, пользуясь прямой речью, которая должна безо всяких околичностей разоблачать дурные страсти ведомого. Именно в этих рамках парресия может еще больше приобрести вид «техники», техники одновременно убеждения и заботы, которая позволяет обратиться с правильными словами в подходящий момент к тому, чьи недостатки нужно исправить (о чем свидетельствуют, в частности, тексты Филодема и Галена). Парресия в таком случае, по сути, характеризует режим речи учителя. И в таком качестве она противоположна христианским техникам исповеди, которые будут требовать прозрачности, открытости, преодоления страхов или стыда, но уже от ведомого, который предстает перед молчащим исповедником. Задача высказывания-истины будет передана, таким образом, от учителя к ученику.

Ограничиваясь языческим периодом, Фуко рассматривает по крайней мере три конкретные модальности такого жизненного наставничества. Эпикуреизм, восхваляя учительскую паррессию, задает в то же время образец парресии как взаимной откровенности, практикуемой внутри общин людей, стремящихся к мудрости: ученики открыто признаются друг другу в своих успехах и проступках, хороших и дурных встречах. Стоицизм периода империи предлагает в лице Сенеки образец такого дуального отношения, в котором наставничество является, скорее, определенной модуляцией дружеского или общественного отношения, достигаемой, к примеру, в ходе продолжительной переписки или же регулярных бесед. Наконец, кинизм выдвигает на первый план паррессию, состоящую из грубостей и вербальных провокаций в общественных местах в адрес

масс: их нужно оскорбить в их твердых убеждениях и поколебать их наивную веру в обоснованность социальных условностей.

Это разнообразие не должно, однако, заслонять и скрывать общее основание этих многочисленных практик откровенной речи, а именно «заботу о себе» как основную этическую установку. Фундаментальное внимание, которое каждый должен уделять самому себе, чтобы поступать правильно, претворять в своей жизни справедливые и рациональные принципы, установить, наконец, твердое и неизменное управление собой, требует, по мысли Фуко, не только внутренней бдительности. К испытанию себя, если только мы еще не настоящие мудрецы, нас должен постоянно призывать, принуждать кто-то другой, а не наша собственная субъективность, иначе мы не сможем поставить правильный вопрос — не о содержании нашей глубоко спрятанной личности, а о том, что, собственно, управляет нашим конкретным поведением. Ибо существует, может быть, лезть еще более опасная, чем лезть демагогов, — та, с которой каждый обращается к себе же, поддерживая иллюзии на свой счет. Этическая забота о себе, с точки зрения Фуко, несводима к самодовольству нарциссизма, она предельно далека от эстетствующего дендизма или поиска уникальной аутентичности в силу той бескомпромиссной речи, с которой может или даже должен обратиться к нам другой, объясняя, кто мы такие, иначе говоря, в силу парресии друга, советчика в жизненных вопросах или же публичного провокатора, не дающего заботе о себе сгнуться в головокружении и комфорте эгоизма. Если забота о себе является не практикой одинокого самозамыкания, но способом создания такого отношения с собой, которое могло бы структурировать и наше отношение с другими, она, по Фуко,

как прекрасно показывают эти лекции, обязана своей открытостью настоятельности внешнего слова, откровенного и бескомпромиссного.

Последний, философский, аспект парресии развивается в лекциях Фуко в двух направлениях — переоценки античной мудрости и переопределения философии как критической задачи. В первом смысле парресия позволяет поставить вопрос о *bios philosophikos* и тем самым сместить традиционный смысл истины в философских изысканиях. В классическом понимании истина задает философии вектор познавательного поиска и находит свое естественное выражение в разворачивании доказательного дискурса. Парресия — это, конечно, речь по поводу истины, однако ее основная функция в том, чтобы сдвигать силовые линии человеческих жизней, а не служить пищей для письменных трактатов. Она образует стихию испытания самой жизни, а не дискурса. Ведь парресиаст — это не просто человек, публично обращающийся к другим со смелыми речами. Эту публичность истины он практикует, являя ее в своем внешнем поведении, театрализуя ее в своем теле, заставляя ее выражаться в своих молчаливых поступках, в реальных деяниях. Парресиаст осуществляет истину в самой своей жизни. Сократ, как он представлен в «Лахете» Платона, — это, конечно, музыкант, который приводит в идеальную гармонию свои слова и поступки. Сенека строит свою жизнь как зеркало, в котором отражаются безмолвные рациональные предписания, которыми следует руководствоваться в жизни. Киники позволяют себе громко обличать лицемерие обычаев или же смехотворность тогдашних властей, поскольку они обязываются вести жизнь суровую и бескомпромиссную, суверенную в ее собственной наготе, прозрачную и чистую в том смысле, что она ничем не загромождена.

Парресия, провокационное взятие слова, с точки зрения Фуко, не находит своего естественного продолжения в усилии письма, которое собрало бы истинностное содержание в закрытом, четко определенном тексте. Скорее, ее условие и пробный камень обнаруживается в «истинной жизни», которая демистифицирует, высмеивает и разоблачает абстрактные истины и далекие книги. «Истинная жизнь» — это, конечно, нечто отличное от созерцательного, теоретического существования, а философия — не то же самое, что система знаний. В этой своей крайности парресия определяется не столько как обязанность говорить то, что считаешь истинным, сколько как задача являть истину в собственной жизни. Истина, по крайней мере для античности, будет оставаться именем того, что создает *напряжение* в жизни во всем многообразии ее практических аспектов.

Возможно, парресия охватывает в своем значении и еще одно слово, более современное, ведь она выступает еще одним названием для «критики». В конце концов, в своей статье о Просвещении, Кант не дает ей никакого иного определения, кроме как *aude sapere*, имей мужество пользоваться твоим собственным рассудком. Если (возьмем примеры из кантовского сочинения) для того, чтобы мыслить, тебе нужна книга, чтобы хорошо вести себя — наставник, а чтобы жить в здравии — врач, значит ты не способен управлять самим собой и по своей лени или трусости предпочитаешь довольствоваться покорностью. Мыслить самостоятельно, иметь мужество высказать независимое критическое суждение — вот урок Просвещения. В значительной мере этот тугой узел, связавший истину, свободу, мужество и субъективность, был завязан еще в парресиастической речи. Следовательно, у Фуко философия

с момента своей греческой ясности и до современного «Просвещения» находит нечто вроде своего метаисторического определения в этой критической функции, которая отказывается разделять вопросы управления собой, управления другими и высказывания-истины.

Три аспекта парресии (политический, этический и философский), развитые в этих лекциях, остаются, как и следовало ожидать, скорее способами интерпретации, чем некими сущностными определениями. Собственно, их невозможно разделить, они дополняют друг друга и часто пересекаются. Следует упомянуть еще один важный аспект значения этих лекций. Они позволяют воссоздать развитие мысли: так, мы узнаем, что в 1982 году Фуко, читая лекцию в Гренобле, пока еще отвергает идею кинической парресии (тогда диатриба казалась ему слишком далеко отстоящей от индивидуализированного обращения, описанного Галеном) и, главное, парресии сократической (ирония с предполагаемой ею двойной игрой кажется ему вначале чем-то отличным от речи, которая выявляет убеждения собеседника, срывая с них маски). С другой стороны, в лекциях 1983 года, прочитанных в Беркли, обнаруживаются первые трактовки «Лахета» Платона и набросок исследования кинической парресии, который будет продолжен и развит в Париже, в курсе 1984 года в Коллеж де Франс. Но в целом эти тексты позволяют обнаружить более полные обсуждения конкретных примеров (в частности, встречи Диогена и Александра в сочинении Диона из Прусы, трактата «О безмятежности духа» («De tranquillitate») Сенеки и т. д.), или даже совершенно неизвестные ранее экскурсы (в качестве примера можно привести довольно длинный анализ «Ореста» Еврипида).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Представленные в этой книге лекции крайне важны. Они показывают, в какой мере исследование парресии могло представлять для Фуко предельный момент рецентрации философии — философии, впрочем, как раз-таки децентрированной, полностью переосмысленной в качестве критической силы, мужества мысли, способности к трансформации себя, других и мира.

Фредерик Гро

Лекции о парресии
1982–1983

Парресия

*Лекция, прочитанная Мишелем Фуко
в университете Гренобля 18 мая 1982 года*

Я ОЧЕНЬ благодарен тебе* за приглашение. Я здесь выступаю, можно сказать, в качестве просителя: я хочу сказать, что еще лет пять назад моя специальность, то, что было сферой моей деятельности, практически никак не касалось античной философии; но потом вследствие кое-каких зигзагов в сторону и вбок, кое-каких экскурсов во времени я, однако, сказал себе, что на самом деле это крайне интересно. И вот я буду рассказывать о работе, которой как раз сейчас занят. Анри Жоли, когда однажды я задал ему кое-какие вопросы и объяснил свои проблемы, сказал мне, что, возможно, вы согласитесь обсудить их со мной, сколько бы несовершенными ни были пока результаты этой моей работы. Это просто материалы, ссылки на тексты, сведения; поэтому в лекции, которую я вам представляю, полно лакун, и поэтому я прошу вас несколько не стесняясь кричать, если я отстал от жизни, прерывать меня, если перестанете меня понимать или сочтете что-то неверным, да и вообще в любом случае в конце сказать, что вы обо всем этом думаете.

* Мишель Фуко обращается к Анри Жоли, который пригласил его выступить с этой лекцией и предпослал докладу несколько приветственных слов.

Итак, сначала о том, как я дошел до вопросов такого рода. На самом деле уже довольно давно я начал изучать то, что сводится к вопросу об обязанности высказывать истину (или говорить правду, *l'obligation de dire vrai*): что представляет собой эта присущая высказыванию-истины этическая структура, в силу которой некто в данный момент времени обязан высказать истину, независимо от нужд, связанных со структурой речи или предметом речи; что это, собственно, за связь, его обязывающая? Так вот, я попробовал поставить этот вопрос об обязанности высказать-истину, этического основания высказывания-истины, или, скорее, я столкнулся с этим вопросом в связи с высказыванием-истины о самом себе. Мне на самом деле показалось, что я сталкивался с ним несколько раз. Прежде всего, в медицинской и психиатрической практике, поскольку начиная с момента, который можно определить достаточно точно, поскольку он датируется началом XIX века, обязанность высказывать истину о самом себе включается, как мы видим, в большой ритуал психиатрии¹. Разумеется, эта проблема высказывания-истины о самом себе встречается также в правовой практике и особенно в уголовной². Наконец, в третий раз я столкнулся с этим вопросом в связи с проблемами сексуальности, а именно похоти и плоти в рамках христианства³.

И именно когда я чуть более внимательно приоткрылся к этому вопросу обязанности высказывать истину о самом себе, история христианства

1. См.: ВЗ. С. 162–171; OHS. P. 31–33; MFDV. P. 1–4.

2. См.: *Foucault M.* L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du xixe siècle // DE II, n° 220. P. 443–464; MFDV. P. 199–228.

3. См.: *Foucault M.* Sexualité et solitude // DE II, n° 295. P. 987–997; *Idem.* Le combat de la chasteté // DE II. n° 312. P. 124–1127.

и особенно раннего христианства показалась мне любопытной и интересной. Вы знаете лучше меня, что известная нам форма покаяния, составляющая таинство покаяния, или, скорее, форма признания, связанная с таинством покаяния, является сравнительно недавним институтом, возникшим примерно в XII веке⁴, она была разработана, определена, выстроена в ходе довольно длительного и сложного развития. Если вернуться к более ранним этапам, можно заметить, что в IV–V веках таинства покаяния, конечно, не было, но в этот период обнаруживаются две разные формы обязанности высказывать истину о самом себе, точнее говоря две разные формы: одной является обязанность показывать истину о самом себе, а другой — обязанность высказывать истину о самом себе, и эти формы были связаны с двумя разными контекстами, порождающими две совершенно разные цепочки следствий.

Обязанность высказывать истину о самом себе составляет часть ритуала покаяния, это эксомологеза, своего рода драматизация самого себя как грешника, которая осуществляется за счет особой одежды, постов, испытаний, исключения из общины, прощения милостыни у врат храма и т. д.; это драматизация самого себя, драматическое выражение самого себя как грешника, в ходе которого признают грешника в себе, но которое, однако, не опосредуется языком, по крайней мере не обязательно это делать. Это и есть эксомологеза⁵.

-
4. Об этой форме признания и ее развитии после XII века см.: Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 204–234; ВЗ. С. 113–116; MFDV. P. 182–189.
 5. Фуко подробнее изучает эксомологезу в работах: GV. P. 189–210; OHS. P. 69–76; MFDV. P. 101–110. См. также: Foucault M. Les techniques de soi//DE II, n° 363. P. 1624–627.

Но если взглянуть на институты и практики монашеской духовности, можно заметить совершенно другую практику, решительно отличающуюся от экзомологезы покаяния. Эта другая практика обязательна к исполнению для всякого новичка, всякого монаха вплоть до того момента, пока он не достигнет достаточного уровня святости, а потому, может быть, и до конца жизни. Такая практика совершенно не требует того, чтобы монах инсценировал самого себя как грешника, представлял себя в таком качестве, ведь, в конце концов, он уже включен в ритуал покаяния; практика эта, напротив, требует рассказывать тому, кто выступает его наставником, рассказывать в принципе обо всем, что в нем, в монахе, происходит, обо всех движениях его мысли, движениях его желания или похоти, словом, о том, что в греческой духовной традиции, например, у Евагрия Понтийского, называют *«logismoï»*, что по-латыни вполне естественно переводили как *«cogitationes»*, этимологический смысл которых, как напоминает нам Кассиан⁶, состоит в *«co-agitationes»*, волнения, ажитациях духа; именно эту ажитацию духа и необходимо отслеживать по ходу речи, являющейся в принципе непрерывной, речи, которую нужно постоянно держать перед тем, кто является твоим наставником. По-гречески это называют *exagoreusis*⁷. В таком случае имеется весьма специфическая обязанность, которая позднее не обнаруживается, по-

6. Cassien J. Première conférence de l'abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal, IV/Conférences, t.1//Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1955. P. 247–249. См.: GV. P. 293–294; OHS. P. 79; MFDV. P. 144; Foucault M. Les techniques de soi. P. 1629.

7. Более глубокий анализ *exagoreusis* см. в: GV. P. 283–307; OHS. P. 74–88; MFDV. P. 123–150, 161–166; Foucault M. Les techniques de soi. P. 1627–1632.

скольку, в конце концов, признание в грехах — это не обязанность высказывать вообще все; признание в грехах — это, конечно, обязанность рассказывать о всех совершенных проступках, но это не обязанность рассказывать вообще обо всем, открывать всю свою мысль кому-то другому. Эта обязанность высказывать вообще все характерна именно для христианской духовности IV–V века. Впрочем, она будет встречаться и позже; вопреки всему, ей будет уготована долгая и в каком-то смысле скрытая история, развертывающаяся параллельно большому ритуалу покаяния, и так или иначе ее можно обнаружить в практиках наставничества, которые достигают расцвета в XVI–XVII веках.

В общем, мое внимание привлекла именно эта история «высказывания-всего», этого обязательства высказывать все движения собственных мыслей, и я решил проследить его историю или по крайней мере понять, откуда оно взялось. И вполне понятно, что я начал смотреть в сторону греко-римской философии, пытаясь понять, нельзя ли найти в ней корни этой практики, обязывающей все высказывать. И я стал заниматься этой философией и рассматривать ее как практику, но не то чтобы как наставничество, поскольку я не думаю, что это понятие действительно применимо к той форме философии, которую я имею в виду*. Я думаю, что формы и понятия этой философской практики можно выделить, а ее развитие можно понять, рассмотрев ее в качестве совокупности теоретических принципов, практических рецептов и технических процедур, благодаря которым кого-либо подводят к тому, призывают к тому, чтобы заняться *epimeleia heautou*, заботой о себе; это фи-

* Добавление в рукописи: «Его называют наставничеством или же духовностью. Но все это довольно неточно».

лософия, взятая как теоретическое основание, практическое правило, технический инструментарий заботы о себе⁸. Именно под этим углом зрения я буду рассматривать философию эллинистической эпохи и особенно римской эпохи двух первых веков Империи. Именно в этих рамках я попытался взглянуть на эту проблему обязанности все высказывать.

И, конечно, здесь мы сразу же встречаемся с очень важным понятием, а именно понятием парресии (*parrēsia*)⁹, которое этимологически означает «говoreние-всего» (le «tout-dire»). Первое, что меня по-

8. О греко-римской философии как практике, состоящей, прежде всего, в работе над собой и в заботе о себе, см.: ГС. С. 14–30; УСД. С. 250–254; ЗС. С. 51–77. Возможно, в этом отношении на Фуко повлияли работы Пьера Адо, который рассматривал античную философию, прежде всего, как способ жить, цель которого состоит в преобразовании образа жизни людей посредством определенных духовных упражнений. См.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб.: Степной ветер, Коло, 2005.

9. Фуко «открыл» понятие парресии несколькими месяцами ранее. Впервые он упоминает о нем на лекции от 27 января 1982 года курса «Герменевтика субъекта», где он, цитируя «*Peri parrēsiās*» Филодема, определяет ее как определенное «качество», определенную «этику речи», необходимую для эпикурейского наставничества: «*Parrhēsia* — это душевная открытость, это признаваемая обоими необходимость ничего не скрывать друг от друга из того, что они думают, необходимость чистосердечного разговора друг с другом» (ГС. С. 158). Затем Фуко более обстоятельно возвращается к практике парресии в конце лекции от 3 марта 1982 года (ГС. С. 394–397) и посвящает ей отдельную лекцию 10 марта 1982 года (ГС. С. 401–423), однако в «Герменевтике субъекта» его исследование парресии пока еще не обладает тем историческим и философским размахом, который оно приобретет впоследствии. Собственно, в курсе в Коллеж де Франс в 1981–1982 годах Фуко ограничивается исследованием парресии в рамках практики наставничества в эллинистическую и римскую эпоху.

разило, — это что само слово «парресия», которое встречается, прежде всего, в христианской духовной традиции, где оно означает, что ученик обязан полностью раскрыть свое сердце перед наставником, показывая ему движение своих мыслей, так вот: это понятие парресии можно встретить и в греко-римской философии имперского периода, с тем существенным отличием, что в этом случае парресия — это обязанность не ученика, а, напротив, учителя. Впрочем, для этой философии, как я только что ее определил, характерной была крайняя озабоченность тем, как заставить ученика молчать¹⁰. Управление установками молчания, начинающееся с пифагореизма, но сохраняющееся и позже, предписание установок на молчание — вот что самое важное: вы найдете это в пифагореизме, достаточно вспомнить текст Плу-тарха «Об умении слушать»¹¹, но также о книге Фило-на Александрийского «О созерцательной жизни»¹², тексте из совершенно иного контекста, и вспомнить обо всей этой драматургии молчания, для ученика становящейся обязательной. Ученик — это, по существу, именно тот, кто молчит, тогда как в христианстве, в христианской духовности, ученик должен будет говорить. Напротив, парресия, обязанность все высказывать, появляется в качестве предписания, применяемого к учителю, руководителю, наставнику, одним словом, тому «другому», который необхо-

10. Подробно Фуко изучает молчание, характерное для античного наставничества, в своем курсе «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 367–370, 395–397, 447–450.

11. Более подробный анализ этого текста см. в: ГС. С. 361–362. См. также: Foucault M. Les techniques de soi. P. 1615–1616.

12. См. публикацию в: Амосин И. Д. Тексты Кумрана. М.: Наука, 1971. С. 376–391. Более подробный анализ этого текста см. в: ГС. С. 371–373. См. также: Foucault M. Les techniques de soi. P. 1616.

дим в заботе о себе*; на самом деле, заботиться о себе, заниматься собой, *epimeleisthai heautou*, можно лишь при том условии, что тебе помогает кто-то другой, и именно к этому другому относится в ситуации заботы о себе обязанность парресии.

Следовательно, — конечно, не в сегодняшней лекции; это, если угодно, лишь рамка, в которой я поставил себе этот вопрос, — я, по сути, хотел бы изучить примерно следующее: это своеобразное «переворачивание обязанности», в результате которого парресия, некая обязанность говорить, в античной философии относилась к учителю, а потом, в христианской духовности, вдруг перешла на ученика, на того, кого наставляют, что влечет вполне очевидные изменения в форме и содержании, связанные с этим «переворачиванием обязанности»*.

Вот в чем заключается проблема. Прежде всего, я хотел бы рассмотреть с вами несколько текстов, предшествующих периоду, который я для себя выбрал. Я, собственно, выделил для себя два первых века Империи; я буду работать с текстами, которые, в общем и целом, начинаются со знаменитого трактата Филодема¹³, датированного самым началом Империи, и заканчиваются на Галене, в конце правления Антонинов. Вот период, который я выбрал. Но я хотел бы все же заглянуть и в тексты, написанные раньше, рассмотреть их вместе с вами, рассказать вам, какие у меня возникли мысли при их чтении, и спросить вас, что вы обо всем этом думаете.

* Добавление в рукописи: «Пара слов об этом „другом“:
— учитель?
— на самом деле намного шире».

* Добавление в рукописи: «Это изменение имело определенное значение в истории модусов субъективности».

13. *Philodème. Peri parrêsias*. Leipzig: Teubner, 1914.

Что касается самого этого слова «парресия», есть знаменитый текст Полибия (II, 38, 6), где он говорит об ахейцах и о том, что режим ахейцев характеризовался тремя вещами, а именно *dēmokratia*, *isēgoria* и *parrēsia*: демократией, участием всех, всех тех, кто составляет *dēmos*, в отправлении власти, *isēgoria*, определенным равенством в распределении обязанностей, наконец, *parrēsia*, возможностью, видимо, имеющейся у каждого, получать доступ к слову, всеобщее право слова, под которым, конечно, понимается такое слово, которое играет определяющую роль в политическом поле, слово как акт утверждения самого себя и своего мнения внутри этого политического поля. Этот текст, в котором связываются *dēmokratia*, *isēgoria* и *parrēsia*, очевидно, важен¹⁴. Но я думаю, что можно вернуться и к более ранним, чем этот текст Полибия, текстам и выделить ряд других словоупотреблений в классическую эпоху, которые тоже интересны, в частности у Еврипида и Платона.

У Еврипида слово «парресия» встречается в четырех отрывках¹⁵. Первый — это отрывок 669–675

14. Полибий. Всеобщая история, II, 38, 6. М.: АСТ, 2004. Т. 1. С. 134: «нигде в такой степени и с такою строгою последовательностью, как в государственном устройстве ахейян, не были осуществлены равенство, свобода и всеобщее истинное народоправство (*isēgorias kai parrēsias kai katholou dēmokratias*)». Более подробный анализ этого текста см. в: УСД. С. 85, 161–163, 170.

15. Здесь Фуко впервые приступает к изучению парресии у Еврипида. Этот анализ четырех трагедий Еврипида («Ион», «Ипполит», «Финикиянки» и «Вакханки») он продолжит и разовьет в своем курсе в Коллеж де Франс «Управление собой и другими» (УСД. С. 88–181), где он к этим драмам присовокупит также «Ореста», а также в его лекциях в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 137 и сл.), где он будет изучать и «Электру». В своих исследованиях употребления термина «парресия» у Еврипида Фуко опирается на работу Джузеппе

из «Иона»: «Коль не найду родимой, царь-отец, / Мне жизнь не в жизнь. / Добавлю пожеланье, / Чтоб род ее [женщины, которая меня родила и которую я ищу. — М. Ф.] афинский был, — тогда, / Хотя с женской стороны, но мой язык / Свободен [*hōs moi genētai mētrothen parrēsian* (чтобы парресия пришла ко мне от матери). — М. Ф.], а не то среди народа / Без примеси, будь даже гражданин, / Но гость, ты — раб и говорить не смеешь [у него не будет парресии (*ouk echei parrēsian*). — М. Ф.]]»¹⁶. Я считаю, что этот текст интересен, во-первых, потому, что из него понятно, что парресия — это определенное право, причем право, связанное с гражданством. Тот, кто не является гражданином в городе, где живет народ без «примеси», не может говорить; только гражданину дано это право, и это право слова достается ему по праву рождения. К тому же [, во-вторых], здесь речь идет о том, что это право слова можно получить по материнской линии, оно достается от матери. Во всяком случае именно рождение, статус гражданина — вот единственное, что в организованном соответствующим образом городе позволяет взять слово. Первым делом парресия.

Второй текст — это «Ипполит», начиная от стиха 421. Это интересный текст, поскольку в нем подхватывается тема, которую мы только что встретили в «Ионе», но здесь она получает интересный

Скарпата «Парресия: история термина и его переводов на латинский язык»: *Scarpata G. Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia: Paideia, 1964 (переработанное и дополненное издание: *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia: Paideia, 2001). P. 29–37.

16. *Еврипид*. Ион, 669–675 // Трагедии: в 2 т. М.: Ладомир, Наука, 1999. Т. 2. С. 260–261. <Далее ссылки на трагедии Еврипида приводятся по данному двухтомному изданию.>

для нас поворот. Этот отрывок относится к признаниям Федры, [когда] она признается в своей любви к Ипполиту и упоминает всех тех женщин, которые тайно бесчестят ложе мужей, а потому бесчестят и детей своих. Федра говорит: «Они, / Свободные и гордые, на землю / Священную прославленных Афин [она говорит о детях, которые у нее есть и которые у нее могли бы быть. — М. Ф.] / Вступая, нас не постыдятся вспомнить. / Ведь самый дерзкий клонит, точно раб, / К земле чело, когда при нем напомним / Клеймо отца иль матери позор»¹⁷. И здесь у нас вот что: парресия, являющаяся правом гражданина, оказывается запятнанной проступками, пусть даже тайными, совершёнными отцом или матерью. Если отец или мать совершили какие-то проступки, дети попадают в положение рабов, но в таком положении они не могут обладать парресией. Нравственная запятнанность делает паррессию недостижимой.

Третий текст — «Финикиянки», от [стиха] 387 и далее. Это диалог Иокасты и Полиника. Здесь обсуждается изгнание, и Иокаста спрашивает Полиника о тяготах и страданиях изгнания. Иокаста говорит или, скорее, спрашивает: «отчизну потерять / Большое зло для человека, точно?». И Полиник ей отвечает: «Огромное, словами не обнять». Иокаста: «Но чем же, чем изгнанник тяготится?». Полиник: «Речей, о мать, свободных он лишен (*ouk echei parrē-sian* — у него нет парресии)». На что Иокаста отвечает: «Удел рабов (*doulos*) — трусливо прятать мысли (*mē legein ha tis phronei*)». И снова Полиник: «А какво от грубости терпеть?». И Иокаста: «Да, жить среди глупцов... какая пытка...»¹⁸.

17. *Еврипид*. Ипполит, 421–420. Т. 1. С. 188.

18. *Еврипид*. Финикиянки, 387–394. Т. 2. С. 162–163.

Этот текст интересен, поскольку право слова здесь также связано со статусом гражданина, живущего в полисе. Когда живешь в своем собственном полисе, можно говорить; но когда ты не в своем полисе, у тебя нет парресии. У раба нет парресии, поскольку он не обладает гражданством. При этом тот, у кого нет парресии, вынужден терпеть глупости хозяина, его безумие; вы видите, что здесь появляется такая мысль: парресия — это, по сути своей и по своим корням, определенное право, но ее функция еще и в том, чтобы иметь возможность сказать нечто такое, что являет разумность и истину перед лицом тех, кто ошибается, не обладает истиной и чей дух — дух глупости или безумия. Парресия высказывает истину, это право высказывать истину тому, кто безумен, кто истиной не обладает. И [насколько же] сильнее страдание от того, что оказываешься в положении раба, вынужденного терпеть безумие других, когда можно было бы высказать им истину, но нельзя*.

Наконец, четвертый текст — «Вакханки», начиная от [стиха] 668. Вестник приходит к Пенфею, чтобы сообщить ему о бесчинствах вакханок. Он прибывает с этой вестью, но боится передавать ее Пенфею. Он боится говорить, а потому заявляет: «Но прежде мне хотелось бы узнать, / Могу я говорить свободно, или речь мне / Посдерживать? Ты на решенья скор, / Гневлив и самовластен, и мне страшно». На что Пенфей ему отвечает: «Все говори — в ответ не попадешь»¹⁹.

Здесь у нас совершенно другая ситуация. Уже не гражданин утверждает или требует принадлежащее ему, когда он на своей земле, право слова, а, на-

* Уточнение в рукописи: «Здесь видно, как постепенно намечается характерная для парресии связь между правом, властным отношением и безумием другого».

19. *Еврипид*. Вакханки, 668–672. Т. 2. С. 414.

против, вестник, слуга, который приходит с дурной вестью; и вот он боится рассказать о ней, а потому спрашивает, может ли он пользоваться парресией, то есть может ли говорить свободно. На что Пенфей отвечает ему: да, можешь говорить свободно.

Таким образом, эта ситуация в каком-то смысле противоположна той, что мы встретили пару минут назад. Тут мы видим слугу, которому есть что сказать, у него дурная весть, которая причинит боль тому, к кому он обратится с ней; и сможет ли он воспользоваться правом слова? Пенфей, будучи благоразумным господином, который знает, в чем его выгода и в чем его долг, отвечает: конечно, у тебя есть право говорить, я не буду наказывать тебя за дурную весть, которую ты мне сообщишь, потом я возьмусь только за вакханок; и он обещает их наказать. Я думаю, что этот текст интересен в двух отношениях. С одной стороны, он, как вы видите, поднимает проблему, которая часто встречается и в других трагедиях: что делать с вестником, который приносит дурную весть, следует ли наказывать того, кто принес ее? Право парресии, предоставленное слуге, обещает ему, что он не будет наказан за принесенную им дурную весть. К тому же вы видите, что здесь появляется нечто такое, что будет, по-моему, иметь очень большое значение и что можно было бы назвать темой обязательства, парресиастического договора²⁰: тот, кто сильнее, кто господин,

20. Фуко здесь впервые вводит понятие «парресиастического договора» как обязательства, принимаемого более сильным, не наказывать более слабого за неприятную истину, которую он готовится высказать. Он снова обратится к этому понятию, наделяя его похожим значением, в «Управлении собой и другими» (УСД. С. 175–176, 187–188, 214), в «Мужестве истины» (МИ. С. 21–22), а также в своих лекциях в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 113, 144–147). На лекции от 10 марта 1982 года курса «Гер-

создает пространство свободы, пространство права слова, для того, кто не является господином, и первый просит второго говорить, сказать истину, ту истину, которая может его, господина, задеть, но ради которой он берет на себя обязательство не наказывать того, кто ее высказывает, оглашает, — обязательство отпустить его, иначе говоря, отделить то, что высказано, от того, кто это высказывает*.

меневтика субъекта» Фуко говорил о «договоре» и «обязательстве», которое составляет условие действия наставничества у Сенеки; однако этот договор заключается парресиастом *с самим собой*, он состоит в «*adaequatio*, соответствии говорящего — говорящего истину — субъекта и субъекта поступающего, который ведет себя и действует так, как того требует провозглашаемая им истина», то есть между парресиастом как субъектом высказывания и парресиастом как субъектом поведения (ГС. С. 440). Этот «индивидуальный» договор Фуко к концу своей лекции в университете Гренобля также называет «парресиастическим договором», стремясь отличить его от «политического» договора, о котором он упоминал в связи с Еврипидом (см. выше: с. 80); тот же самый «договор говорящего субъекта с самим собой» он снова анализирует в лекции от 12 января 1983 года курса «Управление собой и другими» (УСД. 77–82). Третий тип парресиастического договора, который он называет «договором об откровенности» <в русском переводе используется выражение «уговор вольности»>, выделяется Фуко в платоновском «Лахете» и изучается в лекции от 22 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 136–141, 149–151.

* Уточнение в рукописи: «Здесь заметна [...] проблема паррессии, но уже не как индивидуальная проблема (права слова), а как проблема отношений. Высказывание истины должно направляться от слабого к сильному, исключать для слабого опасность и обременять сильного обязанностью, требующей позволить другому высказаться.

Обременяться наброском парресиастического обязательства: я скажу тебе правду (полезную правду) при условии, что ты откажешься от неурегулированного применения твоей власти, которое может быть спровоцировано этим высказыванием истины».

Итак, вот четыре текста Еврипида, которые, как мне кажется, вполне ясно указывают на несколько тем парресии как применения политического права. У Платона также обнаруживается несколько таких текстов; я не буду рассматривать их все, а только некоторые, показавшиеся мне самыми важными.

Сначала мы рассмотрим «Государство», VII, 557b. Речь здесь, как вам известно, идет об описании демократического полиса, полиса пестрого и многообразного, в котором каждый может выбрать ту форму жизни, какую хочет (*idia kataskeuē tou hautou biou*)²¹, каждый может создать для себя свой собственный образ жизни. И именно в этом состоит свобода, вместе с возможностью делать что хочешь и говорить что хочешь. Так что парресия представляется здесь в качестве одной из черт этого демократического полиса.

Другой текст, более интересный, поскольку ему была уготована более значительная судьба, это текст из III книги «Законов» (694a и далее)²². В этом тек-

21. Платон. Государство, VIII, 557b // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 343: «Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь (*kai eleutherias ē polis mestē kai parrēsiās gignetai, kai exousia en autē poiein ho titis bouletai*). — Говорят, что так. — А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу (*dēlon oti idian ekastos an kataskeuēn tou hautou biou kataskeuazoito ēn autē, hētis hekaston areσκοi*)». Более подробный анализ этого текста см. в: УСД. С. 208–213. Также см. лекцию от 14 ноября 1983 года в Калифорнском университете в Беркли (см. ниже: с. 227–228).

22. Платон. Законы, III, 694a-b // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 145–146: «Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем — господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальника-

сте речь идет о монархическом режиме, а именно о правлении Кира, о хорошей монархии — монархии умеренной — военной, но при этом все же умеренной. В той хвале, которую [Платон] возносит режиму Кира, надо отметить две вещи. Первая: солдаты в царстве Кира, в монархии Кира определенным образом участвовали в командовании, они могли спорить со своими военачальниками, а потому в бою они отличались храбростью и в то же время дружили с военачальниками. С другой стороны, и сам царь допускал к себе в окружение тех, кто умел говорить откровенно, кто владел парресией. Царь жаловал им это право, что служило ему гарантией успехов и процветания, и именно это причина, по которой для этой монархии характерны были *eleutheria*, свобода, *philia*, дружба и, наконец, *koinōnia*, общность.

Я хотел бы процитировать вам один очень похожий текст по этой теме, который обнаруживается в речи Исократа «К Никоклу», где также обнаруживается теория, своего рода картина правильной автократической и монархической власти. В этой речи «К Никоклу» Исократ говорит следующее: «Верными считай не тех, кто одобряет все что бы ты ни говорил или ни делал, а тех, кто порицает тебя за ошибки. Предоставь свободу открыто высказывать свои мысли людям рассудительным (*tois euphronousin*), чтобы в случае затруднений иметь по-

ми и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе, дружбе и обмену мнениями (*di'eleuthērian te kai philian kai nou koinōnian*)». Более подробный анализ этого текста см. в: УСД. С. 213–216.

мощников, готовых помочь тебе советом. Различай хитрых льстецов и преданных слуг, с тем чтобы плуты не пользовались преимуществом перед честными. Прислушивайся к высказываниям людей друг о друге и старайся понять одновременно и говорящих, что они за люди, и тех, о ком они говорят»²³. Пока не будем цитировать концовку этого текста, может быть, мы к ней еще вернемся. Вы видите, что правильное монархическое правление характеризуется и обеспечивается тем, что монарх допускает вокруг себя определенное пространство свободы, в котором другие смогут говорить и давать ему взвешенные советы.

К основным текстам Платона, которые я собираюсь цитировать, я хотел бы добавить также один отрывок 835с из VIII книги «Законов», где Платон объясняет, как в полисе управлять и распоряжаться песнопениями, гимнастикой и музыкой. Затем он переходит к тому, что, собственно, представляет собой управление страстями, и эту новую линию начинает с того, что может и даже должен иметься своего рода «нравственный учитель». А что представлял бы собой такой нравственный учитель? Это был бы человек, который силой парресии предписывал бы каждому поведение, соответствующее *politeia*, строю полиса. Поступая так, он бы просто прислушивался к голосу разума, одного только разума, и был бы в полисе одним-единственным человеком, который прислушивается исключительно к разуму. Быть одним-единственным, кто прислушивается лишь к голосу разума, — вот что представляется характерным для того, кого

23. *Исократ*. К Никоклу, 28 // *Исократ*. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи. М.: Ладомир, 2013. С. 26–27. Краткий комментарий к этой речи Исократа см. в: *МИ*. С. 72–73.

можно было бы назвать нравственным парресиа-стом полиса²⁴.

К этим трем текстам я хотел бы присовокупить еще один, более ранний, но также, по-моему, очень интересный текст, который подведет нас к проблеме, о которой я хотел бы сегодня упомянуть. Это «Горгий», 486d, и я хотел бы вам его зачитать. Отрывок относится к моменту первого, довольно громкого, выхода на сцену Калликла, который, перечислив слабые места в речах Горгия и Пола, говорит: ладно, я скажу, скажу все до конца, не буду стесняться и робеть, как предыдущие ораторы. И он объясняет, как и почему можно творить несправедливости, не нарушая принципов разума. После этого монолога вмешивается Сократ, и он будет говорить — в довольно интересном ключе — о парресии: «Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота, — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и, если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать? — К чему ты

24. Платон. Законы, VIII, 835с. Указ. соч. С. 288: «Однако в важных вещах убедить чрезвычайно трудно. Всего более это подходит богу, если бы только было возможно от него самого получить предписания. В наше время для этого, видно, нужен очень отважный человек, который особо бы чтил откровенность и не скрыл бы своего мнения относительно высшего блага для государства и граждан, который установил бы среди людей с порочной душой должные правила поведения, соответствующие всему государственному порядку. Ему пришлось бы восстать против самых сильных страстей; ни один человек не пришел бы ему на помощь; в полном одиночестве он следовал бы одним лишь доводам разума». Более глубокий анализ этого текста см. в: УСД. С. 215–217.

клонишь, Сократ? — Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал [то есть нашел камень, который позволит испытать его душу. — М. Ф.], встретившись с тобой. — Как так? — Я знаю точно, что, если только ты подтвердишь мнения, кои высказывает моя душа, значит, это уже истинная правда. Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием (*epistēmē*), доброжелательством (*eunoia*) и прямоотой (*parrēsia*), и [как я вижу. — М. Ф.] ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. Другие умны, но...»²⁵ и т. д.

Парресия наделяется здесь тем смыслом, который существенно отличается от того, в котором она функционировала в недавно процитированных нами текстах, где она была либо гражданским правом, либо необходимым качеством или критерием разумного монархического правления, допускающего возможность выслушать правду о самом себе. Теперь же речь идет о парресии, которая послужит испытанием и пробным камнем для души. Когда душа желает найти пробный камень, когда она желает знать — и в определенный момент (который в переводе передан плохо, но не важно) в тексте используется значимое слово *therapeuein*, — иначе говоря, если душа стремится по собственной воле исцелиться, позаботиться о себе, если она желает найти пробный камень, который позволил бы ей выяснить, как обстоит дело с ее здоровьем, другими словами, определить истину своих мнений, ей в таком случае

25. Платон. Горгий, 486d–487a // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 526. Более подробный анализ этого отрывка из Горгия см. в: УСД. С. 372–381.

нужен кто-то другой, какая-то другая душа, которой свойственны *epistēmē* (знание), *eunoia* (доброжелательство) и парресия. У одних нет знаний, а потому они не могут служить хорошим критерием; другим недостает доброжелательности, у них нет *eunoia*; что касается Пола и Горгия, которые высказывались до этого, Сократ говорит: им не хватало парресии, они оказались слишком робкими, они стыдились дойти в своих мыслях до конца, а именно допустить то, что разумно совершать несправедливые поступки. Калликл же, как с явной иронией отмечает Сократ, но ирония в данный момент нам не важна, станет хорошим пробным камнем души в добром здравии: у него есть *epistēmē*, [по крайней мере] он на это претендует, также он претендует на доброжелательство, а кроме того не испытывает недостатка в парресии, его не сдерживают угрызения совести, стыд, характерный для Пола и Горгия²⁶.

Здесь, как мне кажется, мы видим первую в греческой мысли формулировку парресии как конститутивного и необходимого элемента отношений ме-

26. В этой части «Горгия» Сократ указывает на три качества, которыми должен обладать тот, кто, по его словам, нужен ему, чтобы стать пробным камнем для его души, и иронично приписывает эти качества Калликлу, но сам Сократ, в отличие от ситуации в «Лакхете» (см. ниже: с. 234–236) не определяется в качестве *basanos*, т. е. пробного камня. См.: МИ. С. 153: «В „Горгий“ [...] первый [Сократ] предлагает что-то вроде парресиастического соглашения, пригодного для второго [Калликла]. В этом соглашении Сократ обставляет все таким образом, чтобы заставить поверить, будто Калликл станет для него пробным камнем, тогда как в действительности, само собой, будет иметь место обратное. Здесь [в «Лакхете»] мы имеем дело с обратным, поскольку *basanos* — это Сократ, и именно трением о него, противопоставлением ему можно различить хорошую и дурную жизнь».

жду душами. Когда душа желает позаботиться о себе, когда она хочет заняться этой фундаментальной *epi-meleia heautou*, когда она хочет *therapeuesthai* саму себя, исцелить себя, ей нужна другая душа, и у этой другой души должна быть парресия.

Именно в этом контексте я хотел бы немного сменить не столько анализ, сколько вопросы, которые сегодня надо поставить. Мне кажется, что в любом случае, если бы мы захотели провести анализ парресии, мы бы, конечно, не стали пытаться охватить все это понятие в его совокупном поле, во всех его главных значениях. По сути, я считаю, что понятие парресии всегда связано с какой-то практикой. Если брать тексты, которые мне интересны, тексты I–II веков н. э., вы встретите в них понятие парресии в [нескольких] практических контекстах, существенно друг от друга отличающихся.

Во-первых, это понятие обнаруживается в контексте риторики, например у Квинтилиана, в книге IX, главе 2²⁷, посвященной фигурам мысли, *sententiarum figurae*, всему тому, благодаря чему мысль в своем выражении удаляется от *simplici modo indicandi*. И вот в этой главе о фигурах мысли Квинтилиан выделяет место особой фигуре мысли, которая является не-фигурой, нулевой фигурой, возбуждающей в слушателе страсти и воздействующей, таким образом, на него, не будучи *ad simulata* и *arte composita*, не будучи ни притворной, ни производной от искусства или какой-либо техники; это *oratio libera* «свободная речь», восклицание или прямое выражение мысли без какой-либо специальной фигуры, и об этой *oratio libera* Квинтилиан говорит, что греки называли ее

27. Марк Фабий Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений, IX, 2, 27. СПб.: 1834. С. 134. См. также: УСД. С. 66–67.

парресией, тогда как Корнифиций называет ее *licentia* «вольностью». Вот первый контекст, в котором вы можете встретить слово «парресия».

Второй контекст очень интересен и обширен; его следовало бы инвентаризировать, но я не сделал такого инвентаря, хотя потом, возможно, и постараюсь его составить — речь идет об использовании слова «парресия» в политической мысли²⁸. Здесь следовало бы восстановить траекторию, которая намечалась у Платона, когда он описывал царство Кира, или же в тексте Исократа, адресованного Никоклу, в речи «К Никоклу». Парресия, очевидно, представляет очень важным понятием, когда имеешь дело с политической структурой, в которой княжество, монархия или автократия стали, по сути дела, политическим фактом. Во всех этих текстах, исторических и политических, парресия, очевидно, больше не связана с *isēgoria* или с *dēmokratia*, она, напротив, связана с личной властью, с выраженным неравенством. Понимаемая в таком смысле парресия уже не обладает статусом какого-либо права, которое применялось просто по факту рождения; парресия в таком случае — это свобода, предоставленная, пожалованная сувереном или каким-либо другим богатым и могущественным человеком. Но это свобода, которую он *должен* предоставлять, чтобы быть правильным сувереном, чтобы быть богатым и могущественным надлежащим образом. Парресия — это критерий пра-

28. Впоследствии Фуко будет подробно изучать произошедший в IV веке до н. э. переход от «демократической» парресии к парресии как речевой деятельности, осуществляющейся внутри игры автократической власти и применяемой в особенности к душе правителя. См.: УСД. С. 198–207, 301–306, 308–314; МИ. С. 67–76. См. также лекцию от 14 ноября 1983 года в Калифорнийском университете Беркли (см. ниже: с. 214–234).

вильного суверена, критерий славного царствования. Здесь можно было бы вернуться ко всем портретам императоров, составленным историками этой эпохи; я думаю, что наличие или отсутствие парресии наверняка является одной из основных отличительных черт хорошего и, соответственно, дурного суверена; впрочем, в этой функции парресии уже заложена вся проблема отношений императора и сената.

Таким образом, парресия — это свобода, но ее должен предоставлять суверен. И эту свободу, предоставляемую, соответственно, правителем другим людям, не нужно понимать в том смысле, словно бы это своего рода делегирование власти, это вовсе не участие во власти. Свобода, которую правитель жалует парресиасту, который так нужен ему, чтобы править, — на что обращена эта свобода? Какова ее область применения? Это не политика, не управление государством; правитель не предоставляет другим долю своей власти. Он дает им свободу, позволяющую им воздействовать, если они могут и способны на это, на саму его, суверена, душу; точкой приложения политической парресии является не область собственно политического действия, а душа правителя. И потому мы можем понять, что политическая парресия все же весьма близка к той, что мы вскоре рассмотрим, а именно к парресии в наставничестве. Понятно теперь также, что эта парресия, понимаемая в качестве свободы говорить так, чтобы воздействовать на душу правителя, связана с определенным типом политической структуры, а также с политической формой двора. Я считаю, что у парресии была долгая история [...]*, охватывающая разные политические системы, все формы политических систем, которые включали в себя двор. Вплоть до XVIII века

* Пауза в записи.

в европейской политической мысли проблема парресии, свободы, позволяющей советнику высказываться перед правителем, остается проблемой политической. До того как был поставлен вопрос свободы выражения, которая была бы доступна всем, основной политической проблемой была проблема права на откровенную речь в пространстве двора. И тогда было бы забавно посмотреть, каков портрет хорошего советника с точки зрения парресии; истолковать фаворита как негативного персонажа, поскольку это именно льстец, а не парресиаст, тогда как придворный проповедник, защищаемый своим статусом священнослужителя и местом, с которого он говорит, кафедрой, — он как раз обязан придерживаться парресии*. Таковы границы парресии. Можно было бы, я считаю, провести отдельный историко-культурный анализ парресии в ее отношении к структуре двора.

Но сегодня во всяком случае я хотел бы рассмотреть не эту проблему; я хотел бы разобрать другой практический контекст, который не относится ни к риторике, ни к политике, — это контекст *наставничества*^{29*}. Здесь я хотел бы указать на пару

* В рукописи к этому списку добавлен министр.

29. В курсе «Герменевтика субъекта» Фуко изучал паррессию лишь в рамках практики наставничества в эллинистическую и римскую эпоху (см. выше: с. 79, сноска 69). Однако он вскоре замечает, что понятие парресии «выходит далеко за пределы» того употребления и смысла, которое имеется у него в индивидуальном наставничестве (см. УСД. С. 58); вот почему в двух последних курсах в Коллеж де Франс ссылок на паррессию в контексте эллинистического наставничества почти нет. Заново Фуко берется за эту тему, на этот раз достаточно структурированно, в лекциях от 21 и 30 ноября в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 265–281).

* Добавление в рукописи: «Здесь мы подходим вплотную к политическим проблемам — управлению собой, управлению

методологических вопросов. Во-первых, этот вопрос о парресии в наставничестве уже затрагивался в ряде работ, но мне не кажется, что он стал предметом достаточно прямого и последовательного анализа. Больше всего информации, как мне кажется, содержится в тексте, который, возможно, вам известен: в тексте Джиганте, который вышел в материалах конгресса ассоциации Гийома Бюде 1968 года³⁰ и который является, собственно говоря, введением к тексту Филодема под названием «*Peri parrêsias*»³¹. В тексте Джиганте, который ссылается на Филиппзона³² и других предшествующих авторов, можно увидеть, что в общих чертах представляет собой предмет этого спора: вопрос в том, следует ли рассматривать паррессию в качестве добродетели, нужно ли рассматривать ее как технику, или же ее следует считать образом жизни. Говоря крайне схематично, мне кажется [...] * что это образ жизни, такой же, каким мог бы быть, к примеру, философский

другими. Но я хотел бы абстрагироваться от этого аспекта; чтобы рассмотреть лишь наставничество независимо от той роли и политической функции, которую может играть тот, кому дают наставление».

30. Gigante M. Philodème, sur la liberté de parole // Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 5–10 avril 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1969. P. 196–217.

31. Philodème. *Peri parrêsias*. Фуко рассматривает этот текст в лекции от 10 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта» (ГС. С. 418–423), а также в лекции от 21 ноября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 273–280).

32. Речь идет о Роберте Филиппзоне (1858–1942), немецком специалисте по эпикуреизму.

* Отрывок неразборчив; слышно лишь «наконец, то, что я хотел бы вам [...] быть может слишком широкая». Из-за этого отсутствующего отрывка может сложиться впечатление, что Фуко считает паррессию образом жизни, но далее из текста становится ясно, что это не так.

образ жизни*. Абсолютно точно, что философский образ жизни обязательно предполагает паррессию. Не может быть философа, который не был бы парресиастом; но существование в качестве парресиаста не совпадает в точности с философским образом жизни³³. Я думаю — по крайней мере я хотел бы сделать такое предположение, — что нужно было бы рассмотреть паррессию под углом, как говорят сегодня, прагматики дискурса³⁴, в качестве совокупности

* Уточнение в рукописи: «Джиганте [в связи с] Филодемом упоминает концепцию паррессии как добродетели, как техники и как образа жизни:

— первая: совершенно недостаточная,

— вторая: слишком узкая,

— третья: слишком широкая.

33. В курсе «Управление собой и другими» и еще более явно в курсе следующего года «Мужество истины» Фуко гораздо более отчетливо связывает паррессию и философский образ жизни. См. ниже: с. 123, сноска 33.

34. Здесь Фуко, опираясь на Дж. Л. Остину (см.: *Остин Дж. Л.* Как совершать действия при помощи слов // *Избранное*. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999), предлагает рассматривать паррессию с точки зрения прагматики дискурса именно потому, что пока еще изучает ее в основном в рамках античного наставничества. В этих рамках парресиастическая речь учителя и в самом деле представляется актом, поскольку она является «этопоэтическим» оператором, нацеленным на изменение и трансформацию *ēthos* ученика (см. ГС. С. 264–265). Однако через несколько месяцев Фуко начинает понимать, что это описание паррессии может оказаться слишком узким. Поэтому в лекции от 12 января 1983 года курса «Управление собой и другими» он возвращается к этой ссылке на Остину и проводит четкое различие между паррессией и перформативным высказыванием, делая вывод, что исследование паррессии на самом деле относится не к прагматике дискурса (определяемой теперь в качестве исследования того, как «положение или статус говорящего субъекта изменяет смысл и значение высказывания или оказывает воздействие на него»), а к «драмати-

характеристик, которые теоретически обосновывают и гарантируют действенность речей другого в практике заботы о себе. Иначе говоря, если философская практика — это, как я вам только что сказал, осуществление заботы о себе или же совокупность принципов, правил и техник, обеспечивающих заботу о себе, если, в общем, философская практика — это осуществление заботы о себе и если последней нужен другой и речь другого, каково же тогда основное качество этой речи другого, рассмотренной как акт, как действие, направленное на меня? Я полагаю, что качеством этой речи является и, собственно, должна быть парресия, то есть это речь парресии. Парресия — характеристика речи другого в заботе о себе.

Чтобы чуть подробнее все это разобрать, я займусь теперь кое-какими источниками. Джиганте в своем введении к тексту Филодема, очевидно, сосредоточился на эпикурейской традиции, которую в этом плане мы, к сожалению, знаем очень плохо. Он оспаривает знаменитую гипотезу о потерянных сочинениях Аристотеля, которую я бы назвал «итальянской»³⁵, и пытается доказать, что Филодем не зависит от Аристотеля. Я лишь попытаюсь — поскольку, конечно, я сам эту проблему решить не могу, — рассмотреть несколько более широкое поле источников и изучить эту паррессию с точки зрения прагматики дискурса на примере текста Филодема, который, впрочем, насколько фрагмента-

ке» дискурса, то есть анализу речевых фактов, который «показывает, как само событие высказывания может воздействовать на бытие говорящего» (УСД. С. 74–82).

35. Отсылка к работам Этторе Биньоне, выдвинувшего гипотезу о влиянии на Эпикура и эпикурейцев работ Аристотеля, которые впоследствии были утеряны: *Bignone E. L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1936 (переиздание: Milano: Bompiani, 2007).

рен, что многого из него не вытянешь, а также, конечно, текстов Сенеки, Эпиктета, Плутарха и одного текста Галена.

Так что я хотел бы начать с рассмотрения двух текстов, которые послужат мне в каком-то смысле путеводной нитью в изучении понятия парресии*. Первый — это текст Арриана, предвещающий «Беседы» Эпиктета. Это очень интересный текст, своего рода маленький трактат о парресии, размышление о ней, — всего одна страница. Арриан разъясняет, что решил опубликовать «Беседы» Эпиктета, поскольку среди читателей ходит много ущербных версий. Он говорит: я хочу опубликовать эти «Беседы», чтобы стали известны *dianoia* и *parrësia* Эпиктета, *dianoia*, движение мысли, движение мысли Эпиктета, и парресия, которая является не чем иным, как формой его речи. *Dianoia* и *parrësia* связываются друг с другом на протяжении всего текста, составляя своего рода единство; Арриан хочет представить это единое целое, образованное *dianoia* и *parrësia* Эпиктета. Но что же он сделает, чтобы восстановить *dianoia* и *parrësia* Эпиктета? Он, как он сам говорит, публикует, представит публике сделанные им конспекты, *hupomnēmata*³⁶. Понятие *hupomnēmata* — это важное

* Добавление в рукописи: «Один текст начинается с положения парресиаста и отсылает к вопросу знания: как поддерживать действенность его слова. Другой же отправляется от положения того, кому нужен парресиаст, а потому отсылает к другому вопросу: как обнаружить и распознать парресиаста».

36. Эпиктет. Беседы, I, 1–8. М.: Ладомир, 1997. С. 39: «А все что я слушал во время его бесед, вот это я и постарался, записывая (*grapsamenos hupomnēmata*) по возможности дословно, сохранить для себя на будущее как воспоминания о его образе мыслей и прямоте (*ekeinou dianoias kai parrēsias*). Конечно, такие записи представляют собой, как это естественно, записи бесед в том виде, в каком человек ве-

техническое понятие, это записи, которые слушатель делает во время речи философа. В то же время такие записи — это тетради с упражнениями, поскольку благодаря этим *hupomnēmata*, которые нужно регулярно перечитывать, читающий постоянно реактивирует сказанное учителем³⁷. Вспомните о том, как Плутарх, к примеру, послал, работу «*Peri euthumias*» Паккию, в которой он ему говорит: я знаю, что тебе очень срочно нужен трактат о спокойствии ума, нужен просто позарез. Ты не можешь его ждать, и вот я отправляю тебе *hupomnēmata*, которые написал для себя³⁸. В тексте, приписываемом самому Эпиктету, также можно найти ряд ссылок на это. Так, иногда Эпиктет говорит: я должен сказать вам, что теперь нужно это *meletan*, обдумать, реактуализировать, нужно снова и снова подумать об этом, нужно это *graphein*, записывать, и нужно читать и *gymnazein*, упражняться в этом. Таким образом, Арриан собирается предоставить публике *hupomnēmata* бесед Эпиктета. Эти *hupomnēmata*, конечно, встретят возражения, поскольку люди, читатели будут говорить, что Эпиктет не умеет хорошо писать, они отнесутся с презрением к слову Эпиктета, лишенному всякой привлекательности; но дело в том, что функция *hupomnēmata* именно в том, чтобы передавать спонтанную беседу самого Эпиктета, то, что он говорит сам

дет их с другим под влиянием непосредственного побуждения, а не в том, как он сочиняет в расчете на будущего их читателя». Другой комментарий этого текста см. в: ГС. С. 395–396.

37. О понятии *hupomnēmata* см.: ГС. С. 389–390; Foucault M. L'écriture de soi // DE II, n° 329. P. 1237–1242; Débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley // CCS. P. 157–161.

38. Plutarque. De la tranquillité de l'âme, 464E–F // Œuvres morales, t. VII-1. Paris: Les Belles Lettres, 1975. P. 98.

по себе, *hopote*³⁹. Что же касается Арриана, он рискует тем, что его упрекнут в плохом письме, но это не важно, ведь что он хочет сделать? [Он хочет] сделать так, чтобы то, как Эпиктет воздействовал на души, когда говорил, было передано определенным, вполне прозрачным образом через предоставляемые им записи, дабы это действие сказалось теперь и на читателях. А поскольку слово Эпиктета отличалось тем, что заставляло слушателей испытывать те чувства, те впечатления, которых он хотел от них добиться, точно так же Арриан надеется, что у читателей этого текста возникнут те именно чувства, которые хотел пробудить в них Эпиктет. В заключение к своему введению Арриан говорит, что, если они не испытают этих чувств, причин может быть две — либо он, Арриан, не смог правильно записать беседы, и тогда это его вина, либо так и должно было получиться, раз читатели просто не могут понять то, что читают. Таким образом, парресия появляется здесь как разрыв с традиционными формами риторики и письма или же как нечто пренебрегающее ими: парресия — это действие, она отличается тем, что действует, позволяет речи воздействовать непосредственно на души; и в той мере, в какой она является этим прямым воздействием на души, она передает и саму *dianoia* посредством своего рода сопряжения речи и движения мысли или их взаимной прозрачности. Вот первый текст, на который я хотел сослаться.

Теперь я обращаюсь ко второму тексту, тексту Галена, который находится в начале трактата «Спо-

39. Эпиктет. Беседы, I, 7. С. 39: Фуко говорит только «*hopote*» (когда, в тот момент); полная цитата: «*autos hopote egen autous*» (когда он сам [Эпиктет] произносил их [свои речи]).

соб распознавания и лечения страстей»⁴⁰. Проблема с этим текстом в том, что это единственный из текстов, которые я буду сегодня цитировать, где слово «парресия» само не встречается — ни греческое слово «парресия», ни латинские выражения «libera oratio» или «libertas», которыми обычно переводили «паррессию». Слово «парресия» в тексте Галена не фигурирует, однако я считаю совершенно бесспорным то, что это описание именно парресии, но под иным углом зрения, описание, в техническом плане крайне интересное.

Арриан ставил следующую проблему: Эпиктет говорил, само его слово воздействовало на душу слушателей, и как тогда передать это воздействие, что может представлять собой носитель этой парресии? Проблема, поднимаемая Галеном, совершенно другая, и она очень любопытна: как можно искать и найти парресиаста, быть уверенным в том, что и правда нашел парресиаста, который так нужен, если желаешь заняться самим собой? В этом тексте Гален, по сути, постулирует, что, с одной стороны, невозможно стать хорошим, благородным или совершенным человеком (*teleios anēr*), если не будешь следить за собой (*sautō prooimēnos*). Нужно, как он говорит, провести жизнь, следя за собой. И эта бдительность по отношению к самому себе требует постоянных упражнений: *deitai gar askēseōn*. Необходимы упражнения, практика, которая должна выполняться на протяжении всей

40. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души // Сочинения. М.: Практическая медицина, 2014. Т. 1. С. 184–258. Фуко анализирует этот текст также с точки зрения вопроса о парресии в начале второго часа лекции от 10 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта» (ГС. С. 428–433) и в лекции от 30 ноября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 318–319, 321–322).

жизни⁴¹. Так вот, эта практика не способна контролировать саму себя, поэтому нужен кто-то другой, кто будет ее направлять. По словам Галена, те, которые доверились другим и услышали от них, кто они суть такие, редко ошибались, тогда как те, которые этого не делали и считали, что они и так хороши, ошибались часто*. Следовательно, нужен кто-то другой, кто стал бы контролировать упражнение, благодаря которому станешь *teleios anēr*, благородным человеком. Где же и как найти этого другого? Примечательно в этом длинном пассаже Галена то, что он не говорит ни о технической компетенции, ни даже о знаниях этого другого, который нужен. Он говорит одно: нужно в каком-то смысле раскрыть уши и обратить внимание, когда говорят о каком-то человеке, о котором точно известно, что он не лжец. И если услышал, что о ком-то так говорят, тогда нужно приступить к некоторым проверкам — я вскоре к этому вернусь, — к проверкам, позволяющим удостовериться в том, что он способен *alētheuein*, говорить правдиво, гово-

41. Там же. 22. С. 223: «Каждый из нас, чтобы стать благородным человеком (*teleios anēr*), обучается этому всю жизнь (*deitai gar askēseōs*). Человек не должен отказываться от попыток улучшить себя, даже если он достиг 50-летнего возраста. И в этом возрасте человек, поняв падшее состояние своей души, имеет возможность это положение исправить». Там же. 30. С. 227: «Поэтому вы, даже если не смогли продвинуться за год в деле овладения своими страстями, то можете быть удовлетворены хотя бы и самой малой мерой собственного улучшения. Если же вы и далее будете противостоять своей страсти и будете смягчать свой гнев, то станете значительно лучше на второй год. На третьем, четвертом и пятом году, если вы будете следовать по этому пути, ваша жизнь приобретет намного большее достоинство».

* Добавление в рукописи: «Это связано, с одной стороны, со связью между страстью и заблуждением и с тем фактом, что мы слишком себя любим и по этой причине не можем себя исправлять».

рить истину; и вот тогда, когда нам твердо известно, что он способен говорить истину, надо пойти к нему и спросить, какое у него мнение о нас; мы спрашиваем у него, какое у него мнение о нас, и объясняем ему, каковы, по нашему мнению, наши недостатки и качества, а потом смотрим, как он реагирует⁴². И если мы уверены, что он в должной мере строг — к этому

42. Там же. 11–13. С. 218–219: «Всякий раз, когда вы слышите, что многие хвалят некоего человека в городе, который якобы никому не льстит, то вначале установите, является ли он на самом деле тем, кем его представляют. Если вы увидите, что он все время проводит в домах богатых и могущественных людей, а иногда даже и царей, то имейте в виду: все, что вы слышали о нем, — неправда, ведь только лесть могла привести его туда. Кроме того, если вы видите его приветствующим этих людей по имени, когда он посещает их или обедает с ними, то знайте, что создавшееся общее мнение о его достоинствах — ложно. Всякий выбирающий подобную жизнь не только не говорит правду, но, кроме того, предстает как совершенно порочный человек, любящий сильных мира сего и все, что этому миру соответствует: богатство, власть, почести, высокое положение в обществе. Только в том случае, когда человек не называет могущественных и знатных людей по имени, когда он не посещает их и не вкушает пищу вместе с ними, а живет умеренной жизнью, то знайте, что человек этот говорит правду. Но и в этом случае попытайтесь составить более глубокое представление о нем как о человеке, благодаря длительному наблюдению за ним. Если вы встретили такого человека, постарайтесь говорить с ним без свидетелей и попросите его дать вам совет относительно тех страстей, которые он может увидеть у вас. Скажите ему, что вы будете благодарны ему за советы и станете считать его своим освободителем от страстей в большей степени, чем если бы он спас вас от телесной болезни. Попробуйте, чтобы он всякий раз указывал вам на те страсти, которые я упомянул. Если по истечении нескольких дней, которые он провел с вами, он ничего не говорит вам, попытайтесь снова, более искренне, чем прежде, убедить его сказать вам, что он думает о ваших страстях».

я еще вернусь, — тогда можно доверить ему оказывать нам ту помощь, которая нам нужна. Гален объясняет, как он сам играл эту роль помощника и наставника для одного из своих друзей, который слишком легко предавался гневу, ранил мечом двух своих рабов, которые во время путешествия потеряли его багаж, или что-то такое, и, в общем, этот холерик исцелился⁴³.

Я считаю, что здесь перед нами небольшая картина, изображающая наставничество и основные элементы парресии; мы видим здесь элементы парресии, поскольку, прежде всего, парресия совершенно очевидно связана тут с заботой о себе, с *askēsis*, упражнением, но также она совершенно ясно связана с лестью и представлена в качестве противоположности гнева. Отправляясь от этих двух текстов, пользуясь ими как наиболее насыщенными и в то же время наиболее подробными изложениями парресии, я хотел бы теперь в какой-то мере понять, как можно изучить ее, эту паррессию, не в качестве добродетели, не просто как технику, но и не как образ жизни.

Что же можно сказать о парресии в этой практике наставничества или, если угодно, практике заботы о себе? Прежде всего, парресия противоположна лести⁴⁴. Лесть, как вам известно, — это понятие, которое было чрезвычайно важно для этики, в том числе политической, на протяжении всей истории античности; существует намного больше текстов, источников и рассуждений о лести, чем, к примеру, о сек-

43. Гален. Способ распознавания и лечения. 29. С. 226–227.

44. Фуко подробно изучает противоположность парресии и лести в лекции от 10 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта» (ГС. С. 403–411), где он представляет гнев как противоположность и дополнение лести, не упоминая, однако, великодушия. См. также: УСД. С. 311–312.

суальной этике или этике плотских удовольствий, чревоугодии или похоти. Лесть — это очень важное понятие, составляющее, я полагаю, сердцевину многих проблем как управления собой, так и управления другими. Я думаю, впрочем, что для понимания того, что такое лесть, ее нужно соотносить, в свою очередь, с ее дополнением; я бы сказал, что парресия — это противоположность лести, тогда как сама лесть — это дополнение гнева. Гнев в античной этике — это не просто ярость одного человека, обращенная на кого-то другого или что-то другое; гнев — это всегда ярость того, у кого больше власти и кто находится в положении, позволяющем осуществлять этот избыток власти, выйдя за разумные и, следовательно, морально приемлемые пределы. Гнев — это всегда ярость более сильного; и в текстах Сенеки и Плутарха этот момент показан со всей очевидностью. Таким образом, гнев — это поведение того, кто ополчается на более слабого. Тогда как лесть — это прямо противоположная установка, это поведение более слабого, который стремится привлечь расположение более сильного. Можно было бы сказать, что у нас таким образом получается довольно сложная структура, в которой есть гнев, противоположностью которого является великодушие; дополнением гнева оказывается лесть, тогда как противоположностью лести — парресия: таким образом, есть гнев и великодушие, лесть и парресия. Парресия противопоставляется лести, ограничивает ее и противодействует ей, точно так же как великодушие ограничивает гнев и противодействует ему. Гнев — поведение, которое провоцирует лесть, тогда как великодушие, проявляемое тем, кто обладает властью, — это разумное поведение, оставляющее место для парресии. Нам стоит, я думаю, запомнить эту фигуру, состоящую из четырех терминов — гнева, великодушия, лести и парресии.

Каким образом парресия предстает в качестве анти-лести? В таком качестве она представляется в трех формах. Во-первых, парресия состоит в прямом отношении с дельфийским предписанием — *gnōthi seauton*. [По поводу] лести я могу отослать вас к Плутарху, основной текст по этому вопросу — это, конечно, «Как отличить друга от льстеца»⁴⁵; причем этот текст — который я назвал бы трактатом о льстеце — это трактат о противоположности лести и парресии. Настоящий друг как противоположность льстеца — это всегда друг в том смысле, что он говорит правду. В этом смысле я считаю, что трактат Плутарха как нельзя более важен для большей части исследований проблемы парресии и особенно ее противоположности лести, которые нам еще предстоят. По этому вопросу Плутарх высказывается в этом тексте совершенно недвусмысленно, он говорит: льстец — это тот, кто борется против дельфийского предписания, тот, кто мешает людям познавать самих себя. Следовательно, парресия — это необходимый инструмент, это то в другом, что позволяет мне себя познавать. Гален воспроизводит эту связь между парресией и дельфийским предписанием или между лостью и отказом от этого предписания в самом начале того пассажа, который я только что вам привел, то есть в начале трактата «Способ распознавания и лечения страстей», где он говорит, что в молодости он не придавал никакого значения *gnōthi seauton* и лишь позже понял опасность, проистекающую из того, что можно любить себя и позволять льсте-

45. *Plutarque*. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami // Œuvres morales, t. II-2. Paris: Les Belles Lettres, 1989. P. 84–141. Подробнее Фуко анализирует этот текст в лекции 30 ноября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 314–316, 320).

цам себе льстить, и именно с этого момента он понял значение *gnōthi seauton*⁴⁶. Итак, парресия оказывается анти-лестью, а потому и проводником *gnōthi seauton*.

Если мы говорим, что парресия — это проводник *gnōthi seauton*, это не значит, собственно, что парресия должна говорить о самом субъекте; парресиаст — не тот, кто будет говорить с индивидом о нем самом, говорить о его делах, объяснять ему, что он в точности собой представляет, какой у него характер и т. д. Конечно, ему надо обо всем этом говорить, но главное в парресиастической функции заключается, скорее, в указании субъекту того, какое место он занимает в мире; следовательно, парресиаст — это тот, кто должен будет вести беседы о том, что такое человек вообще, что такое мировой порядок и что такое необходимая связь вещей. В частности, парресиаст — и в текстах Эпиктета это особенно хорошо заметно — это тот, кто каждое мгновение или каждый раз, когда он нужен другому, говорит, каковы вещи, зависящие от субъекта, и каковы те вещи, которые от него не зависят. Именно потому, что парресиаст выступает критерием различия, обладает критерием различения между зависящим и не зависящим от нас, он может быть в то же время проводником *gnōthi seauton*. Можно свериться с Эпиктетом, а также с Марком Аврелием⁴⁷.

46. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 5. С. 215: «Когда я был молодым человеком, я думал, что изречение Пифии „Познай самого себя“ являлось простой похвалой без всякого серьезного основания, так как оно не вело ни к каким значительным человеческим усилиям. В дальнейшем я обнаружил, что это изречение справедливо хвалили...».

47. О важной связи, проводимой стоиками между принципом *gnōthi seauton* и различием между тем, что зависит от нас и что не зависит, см.: *Foucault M. Débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley*//CCS. P. 116–117.

И мне интересно, не в этом ли по крайней мере один из смыслов того текста Эпикура (который представили вам, — хотя по скромности и робости я не осмелился попросить его перевести), который цитировался и переводился Франсуа Хейдсиком, где Эпикур с вольностью физиолога пишет: «Что касается меня, я предпочел бы лучше намекать на вещи, полезные всякому человеку, пусть даже никто бы в них ничего не понимал, чем идти на поводу у общепринятых мнений, дабы привлечь к себе похвалы, льющие проливным дождем из уст большинства»⁴⁸. Я не хочу комментировать остальную часть этого весьма сложного текста. В любом случае это изолированный текст, который никакой эффект контекста прояснить не может; но мне кажется, что вольность физиолога, парресия, которой пользуется *physiologos*, отсылает именно к этой традиции: это тот, кто, зная о природе вещей, зная, что такое *phusis*, может быть парресиастом, который развеет иллюзии и химеры, прогонит страх и скажет человеку, что он такое на самом деле.

Такова, во всяком случае, ось парресии как функции *gnōthi seauton*. Как видите, здесь мы находимся в определенном смысле на полюсе, противоположном платоновской структуре. В последней *gnōthi seauton* осуществляется благодаря возвращению субъекта к самому себе, движению в форме воспоминания: если ты хочешь знать, кто ты такой, вспомни о том, кем ты был; здесь же, если ты хочешь знать, кто ты такой, нужно, чтобы был кто-то другой, кто обладал бы парресией, кто пользовался бы парресией и действительно сказал, каков мировой порядок, в котором ты оказался. Вот один

48. *Épicure. Sentences vaticanes*, 29 // Delattre D., Pigeaud J. (eds.). Les Épicuriens. «Bibliothèque de la Pléiade». Paris: Gallimard, 2010. P. 65.

из первых аспектов парресии, который я хотел подчеркнуть.

Второй аспект состоит в том, что парресия — и это было очень хорошо видно во введении Арриана — характеризуется свободой формы. Парресиаст — это тот, кому не нужно считаться ни с правилами риторики (это само собой), ни даже с правилами философского доказательства; он противостоит и риторике, но и *elegkhos*⁴⁹, но также и выводу, и строгости доказательств, тому, что вынудит индивида признать, что истина — в этом вот, а не в чем-то другом. Поэтому с этой точки зрения парресия — это форма речи, отличающаяся от риторики, но также и от философского доказательства в собственном смысле этого слова⁵⁰. Тогда встает вопрос о том, не является ли парресия тем видом аффективного, интенсивного, ситуативного интонирования речи, которое встречается, к примеру, в диатрибе как литературном жанре; может быть, парресия — это оклик философа, останавливающего кого-то на улице, обращающегося к кому-то в толпе или же, как говорит Эпиктет⁵¹, поднимающегося в театре и высказывающего толпе все, что он должен ей сказать, убеждающего ее речью, которая сильна своими интонациями⁵²? Я считаю, что именно в этом контексте нужно

49. *Elegkhos*: доказательство.

50. См. по этому вопросу: УСД. С. 66–68.

* Фуко добавляет: «Нет, это не Эпиктет, это Дион из Прусы». На самом деле, похоже, что Фуко ссылается все же на один текст Эпиктета [сноска 51].

51. См.: *Эпиктет*. Беседы, III, 22, 26. С. 188.

52. В мае 1982 года предлагаемая Фуко интерпретация парресии находится пока еще под сильным влиянием стоической точки зрения, так что киников он почти не принимает во внимание. Соответственно, Фуко, опираясь на Сенеку, утверждает, что искусство беседы становится формой,

читать ряд текстов, в частности Сенеки. В письмах Сенеки немало отрывков, в которых речь совершенно точно идет об этом жанре литературы, о диатрибе. Соответствующие отрывки можно найти в письмах 40 и 29, а также, думаю, в письме 38⁵³. В них обнаруживаются кое-какие сведения о жанре такого рода — жанре страстном, сильном, взывающем, от которого Сенека хочет как раз отмежеваться, говоря, что это все в каком-то смысле дополнительные эффекты, которые обгоняют мысль и в которых нет меры, необходимой, чтобы оказать на душу желаемое воздействие. Этой демагогической литературе Сенека предпочитает либо частные письма, либо беседу. Я думаю, что именно беседа, искусство беседы станет формой, в наиболее полном виде совпадающей и сливающейся с тем, что требуется парресией; говорить надлежащим образом, говорить в той форме, чтобы можно было воздействовать прямо на душу другого, говорить, не отягощая себя риторическими формами и в то же время не преувеличивая эффекты, которых желаешь добиться, — вот что позволяет беседа. И тогда следовало бы взглянуть на этот жанр бесед, на правила философской беседы,

«в наиболее полном виде совпадающей и сливающейся с тем, что требуется парресией», и специально отличает последнюю от диатрибы. Но начиная с курса «Управление собой и другими» (УСД. С. 351) и в намного более явном виде в лекциях, прочитанных в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 270–272, 281–297), а также в курсе «Мужество истины» (МИ. 267–268, 285–286, *passim*) киническая диатриба и кинический провокационный диалог все больше рассматриваются Фуко в качестве самостоятельной формы парресии.

53. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. Письмо 29. С. 53–55; Письмо 38. С. 66; Письмо 40. С. 68–70. Другой комментарий Фуко к этим письмам см. в: ГС. С. 433–435.

предлагаемые этими текстами, особенно у Сенеки, на то, в какой мере они расходятся с тем, что можно назвать сократическим вопрошанием.

Почему же парресии нужна эта форма, не являющаяся ни риторикой, ни философской аргументацией, ни диатрибой? Дело в том, что опорной точкой парресии, если она желает воздействовать на души, является *kairos*⁵⁴ подходящий случай*. Речь на самом деле не об акте воспоминания, в котором субъект обретал бы то, чем он был, что он мог созерцать; и не о том, чтобы принудить его непреложным рассуждением; речь, напротив, о том, чтобы поймать *kairos* в тот момент, когда он появляется, схватить удачную возможность, чтобы сказать субъекту то, что нужно ему сказать. И в этой возможности должны учитываться две вещи: прежде всего, то, что, собственно, представляет собой данный индивид — я могу отослать вас к очень интересному 25-му письму Сенеки⁵⁵, где он говорит Луцилию о двух друзьях, которым нужно дать советы, но они представлены по-разному: один из них податливее, другой упрямее; как же быть в каждом случае, как к ним подступить? Здесь мы сталкиваемся с проблематикой индивидуальной парресии. Проблематика парресии

54. Фуко неоднократно подчеркивал значение *kairos* в практике парресии и особенно в лекции от 10 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта» (ГС. С. 415–416, 419–420), также как в лекции от 21 ноября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 274–275). Также он подчеркивает этот момент в своем анализе VII письма Платона в курсе «Управление собой и другими» (УСД. С. 230, 235–236).

* Уточнение в рукописи: «Парресия — это *стохастическое* искусство, то есть следует определяться в зависимости от *kairos*, от момента».

55. Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 25. С. 48–49. (Фуко по ошибке указывает на письмо 50.)

встает и в соотношении с *peristasis*, с обстоятельствами: нельзя говорить одно и то же, если обстоятельства разные.

Так, Плутарх приводит пример киника Кратета, который был как раз человеком парресии, свободным от всякой риторики — [в особенности] в своих отношениях с Деметрием Полиоркетом⁵⁶. Когда Деметрий завоевал Афины и стал могущественным сувереном, Кратет регулярно осаждал его парресией, в которой показывал ему, насколько малозначительно его владычество и почему он, Кратет, предпочитает свой образ жизни таковому Деметрия. А потом Деметрий, потеряв власть, видит, как к нему идет Кратет; по словам Плутарха, Деметрий очень боялся парресии Кратета. Но Кратет подошел к нему и изложил ему соображение о том, что изгнание, утрата власти и т. д. — это все не настоящие беды, и обратился к нему со словами утешения. Истинная парресия Кратета, состояла, следовательно, не в том, чтобы

56. *Plutarque. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 69A-D.

Р. 129 (на самом деле история, рассказанная Плутархом, относится не к Деметрию Полиоркету, а к Деметрию Фалерскому, который правил в Афинах в 317–307 годах до н. э. и был изгнан как раз Деметрием Полиоркетом): «Рассказывают также, что Деметрий Фалерский, когда его прогнали с родины, жил в Фивах, нищий и всеми забытый, и вот он увидел к своему неудовольствию, как к нему идет Кратет, и думал, что тот опять его будет потчевать киническими откровениями и грубыми речами. Но тот обошелся с ним мягкосердечно и говорил с ним об изгнании как положении, в котором нет ничего плохого и на которое ему не стоит злиться, поскольку оно освобождало его от того, что является недостоверным и непостоянным; при этом он призвал его довериться самому себе и своим нравственным силам, так что он, восхитившись и воспрянув духом, сказал своим друзьям: „Как жаль, что дела и заботы помешали мне ценить такого человека!“».

всегда задевать того, к кому он обращался, а в том, чтобы поймать момент и обстоятельства, в которых можно было говорить так-то или так-то. У Плутарха есть еще один очень прозрачный текст по этой теме, в котором он говорит о том, что характерно для парресии истинного друга: она, эта парресия, применяет *metron*, меру, *kairos*, случай, и *krisis*, смесь, умиротворение, умиротворяющую смесь⁵⁷.

В этой мере парресия представляется искусством *kairos*, которое родственно искусству медицины. [Вспомним о] всех метафорах парресии как способе *therapeuein* души; это искусство, похожее на искусство медицины, это искусство, похожее на искусство кормчего, но оно похоже и на искусство правления и политического действия: наставничество, мореплавание, медицина, искусство политики — всё это разные искусства *kairos*. Парресия — это именно то, каким образом человек, наставляющий другого, должен поймать удачный момент, чтобы поговорить с ним надлежащим образом, то есть в свободе и от непреложности философской аргументации, и от обязательных форм риторики, и от избыточности диатрибы.

Теперь о третьем качестве парресии, о котором я только что сказал, — это парресия как производная *kairos*; первым было противопоставление парресии лести. Вы видите, что парресия как противоположность лести представляется чем-то близким добродетели. Но как техника *kairos* парресия срод-

57. *Ibid.* 74с. Р. 140: «Это еще одна причина, по которой следует быть изобретательным даже в своей откровенной речи, которая именно потому, что в дружбе она является самым сильным и действенным лекарством, всегда требует как можно большей находчивости и умеренности (*eustochias te kairou malista kai kraseōs metron echousēs aei deomenēn*)».

ни разным техникам. Думаю, однако, что этим ограничиться нельзя, поскольку парресия — это не просто индивидуальная добродетель и даже не просто техника, которую один человек мог бы применять к другому. Парресия — это всегда операция о двух концах; это то, что разыгрывается двумя партнерами. В определенном смысле (даже если можно сказать и даже если в текстах и правда говорится, что парресия есть у одного из них, а именно у наставника, ведь она должна быть у того, кто направляет другого) парресия — это на самом деле игра для двух игроков; она разыгрывается, развертывается между одним и другим, а потому необходимо, чтобы в ней каждый определенным образом играл свою роль.

Во-первых, и это очень важно, тот, кто ищет парресиаста, кто желает позаботиться о собственной душе и о самом себе, кому нужен поэтому кто-то другой, у которого была бы парресия, — он не может довольствоваться одними только поисками парресиаста. Необходимо еще, чтобы он подавал знаки, указывающие на то, что он способен, готов принять истину того, что парресиаст ему скажет. Отсылка к этому моменту есть в тексте Галена, о котором я вам говорил, поскольку там сказано следующее: когда ты считаешь, что нашел своего парресиаста, того, кто подал достаточно знаков, что он не способен на лесть, ты, возможно, удивишься, поняв, что он-то не хочет становиться твоим парресиастом: он уклоняется или награждает тебя комплиментами, говоря тебе, что на самом деле ты состоишь из сплошных добродетелей, что у тебя нет никаких недостатков, так что тебе вообще не нужно о себе заботиться. Так вот, Гален говорит, что, если он это тебе говорит, скажи себе, что это ты вел себя неправильно. Ты подал знаки того, что не способен воспринять исти-

ну другого, ты подал знаки, что можешь обозлиться на него за истины, которые он тебе выскажет, либо ты подал такие знаки, что отбил у него всякий интерес к тебе⁵⁸. У Галена это лишь походя сделанные комментарии. Зато в беседе II (24) Эпиктета⁵⁹ я вижу как раз очень четкие ответы на вопросы такого типа. Это очень интересная и очень странная беседа. Я не знаю, помните ли вы, но это история об одном молодом человеке — красивом, кудрявом и напомаженном, который часто приходил послушать Эпиктета. И вот по прошествии определенного времени он обращается к Эпиктету: с этого, собственно, начинается беседа: я часто прихожу тебя послушать; но ты мне никогда не отвечал; скажи мне что-нибудь, «я прошу сказать мне что-нибудь (*parakalō se eipein ti moi*)». Следовательно, он был там, становился пред Эпиктетом, стоял там, чтобы послушать его, и в этом заключалась его роль — не говорить, а слушать. Но вот, получается, другой ничего не сказал, — другой, который должен был говорить, кто, будучи учителем, был обязан применять паррессию. Итак, молодой человек обращается с просьбой о парресии, а Эпиктет отвечает ему: есть две вещи,

58. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 16. С. 220: «Поэтому не доверяйте человеку, убеждающему верить в отсутствие у вас страстей. Знайте, что он говорит это из-за нежелания помочь вам или потому, что не обращает внимания на несправедливость, совершенную вами. А может, он хочет увериться, что вы пришли к нему не со злым умыслом, так как вы, [быть может,] ненавидели его в прошлом, когда он осуждал вас за совершённые проступки и прегрешения. Поэтому он и молчит, так как думает, что вы замышляете какое-то коварство, спрашивая его о своих несправедливых поступках».

59. Эпиктет. Беседы, II, 24, 1–29. С. 148–151. Другие комментарии Фуко к этому тексту см. в: ГС. С. 113, 373–374; УСД. С. 330.

два искусства. Есть искусство говорить (*technē tou leg-ein*), но есть также — и он говорит не «искусство», а *empeiria* — опыт слушания. Проблема: что такое «слушать»? это искусство или просто опыт, может быть, определенное умение? Это стоило бы обсудить. Я думаю, что это так: есть искусство говорить и есть умение слушать. Во всяком случае, Эпиктет говорит, что умение слушать существует.

В этот момент можно было бы ожидать, что Эпиктет поступит так же, как Плутарх в «*De audiendo*»⁶⁰, а именно примется объяснять, что такое умение слушать: как держаться, как раскрыть уши, куда направлять взгляд, как делать записи, как припоминать то, что сказал другой. Но на самом деле Эпиктет будет говорить не об этом умении слушать, не об этой технике выслушивания. Он разовьет другую тему: что нужно знать слушателю, чтобы у него была возможность слушать правильно, как полагается. Необходимо, чтобы слушатель знал какие-то вещи и показал, что знает о них, что знаком с фундаментальными темами философии Эпиктета, с тем, что наше благо зависит просто от *proairesis*⁶¹, иными словами, мы должны ожидать только в самих себе и от самих себя то, что составляет совершенство нашей жизни, и т.д. Эпиктет вкратце резюмирует темы своей философии и говорит ему: вот что тебе нужно было знать и что ты должен был показать, чтобы я с тобой заговорил. Ведь, по словам Эпиктета, тот, кто говорит, то есть учитель, — он как овца; и если хочешь, чтобы овца щипала травку, нужно привести ее на пастбище со свежей травой, зелень которой пробуждает в ней желание ее съесть. Точно так же, по словам Эпиктета, когда видишь, как игра-

60. *Plutarque. Comment écouter.* P. 37–62. См. выше: с. 31, сноска 11.

61. О слове *proairesis* см. ниже: с. 74–75.

ют дети, возникает желание поиграть с ними; а раз ты не побуждаешь меня говорить, раз ты передо мной не как зеленая трава и не как играющие дети, я не буду исполнять роль того, кто говорит. И в этот момент молодой человек отвечает: но я же, в конце концов, красив, я же богат, я силен. На что Эпиктет говорит ему: Ахилл тоже был красив и даже красивее тебя, он был богаче тебя и сильнее. Ты не возбудил (*erethizein*) меня; покажи мне свое умение слышать то, что я хочу тебе сказать, и тогда ты увидишь, насколько ты можешь побудить говорить того, к кому ты обращаешься, того, кто должен говорить (*kinēseis ton legonta*).

Поскольку время, к сожалению, истекает, я не хотел бы слишком задерживаться [на этом тексте. Я считаю, что он интересен, поскольку в нем видно, насколько мы близки к базовой структуре и в то же время далеки от нее]*. Тот, с кем говорят, должен возбуждать желание у учителя, — это у Платона фундаментальный момент⁶². И здесь, как вы можете заметить, мы попадаем в совершенно иной мир, в котором совсем нет педерастической любви и где, напротив, по-моему, есть элементы, кое-какие интересные указания на то, что этот кудрявый и напмаженный молодой человек учителя как раз возбудить и не может. Учителя возбуждает не тело, не красота и не молодость индивида, а фундаментальные положения, основываясь на которых они могут слышать друг друга в качестве учителя и ученика. Необходимо, чтобы ученик показал, что он согласен с ними, и в этот момент он возбудит другого так, что тот начнет говорить, и этот другой будет гово-

* Конъектура: отрывок неразборчив.

62. Подробный анализ сократо-платоновской эротики см. в: ИУ.

С. 315–379. См. также: SV. P. 93–97.

рить для того, чтобы воздействовать на душу ученика и ее совершенствовать; но его желание будет [не] чем иным, как желанием совершенствовать душу ученика.

Во всяком случае, вы видите, что не может быть парресии, не может быть свободы речи учителя, этой живости речи учителя, действующей на душу ученика, если другой не подал определенное число знаков. Знаков со стороны именно ученика, но и со стороны парресиаста. И тут встает проблема, в техническом плане тоже очень сложная: как распознать истинного парресиаста? Парресия должна развиваться путем передачи знаков в одном направлении и в другом, со стороны ученика и со стороны учителя. Трактат Плутарха «Как отличить друга от льстеца» — это как раз технический трактат, отвечающий на этот вопрос. Когда я ишу парресиаста, как мне поступить и по каким признакам я его узнаю? Плутарх указывает, что все было бы очень просто, если бы льстецы были известны, если бы это просто были люди, которые хвалят вас ради того, чтобы их позвали на ужин. Такие льстецы не опасны; напротив, опасные льстецы — это в каком-то смысле настоящие льстецы, те, которые более всего напоминают тех, кого ищешь. В частности, ремесло, навык хорошего льстеца заключается в какой-то мере именно в том, чтобы как можно больше походить на парресиаста. Настоящий льстец должен, как и парресиаст, быть тем, кто будет говорить вам неприятные вещи, кто скажет вам все как на духу и при этом на самом деле вполне может быть льстецом⁶³.

Как же тогда найти ответ на этот вопрос и определить, в чем существо настоящего льстеца? Плутарх

63. *Plutarque. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 49D–51D. Op. cit. P. 85–89.

посвящает этому вопросу целый трактат, но можно найти и другие тексты с ответами на него, в частности текст Галена, о котором я уже говорил. Я сначала скажу про ответ Галена, поскольку это на самом деле наиболее простой, и, если угодно, наиболее эмпирический ответ; он не поднимает больших теоретических проблем. Гален просто предлагает предпринять кое-какие меры предосторожности. Он говорит: если ты ищешь парресиаста, сначала нужно обратиться к человеку с хорошей репутацией; затем нужно понаблюдать за ним; нужно ходить за ним по пятам, смотреть, не посещает ли он могущественных и богатых людей, и если посещает, это дурной знак: есть риск, что он не является хорошим парресиастом, которого мы ищем. Но нужно пойти дальше, и, если он посещает их, посмотреть, как он ведет себя с ними, льстит он им или нет и т. д. Когда же мы познакомились с этим человеком, который, как мы убедились, не является льстецом, и когда попросили его послужить нам парресиастом, надо продолжить его испытывать, надо посмотреть, не будет ли он слишком легко отпускать комплименты, достаточно ли в нем строгости. Анализ Галена довольно интересен, поскольку он заходит сравнительно далеко. Он говорит: если парресиаст, тот, кого вы выбрали в качестве наставника, делает вам комплименты, тогда он либо на самом деле не парресиаст, либо не интересуется вами, поскольку вы не подали ему нужный знак, который бы указывал ему на вашу способность услышать истину. Но если он строг с вами, может случиться и так, что он скажет вам что-то такое, что вы сами сочтете слишком суровым; в этом случае ошибаетесь всегда вы, поскольку вы, как всякий человек, и есть тот, кого вы сами любите, а потому вы всегда должны предполагать, что истина — это то, что говорит, не щадя вас,

другой. Но предположим, что парресиаст настолько сурово вам выговаривает, что вы не только уверены в том, что его речь не соответствует истине, но и можете это доказать. Так вот, скажите себе, что вы все равно нашли хорошего парресиаста, поскольку это испытание, которое, если и не необходимо, то по крайней мере полезно для того, чтобы избавиться от любви к самому себе — выслушивать обидные и даже отвратительные вещи⁶⁴. Здесь у нас [...]».

Вернемся теперь к Плутарху, текст которого очень интересен в теоретическом плане, поскольку выстроен целиком и полностью вокруг одного вопроса: как отличить настоящего парресиаста от льстеца? По его словам, подлинные знаки парресиаста состоят в следующем: во-первых, можно узнать, что мы действительно встретили парресиаста, который нужен нам, если проявляет *homoiotētēs proaireseōs*, то есть если он продемонстрировал аналогию*, подобие, обусловленное их *proairesis* «выбора», — нет нужды говорить вам, что это непереводаемо, вы это знаете лучше меня, — ну, скажем так, подобие в выборе образа жизни, в фундаментальном желании и т. д.; короче говоря, необходимо, чтобы было подобие между [*proairesis*] субъекта, который ищет парресиаста, и самого парресиаста. Необходимо, чтобы выполнялось это фундаментальное согласие *proairesis*. И здесь вы можете заметить то же самое, что было, как мы только что выяснили, обозначено Эпиктетом, когда он говорил о молодом че-

64. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 18. С. 221.

* Пауза в записи.

* Слышно, как Фуко задает вопрос в сторону: «Можно ли тут говорить о гомологии? Достаточно ли этого для перевода “*homoiotēs*”? Нельзя сказать „тождество“? Сходство — да, подобие — может быть...».

ловеке: ты не возбудил меня, поскольку показывал, что у тебя не тот же *proairesis*, что у меня. Итак, аналогия *proairesis* между мной и другим. Это первый критерий.

Во-вторых, необходимо, чтобы парресиаст получал удовольствие всегда от одних и тех же вещей и всегда одобрял одни и те же вещи. Необходимо, следовательно, постоянство в его собственной системе антипатий и склонностей, в его системе суждений. В общем-то вы можете заметить, что в этом тексте Плутарха ландшафт вполне стоический. Таким образом, необходимо, чтобы он всегда придерживался одних и тех же решений, не отступал от собственных антипатий и склонностей.

Наконец, в-третьих, необходимо, чтобы он направлял свою жизнь к одной-единственной *paradeigma*, к одной-единственной схеме жизни. Итак, гомология в выборе образа жизни двух партнеров, постоянство в антипатиях и склонностях самого парресиаста, единство парадигмы жизни, схемы жизни парресиаста. Эти критерии настоящего парресиаста отсылают к двум концепциям, которые, в общем-то, хорошо известны. С одной стороны, это концепция, конечно, дружбы как *homonoia*. Именно эта аналогия, это подобие должно обосновывать истинную дружбу и именно в этом смысле парресиаст является, по существу, другом. Во-вторых, вы видите, что эта концепция настоящего парресиаста как того, кто постоянен в своих решениях и кто придерживается одной и той же схемы в своей жизни, отсылает к стоической концепции единства жизни, которая противопоставляется множественности *stultitia*, беспорядочной и подвижной души⁶⁵. Плутарх разъясняет этот

65. О понятии *stultitia*, в частности у Сенеки, см.: ГС. С. 150–152; Foucault M. L'écriture de soi. P. 1239–1240.

момент совершенно прозрачно и недвусмысленно. Не-парресиаст, то есть льстец, — это, как он говорит, тот, у кого нет четких правил поведения. Лстец берет пример то с одного, то с другого; он не является ни простым, ни единым, он составлен из различных и разнотипных частей; лстец — он как жидкость, которая переходит из одной формы в другую в зависимости от сосуда, в который ее наливают⁶⁶. Так, Алкивиад, который, переезжая из одной страны в другую, не оставался одним и тем же; он не был одним и тем же в Афинах и в Сицилии, не был одним и тем же в Сицилии и Спарте, в Спарте и в Персии, и т. д. в противоположность Эпаминонду, который тоже бывал в разных странах, но всегда сохранял один и тот же *ēthos* в своей одежде, в своем режиме (*diaitē*), в своем *logos* и *bios*⁶⁷. У лстеца же нет

66. *Plutarque. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 52A-B. Op. cit. P. 91: «Таков друг; что касается лстеца, его характер не покоится на прочном основании; живет он жизнью, желаемой другим, а не им самим; на другого смотрит он, его берет за образец для себя; вот почему он не прост и не един, но множественен и многообразен, ведь он непрестанно переходит от одной формы к другой, как меняет очертания вода, которую переливают из одного сосуда в другой».

67. *Ibid.* 52D-E. P. 92: «Свидетельством также является поведение больших лстецов и демагогов, величайший из которых, Алкивиад, в Афинах устраивал розыгрыши, разводил лошадей и вел жизнь духовную и изящную, в Спарте стал груб, носил плащ и принимал холодные ванны, во Фракии воевал и пьянствовал, а прибыв в Тиссаферн был сама роскошь, расслабленность и бахвальство, но всегда искал популярности и набирал голоса большинства, отождествляясь с ним и ему уподобляясь. Не так было с Эпаминондом или Агесилаем; они, будучи знакомы с множеством людей, полисов и образов жизни, везде сохраняли один и тот же способ существования (*ēthos*), который подходил им в одежде, режиме (*diaitē*), языке (*logō*) и их образе жизни (*biō*).

ничего прочного и постоянного, ничего собственного, он никогда не любит, не ненавидит, не радуется и не огорчается *oikeiō pathei* (своим собственным *pathos*)⁶⁸. Тогда как настоящим парресиастом будет, напротив, тот, у кого будет *oikeion pathos* и кто, обладая тождественным правилом жизни, одним и тем же постоянным *bios*, одним и тем же *logos*, одним и тем же *diaitē*, режимом, распорядком, сможет послужить точкой опоры для того, кто на самом деле ее ищет, кто ищет в парресиасте того, кто сможет помочь ему добиться единства в своей жизни.

И это подводит нас к тому, что, по-моему, составляет собственно центральный момент паррессии*. Действительно, если парресиаста узнают по тому, что у него один-единственный образ жизни, что же она тогда такое — паррессия? Я считаю, что паррессия — это присутствие у того, кто говорит, своей собственной формы жизни, формы выявленной, наличной, чувственно ощущаемой и действующей в качестве образца в речи, с которой он выступает. И здесь я хотел бы зачитать вам 75-е письмо Сенеки (это один из текстов, в которых термины «паррессия», «*libera oratio*» или «*libertas*» не встречаются, но я считаю, что это тоже комментарий к паррессии): «Ты пеняешь мне за то, что письма мои не так тщательно написаны [отсылка к проблеме риторики. — М. Ф.]. Но кто же говорит тщательно, кроме

68. *Ibid.* 53A. Р. 93: «Ни в одной из областей не покажет он ни постоянства, ни оригинальности, не будет испытывать личных чувств (*oikeiō pathei*) любви, ненависти, удовольствия или печали, но всегда он будет как зеркало принимать в себя образ страстей, жизней и движений другого».

* Добавление в рукописи: «рассматриваемой не в качестве собственно добродетели, ни в качестве исключительно техники, а в качестве практики речи, в которой участвуют два партнера».

тех, кто хочет говорить напыщенно? Какой была бы моя речь, если бы мы вместе сидели или гуляли, — такими же необработанными и непринужденными (*inlaboratus et facilis*) пусть будут и мои письма, в которых я не хочу никакой изысканности, никакой нарочитости (*accersitum nec fictum*)». Здесь мы имеем дело с теми же темами, о которых говорили недавно. Парресия не имеет отношения к каким бы то ни было искусственным риторическим инструментам. Здесь вы видите отсылку к беседе, которая выступает первичной, матричной формой парресии: письмо отсылает к беседе, поскольку выступает заменителем беседы, поскольку беседа невозможна. В таком случае мы получаем абсолютную парресиастическую преемственность между беседой и письмом, минуя <стиль> сочиненных трактатов, минуя демагогию и ярость диатриб: «Будь это возможно, я предпочел бы без слов прямо показать тебе все, что я чувствую (*quid sentiam ostendere quam loqui mallet*)». Суть в том, чтобы показывать мысль, а не говорить. И здесь [благодаря] сведению слова к тому, что оказывается попросту указанием на мысль, парресией, которая находится в непосредственном контакте с *dianoia*, которую она должна просто показывать, указывать, — я думаю, здесь мы обнаруживаем то, о чем говорил Арриан в связи с Эпиктетом: «Даже и споря, я бы не топал ногою, не указывал бы рукой, не повышал бы голоса, — все это я бы оставил ораторам, довольствуясь тем, что донес бы до тебя свои чувства, не приукрасив их и не унизив». Это сказано об ораторах и, возможно, ораторах, выступающих с диатрибами. Я был бы «*contentus sensus meos ad te pertulisse* ([доволен] если бы напрямую передал тебе свои мнения)». Вспомните о том, что говорил Арриан об Эпиктете: последний действовал прямо на души, делал с ними что хотел. Задача Арриана

состояла в том, чтобы, передавая, публикуя эти *hypomnēmata*, дать опору для этого прямого действия; и то же самое хочет здесь сделать Сенека: «sensus meos ad te pertulisse». «Одно только я хочу тебе доказать: что я говорю, то и чувствую, и не только чувствую, но и люблю. Детей целуют иначе, чем любовницу; но и в такой ласке, чистой и скромной, ясно видно чувство. Нет, я, право же...» и т. д. — здесь я пропущу пару строк — «Пусть будет нашей высшей целью [haec sit propositi nostri summa — вот, следовательно, итог моих речей, главное в моей речи, резюме. — М. Ф.] одно: говорить, как чувствуем, и жить, как говорим. Тот исполнил свое обещание, кто одинаков, слушаешь ли ты его или смотришь. Мы увидим, каков он, велик ли он, если только он один (ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est)»⁶⁹.

Итак, я считаю, что мы в общем-то подошли к центру парресии; парресия есть тогда, когда учитель, которому доверяют руководство своей душой, говорит то, что он думает, настолько прозрачно, что его мысль не заслоняется никакой риторической формой, но при этом он говорит то, что думает, не в том смысле, в каком он говорил бы то,

69. Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 75, 1. С. 143. Фуко посвятил этому тексту длинный комментарий на лекции от 10 марта 1982 года (второй час) курса «Герменевтика субъекта», утверждая, что речь идет о «совершенном описании того, что такое *libertas*, греческая *parrēsia*» (ГС. С. 434–441). Фуко в 1982 году придает очень большое значение этому тексту и выделяет в нем ядро, составляющее паррессию, именно потому, что последнюю он в этот период все еще считает, по сути, элементом греко-римского наставничества. Но начиная с курса в Коллеж де Франс в 1982–1983 годах исследование парресии приобретает совершенно новую окраску, а потому Фуко перестает ссылаться на это письмо Сенеки.

что считает истинным, а в том, что он высказывает то, что любит, то есть показывая, каков его собственный выбор, его *proairesis*. И то, что гарантирует нам, что как нельзя более прозрачно показывает нам сделанный глубокий и фундаментальный выбор, — это не большие или меньшие риторические обременения, которыми было бы окружено его учительство, а именно этот скромный поцелуй, поцелуй в щеку, которым награждают любимого ребенка — вот что, собственно, является печатью истинности испытываемого чувства. Необходимо, чтобы я был самим собой, тем, кто я есть, внутри того, что я говорю; я должен быть самим собой и быть вовлеченным в то, что я говорю, а утверждаемое мной должно показывать мое действительное соответствие тому, что я утверждаю. И здесь мы снова сталкиваемся с тем, что можно было бы назвать парресиастическим договором, но уже не в том смысле, о котором я недавно упоминал. Вы помните, что у Еврипида был представлен своеобразный парресиастический договор, характеризующий не что иное, как политический договор парресии: я всевластен; ты же приносишь мне истину, которая может оказаться для меня неприятной и на которую я могу обозлиться, — отсюда тема гнева, — но в своем великодушии я позволяю тебе говорить, и я не накажу тебя за дурную весть или за те неприятные вещи, которые ты мне скажешь. Это структура политического договора парресии. Здесь же мы видим структуру индивидуального договора, наставнического договора парресии, в котором речь идет о следующем: когда я даю тебе совет, который требует, чтобы я говорил честно, я не довольствуюсь тем, что говорю тебе то, что считаю истиной, я высказываю тебе эту истину лишь в той мере, в какой я сам действительно вовлечен в истину сказанного мной. Именно

это вовлечение субъекта высказывания в высказанное в речи учителя и является, как мне кажется, характерным для учительской парресии, которая развивается в этом комплексе текстов⁷⁰.

Здесь следовало бы добавить — но у меня осталось мало времени — следующее: это вовлечение субъекта в паррессию может достигаться двумя способами. Один способ я бы назвал совершенным и образцовым: дело в том, что только самые лучшие философы могут сделать это, показать, что они пребывают в самой истине того, что они говорят. Но есть также парресия, которая является в определенном смысле раскрытием двух партнеров друг другу, когда тот, кто наставляет другого, берется и сам выполнять то, что говорит, но утверждает не то, что он точно соответствует истине им сказанного, а что он тоже старается соответствовать тому, что сам говорит. В качестве примера можно рассмотреть ряд писем Сенеки и особенно предисловие к IV книге «О природе»⁷¹, где он, обращаясь к Луцилию, говорит ему и показывает [ему], с одной стороны, что он его наставляет. Так, он говорит ему: я возьму тебя за руку и попробую подвести тебя к лучшим вещам. Но при этом мы будем, как он говорит, давать советы друг другу. Здесь налицо эта пронизывающая все письма Сенеки тема взаимного раскрытия душ, которое представляет собой одну из форм парресии и в которой, я по-

70. См. выше: с. 37, сноска 20.

71. *Луций Анней Сенека. О природе*, IV, А, 20 // *Философские трактаты*. СПб.: Алетейя, 2001. С. 283: «а чтобы ты не чувствовал одиночества, отсюда буду с тобой беседовать. Мы объединимся в том, что есть в нас наилучшего. Будем давать друг другу советы нелицеприятные». Фуко мимоходом ссылается на этот отрывок также и в лекции от 21 марта 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 259–260.

лагаю, можно будет найти одну из опорных точек для того, чем станет парресия в христианстве, где она будет именно что вовлечением того, кто говорит, в сказанное им, но уже со стороны ученика, того, кто несовершенен, кто грешит, кто пытается найти путь и пойти по нему; именно он должен будет говорить⁷². Тут происходит переворачивание, смена обязанности, о которой я говорил, но, как вы видите, я полагаю, что в рамках той же самой структуры парресии, которая развивается в некоторых текстах — не у Эпиктета, который все же профессиональный преподаватель, но у такого автора, например, как Сенека, — можно заметить, как парресия начинает смещаться и становится своего рода двойным обязательством, в соответствии с которым две души в соотношении с высказываемой истиной обмениваются своим опытом, своими несовершен-

72. Через два года в последней лекции курса «Мужество истины» Фуко предложит краткий анализ парресии в контексте христианства, но уже не будет возвращаться к этой «смене обязанности». После анализа античного кинизма точки разрыва между языческим аскетизмом и христианским обозначаются Фуко, скорее, в отношении к «другому миру», в принципе послушания. Если в христианстве и происходит «обращение значений парресии», причина в том, что на самом деле существует противоположность «двух больших матриц» христианского опыта, поддерживающих соответственно «положительную и отрицательную концепции парресии»: с одной стороны, «парресиастический полюс христианства» (то есть мистическая традиция) отдает приоритет парресии как доверию Богу; с другой стороны, «антипарресиастический полюс христианства» (аскетическая традиция), который был «исторически и институционально гораздо более значим», исключает паррессию в качестве надменной самоуверенности и подчеркивает, напротив, необходимость тщательной расшифровки себя в рамках безграничного послушания другому. См.: МИ. С. 287–309.

ствами, открываются друг для друга. Вопрос, не более чем вопрос: в тексте Филодема есть одно точное место (я вам его сейчас покажу), где он говорит о парресии как о способе, которым ученики могут друг друга спасать; что, видимо, может указывать на то, что и правда была парресия, которая являлась не просто речью учителя, вовлекающего самого себя в истину того, что он говорит, но где существовала эта игра индивидов, раскрывающих друг другу свои души и, соответственно, друг другу помогающих. Возможно, что именно так развивалась практика эпикурейского типа. Во всяком случае, она совершенно ясно вычитывается у Сенеки, у которого полно отсылок к этому взаимному раскрытию.

Вот. Я попробовал продемонстрировать вам эту довольно любопытную фигуру парресии, которая представляется мне совершенно отличной от платоновской или сократической игры вопросов и ответов, отношений учителя и ученика, и которая в то же самое время решительно отличается от того, что впоследствии обнаруживается в христианской духовности и в монастырских институтах*.

* Из-за недостатка времени Фуко сокращает заключительную часть. В рукописи сказано:

«— Вспомнить о том, что целью заботы о себе является *paraskeuē*, то есть оснащение души правдивыми речами, которые должны быть *procheiroi*, применимыми.

— Другой необходим именно потому, что он помогает сформировать это оснащение истиной. Постольку, поскольку он передает *logos*.

— Соответственно, ясно, что именно он должен будет говорить. Но необходимо, чтобы он говорил, эффективно воздействуя на душу того, к кому он обращается:

— делать так, чтобы речь не шла только о «запоминании»

— и при этом истинная речь должна представляться обладающей способностью стать правилом действия, формой *ēthos*.

За лекцией следует обсуждение, некоторые отрывки которого не слышно или слышно очень плохо:

Мишель Фуко, сразу после последних слов лекции: Простите, это все было немного разношерстно.

Анри Жоли: Это абсолютно завершённо. Здесь очень много вопросов, которые связаны как с тем, что касается того, что я назвал бы полисемантическими или полифоническими исследованиями, в которые Мишель Фуко углубляется в этой работе, так и с тем, что осталось между строк, с менее явными, но, возможно, вполне прозрачными вопросами метода, если говорить на академическом жаргоне. К несчастью, у нас осталось, если повиноваться этому неумолимому вечернему расписанию, не более десяти минут, быть может, четверти часа, [...] скажем, четверть часа на вопросы. И еще немного времени, чтобы сформулировать вопросы.

Во всем этом речь идет об этопоэтической функции истинной речи.

— Парресия как свободная речь (в своей интенции [в противоположность] лести; в своей форме [в противоположность] риторике), настраивающаяся на обстоятельство и вовлекающая в себя говорящего субъекта, — это первое условие этой этопоэтической функции. Со стороны говорящего.

— Чему соответствует, со стороны получателя, упражнение, *askēsis*:

— [воспоминание]

— *meletē*

— испытания.

Parrēsia и *askēsis* — две составляющих этопоэтической операции истинной речи в ее передаче.

Сравнить с:

— сократическим вопрошанием: ирония (ср. Аристотеля)

— *exagoreusis* <проговаривание, признание, исповедь> монастырской практики».

М.Фуко: На самом деле есть очень интересный текст Аристотеля в «Никомаховой этике»⁷³, который меня очень смущает и в то же время я чувствую, что парресия и ирония состоят в отношении противоположности, которое подтверждается всем остальным. Сократ — это не человек парресии, очевидно нет⁷⁴. А ирония — это способ показать...

А.Жоли: Прошу прощения, [...] я привел этот очень озадачивающий, очень точечный, очень уклончивый и очень интересный сократический текст. Есть и другой текст в «Риторике» (книга II, глава 5)⁷⁵. Его трудно интерпретировать локально

73. Текст, на который ссылается Фуко, — это отрывок из «Никомаховой этики», где Аристотель говорит о *megaloopsuchos* (великодушном <в русском переводе «величавом»>): «Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой» (*Аристотель. Никомахова этика*, 1124b // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 133).

74. В мае 1982 года Фуко пока еще не видит в Сократе парресиаста, а иронию считает чем-то для парресии посторонним. Это может объяснять его замешательство, вызванное встречающимся у Аристотеля описанием *megaloopsuchos*, замешательство, которое, впрочем, не вполне исчезло и в лекциях в Калифорнийском университете в Беркли. См. ниже: с. 233–234.

* Отрывок неразборчив.

75. Возможно, Анри Жоли имеет в виду следующий отрывок из «Риторики»: «Из числа людей, нами обиженных, наших врагов и соперников [страшны] не пылкие и откровенные, а спокойные, насмешливые и коварные, потому что незаметно, когда они близки [к исполнению возмездия], так что никогда не разберешь, далеки ли они от этого» (*Аристотель. Риторика*, II, 5, 1382b 19–20 // *Античные риторики*. М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 82). Фуко отмечал эту ссылку в своих библиографических списках по теме парресии.

и контекстуально, но мне кажется, что им отмечен поворот по отношению к платоновским практическим ценностям, в том смысле, что парресия все же становится этической добродетелью, тогда как в похвале и в критике, в промежутке между похвалой и порицанием в двух процитированных тобой платоновских текстах, в «Государстве» и «Законах», обнаруживается описание, вполне однозначная и существующая со времен античности концепция парресии как политического поведения, которое либо осуждается, когда речь идет о демократическом поведении, либо восхваляется, когда эта парресия допускается правителем, *basileus*, и когда она оказывается поведением, которое устраняет различия в политической системе, которая, напротив, предполагает их, различия между теми, кто приказывает, и теми, кому приказывают. И ты прекрасно эту оппозицию продемонстрировал. В таком случае первый поворот обнаруживается у Аристотеля, но его сложно установить, отчасти потому, что соответствующих отрывков очень мало, но также потому, что это все погружено в аналитический контекст *ēthē*, *aretai*, и все это крайне неопределенно, все это включено в контекст черт характера, если мне будет позволено так сказать, — это черта характера *megalopsuchos* <великодушного>. Получается так.

[...]

Слушатель: Тогда в тексте «Государства», который вы цитировали, в народном государстве, [...] везде царствует свобода, свобода слова [...]*.

М. Фуко: [Это] в «Государстве», в VIII книге. В демократическом государстве парресия относится к числу причин пестроты полиса, а значит, к чему-то негативному.

* Пауза в записи.

А. Жоли: Ах, да, это откровенная полемика, часть критики той политической фигуры, которую составляет демократия, критики, соответствующей, как говорит [Платон], *dēmokratikos anēr*, и он описывает его в качестве такого человека, который доводит до крайности *eleutheria*, *parrēsia* и *exousia* <свобода действия>. Парресия составляет своего рода промежуточный порок между *eleutheria* и *exousia*. И тогда я могу задать вопрос, нельзя ли представить свободу как свободу быть, паррессию — как свободу говорить и *exousia* — как свободу делать. К этому подключаются определенные термины, глагольные формы: *areskein*, *bouleisthai* и т. д. И в том, что ты сказал, меня очень заинтересовала пресловутая *heautou bios*, жизнь, являющаяся совершенно частной, индивидуальной жизнью. Впрочем, ...

М. Фуко: ...*idia kataskeuē* <каждый устраивает (подразумевается: свою жизнь)>

А. Жоли: ...*idia kataskeuē*. Есть еще термин *hekastos* <всякий, кто угодно>, совершенно уничижительный⁷⁶. Не нужно быть обособленным индивидом, не практиковать жизнь, которая соответствовала бы *bios oikeios*, собственной жизни — ты на этом закончил, — *oikeiotēs* меняет смысл при переходе от Платона к стоикам. Поскольку во времена Платона было — здесь я просто сделаю небольшую педантичную вставку — три типа жизни (проблема *bioi*), которые составляли *tupoī* или *paradeigmata*, образцы, и за пределами этих моделей невозможно было вести собственную жизнь. Можно было быть *philochrēmatos*, любить богатство и выбрать аполаустическую жизнь⁷⁷ (об этом нам рассказывает «старик» Фестюжьер в своих «Трех

76. Платон. Государство, VIII, 557b. С. 343. См. выше: с. 29, сноска 21.

77. От слова *apolaustikos*, обозначающего того, кто стремится к материальным удовольствиям.

жизнях»⁷⁸, и это по-прежнему очень интересно и живо). Была политическая жизнь, та, которую вел человек, любящий власть, *philotimos*. Но была и жизнь мудрости, того, кто любит знания и самого себя, кто практикует самого себя. И в таком случае за пределами этих трех типов жизни нет никаких альтернатив, нет выбора. А в выродившейся демократии, критикуемой в VIII книге «Государства», достигается предельно индивидуальная жизнь, жизнь откровенная и вольная в масштабах всего города. В этом тексте Платоном спародировано не что иное, как демократический индивидуализм. Что же касается переворачивания смысла этой пресловутой парресии, то о нем упоминает Эпиктет, как ты хорошо показал. Это целиком и полностью критика, и тем более критика, что это полностью опрокидывает демократические ценности афинской *politeia*, где парресия фигурировала, наравне с *isēgoria*, в качестве права, то есть это было коррелятивное право. И я бы тогда хотел добавить — а потом замолчу, поскольку, возможно, кто-то еще хочет высказываться — поскольку я, конечно, не пролистал весь корпус ораторов — но я знаю, что у ораторов встречаются (и этим немного занималась Франсуаза Летублон <Françoise Létoublon>) глагольные формы выражения «сказать всю правду»; значит, в отсутствие понятия парресии могут встречаться глагольные формы, замещающие его. Это формулы типа *apanta legein*, «сказать всё». Тут я отошлю тебя к небольшому тексту Лисия, который вообще-то очень интересен, это текст «Об убийстве Эратосфена»⁷⁹;

78. Festugière A.-J. Les trois vies // Études de philosophie grecque. Paris: Vrin, 2010. P. 117–156.

79. Lysias. Sur le meurtre d'Ératosthène // Discours, t. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1964. P. 30–40. Дело о *moicheia* — это дело о прелюбодеянии.

это текст о деле о *moicheia* <прелюбодеянии>, так что он интересен во многих отношениях, и в нем замечен определенный долг, определенная деонтология *apanta legein*, высказывания-всего, которая формулируется и с точки зрения господина, и с точки зрения раба. И это интересно, это пересекается с тем, что ты говорил. Эта деонтология проявляется на уровне свободного человека, который в каком-то смысле должен обладать обязательным логографическим поведением, то есть высказывать истину в том виде, в каком она передана, следовательно, приводить свою речь в соответствие с событиями, *ta genomena, erga* или *pragmata* и т. д.⁸⁰ Но также есть и другое поведение, которое является обязательным в совсем другом смысле, поскольку это поведение по принуждению, под пыткой, и тут присутствует этот термин тоже — рабов, конечно, могли пытать — и маленькую рабыню, которая скажет, кто с кем спал, будут пытать, и ей, опять же, будет вменен долг истины, долг, заставляющий сказать все⁸¹. Так что эта речь получает тройную характеристику: она должна быть прагматичной, должна относиться к истинным фактам, как они были переданы, она должна быть эпидиктической, показывать их в речи, которая должна быть прозрачной. Тогда *apanta legein* и *mēden pseudein* <говорить всё и не лгать>, представляющие две коррелятивные формы, утвер-

80. *Ibid.* Р. 31: «Итак, начну с начала все мое дело (*ta ematou pragmata*); ничего не опущу и расскажу всю жизнь (*ouden paraleipôn, alla legôn talēthē*)».

81. *Ibid.* Р. 33: «У тебя [раба] есть выбор между двумя возможностями, добавил я: быть битым, отправленным вращать жернова на мельнице, навеки обреченным на этот ничтожный удел, или же сказать мне правду, все мне рассказать, и я не причиню тебе вреда, наоборот, прошу твои проступки. Не лги, скажи мне все честно (*pseudē de mēden, allapanta talēthē lege*)».

дительную и отрицательную, определяют вместе с некоей функцией, функцией высказывания истины, правдивую речь. Я не знаю, нельзя ли, с точки зрения перевода, сблизить понятие правдивости как объективного предмета этой речи с...

М. Фуко: А Лисий использует слово «парресия»?

А. Жоли: Нет, нет, он не использует понятия парресии. Он использует только глагольные формы. Да, то есть нет, но... я искал, но не гарантирую... Надо бы спросить у кого-то, кто лучше это знает.

М. Фуко: Поскольку, понимаешь, вопреки этимологии «парресии», мне кажется, что высказывание всего на самом деле и по сути не предполагается в понятии парресии. И, собственно, проблема признания — судебного, когда речь о том, чтобы сказать все, что касается... и т. д., по-моему, вообще не обозначается словом «парресия». Ты скажешь, что я сам цитировал тексты, в которых слово «парресия» не встречается, но мне кажется, что структура...

А. Жоли: Но это как раз ничего не значит. Там могут быть семантические конфигурации...

М. Фуко: Да, я знаю. Так вот я думаю, что парресия — это не понятие, применяющееся к судебному признанию.

[...]

А. Жоли: Итак, следовало бы провести различие между парретикой, если можно использовать такое выражение, и судебной риторикой, поскольку у них немного похожие цели, но в конфигурациях, совершенно...

М. Фуко: Я считаю, что именно политическое понятие было, если угодно, перенесено с управления другими на управление собой, что оно никогда не было судебным понятием, в котором обязательство говорить правду и только правду является технической проблемой, [относящейся к] признанию,

пытке и т.д. Однако слово «парресия» и, думаю, концептуальное поле, с ним связанное, обладают моральными коннотациями.

[...]

Слушатель: От христианской проблематики покаяния и наставничества вы вернулись к греческой философии, являющейся одним из источников христианского Запада. Мне интересно, и я поэтому задаю вам этот вопрос, хотя у вас больше нет времени, чтобы на него ответить, и к тому же я, возможно, да и наверняка, покидаю область парресии, которой вы хотели ограничиться, — ведь всего не сделаешь, — но мне интересно, что можно найти, если вернуться назад к иудео-христианскому источнику христианства. В этой области, чувствуется, есть основание, вполне возможно общее основание, а именно представление о том, что невозможно познать себя, что постоянно, изначально заблуждаешься по поводу того, что делаешь, чем являешься, что думаешь, в чем убежден. Есть пример, о котором я постоянно думал, когда слушал вас, а именно посещение пророком Нафаном царя Давида, когда Давид похитил Вирсавию, обрюхатил ее, попытался [обмануть]* ее мужа, отправил мужа на бойню. И вот Нафан приходит и действует в той манере, которая не соответствует ни парресии, поскольку она не является простой и естественной, ни, на самом деле, иронии. Он использует искусственный прием вымысла, представленного в качестве своего рода истины: в моей деревне, говорит он царю Давиду, и т.д.⁸²

* Конъектура: слово неразборчиво.

82. Библия. Вторая книга царств, 12 (синодальный перевод): «И послал Господь Нафана (пророка) к Давиду, и тот пришел к нему и сказал ему: в одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было

М. Фуко: Да, я понимаю, что вы хотите сказать.

Тот же слушатель: Ты — и есть этот человек, говорит он, и Давид попался. Но если бы Натан пришел со словами: ты подлец, его бы сразу отправили в яму, поскольку отношение силы в этом случае — это отношение...

М. Фуко: Да, это проблема свободы слова у пророка⁸³ или, во всяком случае, того, кто обращается к власти напрямую. Я не думаю, что парресия или обязательство все говорить, которое, как мы видим, появляется в христианской духовности в IV–V веках, берется непосредственно отсюда, просто потому, что монастыри, монахи считали себя философами и своего рода наследниками философской практики, греко-римской *bios philosophikos*, и потому что я считаю, что можно с полным правом выводить их техники из этих техник [античной философии]*. Но это не означает... Этот текст на самом деле цитировался; Отцы Церкви цитируют его в своих текстах о покаянии.

очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь; и пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить (обед) для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, который пришел к нему. Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это; и за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания. И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек, (который сделал это)».

83. Более подробный анализ отношений и различий между пророческой речью и парресией см.: МИ. С. 24–25, *passim*. См. также лекцию от 24 октября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 129–133).

* Коньектура: отрывок неразборчив.

Речь и истина

*Шесть лекций, прочитанных Мишелем Фуко
в Калифорнийском университете в Беркли
в октябре и ноябре 1983 года*

Лекция 24 октября 1983 года

ПРЕДМЕТОМ этих лекций является понятие парресии [*parrēsia*]. Слово *parrēsia* встречается в греческой литературе начиная с конца V века до н.э., оно встречается также в патристических текстах к концу IV века и в V веке н.э. Впервые слово *parrēsia* появляется в греческой литературе у Еврипида, а к концу IV века его можно нередко встретить в христианской литературе, например, у св. Иоанна Златоуста.

Существует три формы этого слова: именная форма — *parrēsia*, глагольная форма — *parrēsiazein* или, лучше, *parrēsiazeisthai*, также существует слово *parrēsiastēs*, которое не встречается в классических текстах и лишь изредка в текстах эллинистического или греко-римского периода, у Плутарха и Лукиана; например, в одном из диалогов Лукиана встречается персонаж по имени *Parrēsiadēs*¹.

Прежде всего, в первой части сегодняшней лекции я хотел бы дать общий обзор значения этого слова и развития его значения в греческой и греко-римской культуре. Первый вопрос: каково об-

1. Лукиан. Рыбак, или Восставшие из гробов // Сочинения: в 2 т. СПб.: Алетейя, 2001. Т. 2. С. 241–258. Краткий комментарий этого текста см. в: УСД. С. 316–317.

щее значение слова *parrēsia*²? Этимологически *parrēsiazēin* или *parrēsiazēisthai* означают «сказать все»: от *pan*, «всё», и корня *rēma* (который встречается, к примеру, в словах «ритор» и «риторика»), обозначающего «то, что вы говорите». Тот, кто применяет паррессию, парресиаст*, — это человек, который говорит все, что думает. Он говорит все, *pan-rēsia*, ничего не скрывает, он раскрывает свое сердце и свой разум другим людям. В паррессии слова, речь должны дать точный отчет в том, что думает говорящий, стать полным выражением его мыслей, чтобы слушатели могли доподлинно понять, что именно он высказывает. Такова первая характеристика паррессии.

Таким образом, слово *parrēsia*, само понятие паррессии отсылает к определенному отношению между говорящим и тем, что он высказывает. В паррессии тот, кто говорит, совершенно недвусмысленно, ясно и очевидно указывает на то, что высказанное им является его собственным мнением. Он указы-

-
2. Речь о единственном месте, в котором Фуко предлагает систематическое обсуждение «общего» значения понятия «паррессии», которое он определяет, выделяя пять фундаментальных характеристик: искренность или откровенность (парресиаст говорит то, что думает); истину (парресиаст «говорит то, что, как ему известно, является истиной»); риск (высказывание истины создает для парресиаста опасность); критическую функцию (истина, высказываемая парресиастом, способна задеть или же разгневать собеседника, либо она составляет определенную форму *самокритики*); долг (высказывать истину — это для парресиаста применение свободы и в то же время выражение нравственного долга).

* Фуко использует здесь греческое слово *parrēsiastēs*, которое в своих последних курсах в Коллеж де Франс он передает как «парресиаст» («*parrēsiaste*»). Здесь и в остальном тексте этих лекций мы используем этот термин вместо *parrēsiastēs*.

вает на это недвусмысленно и ясно, избегая всякой риторической формы, которая могла бы скрыть или закамouflировать то, что он думает. Парресиаст использует как можно более прямые слова и формы выражения. Конечно, это не означает, что он не интересуется тем действием, которое его речь оказывает на умы других людей. Но если риторика обеспечивает того, кто говорит, техническими инструментами, позволяющими воздействовать на разум слушателей независимо от его личного мнения, в парресии говорящий воздействует на разум других людей, как можно более точно показывая им то, что именно он сам думает.

Мы проводим различие между субъектом высказывания (говорящим субъектом) и грамматическим субъектом фразы (подлежащим высказывания), но также можно было бы сказать, что есть еще и третий субъект, а именно субъект *enunciandum*, высказанного, то есть того, что высказывается в качестве убеждения, мнения, к которому отсылает высказанное*. Я полагаю, что в парресии говорящий делает упор на то, что он одновременно субъект высказывания и субъект *enunciandum*, то есть субъект убеждения, мнения, на которое он ссылается. «Я есть тот, кто думает то-то и то-то»: таков специфический языковой акт, который обнаруживается в парресиастическом высказывании. И это первый пункт, который я хотел выделить.

Второй пункт состоит в том, что парресия — не просто искренность или откровенность, в ней есть нечто большее акта раскрытия своего ума. Пар-

* Поскольку понятие субъекта *enunciandum* вызывает среди слушателей некоторое недоумение, Фуко добавляет: «Ладно, может, потом обсудим еще». Но вопроса по этой теме ему не задали.

ресиаст не говорит все то, что у него на уме. Уточним: существует два вида парресии³.

Есть дурная парресия, которая состоит в том, что говорится все, что на уме, без разбора и без какого-либо внимания к тому, что именно говорится; применять парресию в этом смысле — примерно то же самое, что «болтать». Такое уничижительное значение слова «парресия» в классических текстах встречается редко; иногда его можно обнаружить у Платона, где оно служит характеристике дурного демократического строя, в котором кто угодно может обратиться к гражданам и сказать им все что угодно, даже глупости и вещи, как нельзя более опасные для полиса⁴. Чаше такое уничижительное значение «парресии» встречается в христианских текстах, в христианской литературе, где эта дурная парресия противопоставляется молчанию, молчанию как дисциплине или как условию созерцания Бога; парресия в таком случае оказывается помехой созерцанию Бога. Парресия как речевая деятельность, отражающая любые движения духа и сердца, представляется вполне очевидной помехой созерцанию⁵. Это, скажем так, дурная сторона или дурная форма парресии.

Но по большей части в классических текстах у «парресии» нет этого уничижительного значе-

3. О различии хорошей и дурной парресии см.: УСД. С. 191–196, 202–203, *passim*.

4. Платон. Государство, VIII, 557b. С. 343. См. также: Платон. Федр, 240е//Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 149; Платон. Законы, I, 649b; II, 671b. С. 98, 121. См.: УСД. С. 208–216.

5. К уничижительному значению парресии в христианстве (начиная с IV века) Фуко возвращается, разбирая его подробнее, в последней лекции своего курса «Мужество истины»: МИ. С. 304–308.

ния; напротив, она используется в положительном смысле. *Parrēsiazein* или *parrēsiazeisthai* — значит «высказать истину». Но это не совсем ясно: говорит ли парресиаст то, что *считает* истиной, или же он говорит то, что действительно *есть истина*? Ответ в том, что парресиаст говорит то, что является истинным, поскольку считает, что это истина, и в то же время считает, что это истина, поскольку это на самом деле истина. Таким образом, парресиаст не просто искренен, он не просто откровенно говорит, каково его мнение, его мнение еще и истина; он говорит то, что, как ему известно, является истиной. В парресии выполняется своего рода точное совпадение между убеждением и истиной. Это вторая важная характеристика парресии.

Полагаю, что было бы интересно сравнить греческую паррессию и нововременную, картезианскую, очевидность. Со времен Декарта совпадение убеждения и истины должно, с нашей точки зрения, достигаться в определенном ментальном опыте, которым является очевидность. С точки же зрения греков, совпадение убеждения и истины достигается не в ментальном опыте, каковым является очевидность, а в речевой деятельности, которую и представляет собой парресья. Вы, во всяком случае, видите, что парресья отсылает к определенному отношению между субъектом и истиной, причем это отношение устанавливается благодаря речевой деятельности.

Третий пункт состоит в том, что в парресии есть нечто большее этого отношения, этого совпадения убеждения и истины, этого отношения субъекта и истины. Конечно, парресья применяется тогда, когда высказывают истину, будучи уверенными в том, что это истина. Но о ком-либо можно сказать, что он применяет паррессию и заслуживает того, чтобы считаться парресиастом, в том и только том случае, если есть

определенный риск, определенная опасность, создаваемая именно тем, что он высказывает истину. Например, в оптике греков, с их точки зрения, преподаватель, обучающий детей грамматике, высказывает им истину, причем он не сомневается в истинности того, чему учит. Но, несмотря на это, несмотря на совпадение между его убеждением и истиной, он не парресиаст. Ни один грек никогда бы не сказал, что преподаватель — парресиаст, по крайней мере в обычных условиях обучения⁶. Когда же философ обращается к царю, к суверену, к тирану, и говорит ему, что тирания не способна принести ему счастье, поскольку она несовместима со справедливостью, философ в этом случае высказывает истину, и в этом высказывании есть точное совпадение между убеждением и истиной, а кроме того философ идет на определенный риск, поскольку тиран может прогневаться, наказать, изгнать и даже убить его. Так, собственно, и вышло с Платоном и Дионисием в Сиракузах, и можно найти очень интересные ссылки на все это в VII письме Платона⁷ и в «Жизнеописании Диона» Плутарха⁸. Мы вернемся к этим текстам позднее⁹.

6. Фуко подчеркивает различие между парресиастической вердикцией и веридикцией учителя (или преподавателя либо «профессионала») в первой лекции курса «Мужество истины»: МИ. С. 33–35. См. также об этом различии: УСД. С. 68 и ниже: с. 129–134.

7. Платон. Письма, VII // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 475–504.

8. Плутарх. Дион и Брут // Сравнительные жизнеописания в двух томах. М.: Наука, 1994. Т. 2. С. 446–451.

9. За исключением краткого комментария одного отрывка из VII письма Платона (см. ниже: с. 195), Фуко в этих лекциях в Калифорнийском университете в Беркли не возвращается к этим текстам, которые он более глубоко изучил на своих курсах в Коллеж де Франс в 1982–1983 годах. См.: УСД. С. 60–66, 225–291; МИ. С. 70–72.

В общем, вы можете понять, что парресиаст — это тот, кто идет на определенный риск. Конечно, он не всегда рискует жизнью. Когда вы, например, видите, что ваш друг поступает дурно, и рискуете прогневать его, сказав ему, что он не прав, вы — парресиаст; своей жизнью вы не рискуете, но можете его задеть, а ваша дружба может от этого пострадать. Если какой-либо оратор в политическом споре рискует утратой своей популярности, поскольку его мнение противоположно мнению большинства, он тоже применяет паррессию. Таким образом, ясно, что парресия связана с опасностью и, соответственно, мужеством. Это мужество сказать истину вопреки опасности. В паррессии высказывание истины включено в игру жизни и смерти. Это ее третья характеристика.

Четвертый пункт: парресия связана не со всякой опасностью. Например, если вы знаете какой-нибудь важный секрет и раскрываете его на свой страх и риск, вы не парресиаст, хотя и говорите правду, причем само это высказывание для вас опасно; в этом случае вы не являетесь парресиастом, по крайней мере в положительном смысле этого термина. Если вы говорите что-то такое, что может быть использовано против вас, например, на суде, это не парресия или не обязательно парресия. В паррессии опасность всегда проистекает из того, что высказываемая вами истина способна задеть или прогневать собеседника. Парресия всегда является игрой между тем, кто говорит, и его собеседником. Например, парресия может быть разоблачением какого-то проступка, совершённого собеседником; или она может быть советом собеседнику, призывающим его вести себя так-то и так-то; она может быть также мнением о том, что он ошибается в чем-то или дурно себя

ведет и т.д.; наконец, она может быть и признанием в совершенном проступке, если только вы признаетесь в нем тому, кто способен вас за этот ваш проступок наказать.

Понятно, что функция парресии — не доказывать истину, она не в обсуждении или споре по поводу истины с кем-то другим. У парресии всегда есть функция критики, критики самого себя (того, кто, собственно, говорит) или собеседника: вот что ты делаешь и думаешь и вот что ты не должен делать или думать; вот что я сделал и в чем ошибся, поступив таким-то образом*, и т.д. Специфической характеристикой парресии является не что иное, как эта критическая позиция. Парресия — это критика, самокритика или критика, обращенная на других, но это всегда критика в той ситуации, в которой говорящий уступает собеседнику в статусе. Парресия исходит «снизу», а обращена она «вверх». Парресиаст уступает в могуществе своему собеседнику, он слабее того, к кому обращается со своей критикой. Именно по этой причине грек не сказал бы, что преподаватель или отец, когда он критикует ребенка, применяет паррессию; в этой ситуации никакой парресии нет. Но когда философ критикует правителя, когда гражданин критикует большинство, а ученик — преподавателя, тогда все они применяют паррессию. Таким образом, ясно, что парресия предполагает искренность, отношение к истине, совпадение между убеждением и истиной; парресия предполагает определенный риск, критику, игру критики в ситуации, в которой говорящий уступает в статусе тому, к кому он обращается.

* Добавление у рукописи: «и вот границы, которые ты не должен преступить».

— *Если парресия может быть самокритикой, почему тогда не может быть парресиастом преступник, признающийся в своем преступлении?*

— В некоторых случаях преступники, которые признаются в совершённых проступках, действительно применяют паррессию. Когда же они вынуждены признаться (это последний пункт), например, под пытками, это не имеет отношения к парресии. Но когда они добровольно, применяя свободу воли, принимают решение сказать правду о том, что они сделали, причем они находятся в ситуации, в которой тот, кому они в этом признаются, способен их наказать или же каким-то образом отомстить им, в этом случае имеет место парресия. Мы рассмотрим это в одном крайне интересном и специфическом случае — случае «Электры» Еврипида: там есть два признания, одно из которых совершается в ситуации парресии, а другое паррессию исключает. Вы задали на самом деле очень хороший вопрос.

— *Мой вопрос касается вашего четвертого пункта. Является ли риск, связанный с парресией, внутренне присущим критическому содержанию заявления, или же он проистекает из отношения между тем, кто говорит, и его собеседником, отношения, в контексте которого это заявление можно принять за оскорбление? Иначе говоря, необходим ли ответ собеседника для того, чтобы парресия вообще состоялась?*

— Если мой ответ не удовлетворит вас, пожалуйста, так прямо и скажите, и примените паррессию! Это вопрос статуса, из-за которого один сильнее другого. Например, есть ситуация философа и царя. Мы потом рассмотрим случай Электры и Клитемнестры: Клитемнестра — это царица, а Электра в силу определенных причин оказывается в положении рабыни. Электра применяет паррессию, но не Клитем-

нестра. Это вопрос социального статуса, создающего риск, опасность, возможность мести.

— *Но связана ли парресия с самой декларацией, или же именно реакция собеседника превращает постфактум эту декларацию в случай парресии?*

— Да, например, когда Дионис наказал Платона и изгнал его из Сиракуз, он повел себя по определенным причинам, которые я потом разъясню, не как добрый правитель, поскольку долг правителя — принимать парресию. Однако [независимо от того, играет правитель в игру или нет, наказывает или нет] философ в любом случае применял парресию.

Я хотел бы добавить еще один, на этот раз последний пункт к списку этих общих характеристик [парресии], и тогда я, наверно, смогу ответить на вопросы, если они еще остались.

Последняя характеристика парресии состоит в том, что в парресии высказывать истину — это не только идти на риск или подвергаться опасности, это еще и долг. Например, оратор, который высказывает истину людям, которые не расположены ее принять и могут его наказать, осудить его на смерть или изгнание, может и промолчать, ведь его никто не неволит. Никто не понуждает его говорить; однако он чувствует, что говорить истину — его долг. Когда некто совершил преступление, а судьи вынудили его в нем сознаться, это не парресия. Когда же он добровольно признается в своем преступлении кому-то другому, тогда он действует, повинувшись определенному нравственному долгу, а значит применяет парресию. Критиковать друга или правителя — акт парресии, поскольку долг в том, чтобы помогать другу, не понимающему того, что он поступает дурно, и точно так же долг по отношению к полису состоит в том, чтобы помогать правителю

совершенствоваться. Парресия связана со свободой и с долгом¹⁰.

Итак, мы можем сказать, что парресия — это определенная речевая деятельность, в которой тот, кто говорит, поддерживает специфическое отношение с истиной, определяемое искренностью, отношение с самим собой, определяемое опасностью, отношение с законом, задаваемое свободой и долгом, а также определенное отношение с другими, выражаемое в критике — себя или других. Говоря точнее, это речевая деятельность, в которой субъект с риском для собственной жизни выражает свое личное отношение к истине, поскольку полагает, что его долг — высказать истину, чтобы сделать других лучше или помочь им. В парресии тот, кто говорит, применяет свою свободу и выбирает истину, а не ложь, смерть, а не жизнь и безопасность, критику, а не лесть, наконец долг, а не корысть и эгоизм.

Таково общее значение слова «парресия» — в позитивном смысле этого термина, который встречается в большинстве греческих текстов с V века до н. э. и до V века н. э.

Есть какие-нибудь вопросы по этим пяти характеристикам [парресии]?

— *Создает ли факт высказывания истины то или иное обязательство для парресиаста?*

— Да, как видите; это нужно обсудить, поскольку это крайне запутанный момент. Например, ко-

10. Фуко в своих выступлениях о парресии не раз указывал на то, что ее нужно рассматривать еще и в качестве долга (см., например, МИ. С. 28: «его [парресиаста] долг, его обязанность, его бремя, его задача состоит в том, чтобы говорить, и он не вправе уклоняться от этой задачи»), но он нигде не подчеркивал этот момент с той же ясностью, как здесь, где он разбирается подробнее.

гда некто говорит что-то вроде «небо голубое», он, конечно, принимает обязательство в том смысле, в каком каждое утверждение, каждое заявление является своего рода обязательством доказать то, что сказанное им истинно, или же обязательством в том смысле, что есть возможность или готовность повторить то же самое. Иными словами, всегда есть некое обязательство, когда говорящий нечто утверждает. Но в случае парресии обязательство это намного сильнее; оно отличается от обязательства обычного типа, принимаемого говорящим по отношению к сказанному им, когда он нечто утверждает, поскольку в данном случае обязательство связано с определенным социальным статусом, с некоторыми различиями в статусе, а еще оно связано с тем, что парресиаст говорит нечто опасное, рискует и т. д.

— *Может ли это обязательство рассматриваться в качестве акта любви к тому, к кому обращаешься?*

— Мы потом увидим, что в некоторых текстах отношение между парресией и дружбой крайне важно. Существуют две основные социальные рамки парресии: первая — это демократический строй, в котором парресия применяется на *agora* и где всякий добродетельный гражданин должен применять паррессию; вторая — это дружба или любовь (которые в греческой культуре очень близки друг к другу): в отношениях с другом надо применять паррессию. Но все же это обязательство отличается от обязательства, принимаемого говорящим по отношению к сказанному им, когда дает ответ. Тут есть отличие.

— *Я не говорю об обещании или обязанности...*

— Видите ли, это вовсе не языковой акт и не перформативное высказывание в смысле Остина. Ничего подобного. Это совсем другая штука, и именно поэтому я говорил не о языковом акте, а о языковой

деятельности¹¹. Это деятельность, характеризующаяся особыми процедурами, особой ситуацией собеседников, особой социальной рамкой и т. д.

— *Как вы можете соотнести критерии парресии, выделенные вами, а именно риск и разницу в социальном статусе, с тем, что происходит в случае Иона? Парресия возникает у него в силу гражданского статуса и, похоже, ставит его в положение, в котором он ничем не рискует?*

— Если вы прочитаете всю его реплику целиком, то увидите, что, прежде чем сказать о своей собственной парресии и своей потребности в ней, как и о том, что он не хочет возвращаться в Афины лишенным парресии, Ион в этой реплике приводит весьма интересное описание демократической жизни в Афинах, выделяя три категории граждан: те, кто вообще не берет слова, поскольку они глупы, и при этом завистливы; те, кто не берет слова, хотя они богаты и умны, поскольку не интересуются политикой; и те, кто пользуется — по-гречески: *logō te kai polei chrōmenoi* — «пользуются речами и городом», пользуются речами, чтобы управлять городом, и эти люди борются друг с другом, так что Ион оказался лишенным парресии в этой борьбе¹². Парресия составляет часть риска политической жизни.

— *Но нельзя быть рабом и обладать парресией.*

— Нет, нельзя. Можно найти один текст Еврипида, в котором раб применяет паррессию¹³, однако в целом — и в этом тексте «Иона», и в других местах, — обнаруживается очень четкое, совершенно недвусмысленное противопоставление положения раба и положения парресиаста, способного применять паррессию. Когда вы лишены парресии, вы оказывае-

11. См. выше: с. 50, сноска 34.

12. *Еврипид*. Ион, 595–606. Т. 2. С. 258–259.

13. *Еврипид*. Вакханки, 664–673. Т. 2. С. 414.

тес в том же положении, что и раб: вы не можете принимать участия в политической жизни, не можете играть в игру. Но игра состоит в том, что парресиаст не льстит собранию, *ekklēsia*, как и своим согражданам: он высказывает истину, даже если рискует тем, что его накажут, выгонят из города, предадут смерти и т. д. И я думаю, что этот риск составляет существенный элемент парресии.

— *Следовательно, надо знать свой статус, свою родословную, прежде чем брать слово.*

— Мы увидим это на примере «Иона»: чтобы применять паррессию, вы должны быть гражданином. Но царь не применяет паррессию, поскольку он ничем не рискует.

— *Может ли парресиаст отказаться говорить?*

— Тогда это уже не парресия, а мудрость. Нет, я говорю совершенно серьезно. Позже вы увидите: различие между парресиастом и мудрецом в том, что мудрец вообще не обязан говорить¹⁴.

— *Я использовал слово «отказаться» в более сильном смысле, например когда на вас давят, чтобы вы сделали какое-то политическое заявление, а вы отказываетесь.*

— Да, это проблема молчаливой парресиастической установки, например у киников. В кинической жизни можно найти определенные аспекты и образы поведения, которые относятся к парресиастической установке¹⁵. Киники не пользуются слова-

14. См. выше: с. 130.

15. Осенью 1983 года Фуко еще не рассматривает киническую жизнь как таковую, в самой ее структуре, как парресиастическую практику: он говорит лишь о некоторых видах скандального поведения (см. ниже: с. 287–291). Тогда как в курсе в Коллеж де Франс «Мужество истины» *bios* философа-кинника рассматривается в качестве *bios* целиком и полностью парресиастического — это тема кинической «истинной жизни» как «другой жизни». См.: МИ. С. 226–276.

ми, но речь идет о чем-то вроде японского коана¹⁶: это что-то значит, тогда как другие должны выяснить, что именно.

— *Но можно ли говорить о парресии, когда вы отказываетесь перейти в другую веру и если по этой причине вас приговаривают к сожжению на костре, или если вас хотят принудить к признанию, но вы отказываетесь раскалываться под пытками? Все это, с обычной точки зрения, смелые поступки.*

— Я не думаю, что греки называли бы все это парресией. Киническая установка является своего рода парресией. Мученичество — это тоже своего рода парресия, поскольку вы показываете свою веру, когда от вас требуют отречься от вашего Бога. Следовательно, это можно называть парресией; есть христианские тексты, в которых [слово] «парресия» используется в этом смысле¹⁷. Но вы же понимаете, что в этих установках, во всех этих формах поведения есть что-то очень похожее на своего рода утверждение или заявление.

— *Почему вы считаете опасность, связанную с парресией, отношением с самим собой, а не с другими? Ведь это же другие создают для вас опасность.*

— Поскольку вы соглашаетесь играть в игру, в которой ваша жизнь оказывается в опасности, речь идет об отношении с самим собой. Вы выбираете смерть, а не жизнь, ради того, чтобы высказать истину. Конечно, смерть исходит от других, и в определенном смысле речь поэтому идет об отношении к другим. Но я думаю, что способ выбора парресиастом истины, а не жизни, тот факт, что он предпо-

16. Буддийский термин, означающий краткое загадочное высказывание, которое требует расшифровки.

17. См.: МИ. С. 302: «Мученик — это парресиаст par excellence». См. также: МИ. С. 179–181.

читает высказать истину, а не жить, — это, по сути, личный выбор, а потому и своеобразное отношение к самому себе. Он предпочитает самого себя в качестве того, кто высказывает истину, а не просто живет. То есть это отношение с самим собой.

— *Можно ли Диогена, живущего в бочке, рассматривать в качестве парресиаста в момент встречи с Александром?*

— Да, конечно.

— *А будет ли парресиастом министр, который длительное время скрывает какие-то вещи от короля, а потом признается ему в этом?*

— Мы будем еще обо всем этом говорить, об этом развитии парресиаста начиная с демократических институтов и заканчивая двором суверена. Диоген, когда он обращается к Александру, являет собой типичного парресиаста, когда говорит, что предпочитает свою собачью жизнь царской. И когда он говорит Александру: «Не загораживай мне солнце!», «Подвинься!», он тоже самый настоящий парресиаст; но это совершенно особая форма парресии, решительно отличающаяся от платоновской парресии и характерная именно для кинической школы: немногословная, всегда связанная с определенным физическим и социальным жестом и при этом соотносимая с установкой на скандал.

— *Значит, примером такой парресии является Диоген?*

— Примеров полно.

— *Я думаю, что это ответ на только что заданный вопрос о том, является ли риск чем-то внутреннее присущим высказыванию. Сказанное Диогеном могло привести к его смерти по приказу Александра, но тот решил его не убивать. Следовательно, само по себе высказывание не создает такого риска.*

— Да, видите ли, тот факт, что правитель реагирует так или иначе, означает только одно: он хоро-

ший правитель или дурной. Но парресия в любом случае сохраняется.

— *Относится ли парресия только к нравственной истине или же к истинному знанию в целом?*

— Да, это проблема. Я думаю, что чаще всего и по самому своему существу парресия соотносится с нравственной истиной. Например, преподаватель, философ или мудрец, которым известны законы космоса и которые рассказывают людям, каковы эти законы, не применяют парресии. Но если они живут в полисе, где люди не могут принять истину такого рода, раз она представляет собой скандал, раз они верят во что-то другое и т. д., и если все же эти ученые и мудрецы идут на риск, рассказывая об этих законах космоса, тогда они становятся парресиастами. И мы, к примеру, могли бы сказать, что когда Галилей приводит доказательство подобных законов, он не применяет парресии, но когда на суде он заявляет: «И все-таки она вертится», тогда он применяет ее¹⁸.

— *Есть ли различие между долгом, заставляющим высказывать нравственную истину, и долгом высказывать истину даже в том случае, если она не моральна?*

— Я думаю, что мысль о том, что истина может быть чем-то неморальным, грекам совершенно чужда. Истина — это не только основание нравственности, она составляет часть нравственности. Важной проблемой школ стоиков и киников будет определение того, какие истины или знания, приходящие,

18. В «Управлении собой и другими» Фуко, судя по всему, поддерживает иной тезис, когда утверждает, что Галилей демонстрирует паррессию, когда пишет свои «Диалоги» — в «доказательном тексте» (даже если парресия «не определяется ни доказательством, ни рациональной структурой речи»). См.: УСД. С. 66–67, 76.

например, из внешнего мира, нужны нам, чтобы достойно себя вести. Позиция Деметрия, к примеру, или Сенеки состоит в следующем: мы должны познавать с той точностью, которая необходима нам, чтобы вести себя этично и нравственно, и ни о каком другом роде истины, истинного познания нам беспокоиться не нужно¹⁹. Таким образом, вопрос, который вы ставите, очень важен, но я полагаю, что он становится очень важным после Средневековья, во всяком случае в западных обществах. Этот вопрос мог, к примеру, вставать в Советском Союзе, когда ученый, являвшийся сторонником Менделя и его теории, применял паррессию в условиях лысенковщины; но когда в то же самое время генетику обсуждали в западных странах, никакой паррессии не применялось. Улавливаете разницу? Поэтому я думаю, что дело не в содержании, не в какой-то разновидности истины, высказываемой в паррессии, а в проблеме того, что ставится на кон в личном и социальном смысле самим высказыванием истины о нравственности и этике или же о природе, мире, истории и т. д.

— *Вы подчеркнули роль дружбы в паррессии. Но в случае биолога-менделиста в Советском Союзе, которого наказывают за то, что он высказывает свои убеждения, дружба не играет никакой роли.*

— Да, но я уже сказал вам, что есть две основные рамки, первая — это демократия, а вторая — это дружба. И в указанном случае рамка — это не дружба, а свобода слова, демократия и т. д. Когда ученый, являющийся сторонником Менделя, писал в СССР статьи в поддержку этой теории, он хотел не только доказать истину этой теории, но и обратиться к советскому обществу, подвергнуть критике социаль-

19. Ср. ГС. С. 257–265. См. также: МИ. С. 215.

ную организацию науки, научных институтов и т. д. В этом заключался парресиастический момент занятой им позиции.

— *Всегда ли для дружбы в греческом обществе характерно различие в статусах?*

— Все это, конечно, весьма общий обзор, и все эти пункты нам надо будет существенно уточнить. Например, в духовном наставничестве всегда есть разница между наставником, который наставляет, и тем, кто получает наставление: это разница в возрасте, в умениях, мудрости и т. д. Парресия исходит от того, кто старше и кто обращается к младшему. Но, как станет ясно в дальнейшем, в значении слова «парресия» происходит определенное изменение, и даже тот, кто получает наставление, тоже должен применять паррессию. Вы встретите также — это совершенно очевидно у Сенеки²⁰ — ситуацию, в которой два партнера, наставник и его ученик, должны применять паррессию друг к другу, поскольку они друг другу полезны.

— *Разве из-за того, что один друг критикует другого, он сам не оказывается в том положении, в котором он ниже его?*

— Это ситуация, в которой дружба важна, поскольку, конечно, в такой ситуации он не занимает более низкого социального положения. Но он все равно идет на риск, состоящий в возможности потерять в другом друга. А в ситуации Сократа и Алкивиада, когда вы будете изучать текст, вы увидите, что, конечно, Сократ старше, мудрее и т. д., но Алкивиад происходит из более знатного, более благородного рода, он красив и молод, а Сократ его любит; следовательно, если Сократ обидит Алкивиада,

20. См., в частности: *Сенека. О природе*, IV, А, 20. С. 283. См. выше: с. 81.

он потеряет в нем друга. А, значит, ему есть что терять, если он выскажет истину.

— *Можете ли вы объяснить, как вы понимаете совпадение убеждения и истины? Был ли у греков какой-то особый эпистемологический подход к убеждению как истине?*

— Нет, по крайней мере у Платона (у Аристотеля другая позиция); это отношение в греческих текстах не получает эпистемологической проработки.

— *Что вы имеете в виду под «совпадением»?*

— Видите ли, парресиаст — это тот, кому вы можете доверять, поскольку его убеждения истинны.

— *Истинны для него?*

— Они истинны, и не только для него, они просто истинны. Это и есть парресия. Вот почему она не может состояться в нашей эпистемологической рамке, сложившейся с Декарта. Вы сами видите, что авторитет, интеллектуальный авторитет имеет определенное отношение к парресии, поскольку и сегодня, в нашем обществе, существуют определенные типы речевой деятельности, в которых предполагается, что говорящий высказывает истину. [Например] преподаватель во время учебного процесса: если вы студент первого курса, вы доверяете преподавателю, поскольку предполагаете, что то, что он говорит, истинно... Преподаватель не парресиаст, однако мы можем вообразить, что представлял собой парресиаст в греческой цивилизации, взяв в качестве примера положение преподавателя в сегодняшнем классе. Предполагается, что он говорит истину; то, во что он верит, является истинным, и мы должны верить в то, во что он сам, по его словам, верит, поскольку это истина. Вот кто такой парресиаст.

— *Приостанавливается ли действие парресии, когда отменяются ее предварительные условия? Например, когда пастух говорит: «Я скажу тебе правду, если ты мне*

не причинишь вреда»²¹, приостанавливается ли парресия из-за того, что опасность миновала?

— Это очень хороший вопрос, пример такого рода мы обнаруживаем в примере Электры. В некоторых парресиастических ситуациях обнаруживается нечто вроде договора: я скажу вам правду, но пообещайте, что не буду наказан. Я думаю, что и в этом случае парресиастическая ситуация сохраняется, поскольку при таком договоре нет никакой настоящей обязанности, есть лишь нравственное обязательство. Мы увидим, что очень интересно это обыгрывается [в столкновении] Клитемнестры и Электры²². Хороший же правитель, ответственный царь, осознающий свой долг, — тот, кто позволяет своим советникам говорить ему правду и не наказывает их за это; однако он всегда может наказать их, если захочет, он всегда сохраняет за собой эту возможность; более того, если он не прислушается к совету советника, сам этот факт может стать для последнего своего рода наказанием.

— *Вы сказали, что в греческом обществе цари и правители не могли быть парресиастами по определению, и то же самое относится к рабам. Следовательно, рабовладение было господствующей экономической системой Древней Греции, немногие люди могли быть парресиастами. Получается, что парресиасту нужно было рисковать, чтобы не утратить эту честь?*

— Нет, дело не в чести. Мы рассмотрим это намного подробнее, когда будем изучать Исократа, греческих ораторов и т. д. Но мы должны провести четкое различие между монархической парресией, когда обращаются к царю с добрыми советами, и парресией демократической, когда обращаются

21. Еврипид. Вакханки, 668–671. Т. 2. С. 413.

22. Еврипид. Электра, 1055–1059. Т. 2. С. 52–53.

к *ekklēsia*, собранию. Так вот, чтобы взять слово перед собранием, нужно уже быть гражданином, иначе ничего не получится; но этого недостаточно, нужно быть еще одним из первых граждан, нужно обладать определенными личными, нравственными и социальными качествами, чтобы взять слово и убедить других. Это значит, что нельзя быть парресиастом, не имея всех этих привилегий. Это вполне понятно. Но этими привилегиями рискуют, высказывая истину, способную задеть большинство. Известно, что иногда афинских вождей изгоняли только потому, что они выступали с предложениями, противоречащими мнению большинства, или даже потому, что обладали слишком большим влиянием, и собрание решало, что влияние этих вождей ограничивает его свободу. Поэтому собрание было в каком-то смысле ограждено подобным образом от истины, которую могли высказать такие ораторы. Такова институциональная рамка демократической парресии.

— *Но если вы играете в игру и выигрываете, не значит ли это, что вы повышаете свой собственный статус? Вы идете на риск, но ведь можете и выиграть?*

— Да, конечно. Есть один очень интересный текст — мы потом попробуем его прокомментировать — у Фукидида о Перикле. В начале Пелопонесской войны Перикл выступил с одной очень интересной и яркой речью²³. Само слово «парресия» в этом тексте не используется, но совершенно очевидно, что речь идет о парресиастической ситуации, в которой главный вождь, важная фигура афинской демократии, рискует своим положением, говоря вещи, которые, возможно, не соответствуют мнению большинства.

23. Фукидид. История, 1, 140–144. Л.: Наука, 1981. С. 61–64. Анализ парресии в трех речах Перикла, переданных Фукидидом, см. в: УСД. С. 186–191, 200.

— *И что он получает? Большие власти и авторитета...*

— Да, но он постоянно рискует тем, что его по приговору собрания прогонят, изгонят из полиса, накажут или предадут смерти. В этом суть демократической игры в Афинах. Таким образом, в демократии даже первый из граждан может применять паррессию. В тирании или монархии монарх паррессию не применяет.

— *Как можно понять, что партия была выиграна — в рамках демократии или дружбы?*

— Собственно, в обеих ситуациях она выигрывается тогда, когда тот, кто высказывает эту опасную истину, смог убедить собрание, большинство или правителя, и не был наказан.

— *Должен ли тот факт, что я выиграл и убедил других, убедить в том, что я сказал истину? Какова проверка на истину?*

— На самом деле не существует никакой проверки на истину, это вообще не вопрос очевидности или доказательства.

— *Речь только об убеждении.*

— Нет, в паррессии предполагается, что говорящий говорит правду. Проблема в следующем: сможет ли он убедить других или же его накажут за то, что он высказал истину?

— *Вы вот говорите, что речь об отношении с самим собой. Если я убедил кого-то, что сказал истину, у него нет сомнений, но в отношении с самим собой я задаю себе вопрос: действительно ли я сказал истину?*

— Это проблема самосознания парресиаста. Но я не думаю, и мне никогда не попадалось — и это на самом деле очень важный момент — текста греческой культуры, в котором парресиаст испытывал бы хотя бы малейшее сомнение в том, что обладает истиной. В этом состоит различие между картезиан-

ской проблемой и парресиастической установкой. Декарт, пока он не достиг очевидности, не уверен в том, что его знания истинны. Но в случае парресии в силу, я думаю, взаимоналожения нравственной ценности и доступа к знанию, когда некто получает доступ к истине, это в то же время доказывает то, что он обладает определенными нравственными качествами, а если некто обладает нравственными качествами, значит он владеет истиной. Тут нет проблемы.

— *Это, возможно, и правда картезианская проблема, но она также имеет некоторое отношение к искренности. Если я убедил кого-то, что истина состоит в том-то и том-то, возможно, моим единственным мотивом было убедить его, а значит, я мог быть неискренним.*

— Нет, это искажение игры. Игра предполагает, исходит из того, что парресиаст — тот, кто знает истину и обладает нравственными качествами, необходимыми, во-первых, для того, чтобы знать истину, и, во-вторых, чтобы высказывать истину другим и желать ее им высказывать. В начале лекции я сказал вам, что искренность является первой характеристикой парресии.

— *Но вопрос искренности вообще не ставится, если нет никакого сомнения в вашем мотиве что-либо сказать.*

— Это не греческая проблема.

— *Это современная эпистемологическая точка зрения, и именно поэтому вы не можете понять*.*

— *Это не только современная проблема. Впервые проблема искренности мне встретилась в этом контексте вместе с требованием истины в рамках христианской исповеди XII века. Вся эта проблема появляется тогда, когда исповедник говорит, что истина от вас не требуется, что вы можете говорить свободно...*

* Слушатель обращается не к Фуко, а к предыдущему оратору.

— Возможно, это станет немного яснее, когда мы будем изучать родственную связь между мудрецом и парресиастом, поскольку, к примеру, мудрецу не нужно доказывать, что он мудрец; всем известно, что он мудрец, даже если есть контекстуальная ситуация, указывающая, что он мудрец. Солон — мудрец, в этом никто не сомневается, включая и его самого. Парресиаст отличается от мудреца, но он в определенном смысле представляет собой демократическую версию мудреца. Сомнений нет ни у него, ни у других, и есть — возможно, тут получится дать какой-то ответ на ваш вопрос — не то чтобы критерий, но определенный опыт, своеобразное доказательство его искренности, которое заключается в его смелости. Тот факт, что он говорит нечто опасное, то, что отличается от мнения большинства, само по себе выступает знаком того, что он парресиаст. Теперь мне намного понятней вопрос, поставленный вами. Когда вы спрашиваете: «откуда нам известно, что некто парресиаст», вы на самом деле ставите два вопроса. Первый вопрос: откуда нам известно, что некто парресиаст? Но есть и второй вопрос: как некто может быть уверен в том, что он знает истину? Я думаю, что этот второй вопрос является вопросом нововременным, и я не помню, чтобы мне попадался какой-нибудь [античный] текст на эту тему. Однако вопрос «как я могу распознать в ком-либо парресиаста?», являющийся весьма важным в контексте как демократии, так и духовного наставничества в рамках греко-римского общества, — этот вопрос был совершенно открыто поставлен и исследован Плутархом в его трактате о лестии²⁴. И вопрос этот формулируется так: когда у меня есть друг и я прошу его помочь мне стать

24. *Плутарх*. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami.

лучше в нравственном смысле, как я могу быть уверен в том, что он парресиаст? Точно так же и Гален в своем трактате о страстях души²⁵ дает указания касательно того, как отличить истинного парресиаста от лицемера или льстеца. Но вопрос, поставленный изнутри, — «как я могу быть уверен в том, что высказываю истину и что у меня нет личной заинтересованности в том, чтобы ее сказать?» — это вопрос, который греки себе не задавали.

Все, что я только что вам сказал, представляет собой лишь весьма общую рамку, и, конечно, нам надо будет изучить понятие парресии намного подробнее. На этой лекции я хотел бы пока не приступать к исследованию, анализу всех сторон и качеств понятия парресии; я хотел бы показать вам некоторые аспекты развития парресии, развития правил, парресиастической игры в античной культуре начиная с V века до н. э. и заканчивая христианской культурой, выделив некоторые из линий развития*. Я считаю, что есть три важные линии развития, иначе говоря, мы можем проанализировать развитие парресии под тремя разными углами зрения.

Первый касается отношения парресии и риторики²⁶. В текстах IV века хорошо заметно то, что даже

25. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души.

* Уточнение в рукописи: «Это развитие будет темой этой лекции, поскольку оно определяло отношения между субъективностью, истиной, этикой и политикой в наших обществах, а также генеалогию того, что сегодня мы называем критикой».

26. Другие трактовки отношения парресии и риторики у Фуко см. в: ГС. С. 396–397; 403–404, 412–417; УСД. С. 66–67; МИ. С. 22–23. См. также лекцию Фуко в университете Гренобля — с. 45, 63–67, 84–86.

у Еврипида отношение между парресией и риторикой весьма проблематично. Но у Платона, например, как и во всей сократической и платоновской традиции, существует весьма выраженное противопоставление парресии и риторики*. Это противопоставление со всей ясностью выписано, к примеру, в «Горгии», — его можно прочесть с этой именно точки зрения, — где встречается само слово «парресия»²⁷. И совершенно ясно, что софистические и риторические техники противопоставляются в таком случае философии. Вы можете заметить также, что продолжительная речь, продолжительная непрерывная речь — это то, что проходит по ведомству риторики и софистических техник. Тогда как диалог, который ведут путем вопросов и ответов, типичен для парресии; в «Горгии» это основная техника разыгрывания парресиастической игры: диалог выступает орудием, инструментом такой парресиастической игры. Вы можете также заметить вполне выраженную противоположность риторики и парресии в «Федре», где проблема, как всем известно, не в оппозиции письма и речи, [а] в оппозиции логоса, изрекающего исти-

* На одной из страниц рукописи с возможным первым вариантом этого отрывка Фуко уточняет: «В диалогах Платона парресия противоположна риторике. Она противоположна ей в двух отношениях:

— Риторика интересуется воздействием, которого говорящий может добиться своей речью. Парресия интересуется истиной.

— Риторике нужно много техник, которым следует обучаться. Парресии нужно лишь желание найти, раскрыть, сказать или показать истину».

27. Платон. Горгий, 487b. Т.1. С. 527. Подробное обсуждение «Горгия» см. в: УСД. С. 364–381.

ну, и логоса, который не способен ее высказывать²⁸. И в этом случае вы можете заметить также различие между парресией и риторикой.

Это противопоставление риторики и парресии, столь отчетливое в IV веке, по крайней мере у Платона, сохранится в течение многих веков платоновской традиции [и], по большей части в философской традиции. Например, у Сенеки можно неоднократно встретить мысль о том, что уроки и частные беседы — лучший способ говорить откровенно и высказывать истину, поскольку на таких уроках и в таких частных диалогах не нужно использовать риторические приемы²⁹. Культурное противопоставление риторики и философии, риторики и парресии вполне очевидно и очень сильно даже и во II веке н.э. в так называемой второй софистике.

Но в то же время у теоретиков риторики ранней Империи можно найти и некоторые признаки включения парресии в область риторики — например, у Квинтилиана в его «Наставлениях оратору», во второй главе десятой книги, посвященной фигурам мысли, *sententiarum figurae*. Квинтилиан объясняет, что некоторые фигуры риторики используются специально для того, чтобы разжечь страсти публики. Эти технические приемы, разжигающие страсти слушателей, называются Квинтилианом «*exclamations*», и это именно риторические фигуры. Среди этих фигур, этих *exclamations*, выделяется особый род *exclamatio*, который, по словам Квинтилиана,

28. Платон. Федр, 259е. С. 169. Обсуждение тезиса, согласно которому проблема «Федра» — это не оппозиция письменной и устной речи, а соотношенность или несоотношенность этой речи с истиной, см. в: УСД. 337–343; Foucault M. *Débat au Département de Français*. P. 158, 164.

29. См., например: Сенека. Письмо LXXV // Нравственные письма Луцилию. С. 143.

не является *arte composite*, то есть он лишен техничности, искусности; такое естественное восклицание он называет «*licentia*» [вольностью] или «*libera oratio*» [свободной речью] и говорит, что это латинский перевод греческого слова «парресия»³⁰. Поэтому понятно, что парресия становится одной из фигур риторики, однако у нее есть одна особенность — это фигура, лишенная фигуры, поскольку она совершенно естественна. Это нулевая степень фигуры риторики, *exclamatio*, *libera oratio*, парресия, и оратор, используя эту нулевую степень, разжигает страсти публики. Вот первая линия развития, которая, по-моему, очень интересна и важна, [линия] отношения парресии и риторики.

Вторая важная линия — мы о ней, я думаю, говорили несколько минут назад во время вопросов и ответов — касается политической сферы; это развитие парресии в области политики³¹. В IV веке парресия, как она изображена в текстах Еврипида, была характеристикой афинской демократии. Нам, конечно, надо еще изучить, что представляла собой парресия в политических институтах Афин, но мы можем отметить, что парресия была общим законом демократии, и в то же время сама демократия определялась как *politeia*, политический строй, при котором народ имел право на *dēmokratia*, *isonomia*, *isēgoria* и *parrēsia*³². Это был конституционный закон, и нам надо все это подробнее изучить и проанализировать. Это был общий конституционный закон, но также и личная,

30. Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений, IX, 2, 27. С. 134.

31. О развитии понятия парресии в политической сфере см. выше: с. 45, сноска 27.

32. Полибий. Всеобщая история, II, 38. С. 134. См. выше: с. 33, сноска 14.

этическая установка, составляющая одно из качеств хорошего гражданина. В общем это был конституционный закон и одновременно личная установка.

Впоследствии же, в эллинистическую эпоху, политическое значение парресии как характеристики афинской конституции, конечно, меняется, когда появляются эллинистические монархии, а парресия начинает представляться в качестве определенного отношения между правителем и его советниками или придворными. В *politeia*, политическом строе такого типа, в таких монархических политических укладах советник должен применять паррессию, чтобы помочь правителю или помешать ему злоупотребить своей властью. Парресия необходима, она нужна самому правителю или же управляемому им народу. Так или иначе, в том и в другом случае долг советника правителя — высказывать ему истину*. Эта парресия существенно отличается от демократической афинской парресии. В такой парресиастической игре — здесь я начинаю отвечать на некоторые из только что заданных вами вопросов — правитель должен принимать паррессию своего советника. Сам он не парресиаст, однако мерило хорошего вождя, хорошего правителя — способность согласиться с парресиастической игрой. Хороший правитель — тот, кто принимает все то, что говорит ему парресиаст, даже если ему неприятно выслушивать от него критику. И в то же время он показывает себя в качестве тирана, если не принимает в расчет то, что говорит парресиаст; он тиран, если наказывает того за сказанное. Он хороший правитель, хороший царь, если принимает и учитывает то, что парресиаст ему говорит. Все это вы найдете в исторических

* Уточнение в рукописи: «Это его долг по отношению к правителям и его долг по отношению к согражданам».

текстах таких греческих авторов, как Полибий, и таких латинских авторов, как Тит Ливий, а также Тацит и другие: в портретах правителей, создаваемых ими, всегда есть сведения о том, как они поступают со своими советниками. Их характеризует именно эта парресиастическая особенность: качество правителя определяется его поведением по отношению к парресиасту.

Таким образом, мы можем сказать, что это развитие понятия парресии в политической сфере показывает нам, что в демократическом строе Афин парресия занимает место между гражданами как индивидами и гражданами в целом, гражданами как сообществом и собранием; рамка парресиастической игры задается не чем иным, как этой игрой между гражданином как индивидом и большинством или собранием граждан. *Agora* — место, где являет себя парресия. Она выступает необходимым условием публичной речи. В эллинистических царствах парресиастическая игра другая. Это игра между советником и правителем, но здесь же появляется третья категория игроков, которых можно назвать молчаливым большинством, народом, — эти игроки не стоят между советником и правителем, но советник ссылается на них, когда дает правителю советы. Место, в котором являет себя парресия, — это уже не *agora*, а двор; парресия осуществляется при дворе, во дворце. Такова вторая линия развития понятия парресии.

Третья линия относится к парресии в области философии, понимаемой как искусство или *technē* жизни³³. У Платона Сократ представляется образцовым

33. В своем курсе в Коллеж де Франс «Управление собой и другими» Фуко говорит о «философской парресии», ссылаясь именно на Сократа и уточняя, что «эта философская парресия не сводится к одному лишь *logos*’у, к языку, на ко-

парресиастом. Слово «парресия» у Платона встречается несколько раз, в отличие от слова «парресиаст», которое появляется в греческой лексике несколько позднее, однако роль Сократа — это роль типичного парресиаста, которая в «Апологии» представлена как нельзя более точно. В ней Сократ применяет паррессию, которая заключается в том, что он обращается к людям на улице, спрашивает их, что они знают, и призывает их заботиться о себе³⁴. Пример парресии обнаруживается и в «Алкивиаде» — этот текст мы позже изучим подробнее³⁵. В «Алкивиаде» хорошо видно, что, [если] влюбленные в Алкивиада льстят ему и пытаются добиться его расположения, Сократ, в отличие от этих льстецов и влюбленных, рискует разозлить Алкивиада, показывая ему, что тот не способен на то, чего сам так хочет, а именно стать первым из афинян, править Афинами и стать силь-

тором обычно обращаются к общности или даже к индивиду. В конце концов парресия может проявляться в самих поступках, в образе действий, в образе жизни» (УСД. С. 329). См. также: УСД. С. 330, 334, 350–351, где Фуко изображает философскую жизнь в качестве такой жизни, которая целиком и полностью проникнута и поддерживается парресиастической функцией, благодаря которой она оказывается «манифестацией истины». Эта тема будет развита и доведена до своих крайних следствий в анализе парресии, представленном Фуко в «Мужестве истины».

34. Платон. Апология Сократа, 30a-c//Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 84. Анализ сократической парресии в «Апологии Сократа» см. в: УСД. С. 319–335; МИ. С. 81–100.

35. Платон. Алкивиад, 104e-113c//Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 221–233. В своих лекциях в Калифорнийском университете в Беркли Фуко больше не будет возвращаться к этому тексту, который он в связи с проблемой парресии вкратце проанализировал в лекции от 16 февраля 1983 года курса «Управление собой и другими»: УСД. С. 236–238.

нее царя Персии. Таким образом, философ оказывается образцовым парресиастом.

Позднее, в греко-латинской философии и в первые века нашей эры, философская парресья по-прежнему остается связанной с темой заботы о себе. Философ должен быть парресиастом, поскольку должен призывать людей заботиться о себе. Однако парресья — не просто мужество философа, помогающего людям открыть то, что они ничего не знают, она не ограничивается этой вызывающей установкой, которую Сократ занимал по отношению к людям, в том числе и таким молодым, как Алкивиад; парресья не сводится к проблеме вопрошания, и теперь это не только установка, пусть и вызывающая, но еще и процедура. Это не только нравственное качество философа, но еще и довольно изощренная техника, благодаря которой философ направляет своего ученика или друга. Парресья становится техникой духовного наставничества³⁶. Например, Филодем, основная фигура, основной эпикурейский автор — наряду с Лукрецием — I века до н. э., написал книгу о парресьи³⁷, которая представляла собой техническое руководство по обучению и взаимопомощи в эпикурейских общинах. Парресья становится техникой, это техника *psuchagōgē*, психагогическая техника, техника руководства душой. К примеру, эти техники прекрасно изложены в работах Сенеки, в таких его трактатах, как «De tranquillitate»³⁸ или в некоторых письмах Луцилию. В разработке этих техник, в этих письмах и трактатах Сене-

36. См. выше: с. 30, сноска 9 и с. 48, сноска 29.

37. *Philodème. Peri parrêsias*. См. ниже: с. 49, сноска 31.

38. *Луций Анней Сенека. О безмятежности духа* // Труды кафедры древних языков (К 50-летию кафедры). СПб.: Алетеия, 2000. С. 161–200.

ки можно увидеть очень значимую и важную линию развития этих техник парресии.

В начале и с самого начала парресия, парресиастическая позиция характеризовала роль учителя. Учитель, философ должен был говорить правду юноше, рискуя потерять в нем друга. Но теперь в текстах Сенеки можно легко заметить, что парресия становится игрой, в которой два игрока должны разговаривать, высказывая друг другу истину. Это роль преподавателя, учителя, который должен высказывать истину своему ученику или тому, кем он руководит. Однако ученик, тот, кто получает наставление, тоже должен высказывать истину. Какую именно истину? Он должен высказывать истину о самом себе, должен, ничего не скрывая, объяснять, кто он такой, что он чувствует, каково состояние его души. Парресия — это полное саморазоблачение в своеобразном признании. Итак, вы обнаруживаете паррессию с двумя партнерами, которая включает в себя парресиастическую роль учителя, который высказывает истину ученику, и парресиастическую установку ученика, который применяет паррессию, чтобы раскрыть перед учителем свою душу, состояние своего собственного ума. Конечно, все на самом деле намного сложнее, но я считаю, что мы можем выделить здесь очень важную линию развития, которая ведет от парресии, в которой учитель показывает ученику, что тот ничего не знает, к той парресии, посредством которой ученик говорит учителю все, что знает о себе.

Таковы, по-моему, три основные линии развития слова «парресия» начиная с V века и заканчивая греко-римским периодом и поздней Античностью: отношения с риторикой, отношения с политикой, отношения с философией и заботой о себе.

В этой и следующих лекциях я хотел бы представить вам общий контур этого развития, начинающе-

гося с Еврипида и кризиса отношений между истинной, высказыванием истины и политической речью в конце V века и заканчивающегося греко-латинской философией, в которой парресия учителя уступает место признанию ученика. Контекстом моего интереса к этому понятию парресии является, разумеется, история заботы о себе и развитие того, что можно назвать «культурой себя», которая, по моему мнению, сыграла большую роль в греко-римском обществе, особенно в первые века нашей эры³⁹. Моя цель в том, чтобы проанализировать формы и роль истины, игр истины в этой культуре себя. Эта речевая деятельность, эта этическая установка, характеризующая парресиастическую деятельность, сыграла, по-моему, очень важную роль в развитии культуры себя. Так что линия развития, которая ведет от демократического применения парресии к духовному применению той же парресии, того же самого слова «парресия», является, я думаю, важной для понимания того, как эта культура себя развивалась начиная с IV века, с сократовской и платоновской философии, и заканчивая поздним стоицизмом. Этот вопрос об играх истины в культуре себя — вопрос того же типа, что я попытался поставить касательно, например, безумия, а потом и преступления. Какие игры истины предполагались нашей концепцией безумия и преступления? Откуда они взялись? Как они сформировались и развились? Какими были их институциональные и практические условия? Но в случае безумия и преступления эти игры истины использовались в связке с функцией социального исключения, тогда как в случае заботы о себе они использовались в процессе формирования субъекта. Вот первая

39. О «культуре себя» см. в частности: ГС. С. 203–204, *passim*; СС. Р. 81–98; ЗС. С. 45–78.

причина, по которой я заинтересовался парресией и хотел поговорить с вами о ней*.

При этом, анализируя это понятие парресии, я хотел также набросать генеалогию того, что мы в нашем обществе могли бы назвать критической установкой⁴⁰. В большинстве случаев историки идей интересовались проблемами «идеологий» или же проблемой

* Добавление в рукописи: «В большинстве случаев историки идей ставят вопрос: как человеческая субъективность стала предметом познания? Как и в каких условиях производится эта объективация? Как и почему эта субъективность была отчуждена вследствие этой интеграции поля объективного познания.

Вопрос, который я хотел бы поставить, другой, даже если он и родственен первому:

Как, каким образом индивиды в западных обществах стали субъектами — субъектами этическими, политическими, эпистемологическими, правовыми? Как и в результате какого процесса отношение к себе приобрело ту форму, которую оно получило в области этики, политики, науки и т.д.?».

40. Первое большое исследование того, что Фуко называет «критической установкой», он предлагает в своей лекции «Что такое критика?», прочитанной во Французском философском обществе 27 мая 1978 года. В этой лекции критическая установка определяется в русле анализа «правительности» и «контрповедения», проведенного им в курсе в Коллеж де Франс «Безопасность, территория, населения», а также в форме комментария к статье Канта «Что такое Просвещение?». См.: CCS. P. 33–70. В 1983–1984 годах Фуко несколько раз возвращается к этому тексту Канта, прорабатывая понятие «исторической» (или историко-критической) онтологии нас самих». Ср.: УСД. С. 18–52; CCS. P. 81–85; Фуко М. Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть. Часть I. Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2002. С. 335–259; Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières // DE II, n° 351. P. 1498–1507. См. также ниже: с. 135. В своих лекциях в Калифорнийском университете в Беркли, Фуко очень ясно объясняет отношение между этими размышлениями и изучением античной парресии. См. выше: с. 98–103, 112;

отношений между обществом и репрезентацией, пытаюсь понять, в какой мере социальные процессы или структуры благоприятствуют или же препятствуют раскрытию истины. Но я думаю, что есть и другая проблема, связанная с отношениями между истиной и обществом. Это не проблема отношений общества к истине в идеологиях, а проблема того, кого мы могли бы назвать «тем, кто говорит истину», *Wahrsager*. Проблема *Wahrsager*, как вам известно, — это проблема Ницше, у которого она получает определенное развитие^{41*}. Какова проблема *Wahrsager*, того, кто высказывает истину? Проблема в следующем: кто в данном обществе обладает качествами, достаточными для того, чтобы высказать истину, кто считается способным на то, чтобы ее высказать? Кто может быть тем, чьи слова считаются словами истины и принимаются в качестве таковых? Мы могли бы, я думаю, сказать, что в наших обществах есть четыре разных роли для того, кто высказывает истину⁴².

Три из них относительно хорошо известны:

— Пророческая роль. В роли пророка некто говорит — и он говорит как глашатай, представитель кого-то другого — он глашатай некоего могущественного существа, которое в настоящее время вне нашего поля зрения. Пророческая роль предполагает отсылку к иной реальности. [Пророк] вмешивается, действует как посредник.

и ниже: с. 134–136, 369–371. Об этом вопросе см. также: УСД. С. 357; *Lorenzini D., Davidson A. I. Introduction*//CCS. P. 25.

41. Ср.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра//Полное собрание сочинений. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4.

* Уточнение в рукописи: «Эта проблема изучалась Ницше, Максом Вебером».

42. Это обсуждение «четырех фундаментальных модальностей высказывания истины» Фуко продолжает и развивает в первой лекции курса «Мужество истины»: МИ. С. 24–41.

— Есть и другая роль для *Wahrsager*, это роль мудреца. Различие между пророком и мудрецом в том, что первый, пророк, говорит от имени кого-то другого, [тогда как] второй, мудрец, говорит от своего собственного имени.

— Третья роль для того, кто высказывает истину, — это роль преподавателя. Различие между мудрецом и преподавателем в том, что первый, мудрец, говорит вещи, которые знает только он, тогда как второй, преподаватель, говорит вещи, которые уже известны, которые принимаются обществом и получают его согласие. Роль преподавателя — преподносить эти истины тем, кому нужно их познать, чтобы интегрироваться в общество или повысить свой уровень социальной интегрированности.

Таковы три роли: пророк, мудрец, преподаватель. Я думаю, что их достаточно часто анализировали и что они достаточно хорошо известны.

Но есть еще, по-моему, четвертая роль, которая по определенным причинам никогда в полной мере не исследовалась, а именно роль парресиастическая. Как вы можете понять, роль парресиаста определенным образом отличается от этих трех основных ролей.

Прежде всего, парресиаст отличается от пророка тем, что он не говорит от имени кого-то другого, он говорит от своего имени; он высказывает именно то, что является его мнением; то есть он свой собственный глашатай. И это основная разница между парресиастом и пророком.

Парресиаст отличается и от мудреца, поскольку мудрец не обязан говорить другим то, что знает. Другие должны задавать ему вопросы и слушать, что он скажет. Но мудрец может хранить молчание, и часто его молчание является наилучшим знаком его мудрости. Во всяком случае, мудрец говорит только то, что хочет, и не интересуется тем, какое воздей-

ствие окажут его слова и его мудрость. Тогда как долг парресиаста состоит, напротив, в том, чтобы говорить, высказывать истину, убеждать других. Парресиаст должен воздействовать на других, благотворно влиять на их поведение, на состояние рассудка правителя, на общество, полис и т. д. У него есть ответственность, долг, обязанность, которых нет у мудреца.

Наконец, я считаю, что парресиаст отличается от преподавателя, поскольку последний, как вам хорошо известно, не обязан быть мужественным, он, когда преподает, ничем не рискует; он говорит то, что и так все знают, его роль в том, чтобы интегрировать людей, которые пока еще не интегрированы, помочь им вступить [в общество]; но сам он уже в этом обществе. Парресиаст же, напротив, всегда оказывается в конфликтной ситуации. Он выступает против власти, он противостоит большинству или же общественному мнению и т. д., чего преподаватель как раз не делает. Он действует не в качестве агента интеграции, а как фактор и агент дезинтеграции*.

Я полагаю, что эти четыре роли — роль пророка, роль мудреца и мудрости, педагогическая роль и роль парресиастическая, всегда так или иначе смешивались друг с другом; по крайней мере есть

* Добавление в рукописи: «Я думаю, что многие функции и институты в нашем обществе коренятся в этих четырех основных ролях:

— Например, функция религиозных или политических руководителей коренится в роли пророка. Они глашатаи Бога, народа, нации или пролетариата.

— Функция ученых, экспертов, художников — это современная форма роли мудреца.

— Роль преподавания, как вам известно, была институционализирована.

— Роль парресиаста встречается среди таких специфических фигур, как моралисты или социально-политические критики».

определенные комбинации этих разных фигур. Так, можно заметить, что парресиастическая роль в большей или меньшей мере связывается, ассоциируется с другими ролями. Например, выясняется, что она так или иначе связана с пророческой ролью в иудейской традиции, в которой некоторые пророки — это еще и парресиастические фигуры, которые критикуют общество, поведение евреев, [указывая им,] как они должны себя вести и т.д., а потому вступают с ними в конфликт. То же сочетание пророческой фигуры и парресиастической роли можно заметить в некоторых персонажах европейской истории. Например, оно очень часто обнаруживается в движениях, связанных с Реформацией XVI и начала XVII веков, когда были пророческие персонажи, являвшиеся в то же время и парресиастическими. Такое сочетание встречается и в католической церкви: тот же Савонарола в Италии XV века — это образцовый пророк, при этом играющий во Флоренции роль парресиастического персонажа.

Парресиастическая роль может также связываться с ролью мудреца. Сократ во многих отношениях включен в традицию древних мудрецов греческого общества, таких как Солон и другие. Он был мудрецом, но играл роль и парресиастического человека. Но я считаю, что и в Европе XVIII века можно обнаружить связь двух этих ролей — мудреца и парресиаста. Руссо, например, был и мудрецом, и парресиастом. Я думаю, что в целом это сочетание обнаруживается в *Aufklärung**.

* Уточнение в рукописи: «Роль мудреца также сочеталась с другими ролями:

- с ролью пророка (Солон)
- с ролью преподавателя ([в] Греции начиная с Платона и, возможно, Пифагора)

Порой парресиастическая роль встречается в связке с ролью педагога. Такую ассоциацию можно встретить в греко-римской, греко-латинской культуре, например в очень интересной смеси стоической школы и кинической установки, главным примером какой является, конечно, Эпиктет. Он был преподавателем, держал школу, причем очень хорошо организованную, с иерархией, учебным планом, экзаменами и т. д. Наряду с этим он был парресиастическим человеком, который, будучи киником, играл эту вызывающую роль парресиаста. Но затем в течение довольно длительного времени такое сочетание ролей преподавателя и парресиаста перестает встречаться, поскольку, по-моему, эта роль парресиаста была более или менее успешно присвоена проповедниками в обществах Средневековья, Ренессанса и классической эпохи. Но я думаю, что это сочетание ролей парресиаста и преподавателя снова обнаруживается в университете в XIX веке и особенно в немецком университете, где снова появилась возможность играть сразу две эти роли*, педагога и парресиаста. Я считаю, это было связано с тем, что традиция, темы и идеология *Aufklärung* были интегрированы в немецкий университет в конце XVIII — начале XIX веков*.

— с ролью парресиаста: Сократ, который изменил определение и качество мудрости (он был мудрецом в старом смысле этого термина) и в то же время играл роль парресиаста

— Руссо; или, возможно, в более общем плане, движение *Aufklärung* как таковое представлялось сочетанием роли мудрости и парресиастической роли».

* Исправлено по рукописи.

* Добавление в рукописи: «Быть может, важность немецкого университета начала XIX века проистекает из того факта, что такие люди, как Фихте и особенно Гегель, попытались играть одновременно все эти четыре основных роли? Пророка, мудреца, преподавателя и парресиаста».

И, наверное, мы могли бы сказать, что Кант со своими «Критиками» стал первым, кто попытался еще раз объединить старую парресиастическую роль с ролью педагогической. В определенном смысле Гегель и неогегельянцы были в немецком университете одновременно преподавателями и парресиастами. То же самое мы могли бы обнаружить, я думаю, и во французском университете, но на факультетах не философии, а истории. Такие люди, как Мишле... или Ренан — что очень интересно — Ренан был одновременно преподавателем и парресиастом, парресиастом настолько, что, как вам известно, когда он прочитал свою первую лекцию в Коллеж де Франс, его отозвали, и второй лекции он не прочел, поскольку он сказал, что Иисус был «замечательным человеком»⁴³. Он был в определенном смысле парресиастом, применяющим паррессию в области научного познания. И, возможно, такой человек, как Бертран Рассел, в английском университете, тоже мог бы считаться одновременно преподавателем и парресиастом (но не знаю, польстило ли бы ему это...)*.

Как бы там ни было, я считаю, что в наших обществах, даже если у нас нет самого слова «паррессия», роль парресиаста, которую мы могли бы на-

43. Фуко высказывается по-французски: «un homme remarquable». Эрнеста Ренана сняли с его кафедры в Коллеж де Франс в 1863 году вследствие скандала, вызванного публикацией «Жизни Иисуса».

* Добавление в рукописи: «Во всяком случае, даже если университет попытался или попробовал играть все эти четыре роли одновременно, факт остается фактом — его попытка провалилась. На протяжении всего XIX века можно наблюдать определенную конкуренцию за эти разные роли высказывания истины: между религиозными движениями, политическими партиями (особенно социалистическими и [революционными]), университетом и прессой, газетами».

звать «критической ролью», — это очень важная роль, причем в любом случае в наших обществах идет ожесточенная конкуренция за исполнение этой функции высказывания истины в парресиастическом режиме. Это конкуренция между религиозными движениями, политическими партиями, университетом и газетами, словом, медиа; институты четырех этих типов — религиозные движения, политические партии, университет и пресса, медиа — это институты, претендующие определенным образом на то, чтобы делать свое дело и в то же время играть в парресиастическую игру. Четыре этих института находятся в очень жесткой конкуренции друг с другом.

Как видите, вторая причина, по которой я интересуюсь парресией, в следующем. Я хотел бы провести исследование этой парресиастической роли, попытаться, во-первых, изучить то, как культура развивалась благодаря этой специфической игре истины, которой является игра парресиастическая; и, во-вторых, в рамках этой истории парресии в античной культуре я хотел бы проанализировать происхождение, генеалогию той существующей в нашем обществе установки, которую мы называем критической. Поскольку я считаю, что критическая роль, критическая установка в нашем обществе, как с философской точки зрения, так и с политической или религиозной, — это нечто производное, происходящее от роли парресиастической, которую открыла и изобрела греческая философия. В точке встречи генеалогии субъективности и генеалогии критической установки анализ парресии составляет часть того, что я мог бы назвать исторической онтологией нас самих⁴⁴ поскольку, будучи людьми,

44. См. выше: с. 128, сноска 40.

мы способны высказывать истину и менять самих себя, менять наши привычки, наш этос, наше общество, то есть преобразовывать самих себя, высказывая истину. Вот общая рамка этого семинара, посвященного парресии.

Лекция 31 октября 1983 года

НА ПРОШЛОЙ лекции я попытался дать вам сжатый обзор проблемы парресии, общего значения этого слова и того, что мы могли бы назвать парресиастической «игрой». Сегодня я хотел бы рассмотреть первые случаи употребления этого слова в греческой литературе. Они обнаруживаются у Еврипида, а именно в шести трагедиях, им написанных: «Финикиянках», «Ипполите», «Вакханках», «Электре», «Ионе» и «Оресте»¹.

В первых четырех трагедиях — «Финикиянках», «Ипполите», «Вакханках» и «Электре» — понятие парресии обнаруживается в весьма специфическом контексте, который помогает понять его смысл, однако в них парресия не представляет отдельного предмета, самостоятельной важной темы. Зато в двух последних названных трагедиях, в «Ионе» и «Оресте», она, по-моему, играет ключевую роль. Что касается «Иона», я думаю, мы можем сказать, что эта драма целиком и полностью посвящена проблеме высказывания-истины или парресии, вопросу о том, у кого есть право и обязанность высказывать истину, кто достаточно смел, чтобы высказать истину. В «Ионе» эта парресиастическая проблема ставится в поле и в рамках отношений между бога-

1. См. выше: с. 33, сноска 15.

ми и людьми. В «Оресте», написанном десятью годами спустя и являющемся одним из двух последних произведений Еврипида, парресии не придается такого же большого значения. Однако в «Оресте» есть одна сцена, которая, по-моему, является типично парресиастической. Эта сцена заслуживает внимания, поскольку она напрямую связана с некоторыми тогдашними проблемами политической жизни Афин. Именно в этой сцене поднимается вопрос о парресии, но уже не в рамках или в контексте отношений людей и богов, а в контексте и в рамках человеческих институтов.

Сегодня я попробую сначала вкратце рассказать вам о четырех первых употреблении слова «парресия» в других пьесах Еврипида, чтобы в какой-то мере прояснить значение этого слова; затем я собираюсь провести общий анализ «Иона», который рассматриваю в качестве основной трагедии парресии, парресиастической драмы, в которой люди берут на себя роль, состоящую в высказывании истины, роль, которую боги более исполнять не способны; потом, если останется время, я разберу одну сцену из «Ореста», в которой, думаю, можно пронаблюдать переход к проблеме, которую я хотел бы рассмотреть на следующей неделе, а именно к проблеме парресии как политического и философского вопроса в эпоху Платона и Исократ. Сегодня семинар будет посвящен проблеме парресии в отношениях людей и богов, на следующей неделе — парресии в пространстве между политикой и философией.

Итак, парресия в пространстве людей и богов. Для начала рассмотрим некоторые случаи употребления слова «парресия» в нескольких драмах Еврипида.

Прежде всего, в «Финикиянках». Сюжет трагедии — столкновение двух сыновей Эдипа — Этеокла и Полиника. Согласно истории, легшей в основу драмы, после падения Эдипа два его сына решают править Фивами по очереди, каждый по году. Но после первого года правления Этеокл отказывается уйти с поста и передать власть Полинику. В этой драме Этеокл представляет тиранию, а Полиник, живущий в изгнании, — демократический режим. Изгнанный из Фив Полиник, который не может вернуться, поскольку этого не желает его брат Этеокл, возвращается, чтобы свергнуть Этеокла, и вместе со своими союзниками берет город в осаду. И вот во время осады происходит столкновение между Иокастой, которая в этой драме на этот момент жива, и Полиником. На этой встрече Иокаста упоминает о ненависти богов к семье Эдипа и спрашивает Полиника, от чего он страдал, когда его прогнали из Фив. Первый вопрос о страданиях Полиника связан с изгнанием: «Правда ли так тяжело жить в изгнании?». И Полиник отвечает ей: «Хуже некуда». Иокаста спрашивает: «А в чем же причина, почему изгнание так тяжело?». Ответ Полиника: «Дело в том, что, когда ты в изгнании, ты не можешь применять паррессию».

Вот этот диалог Иокасты и Полиника:

ИОКАСТА

Скажи, дитя, отчизну потерять
Большое зло для человека, точно?

ПОЛИНИК

Огромное, словами не обнять...

ИОКАСТА

Но чем же, чем изгнанник тяготится?

ПОЛИНИК

Речей, о мать, свободных он лишен.

ИОКАСТА

Удел рабов — трусливо прятать мысли.

ПОЛИНИК

А каково от грубости терпеть?

ИОКАСТА

Да, жить среди глупцов... какая пытка...²

Как можно понять по этим нескольким стихам, парресия здесь связывается со статусом гражданина. Если вы в данном полисе не полноправный гражданин, вы не можете пользоваться правом парресии; и, конечно, когда вы живете в полисе на положении изгнанника, вы не можете пользоваться правом парресии в этом полисе. Все очень просто и ясно. Но есть в этих стихах и другая мысль: у вас нет права слова, вы не можете применять какую-либо власть и оказываетесь в том же положении, что и раб. На самом деле, как вы знаете, жить в каком-то полисе в изгнании и быть рабом — это с правовой и институциональной точки зрения совершенно разные вещи, но на самом деле тот, кого судьба и право рождения прочили в правители полиса, лишись он вдруг этих привилегий, будет чувствовать себя в том же положении, что и *doulos*, раб*. С точки зрения первых граждан полиса, быть лишенным права голоса — значит быть рабом. Есть здесь и кое-что еще: если вы не способны применять паррессию, тогда — и это вполне понятно по последним стихам — вы не можете выступать против того, кто правит, вы не можете его критиковать, не можете ему перечить, а потому его власть над вами не имеет никаких границ. И вы видите, что эта безграничная власть рас-

2. *Еврипид*. Финикиянки, 387–394. Т. 2. С. 162–163.

* Уточнение в рукописи: «(конечно, слово *doulos* должно пониматься тут в метафорическом смысле)».

смачивается, определяется Полиником как власть безумца. Есть прямая связь между безграничной властью и безумием. Тот, кто отправляет власть, — это *sophos*, мудрец, но только в той мере, в какой есть тот, кто может выступить против него, обратиться к парресии, чтобы раскритиковать его и положить предел его власти*. Вот первый пассаж, который я хотел сегодня процитировать.

Второй — из «Ипполита». Вы знаете, что сюжетом этой драмы является любовь Федры к Ипполиту. Отрывок, связанный с парресией, расположен сразу после признания Федры, когда она в начале трагедии признается своей служанке в любви к Ипполиту. Однако в этом отрывке слово «парресия» обозначает не само это признание, а нечто совершенно другое. Федра сразу после признания в своей любви заговаривает о тех женщинах, царицах, аристократках, которые навлекают позор на собственную семью, на своих мужей и детей; она заявляет, что не хочет последовать их примеру, она хочет, чтобы ее сыновья жили у себя, в Афинах, в гордости за свою мать и пользуясь парресией. И при этом она замечает: человек оказывается рабом, если знает о чем-либо порочащем его семью. Посмотрите только, какой величественный тон!

Они,
Свободные (*eleutheroi parrësia*) и гордые, на землю
Священную прославленных Афин
Вступая, нас не постыдятся вспомнить.

* Уточнение в рукописи: «И тогда последнее следствие: если нет никакого ограничения, если нет того минимального ограничения, которое задано парресией, правитель не подлежит никакому контролю, он освобождается от всякой рациональности. Он не может быть *sophos*. А потому люди становятся жертвами его безумия».

Ведь самый дерзкий клонит, точно раб,
 К земле чело, когда при нем напомним
 Клеймо отца иль матери позор.
 И если что-нибудь поспорить может
 С желаньем жить, так совесть, у кого
 Она еще осталась... Слабодушным,
 Как красной девице, когда-нибудь
 Подносит время зеркало, но я,
 Нет, я его не буду дожидаться...³

В этом тексте вы снова обнаруживаете отношение между парресией и свободой слова, а также между отсутствием парресии и рабством. Если вы не обладаете правом на паррессию, значит вы *doulos*, раб. И здесь же вы можете заметить еще один момент: согласно этому тексту, гражданства самого по себе для получения и гарантии свободы слова недостаточно. Вам нужно еще кое-что, чтобы обращаться к людям и высказывать им истину: вам нужна честь, у вас и вашей семьи должна быть хорошая репутация. Парресия требует определенных моральных и социальных способностей, которые гарантируются рождением и репутацией обеих сторон, родословными отца и матери.

Третий текст — из «Вакханок», и это очень короткий, промежуточный отрывок, который не имеет большого значения для драмы в целом. Речь идет о моменте, когда раб, слуга приходит к Пенфею, чтобы сообщить ему о бесчинствах, которые творят в стране вакханки. Как вам известно, согласно древней традиции, вестники, пришедшие с хорошими вестями, награждались, и, наоборот, вестников, прибывших с дурными вестями, могли ругать и наказывать. В этом и состоит очень простая и ясная причина нежелания раба передавать послание, которое

3. *Еврипид*. Ипполит, 421–420. Т. 1. С. 188.

он принес. Поэтому он спрашивает царя, может ли он применить свою паррессию и рассказать в точности то, что видел: «Могу ли я использовать паррессию?». Он боится гнева царя, но тот обещает ему, что ему ничего не грозит, если он скажет правду.

ВЕСТНИК

Поведать про божественных менад:
В безумном беге белыми ногами
Они мелькают, и чудес немало,
Каких чудес я нагляделся, царь.
Тебе и городу рассказ мой да поможет!
Но прежде мне хотелось бы узнать,
Могу я говорить свободно, или речь мне
Посдерживать (*potera soi parrësia phrasō ta keithen
ē logon steilōmetha*)?
Ты на решенья скор,
Гневлив и самовластен, и мне страшно.

ПЕНФЕЙ

Все говори — в ответ не попадешь;
И знай при том: чем больше про вакханок
Наскажешь ужасов, тем я сильней казнию
Вот этого, внушившего им чары⁴.

Как видите, эти стихи интересны, поскольку показывают случай, когда парресиаст, тот, кто высказывает истину, — это не свободный человек, а слуга, раб. Но раб не может применять свою паррессию, если хозяин, царь недостаточно мудр для того, чтобы эту паррессию принять. Если царь гневается, если он дает волю своим страстям, если он не вполне хозяин самому себе, чтобы принять паррессию слуги, он не станет полису хорошим правителем. Пенфей как хороший правитель, мудрый государь, предлагает слуге то, что мы могли бы назвать «парресиастическим

4. *Еврипид*. Вакханки, 668–672. Т. 2. С. 414–415.

ческим договором», который станет очень важным для политической жизни, для поведения правителей в греко-римском мире. Парресиастический договор состоит в следующем: государь, правитель, тот, кто обладает властью, но не знает истины, обращается к тому, кто, наоборот, обладает истиной, но не властью, и говорит ему: «Скажи мне правду. Какова бы она ни была, наказан ты не будешь. Наказаны будут те, кто несет ответственность за свои поступки, но не те, кто говорит правду об этих поступках». Эта идея парресиастического договора, заключая который правитель жалует свободу слова людям из своего окружения, была очень важной; это эквивалент парресии как привилегии граждан, причем самых лучших.

Наконец, четвертый текст, из «Электры»⁵. Речь о великой ссоре между Электрой и Клитемнестрой. История эта не нуждается в напоминании. В этот момент драматического развития Орест только что убил Эгисфа, но, поскольку на сцену выходит Клитемнестра, он прячется сам и прячет тело Эгисфа. На сцену выходит Клитемнестра. Она не знает, что только что случилось, не знает, что Эгисфа убили. Она изящно и торжественно выезжает на сцену в царском экипаже — на повозке, окруженной молодыми пленными троянцами. Электра, которая находится на сцене в момент выхода матери, ведет себя как рабыня — чтобы скрыть то, что пришел момент мести, а также чтобы оскорбить Клитемнестру и напомнить ей о ее преступлении. Иными словами, это

5. Здесь Фуко впервые добавляет к анализу парресии в трагедиях Еврипида рассмотрение «Электры» и предлагает комментарий касательно «перевернутого» и «извращенного» парресиастического договора, который заключается между Электрой и Клитемнестрой.

еще и драматическое средство, позволяющее ввести столкновение двух женщин.

Начинается спор, в котором две речи почти равной длины (по сорок стихов). Первую речь произносит Клитемнестра, и она начинается так: «*Lexo de* (буду говорить)»; она говорит, высказывает истину, объясняет, что она убила Агамемнона и почему она сделала это: она убила его в наказание за смерть Ифигении⁶. Затем после этой речи ей отвечает Электра, и свою собственную речь она начинает с симметричной формулы, говоря: «*Legoim'an* (буду говорить)». Две эти речи совершенно симметричны, но за этой симметрией несложно увидеть вполне очевидное различие. К концу своей речи Клитемнестра обращается прямо к Электре и говорит ей: «Я сказала то, что сделала, и сказала все это совершенно откровенно. Теперь твоя очередь», а потом добавляет: «Воспользуйся парресией, чтобы доказать, что я была не права, когда убила твоего отца». Электра же отвечает: «Ты пожаловала мне паррессию (*didousa pros se moi parrēsian*), не забывай о своих последних словах, ты пожаловала мне право применить к тебе паррессию». И Клитемнестра отвечает: «Да, я помню об этом, я пожаловала тебе паррессию, я не буду возвращаться к тому, что только что сказала». Однако Электра все еще не уверена; она говорит: «Быть может, ты выслушаешь то, что я хочу сказать, а потом меня накажешь». Клитемнестра отвечает: «Нет, я дала тебе разрешение говорить свободно»⁷. И тогда

6. Еврипид. Электра, 1012–1048. Т. 2. С. 51–52.

7. Еврипид. Электра, 1049–1059. Т. 2. С. 52–53. «КЛИТЕМНЕСТРА: Ну, отвечай свободно... Коль убит / Неправдой он, ты мне докажешь это (*leg'ei ti chrēzeis kantithes parrēsa*). [...] ЭЛЕКТРА: Своих недавних слов не позабудь: / Ты мне сказать всю правду разрешила (*didousa pros se moi parrēsian*). КЛИТЕМНЕСТРА: И повторю, Электра, не таись. ЭЛЕКТРА:

Электра соглашается говорить и упрекает свою мать в том, что она сделала⁸.

Итак, у нас две симметричные речи. Но в статусе этих речей есть определенное различие. Клитемнестра — царица, и, чтобы выступить в свою защиту, парресия ей не нужна. Тогда как Электра, которая оказалась в положении рабыни, которая играет роль рабыни и больше не живет в доме своего отца и под его защитой, — Электра, которая обращается к своей матери как служанка, обращающаяся к своей царице, — ей парресия как раз нужна. Здесь мы видим другой парресиастический договор: я скажу тебе правду, если ты пообещаешь не наказывать меня. И Клитемнестра обещает это, как и Пенфей в «Вакханках». Она обещает, но тут есть еще одно различие: дело в том, что в этой ситуации парресиастический договор извращается, но не Клитемнестрой, которая могла бы, будучи царицей, наказать Электру, а самой Электрой, поскольку она заставляет свою мать дать обещание, что сможет безнаказанно говорить; Клитемнестра дает ей такое обещание, но не знает, что сама будет через несколько минут наказана за свои преступления. Парресиастический договор опрокидывается, искажается в том смысле, что та, что пожаловала паррессию, не наказывает, но сама наказывается той, что, будучи в положении рабыни, требовала парресии. Парресиастический договор оказался ловушкой для самой Клитемнестры.

Вы видите, что можно выделить в этих нескольких текстах разные черты парресиастической игры,

Потом упрек слезой не отольется? КЛИТЕМНЕСТРА: Нет, сладко мне увидеть дно души...». Этот же отрывок цитируется в работе Джузеппе Скарпата: *Scarpata G. Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. P. 36–37.

8. *Еврипид*. Электра, 1060–1099. Т. 2. С. 53–54.

которую я попытался разъяснить вам в прошлый раз. Есть какие-нибудь вопросы по этим текстам?

— *Когда царица жалует парресию служанке и обещает не наказывать ее, здесь, выходит, на самом деле парресии больше нет. Ведь тут нельзя говорить о настоящей смелости, ведь служанка знает, что ее не накажут.*

— Я считаю, что мы уже немного обсудили этот вопрос, однако вы ставите его правильно, поскольку в парресиастической игре смелость должна быть у того, кто высказывает истину, но это не значит, что он не должен обращать внимания на последствия того, что говорит. Это игра для двух партнеров. Одному нужно узнать истину, и иногда он осознает свою потребность в истине, а иногда — нет. Взять пример Пенфея. Ему нужно точно знать, что творится в его стране. Чтобы узнать истину, которую может сказать ему его раб, он заключает парресиастический договор. Но даже после этого, поскольку он царь и господин, а другой — слуга, у него есть право убить его или наказать. Это всего лишь нравственный договор, не имеющий никакого правового или институционального обеспечения. Во всяком случае, риск всегда остается, но я не хочу сказать, что риск всегда один и тот же на протяжении всей игры. Риск велик в начале, но в конце его больше нет. Здесь, например, две эти женщины, Клитемнестра и Электра, ненавидят друг друга и каждая готова убить другую. Выиграла Электра, однако в конечном счете Клитемнестра решила убить Электру*.

* После этого ответа Фуко, отвечая на второй вопрос, дает несколько уточнений к английскому переводу «Электры», который он цитирует на этой лекции. Мы опустили этот отрывок, который имеет смысл только для читателя этого перевода.

Перейдем теперь к «Иону», который, я полагаю, является настоящей парресиастической драмой, парресиастической трагедией⁹. Мифологической рамкой этой драмы является основание Афин, первая династия полиса, Эрехтей и его первые приемники. Как вам известно, по мифу Эрехтей был первым царем Афин. Он был рожден землей и вернулся в землю после смерти¹⁰. Он был буквально рожден этой землей и выступал символом того, чем так гордились афиняне, а именно их автохтонности: они были рождены на земле Афин, были ее уроженцами, вышедшими из нее в буквальном смысле слова. Применение этих мифических элементов в этот момент истории Афин (драма написана около 418 года до н. э.), все эти отсылки к мифу — все это имело тогда очевидное политическое значение: Еврипид желал напомнить, что афиняне являются автохтонами¹¹, что они рождены на своей собственной земле, рождены из нее, но также он хотел напомнить им, что через одного из героев драмы, Ксуфа, который женился на дочери Эрехтея Креусе, но был в Афинах чужестранцем, афиняне породнились с другими народами, живущими в Греции и, в частности, на севере Пелопоннеса, в Ахее. Ссылаясь на историю Креусы и Ксуфа, он хотел также показать наличие очень тесных связей между Афинами и Фебом, панэллинским богом дельфийских святилищ и Афинами. Дело в том, что в этот период Афины

9. Анализу «Иона», которого он считает «трагедией высказывания-истины», Фуко посвящает лекции от 19 и 26 января 1983 года и возвращается к нему в начале лекции от 2 февраля 1983 года курса «Управление собой и другими»: УСД. С. 88–158, 163–170.

10. По легенде, Эрехтей был убит Зевсом или Посейдоном, после чего его поглотила земля.

11. Фуко высказывается по-французски: «autochtones».

пытались построить или восстановить панэллинскую коалицию против Спарты; а поскольку жрецы Дельф почти всегда занимали сторону Спарты, между Афинами и Дельфами шла конкуренция. Однако в той мере, в какой Афины претендовали на роль предводителя эллинского мира, Еврипид хотел показать, что между дельфийским святилищем и Афинами были связи, отношения и мифическое родство. Все эти мифические элементы должны были позволить Афинам оправдать свою империалистическую политику перед остальными греческими полисами — и это в то время, когда афинские правители все еще считали, что у Афин есть возможность установить гегемонию над всем эллинским миром. В силу этой мифической генеалогии Афины представляются полисом, обладающим панэллинским призванием наравне с Дельфами и в некоторой степени вместо Дельф.

Но я хотел бы сегодня подчеркнуть другой аспект. Я хотел бы выделить другой аспект драмы, который, впрочем, в какой-то мере связан с ранее указанным, я имею в виду восхваление Афин как места, из которого исходит истина, места, где рождены те, у кого есть способность и право высказывать истину и у кого хватает мужества, чтобы ее сказать. У этой темы Афин как места истины, высказывания-истины, места парресии есть свои обертоны, как политические, так и религиозные, поскольку, как вы знаете, предполагалось, что тем местом в Греции, где истина высказывается людям богом, являются Дельфы. Однако в этой драме мы увидим совершенно явный переход от Дельф к Афинам как месту раскрытия истины — раскрытия, предназначенного людям и осуществляемого силами людей. В определенном смысле эта драма является произведением об автхтонности Афин, это утверждение единокров-

ного родства Афин с большинством других полисов в Греции и в эллинском мире в целом; и это же история переноса из Дельф в Афины роли, состоящей в высказывании истины, передачи этой роли Феба афинским гражданам. Это, я полагаю, причина, по которой эта драма может прочитываться в качестве истории парресии, то есть как парресиастическое произведение.

Я могу набросать вам такую вот схему этой пьесы*:

Молчание		Истина		Обман
Дельфы		Афины		Чужеземные страны
Феб	=	Эрехтей Креуса	=	Ксуф
	Ион		Дор Ахей	

Итак, у нас есть Ксуф, ахеец, уроженец Ахеи. Из внебрачной связи Феба и Креусы родился Ион. Креуса и Ксуф женятся, и в этом браке родились Дор и Ахей. Ион считается прародителем ионийского народа, Дор — дорийского, а Ахей — ахейского; таким образом, получается, что все греческие народности происходят из Афин. В общем, вы видите, в чем состояла цель семейной генеалогии такого рода, которая в тот момент была так важна афинянам, чтобы оправдать свою империалистическую политику.

Теперь же я хотел бы показать вам, почему Ион и Креуса (поскольку Ион — сын Феба и Креусы) — это те, кто высказывает истину, противопоставляя ее молчанию бога и несмотря на то, что чужеземные страны в лице их представителя Ксуфа были Фе-

* Схема воссоздана на основе замечаний Фуко, которые он делал, перерисовывая ее на доске из своей рукописи.

бом обмануты. Феб хранит молчание и, более того, он говорит ложь. Ксуф, как чужестранец, обманут и в то же время он обманщик — мы увидим, в каком смысле, — а эти двое [Ион и Креуса] — и есть те, кто, поскольку они потомки Эрехтея, Афин и т. д., высказывают истину.

— *Важно ли Иону установить истину своего происхождения?**

— Да, определенно. Я скажу вам, почему Иону так важно быть сыном Креусы, потомком Эрехтея и уроженцем Афин, афинской земли. Ему надо быть тамошним уроженцем, чтобы получить право парресии, чтобы быть основателем Афин и автором афинской конституции.

Вот схема, и теперь я попытаюсь подробнее разъяснить эту драму Еврипида. Сначала я хотел бы напомнить вкратце события, которые, предполагается, случились до начала драмы. После смерти других детей Эрехтея Креуса остается последним отпрыском династии. И однажды ее соблазняет или насилует Феб. О чем именно идет речь — об изнасиловании или же о соблазнении? Если этот вопрос кому-то из вас интересен, я могу попробовать ответить; это будет отступление, но это очень интересно с точки зрения права, регулирующего половые вопросы. Хотите, чтобы я вам объяснил? В общем, я думаю, что в большинстве своем вы думаете, что изнасилование — намного более тяжкое преступление, чем соблазнение. Однако можно заметить, что в греческих текстах различие часто провести очень сложно. Действительно, когда некто насилует мужчину

* Вопрос восстановлен на основе ответа, поскольку его плохо слышно.

или мальчика, он применяет силу. Когда кто-то соблазняет мужчину или мальчика, он не применяет, собственно говоря, силу, но пользуется словами, своей способностью к речи, своим превосходством; и в определенном смысле нет разницы между применением физической силы и применением своих психологических, интеллектуальных или социальных способностей. Более того, с правовой точки зрения соблазнение считалось намного более серьезным преступлением, чем изнасилование, поскольку, когда человека насилуют, это, в общем, происходит против его воли. Но когда его соблазняют, это доказательство того, что он в определенной мере соглашается предать своего супруга, своих родителей, свою семью и т. д. Так что соблазнить женщину, девушку или же мальчика — намного более серьезное посягательство на власть семьи и супруга, чем изнасилование. Для греков это различие не так важно, как для нас; в определенный момент отношения между Фебом и Креусой представляются, определяются как изнасилование, и для всего этого вполне характерно то, что, когда Креуса выходит со своим важным признанием и хочет предъявить Фебу серьезный упрек, она говорит о соблазнении. Дело в том, что на самом деле соблазнение — преступление более серьезное, нежели изнасилование.

Как бы там ни было, Креуса была изнасилована или же соблазнена Фебом и забеременела. Когда близятся роды, она скрывается в том же тайном месте, в котором она была соблазнена. Это место находится как раз под афинским Акрополем, в центре афинского полиса, афинской страны. Итак, рождается ребенок, и она передает его слуге, поскольку стыдится случившегося и не хочет, чтобы об этом узнал ее отец Эрехтей. Феб отправляет своего брата Гермеса похитить ребенка и привезти его в Дельфы. Маль-

чика воспитывают как священнослужителя в святилище; однако в Дельфах никто, за исключением самого Феба, не знает, кто он такой или откуда взялся. Его воспитывают в Дельфах как найденыша. Теперь вам понятно, почему на моей схеме Ион оказывается между Фебом и Креусой — это их ребенок, и почему он также оказывается между Дельфами и Афинами: он родился в Афинах, но живет в Дельфах, не зная о том, кто он такой, да и никто не знает этого.

— Я понимаю отношение между истиной и обманом, но не вполне уверен, что понимаю отношение между молчанием и истиной, поскольку вы в прошлый раз говорили о мудрости, что она расположена на стороне истины, но также и молчания.

— Чуть позже мы посмотрим, каковы причины для молчания и почему молчание для других людей становится мотивом для обмана, почему и как Феб обманул людей своим молчанием. Значит, это не благое молчание, а дурное. Молчание или слово сами по себе не имеют ценности, но в некоторых случаях нужно говорить, тогда как в других — молчать; а здесь вы видите, что молчание бога предосудительно, по крайней мере его можно в нем упрекнуть.

Вот первая составляющая истории. Мальчика воспитывают в Дельфах в качестве священнослужителя, и никто не знает, кто он такой; он и сам не знает, откуда взялся. Это знает только бог, только Феб. С другой стороны, в Афинах Креуса, которая отдала ребенка слуге и знает от последнего, что ребенок исчез, не знает, что случилось с ребенком. Она считает, что он умер, или, возможно, задается вопросом, правда ли, что он умер. Затем она выходит замуж за чужестранца, Ксуфа, что, очевидно, создает серьезную проблему преемственности для афинской

автохтонности, и именно по этой причине Креусе очень важно иметь ребенка. Но у Ксуфа и Креусы после их брака детей не было. Двое их детей — Дор и Ахей — рождаются не тогда, когда начинается драма; их рождение станет наградой для Ксуфа и Креусы после завершения драмы, но когда драма начинается, они еще не родились. Итак, у Ксуфа и Креусы нет детей. И при этом им очень нужны дети, чтобы утвердить непрерывность афинской династии, и именно по этой причине они вдвоем отправляются в Дельфы, дабы спросить бога, будут ли у них дети.

Это самое начало драмы. Креуса и Ксуф приходят к Фебу, чтобы спросить его о своем потомстве, о своем роде. И вы понимаете, что у Креусы и Ксуфа вопросы, которые они собираются задать богу, Фебу, не совпадают. Вопрос Ксуфа очень прост; он спрашивает: «У меня никогда не было детей; будет ли у меня ребенок от Креусы?». Это совершенно ясный и простой вопрос. Однако Креусе надо поставить другой вопрос*; ей надо спросить, будут ли у нее дети от Ксуфа, но также она должна спросить: «У меня был ребенок от тебя, Феб, и мне надо знать, жив ли он еще. Что ты сделал с моим сыном, который еще и твой сын, что ты сделал с нашим сыном?». Это начало драмы.

Ксуф и Креуса вместе прибывают в Дельфы. И конечно, первым, кого они встречают перед храмом... Нужно представить себе само это пространство, это очень важно: в глубине сцены находится храм Феба, это место, где каждый день истина высказывается тем, кто приходит спросить [оракула], где истина передается богами смертным, людям. Ксуф и Креуса вместе подходят к этим вратам, через которые истина достигает смертных, и встречают, конечно же, Иона, слу-

* Добавление в рукописи: «(тайный вопрос)».

жителя бога, который является сыном Феба и Креусы. Но никто не знает, что он сын Феба и Креусы; он и сам этого не знает, и, конечно, его мать не узнает его, они друг для друга чужие. Ион — чужак для Креусы и Ксуфа, а Ксуф и Креуса — чужие для него.

И, конечно, здесь вы снова сталкиваетесь с хорошо известной ситуацией, а именно ситуацией Эдипа, в которой ребенка, как и в этой легенде, передают слуге, который должен его убить¹². Ребенок спасается вопреки воле его родителей и исчезает. И когда они снова случайно встречаются, они друг друга не узнают; Эдип не мог узнать своего отца, как и свою мать, но и они тоже не могли его узнать. Вы видите, что семейная структура или общая структура интриги в этой истории похожа на историю Эдипа. Но важна, я полагаю, динамика. Динамика истины здесь прямо противоположна. В «Эдипе» бог, все тот же бог Феб, высказал истину; он высказал истину в самом начале, он сказал, что именно произойдет. Люди пытались избежать собственной судьбы, скрыть истину или же пытались ее не замечать; но они были вынуждены признать истину, они пришли к тому, что открыли истину в силу многих бесспорных знаков, посланных им богом; например, Иокаста и Эдип открыли истину против своей воли. Здесь же мужчины и женщины — Ион, которому так хочется узнать, откуда он взялся, Креуса, которая хотела бы точно знать, что случилось с сыном, — пытаются открыть истину, они хотят ее узнать,

12. Аналогично тому, что Фуко сделал на своем курсе в Коллеж де Франс «Управление собой и другими» (УСД. С. 96 и далее), здесь он предлагает внимательно сопоставить структуры «Иона» и «Царя Эдипа» Софокла, главной «алетургической» трагедии, которую он в предыдущие годы рассматривал по меньшей мере пять раз. См.: GV. P. 42. n. 2; УСД. С. 108. П. 11.

они приходят сюда, чтобы узнать, что произошло, и именно бог, Феб — вот кто намеренно скрывает истину. Проблема «Эдипа» такова: как люди, несмотря на свою слепоту, смогут открыть истину, которая однажды уже была высказана им богом и которую они все же не хотят знать? Проблема «Иона» в другом: как люди, вопреки молчанию бога, откроют истину, которую они так хотят знать?

Тема молчания бога играет ключевую роль во всей этой трагедии. Она заявлена уже в самом начале драмы, когда Креуса говорит Иону, не зная, кто он такой, что она пришла [чтобы посоветоваться с богом], но она все еще стыдится того, что случилось, и представляет дело так, будто желала посоветоваться с ним от имени сестры; она рассказывает часть своей истории так, словно это была история ее сестры. И тогда она спрашивает: «Как думаешь, даст ли Феб мне ответ для моей сестры», для моей, так сказать, сестры, для моей предполагаемой сестры? И Ион, будучи правильным священнослужителем, отвечает: «Нет, он не даст тебе ответа — он не ответит тебе, поскольку, если он сделал то, что ты говоришь, если он соблазнил или изнасиловал твою сестру, он будет стыдиться и ответа не даст». «Коль бог таит, так для чего ж он скажет?». В этом тексте бог — это бог, который скрывает. «Стыда богов разоблачать не надо...», — вот совет, который Ион дает Креусе, «разоблачать не надо...»¹³.

Гадать о том, что против бога... нет!
Ведь этак ты вообразишь, пожалуй,
Что вынудить мы можем и богов,

13. *Еврипид*. Ион, 365–367. Т. 2. С. 245: «ИОН: Коль бог таит, так для чего ж он скажет? КРЕУСА: Так для чего же ваш срединный храм? ИОН: Стыда богов разоблачать не надо...»

Наперекор их воле, открываться, —
 Овцу зарезать стоит или птиц
 На небе проследить... О нет, жена,
 Ничтожна та и польза, что добыта
 Насилием от бога, только то,
 Что волей их дано, благословенно...¹⁴

Но здесь есть и другой момент. Вы видите, что в самом начале драмы бог не хочет говорить правду, поскольку стыдится. Но намного важнее и поразительнее то, что к концу драмы, когда каждый наконец всё узнает, когда всё уже сказано разными героями трагедии, когда мы ожидаем прибытия Феба, которого, впрочем, на протяжении всей драмы ни разу замечено не было, хотя он один из основных персонажей, мы его так и не увидим. Мы ждем его, поскольку в традиции греческой трагедии бог, который был главным персонажем, играл основную роль в трагедии, обязательно должен прийти. Все его ждут, и кто же приходит? Приходит не Феб, а Афина. Она приходит, но двери храма не открываются, она появляется на его крыше. И она объясняет, почему пришла*:

Постойте ж вы... Не враг вам угрожает.
 В Афинах ли иль здесь, но лишь добра
 Желаю вам...
 Паллада — имя мне,
 И я спешу от берегов, которым
 Свое дала я имя. Не хотел
 К вам на глаза являться Феб, и нас он
 Сюда послал слова его поведать.

14. Там же. 375–380. С. 245.

* Уточнение в рукописи: «Афина приходит, чтобы предсказать будущее династии Креусы и полиса. Причина, по которой это пророчество дается Афиной, а не Фебом, в том, что Афина — афинская богиня. Но она приводит и другую причину».

Ты этою женою зачат был
 От Локсия, так было, — только отдал
 Тебя он не родившим, он к царю
 В чертог его решил тебя направить.
 Когда ж раскрылась тайна, убоясь,
 Чтоб матерью не быть тебе убитым
 Иль матереубийцею не стать,
 Вас хитростями спас он. Собирался
 Пока молчать бессмертный и открыть,
 Лишь как придешь в Афины, что родился
 От этой ты жены и от него¹⁵.

Во всяком случае, совершенно ясно, что к концу драмы и даже в тот момент, когда все и так уже всё знают, Аполлон так и не осмеливается выйти, чтобы сказать правду; он скрывается. И, конечно, мы должны вспомнить, что Аполлон, Феб — это пророческий бог, обязанность которого в том, чтобы высказывать людям истину. И вот, этот бог не способен сыграть эту роль, и причина этой неспособности именно в том, что он виновен. Молчание и вина связаны друг с другом, но теперь уже на стороне бога. В «Эдипе» молчание и вина связаны на стороне людей; теперь же они связаны на стороне бога, а люди должны сами разобраться с собой, чтобы раскрыть истину, разоблачить ее и высказать. Сражение людей за истину против молчания бога — вот, я полагаю, основной сюжет этой драмы. Феб — это антипарресиаст: он не высказывает истину, не говорит того, что ему прекрасно известно, он недостаточно смел, чтобы высказать истину, а потому он применяет свою силу, свою свободу и превосходство, чтобы скрыть свои проступки. В этом сражении против молчания бога два основных персонажа драмы, Ион и Креуса, будут играть роль парресиаста. Однако эту

15. *Еврипид*. Ион, 1553–1568. С. 304.

роль они будут играть по-разному. Один — мужчина, и у него есть право требовать парресии как привилегии, которой он может пользоваться в полисе. Тогда как Креуса будет играть эту роль в качестве женщины — женщины, признающей свою ошибку*. Двигателем драмы являются, как вы видите, два этих типа парресии. И именно благодаря двум этим *parrēsiai* у бога будет вырвана истина, которую он скрывает, которую он продолжает скрывать.

Теперь я хотел бы показать вам, в чем именно в этой драме заключаются две этих парресиастических роли: Ион как парресиастическая фигура и Креуса.

Сначала Ион. Парресиастическая роль Иона раскрывается в длинной сцене, разворачивающейся между ним и Ксуфом в начале драмы. Ксуф и Креуса приходят, чтобы попросить совета у бога, и Ксуф, поскольку он муж и мужчина, первым входит в святилище и задает свой вопрос богу — но этой части интриги мы не видим, — и когда он выходит из храма, он уже получил ответ. Отвечая Ксуфу, бог сказал ему: «Первый человек, которого ты встретишь на выходе из храма, и будет твоим сыном». И, конечно, первым, кого он, выходя из храма, встречает, оказывается Ион, который, будучи священнослужителем, всегда там стоит, у врат храма. Однако мы должны обратить здесь внимание на греческие слова, которые переданы во французском переводе не вполне удачно*. Бог говорит: «первый человек, которого ты встретишь, будет твоим сыном». Греческое выраже-

* Уточнение в рукописи: «В этом сражении с молчанием бога два основных персонажа драмы, Ион и Креуса, будут играть роль парресиастов. Но не одинаковым образом: Ион будет открыто требовать этой роли для себя; а Креуса будет играть эту роль, не используя само слово „парресия“».

* Фуко уточняет, что английский перевод, используемый им на этих лекциях, также не является удовлетворительным.

ние — *paida perphukennai*, «будет твоим сыном по природе»¹⁶. *Perphukennai* — тот же корень вы можете разглядеть в слове *phusis*, «природа». Как видите, бог высказывает совсем не то темное и двусмысленное пророчество, которое Феб обычно дает нескромным людям, донимающим его вопросами; ответ бога — чистая ложь. Ион для Ксуфа — это не *paida perphukennai*. Бог здесь — не тот, кто высказывает двусмысленную истину, он просто обманщик. Так что Ксуф, обманутый богом, наивно верит в то, что Ион, молодой человек, которого он встретил, выходя из святилища, и есть его родной сын. Тут начинается первая большая парресиастическая сцена*, которую, я считаю, можно разделить на три части: первая посвящена недоразумению¹⁷; потом идет часть, посвященная недоверию¹⁸; наконец, третья часть посвящена невезению или даже политическому невезению¹⁹.

Итак, первая часть. Недоразумение. Ксуф выходит из храма, видит Иона, и, следуя ответу бога, решает, что Ион и есть его сын. Обрадовавшись, он подходит к нему, желая его обнять. И, конечно, Ион, который не знает, кто он такой, и не знает причину, по которой Ксуф хочет его обнять, не понимает поведение Ксуфа и неправильно его интерпре-

16. Еврипид. Ион, 534–536. Т. 2. С. 252–253: «ИОН: Кто ж указан? КСУФ: Тот, кто первый мне навстречу попадет. ИОН: Как, навстречу? КСУФ: Мне навстречу, чуть ступлю я за порог. ИОН: Ну! И что же... Этот встречный? КСУФ: Будет сыном мне родным (*Paid'emon perphukennai*)...».

* Уточнение в рукописи: «Тут начинается довольно странный спор между Ксуфом, который по наивности пытается убедить Иона в том, что он его сын, и Ионом, который по определенным причинам не слишком-то рад предполагаемому родству (или отцовству)».

17. Там же. 517–527. Т. 2. С. 250–251.

18. Там же. 528–562. Т. 2. С. 251–257.

19. Там же. 563–675. Т. 2. С. 257–258.

тирует; Ион, как и любой молодой грек, которого хочет обнять мужчина, считает, что Ксуф хочет вступить с ним в сексуальные отношения. Используемые в этом отрывке греческие выражения не оставляют сомнений: именно так Ион толкует действия Ксуфа. Большинство комментаторов, когда они соглашаются признать этот смысл, говорят, что это комическая сцена, как это часто бывает в трагедиях Еврипида, и это на самом деле так. Но я считаю, что мы должны увидеть ровно ту же ситуацию и в легенде, в мифе об Эдипе. Вы помните, что в истории Эдипа последний убивает Лая, который хотел вступить с ним в связь²⁰. Здесь мы обнаруживаем то же самое, то же отношение и установку; однако в Эдипе Лай не знает, что молодой человек, которого он желает, — это его сын, причем причиной этого недоумения и того, что Эдип убивает Лая, является не что иное, как отказ от сказанного богом, то есть незнание. В «Ионе» мы видим ту же ситуацию, Ион говорит: «Если ты не отстанешь от меня, я всажу тебе стрелу в грудь». Это, собственно, и есть жест Эдипа, но в «Ионе» царь, Ксуф, не знает, что молодой человек — не его сын, а сам этот молодой человек не знает, что царь считает его своим сыном. Значит, мы попали в мир обмана, возникший вследствие вранья бога. И вы видите, как та же ситуация приобретает характеристику, в точности противоположную ситуации Эдипа. Я считаю, что тут есть скрытая отсылка к Эдипу, которую, впрочем, очень просто выявить. Вот первая часть этой сцены, недоумение.

20. См.: УСД. С. 96: «Здесь, как мне кажется, можно распознать что-то вроде отголоска известной сцены с Лаем и Эдипом, которая в большинстве версий (не у Софокла, но у всех остальных) была сценой обольщения. Когда Лай хотел соблазнить проходившего по дороге юношу Эдипа, тот убил Лая».

Вторая часть: после этого недоразумения приходит черед недоверия и подозрения. Ксуф говорит Иону: «Успокойся, я хочу обнять тебя лишь потому, что я твой отец». И вот Ион, который так хочет узнать, кто его отец и кто его родители, мог бы очень образоваться тому, что нашел свою семью, отца и т.д. Но на самом деле он не рад; он не обрадовался, когда Ксуф сказал ему: «Я твой отец», а потому первый его вопрос: «А кто же тогда мать?». Поскольку для него главным вопросом, определяемым неким смутным чувством, является личность его матери. И он спрашивает: «Как же я могу быть твоим сыном?». И Ксуф отвечает: «На самом деле, я не знаю, как ты можешь быть моим сыном, я забыл спросить у бога, кто твоя мать. Так или иначе, ты мой сын, *anapherō eis ton theon* (я ссылаюсь на бога, я ссылаюсь на то, что сказал бог)». В этом же месте обнаруживается очень интересный стих, реплика Иона, которая, как я полагаю, очень важна и очень плохо переведена, по крайней мере во французском переводе. Когда Ксуф заявляет: *anapherō eis ton theon* («я ссылаюсь на бога»), Ион отвечает: *logōn hapsometh'allōn*, во французском переводе: «так поговорим о другом» («parlons donc d'autre chose»), что вообще не в тему. На самом деле *logōn hapsometh'allōn* значит «попробуем теперь, займемся теперь другим родом *logoi*, речей». Ксуф говорит: *anapherō eis ton theon* («я ссылаюсь на бога»), и я сказал тебе, что ты мой сын, поскольку так сказал мне бог, сказавший, что ты мне сын», а Ион отвечает: «Этого мне недостаточно, *logōn hapsometh'allōn*, попробуем иной род речей, *logoi*, который смог бы лучше высказать истину»²¹.

21. *Еврипид*. Ион, 540–543. Т. 2. С. 253–254: «ИОН: Хорошо, а мать-то кто же? КСУФ: Сам не знаю я, кто мать. ИОН: Фебес, однако, назвал? КСУФ: Не спросил я, так был рад. ИОН

Тут и начинается другой род *logoi*, и это уже не высказывание оракула, а расспрос, расследование, которое ведется путем вопросов и ответов; Ион же, в качестве расследователя, спрашивает у Ксуфа, своего предположительного отца, где и когда он, собственно, мог завести сына: с кем, когда, в каком месте, каким образом. Речь такого рода, столь очевидно противопоставленная высказыванию оракула, метод расследования — вот что применяется Ионом; и Ксуф старается ответить на его расследование, на его вопросы, пытаясь объяснить, каким образом Ион может быть его сыном: «В общем, я думаю, что у меня была связь с одной девушкой». «Когда?». «Один раз, до брака с Креусой». «Где?». «Наверное, в Дельфах». «И при каких же обстоятельствах?». «Однажды я напился на празднике в честь Вакха». И т. д. Все это, конечно, полный вздор, выдумки; но Ион и Ксуф занимаются этим расследованием совершенно серьезно, стремясь провести его в самом лучшем виде, поскольку к этому их принудила ложь бога. Все это неправда, однако они все же продвигаются по пути к истине, они пытаются достичь истины собственными средствами. И хотя у них ничего не получается, это не их вина; они на полном серьезе применяют метод расследования Иона. То же самое вы можете заметить и в «Эдипе», где также обнаруживается расследование такого рода. Так что после этого расследования Ион соглашается, пусть и неохотно, с выдвинутой гипотезой, соглашается считать себя сыном Ксуфа. Но он не слишком этому рад.

(усмехаясь): Видно, я рожден землею... КСУФ: Не родит земля детей. ИОН: От кого ж я твой? КСУФ: Не знаю, шлюсь на бога: бог сказал (*anapherō d'es ton theon*). ИОН: Попробуем речь иную (*logōn hapsometh'allōn*). Если следовать смыслу, выделенному Фуко, последняя реплика должна переводиться, скорее, так: «обратимся к другой форме рассуждения».

За этим следует третья часть этой большой сцены, разыгрываемой между Ксуфом и Ионом. В этой сцене после недоразумения, после недоверия и расследования речь идет о проблеме политической судьбы и политического невезения Иона, которое можно ожидать в том случае, если он, собственно, вернется в Афины²². Ксуф, убедив Иона в том, что он его сын, обещает отвезти его в Афины, где Ион будет богатым и могущественным. Однако эта перспектива Иона совсем не радует; по крайней мере она не вполне его удовлетворяет, и его по-прежнему волнует вопрос о матери: кто его мать? Говоря точнее, его волнует то, что он не знает, кто она такая. Мы должны, конечно, вспомнить, что, согласно афинским законам того времени, никто не мог быть полноправным гражданином, не будучи сыном родителей, отца и матери, которые должны быть урожденными афинянами*. Поэтому Иону не по себе от идеи вернуться домой в качестве сына Ксуфа, который, как вам известно, в Афинах чужестранец, и неизвестной женщины. В ситуации такого рода его самого будут считать чужестранцем и незаконнорожденным, пустым местом, каковым он там и будет. Это он и заявляет в начале своей тирады²³. Этот страх, эта тревога дает повод для длинного рассуждения, которое на первый взгляд кажется отступлением или по крайней

22. *Еврипид*. Ион, 563–675. Т. 2. С. 257–258.

* Добавление в рукописи: «В эпоху Еврипида шли споры об этих законах, следствием которых стало опасное уменьшение числа граждан».

23. *Там же*. 589–594. С. 258 «Но слушай, что приходит/Мне в голову: афинский род исконный,/Не пришлый род, и славен город ваш./А я войду в Афины и с собою/Два приведу недуга — ты пришлец,/Да я еще, твой незаконный сын. Укоры и бессилье мне стяжают Два прозвища: *Ничто* и *Из ничьих*».

мере не вяжется напрямую с проблемой матери. В этом отступлении сначала дается картина политической жизни при демократии, а потом еще и картина монархической жизни.

Рассмотрим сначала описание демократической жизни. В этом довольно длинном отступлении Ион объясняет, что в демократии есть три категории граждан. Некоторые из них являются, как он сам их называет, следуя политической терминологии, вполне привычной классическому греку, *adunatoi*, теми, кто не обладает властью. Это граждане, но это *adunatoi*, они не имеют власти; они не богаты, не мудры, не могущественны, они не обладают властью и ненавидят каждого, кто лучше их, любого, кто их в чем-то превосходит. Есть и другая категория граждан — *chrēstoi dunamenoī*. Это люди, которые сами по себе хороши и у которых по праву рождения есть возможность и способность отправлять власть. Но эти *chrēstoi dunamenoī*, славные и сильные, еще и мудры, *sophoi*, а поскольку они *sophoi*, то они *sigōsi*, хранят молчание. Они хранят молчание и *ou speudousin eis ta pragmata*, не занимаются, не интересуются *ta pragmata*, делами, то есть политическими делами, делами полиса. Таким образом, они остаются вне политической жизни. Это вторая категория граждан. Наконец, есть и третья категория, а именно те граждане, которые могущественны и *logō te kai polei chrōmenoi*. Это выражение перевести довольно трудно, поскольку у глагола *chrēstai* много значений²⁴. Буквально оно означает людей, которые практикуют одновременно *logos* и *polis*, разум и полис, которые занимаются полисом, принимают участие в делах полиса, пользуясь *logos*, речью и разумом, *logō te kai*

24. Об этом выражении и в целом о значении глагола «*chrēstai*» см.: ГС. С. 72–73; УСД. 115, 169.

polei chrōmenoi. Вот три категории граждан: *adunatoi*; те, кто достаточно умен, чтобы хранить молчание и не заниматься делами полиса; те, кто управляет полисом, пользуясь *logos*. Получается, Ион объясняет, какой будет реакция граждан трех этих категорий, если он прибудет в Афины в качестве чужестранца и незаконнорожденного. Первые будут его презирать. Вторые, мудрые граждане, будут смеяться над этим молодым человеком, который хотел бы стать одним из первых граждан и заниматься полисом. А третьи будут ревновать к этому конкуренту и попытаются избавиться от него²⁵. По всем этим причинам вернуться в Афины, которые считаются демократией, — не слишком блестящая перспектива.

Затем после нескольких стихов, посвященных семейной жизни и тому, какой она будет с мачехой, которая не захочет его терпеть, Ион возвращается к политическому описанию, но теперь это уже картина монархии и жизни монарха, то есть жизни царя. Многие воображают, что у царей очень приятная жизнь; но на самом деле это не так, они влачат жалкое существование в окружении многочисленных врагов и дурных советников²⁶.

25. *Еврипид*. Ион, 595–607. Т. 2. С. 258: «А меж гребцов явившись первым, если/Я захочу и значить что-нибудь, — /Вот ненависть бессильных (*tōn adunatōn*) и готова./Ведь власть всегда обидна. Ну, а лучшим/И сильным (*chrēstoi dunamenoi*), если эти люди только/Спокойствие свое предпочитают/Ораторским успехам и в дела/Не мечутся (*ontes sophoi, sigōsi kou speudousin es ta pragmata*), глупцом я покажуся./«И он туда ж, как будто бы у нас/И без него не вдоволь было шуму»./И черепки влиятельных мужей,/Политиков афинских? Или сану (*logō te chrōmenōn te tē polei*)/Высокому грозить они не будут?../Ведь так везде бывает: в городах/Добившийся успеха не выносит/Соперника...».

26. *Там же*. 621–628. С. 259: «Ты хвалишь царский жребий./Точно, с виду/Отраден он, но глубже загляни:/Там каково?»

Это довольно странное отступление, поскольку задача Иона состояла в том, чтобы узнать, кто же, собственно, его мать. И у него были все основания стыдиться и не спешить возвращаться в Афины, не узнав, кто она такая. Однако само по себе это отступление, картина демократической жизни, картина жизни царя — все это выглядит в данный момент, в этой сцене, немного странным. Но все же я считаю, что [у этого отступления] есть веские причины. Сцена продолжается, и Ксуф говорит: «Не беспокойся об этом, ты приедешь со мной в качестве гостя, а не сына; мы ничего не скажем Креусе, а потом устроим так, чтобы сделать тебя моим наследником». Сцена становится совершенно безумной, лишаясь всякого смысла. Действительно, задача Иона — вернуться в качестве истинного наследника одного из первых семейств Афин; а Ксуф предлагает ему вернуться в качестве гостя, и это не соответствует его истинным желаниям и потребностям. Несмотря на это, Ион соглашается и говорит: «Хорошо, я пойду с тобой», но добавляет к этому замечание касательно своего статуса и своей задачи; он говорит: «Я пойду с тобой, но на самом деле жизнь для меня будет невозможной». Греческое слово — *abiōton*: «Я не могу жить, мне невозможно жить в этих условиях, если мне не известно, кто моя мать». Но почему ему невозможно жить, если он не знает, кто она такая?

Идти — пойду. Но счастья в сердце нет.
 Коль не найду родимой, царь-отец,
 Мне жизнь не в жизнь (*abiōton*).

О, счастье! О, блаженство! / Век трепетать насилия, озираясь, / Не свило ли поблизости гнезда, / Безвестное, но счастье! — а тираном / Я быть не лыщусь».

Добавлю пожеланье,
 Чтоб род ее афинский был, — тогда,
 Хоть с женской стороны, но мой язык
 Свободен (*ōs moi genētai mētrothen parrēsia*),
 а не то среди народа
 Без подмеси, будь даже гражданин,
 Но гость, ты — раб и говорить не смеешь
 (*kouk echei parrēsian*)²⁷.

Как видите, Иону нужно знать, кто его мать, чтобы получить право парресии; и он объясняет, что тот, кто приезжает в город в качестве чужестранца, даже если юридически он считается гражданином, не может пользоваться правом парресии. Что означает это отступление и эта последняя ссылка на паррессию, которая дается в тот именно момент, когда он соглашается вернуться в Афины на этих не слишком ясных условиях? Я думаю, это отступление, в котором Ион сначала говорит о демократии, а потом о тирании и монархии, две эти картины, два рассуждения очень легко идентифицировать. Критика демократии и монархии — это типичная «парресиастическая речь». Речь точно того же типа вы найдете чуть позже у Сократа, если судить о нем по Ксенофону и Платону; а потом — у Исократа. Подобная картина демократической и монархической жизни обычно представляется парресиастическим человеком на политической сцене Афин конца V — начала IV веков до н. э. Ион — парресиаст, он человек того рода, который крайне важен и ценен для демократии и монархии, который объясняет народу или царю, что на самом деле представляет собой их жизнь. Ион — это парресиастический человек, и он показывает это в своем длинном от-

27. Еврипид. Ион, 668–675. Т. 2. С. 260–261.

ступлении. Когда же после этого отступления он заявляет: «Я хочу знать, кто моя мать, поскольку мне нужна парресия», он показывает, что, хотя по своей природе, по своему характеру и [несмотря на неопределенность] своего происхождения он является человеком, способным быть парресиастом, он не может пользоваться этой парресией легально, институционально, поскольку не знает, кто его мать. Похоже, что парресия — это право, данное не каждому гражданину как таковому, а лишь некоторым из граждан, тем, кто обладает особым престижем, зависящим от их семьи и генеалогии*. Ион представляется парресиастическим человеком, который в то же время лишен парресиастического права. Но почему эта парресиастическая фигура лишена парресиастического права? Дело в том, что богу, а именно профетическому богу, который должен высказывать истину смертным, не хватило мужества признать свои собственные ошибки и поступить как парресиаст. У Иона есть личные качества парресиастического человека, но он не обладает статусом парресиастического человека и не в состоянии играть эту роль в Афинах. Теперь, когда мы знаем, что Ион парресиастический человек, требуется что-то еще, нечто большее, чтобы у него и правда появилась возможность пользоваться своей парресиастической природой, своими парресиастическими качествами, и этот недостающий элемент даст другая парресиастическая фигура тра-

* Добавление в рукописи: «Таким образом, благодаря этой сцене мы можем посмотреть на основания парресии как политического права, и эти основания — не только правовой статус гражданина, но и нечто большее. Это своего рода личное, семейное и социальное совершенство. Также у нас теперь есть пример того, что такое парресия, что парресия должна делать в политической сфере».

гедии, а именно Креуса. Именно Креуса, высказав истину, позволит своему парресиастическому сыну пользоваться своей парресией*.

Перейдем теперь ко второму парресиастическому персонажу драмы, Креусе. Парресиастическая роль, которую она играет, разумеется, очень сильно отличается от парресии Иона. Ион — мужчина, тот, кто должен стать одним из первых граждан полиса, и он должен пользоваться парресией как правом, как привилегией, но также это его долг. Тогда как Креуса — женщина, она была жертвой Феба, поскольку ее соблазнили, а потом еще и лишили сына. Поэтому, как женщина и как жертва, она будет пользоваться парресией иначе. Она не будет пользоваться ей, чтобы сказать правду о политической жизни, она не будет применять паррессию, как Ион, в политической рамке институтов, будь они монархическими или демократическими; она применит паррессию к богу, но не ради того, чтобы дать добрые советы собранию и поспособствовать управлению полисом, а чтобы пожаловаться и предъявить Фебу свои претензии.

Как же разворачивается парресиастическая сцена Креусы? Креуса узнает от хора, что Ксуф нашел сына. А раз Ксуф нашел сына, это, конечно, значит, что Креуса не найдет сына, которого ищет. Это значит также, что, когда она вернется в Афины, у нее в ее собственном доме и собственном полисе будет

* Уточнение в рукописи: «Чтобы он играл эту роль, требуется нечто еще, а именно отношение кровного родства с Афинами, то есть не только юридический статус гражданина, но еще и генеалогия, которая связывает его жизнь с полисом и землей полиса. Это отношение появится благодаря другому парресиастическому акту. Но это будет парресиастический акт другого рода: признание Креусы, признание, являющееся в то же время обвинением бога».

жить пасынок-чужестранец, который станет преемником [Ксуфа], наследником царства. И два этих факта приводят ее в бешенство — она в какой-то мере злится на мужа, но не потому, что он мог изменять ей, а потому, что, хотя он и чужестранец, у него будет больше власти в полисе, поскольку у него появится наследник; однако еще больше она зла на бога, поскольку он соблазнил, изнасиловал ее, позволил ее сыну пропасть без вести, а теперь не отвечает ей. Поэтому она разгневана на бога.

Я считаю, что это очень интересно, поскольку мы можем провести тут сравнение с «Эдипом» Софокла. Что у Софокла ведет людей к истине? Их ведут к ней слова бога, тот факт, что бог посылает им какие-то знаки, чтобы вести их, вопреки их собственной воле, к истине, и пока они не обнаружат истину. У Еврипида же люди подводятся к истине молчанием и ложью Бога, тем, что они обмануты, поскольку, когда Креуса думает, что Ион и правда сын Ксуфа, это ее убеждение возникло из-за вранья бога, и оно, конечно, не имеет ничего общего с истиной. Она введена в заблуждение враньем бога, но, несмотря на это и в силу самой этой лжи, исходящей от бога, она идет вперед, и благодаря этой установке истина будет раскрыта, по крайней мере частично. У Софокла бог изрекает истину, которую люди не способны постичь. У Еврипида бог врёт, но люди разоблачают истину в своей эмоциональной реакции на то, что они считают правдой.

Когда Креуса узнает от хора, что Ксуф получил от бога сына, она впадает в ярость, ее охватывает отчаяние и горечь. После того как ее изнасиловали и лишили сына, теперь еще и это — она чувствует, что с нее довольно, и принимает решение сказать правду. Истина будет высказана, она выйдет на свет в силу эмоциональной реакции на несправедливость

и ложь бога. Эта парресиастическая сцена Креусы составлена из двух частей, которые существенно отличаются друг от друга по своей поэтической структуре, как и по своей парресиастической форме. Сначала идет длинный и невероятно красивый монолог, представляющий собой инвективу; другая часть — так называемая стихомифия, разновидность диалога, в котором каждый из актеров говорит по одному стиху, а потом передает слово другому.

Рассмотрим сначала инвективу. В этой сцене Креусу сопровождает старый слуга, который, однако, ничего не говорит на протяжении всей этой инвективы. Инвектива — это такой жанр парресии, в котором некто публично упрекает кого-то другого, обвиняя его в совершенных им преступлениях, проступках или несправедливости. Эти упреки относятся к парресии потому, что тот, кому они адресованы, сильнее того, кто его упрекает, а потому он может отомстить за себя, наказать его за эти обвинения. Парресия — это обвинение, публичный упрек, публичная критика, обращенная к тому, от кого ты зависишь^{*28}. Именно этот жанр парресии Креуса практикует в этой инвективе, помещенной, как вы видите, под знак [альтернативы]: либо хранить молчание, либо сказать правду. До этого момента Креу-

* Добавление в рукописи: «(Позже вы найдете определение парресии в „Риторике к Ирению“ [сноска 28])».

28. См.: *Rhétorique à Herennius*. Paris: Les Belles Lettres, 2012. См. УСД. С. 147: «В этом тексте, носящем название „Риторика к Ирению“, „лицензия“ (латинский перевод *parrësia*) определяется так: это когда кто-то обращается к людям, которых он должен бояться и почитать. Говоря о своих правах, он ставит в упрек тем, кого он должен бы опасаться и почитать, совершенную [этими] могущественными людьми несправедливость». См. также: УСД. С. 159. П. 6.

са хранила молчание о том, что произошло с Фебом, но поскольку она знает, что Феб дал Ксуфу сына, она принимает решение заговорить:

О сердце! Как дольше молчать?..
 Позор ли осветишь?.. Но стыд?
 Помеха ль какая еще,
 Иль в доблести с кем состязаюсь?
 Не мужем ли я предана...
 Надежды! где они? Я не могла
 Осуществить желаний, даром только
 Таила брак — рождение таила,
 Слез полное... Довольно!..
 Я Зевса тронм многозвездным,
 Богиней на холмах родимых
 Клянусь, священным побережьем,
 Волной беспокойной Тритонского моря.
 Скрывать я дольше не буду,
 Чьей жертвой была я...
 В груди из-под ига рождаясь,
 Уж слезы пробились и жгут
 Ланиты, и мечется сердце
 Меж козней богов
 И козней людских...
 Но я покажу, как и боги и люди
 Изменою брачное ложе покрыли.
 Тебе при солнечном свете
 О сын Латои, тебе
 Упреки, о нежный певец!
 С твоей семиструнной лирой,
 Где рога бездушье стонет
 Вслед за звонами гимна...
 В сиянье волос золотистых
 Ты ко мне подошел, когда
 Я цветы золотые в подол,
 Обрывая, сбирала и грудь
 Мне они щекотали...
 Стан мой белые руки обвили твои,
 И звала я: «О мать моя, мать!»

Но в пещеру меня ты увлек
 И позором на радость Киприде покрыл.
 Я дала тебе сына, несчастная мать...
 Но из страха родимой в вертепе,
 Где я ложе с тобою делила,
 Где связал, ненавистный,
 Ты меня ненавистным ярмом,
 Был ребенок покинут, увы!..
 Где теперь он? Кровавые клювы
 Растащили его на пиру...
 Это сын твой. А ты, бездушный,
 На кифаре слагаешь так нежно
 Нам в усладу пэаны...
 Оге!..
 Сын Латои, тебе моя речь!
 Твой треножник средину земли
 Покрывает, из золота слит.
 И оттуда по жребию нам
 Ты, вещая, роняешь, слова...
 Пусть мой голос в ушах у тебя
 Отдается, о низкий любовник!
 Ты у мужа не брал ничего
 И даешь ему сына в чертог...
 А твой сын, моя плоть, где он, где?
 Он расхищен пернатыми в поле
 Из моих материнских пеленок...
 Ненавидит, о Феб, тебя Делос,
 Зелень лавра тебя ненавидит,
 С нежнолистою пальмой свиваясь,
 Где тобою, плодом Дия
 Славным, ложе Латои сияло...²⁹

Текст просто невероятно красивый. Это самое настоящее признание!

Я не буду комментировать этот текст слишком подробно. Я хотел бы [лишь] выделить несколько

29. *Еврипид*. *Ион*, 859–922. Т. 2. С. 268–270.

моментов. Во-первых, как видите, это своего рода публичное обвинение и публичное проклятие. Это вполне понятно по первым и последним строкам: ссылки на Лето (Латою) и т.д. — все это в каком-то смысле проклятие, которое насылается на бога, поскольку, как вам известно, Феб также был незаконнорожденным сыном Лето и Зевса. Я хотел бы также отметить, что в этой инвективе, в этих стихах, присутствует четкое, совершенно прозрачное противопоставление Феба как бога света с его золотыми волосами — он бог солнца, бог ясности и т.д. — и (это второй термин оппозиции) бога, который соблазнил девушку, затащил ее в пещеру, в темноту пещеры, где он соблазнил ее и изнасиловал. Это второй момент. Третий — устойчивое противопоставление бога, который должен высказывать истину людям, и [его молчания]*, причем Креуса несколько раз напоминает ему о том, что он бог оракула, что он обладает «семиструнной лирой», что он бог песнопений, музыки, звучности, красоты и т.д. И что же она делает, встав перед ним? Она плачет, кричит. В нескольких местах она совершенно отчетливо демонстрирует это противопоставление музыки бога, который не может высказать истины, и самой Креусы, которая в своем плаче высказывает истину и обязана ее сказать. И мы должны представить себе этот плач и эти крики — все это происходит перед храмом, у ворот святилища, которое хранит молчание; врата закрыты, никто не говорит ни слова, голос, который должен поведать миру правду устами Пифии, молчит, тогда как Креуса плачет перед вратами и высказывает истину. Вот первая часть парресиастической сцены Креусы.

* Эти слова, необходимые для понимания фразы, мы восстановили по рукописи.

Вторая часть³⁰ начинается тогда, когда после этой длинной инвективы старый слуга, который выслушал все ею сказанное, переходит к процедуре, которая абсолютно симметрична опросу, обнаруженному нами в сцене Ксуфа и Иона. Вы помните, как Ион спрашивал: «Как я могу быть твоим сыном, как это было возможно, когда это случилось» и т.д. Точно так же старый слуга просит теперь Креусу пересказать ее историю во всех подробностях. На самом деле, история эта в первый раз была рассказана в инвективе, но в силу этой своеобразной экономии производства истины нам нужно расследование, которое представляется не чем иным, как человеческим способом добычи истины. Начинается расследование, и старый слуга спрашивает: как это вышло? Когда? И т.д. И, как видите, этот способ высказывания истины путем расследования выступает противоположностью оракула, другого способа сказать правду. Оракул всегда остается двусмысленным, темным, бог никогда не отвечает на ряд точных вопросов, оракул не действует путем расследования. Здесь же у нас расследование, совершающееся путем вопросов и ответов, и благодаря ему всё становится совершенно ясным.

Второй момент, который надо отметить, в том, что мы имеем здесь дело с самообвинением. В первой части парресиастической сцены Креусы мы обнаружили обвинение, предъявленное женщиной ее соблазнителю, насильнику, обвинение, вынесенное человеком против бога. Теперь же речь идет о самообвинении, предъявляемом Креусой самой себе, это признание, которое имеет ту же форму, что и признание Федры в «Ипполите», и отличается той же потребностью и в то же время нежеланием говорить,

30. *Еврипид*. Ион, 925–969. Т. 2. С. 270–273.

той же игрой вопросов и ответов, той же формой косвенного признания. Всем известно, по крайней мере благодаря Расину, что Федра у Еврипида сама не говорит: «Я люблю Ипполита»; она устраивает все так, чтобы служанка сама произнесла имя Ипполита³¹. Точно так же Креуса выражается таким образом, что слова правды произносятся старым слугой, то есть сама она полного признания не совершает.

Так или иначе, я думаю, что здесь мы обнаруживаем то, что можно было бы назвать «личной парресией», противоположной парресии политической. Политической была парресья Иона, в которой он показал, что способен в демократическом полисе или же монархическом либо тираническом режиме критиковать способ правления, принося ему тем самым пользу. Он показывает, что способен на это, показывает, что у него достаточно мужества, чтобы критиковать; но кое-чего у него нет, ему все еще кое-что нужно, а именно какой-нибудь знак, который бы гарантировал ему, что он действительно обладает статусом человека, способного применять паррессию. С другой стороны, здесь вы обнаруживаете личную парресиастическую сцену, а именно личную парресиастическую сцену Креусы, в которой она высказывает истину, но не как политическую критику институтов или критику политической жизни, [хотя] она применяет паррессию двумя способами. Во-первых, как обвинение, как упрек, высказываемый тем, кто

31. См.: *Расин Ж. Федра* // Трагедии. Л.: Наука, 1977. С. 255–256: «ЭНОНА: Ты любишь? ФЕДРА: Лютая меня терзает страсть! ЭНОНА: К кому? ФЕДРА: Узнаешь все. Дрожа и негодуя, Услышишь ты... Люблю... Не вымолвить... Люблю я... ЭНОНА: Кто он? ФЕДРА: Он — тот, чей был так нестерпим мне вид, — Сын Амазонки... ЭНОНА: Как!.. О боги! Ипполит? ФЕДРА: Ты имя назвала». Фуко ссылается на этот отрывок также в: УСД. С. 152, 174.

слаб, например изнасилованной женщиной, тому, кто сильнее ее, но кто совершил преступление, совершил проступок; это первый тип личной парресии. Второй тип — это признание, когда некто высказывает истину о самом себе и показывает, раскрывает свои преступления, проступки, слабости и т. д., которые суть его личные проступки и слабости. И именно сочетание парресиастической фигуры, представленной Ионом, и парресиастической речи Креусы делает возможным раскрытие всей истины в конце трагедии. Но есть, конечно, и много других эпизодов, на разъяснение которых у меня нет времени, поскольку в этот момент драмы Креуса уже высказала истину, но никто еще не знает, что ее сын, который родился у нее от Феба, и есть Ион. И чтобы объединить парресиастическую потребность Иона с парресиастической речью Креусы, необходимо, чтобы состоялось много других эпизодов, в том числе очень интересная сцена, в которой Креуса, все еще считающая, что Ион — это сын Ксуфа, пытается его убить, но у нее не получается и т. д.³² Здесь также можно найти вполне ясную отсылку к ситуации Эдипа; но теперь уже не сын хочет убить отца, а мать [убить сына].

В конце концов мы узнаем истину, и эта истина удостоверяется, подтверждается, но не Аполлоном, о чем я уже сказал вам в самом начале, а Афиной. И тогда [если обратиться к схеме, набросанной нами в начале³³], эта цепочка истин (Афины, Эретей, Креуса, Ион) достигает к концу драмы своего завершения. С другой стороны, есть Ксуф, который,

32. Фуко дает анализ этих других эпизодов в конце лекции от 26 января 1983 года курса «Управление собой и другими»: УСД. С. 153–158.

33. См. выше: с. 150.

предполагается, до самого конца драмы не знает истины, так что по прибытии в Афины он все еще считает Иона своим сыном; значит, он остается обманутым до самого конца трагедии. Феб продолжает хранить молчание. Три цепочки, я полагаю, полностью согласованы друг с другом: молчание на стороне Дельф и Феба; истина на стороне Афины, Афин, Эрехтея, Креусы и Иона; обман на стороне чужестранцев.

Вот что я хотел сказать вам об «Ионе». В следующий раз я попытаюсь разобраться с более серьезными вопросами парресии в пространстве между политикой и философией, обратившись к Платону и Исократу.

Лекция 7 ноября 1983 года

В ПОСЛЕДНИЙ РАЗ* я указал на несколько употреблений слова «парресия» у Еврипида, но оно встречается еще раз и в «Оресте», драме, которая была написана или по крайней мере поставлена в 408 году до н.э., всего за несколько лет до смерти драматурга, в разгар политического кризиса, когда демократические институты и демократический режим в Афинах стали предметом ожесточенных споров. Этот текст интересен, прежде всего, потому, что это единственный текст, в котором слово «парресия» используется Еврипидом с эпитетом и наделяется пейоративным значением. Я думаю, что, прежде чем перейти к анализу политического и идеологического контекста трагедии и выбранной сцены, стоит прочитать вместе с вами следующий отрывок:

* Прежде чем перейти к предмету лекции, Фуко уточняет: «В течение первого часа я буду читать с вами текст, который только что раздал, и попытаюсь как-то его разъяснить. Потом я попрошу Джима Фортера, специалиста по античной литературе, который может рассказать нам очень интересные вещи о Еврипиде и „Ионе“, — он написал интересный текст об „Ионе“ с совершенно иной, по-моему, точки зрения — быть может, он сможет нам рассказать о Еврипиде и „Ионе“ к концу первого часа. А потом мы займемся политической проблемой. В этом тексте [о котором я теперь буду говорить] совершается переход к политической проблеме парресии».

ВЕСТНИК

Когда ряды наполнились, герольда
 Раздался крик: «Кто хочет говорить? (*tis chrēzei legein*)
 Вопрос: казнить иль не казнить Ореста,
 Что мать убил?» Талфибий первый тут
 Встает, с отцом твоим громивший Трою.
 Оратор был уклончив, как и все
 Поклонники удачи (*hupo tois dunamenois ōn*):
 он искусно
 Превозносил отца, но не решился
 Хвалить Ореста — вкрадывались в речь
 Слова о двух концах (*elexe dichomutha*), он новый
 способ
 Для родственных расчетов порицал, —
 Не забывая партии при этом
 Эгисфовой улыбки расточать.
 Таков уж род их. К сильному герольды
 Душою льнут. Талфибию друзья —
 Влиятельный да облеченный властью.
 Царь Диомед за ним в искусной речи
 Советовал ваш смертный приговор
 Изгнанием сменить благочестиво.
 Восторгов шум и ропота покрыл
 Его слова. Но вот поднялся с места
 Безудержным и дерзким языком (*athuroglōssos*)
 Прославленный (*ischuōn thrasei*), навязанный
 (*ēnagkasmēnos*) аргосец.
 Шум на руку ему, и слов своих
 Он выбирать не любит (*thorubō te pisunos kamathei parrēsia* <уверенный в громовом эффекте своего слова и жесткости своей откровенности>),
 мастер судей
 Самих еще запутать. [...] ¹

1. Фуко пропускает стихи 907–913, которые обычно считаются вставкой: «Мед в устах / И зло в душе — такой советчик язва. / Зато совет и умный и благой / Пусть не сейчас, но польза увенчает; / Властям судить оратора нельзя, /

О каменной для вас с Орестом казни
 Он вопиял, Тиндаром наущен.
 Но вот встает оратор — не красавец,
 Но крепкий муж: не часто след ноги
 На площади аргосской оставляя,
 Свою он землю пашет (*autourgos*) — на таких
 Теперь страна покоится. Не беден
 Он разумом, коль случай есть порой
 Померяться в словесном состязанье,
 А жизнью он — безупречный муж.
 Оратор наш не смерти для Ореста
 Потребовал — венца, что не сробел
 Он за отца вступить и пред казнью
 Безбожницы лихой не отступил.
 А то потом хоть и копья для битвы
 Не доставай, походы позабудь.
 Охотника всегда найдешь без мужа
 В соблазны жен скупающих вводить —
 И воину порочить ложе. Славно
 Он говорил и добрым по душе².

Текст представляет собой рассказ вестника о суде над Орестом: Ореста привлекли к суду, поскольку он, как вам известно, убил свою мать. И вот вестник рассказывает об этом суде. Рассказ, как вы можете заметить, начинается с довольно точной отсылки к процедуре афинского уголовного судопроизводства. Когда все собрались, герольд поднимается и кричит: «*Tis chrēzei legein* («кто хочет взять слово)?». Таково афинское право. Тут встают два ора-

Не посмотрев, что выйдет, и советчик / Лишь по плодам познается, как врач». См. с. 195, где он возвращается к этим строкам.

2. *Еврипид*. Орест, 884–930. Т. 2. С. 350–351. Фуко впервые анализировал эту трагедию в лекции от 2 февраля 1983 года курса «Управление собой и другими» (УСД. С. 175–181), но здесь он дает намного более подробный комментарий.

тора, оба этих персонажа позаимствованы из мифологического контекста драмы, относятся к миру Гомера. Первый — Талфибий, который был одним из соратников Агамемнона на Троянской войне (собственно, он был герольдом Агамемнона); второй — Диомед, один из самых прославленных греческих героев.

Способ передачи речи Талфибия, по-моему, довольно интересен. Как видите, Талфибий описывается в качестве человека не вполне свободного. Конечно, он не раб, но он и не независим, поскольку он зависит от людей, которые сильнее его; в греческом тексте сказано, что он *hupo tois dunamenois on*, подчинен власти могущественных людей. Это слуга, и интересно отметить, что есть еще две драмы Еврипида, в которых он критиковал персонажей такого типа — герольдов.

В одной из этих драм, в «Троянках», вы встречаете того же Талфибия, поскольку действие происходит сразу после взятия Трои. Талфибий, будучи вестником Агамемнона, выходит на сцену и объявляет Кассандре, что она станет женой Агамемнона. Кассандра на это объявление отвечает предсказаниями, а, как известно, предсказания Кассандры всегда сбываются... Но, конечно, Талфибий не верит этим предсказаниям, поскольку, будучи герольдом, он должен говорить то, что приказал ему сказать хозяин; но он не знает истины и даже не способен признать истину, то есть то, что говорит ему Кассандра; он думает (и прямо заявляет), что Кассандра сошла с ума: «*Ouk artias echei phrenas* (твой рассудок помрачен)»³. Кассандра отвечает: «Как странен этот слуга! Почему носят они имя герольдов, эти члены всеми ненавидимого племени, что состоит из при-

3. *Еврипид*. Троянки, 417. Т. 1. С. 462.

спешников царей и полисов?». Далее она объясняет: «Ты сказал, что моя мать станет рабыней Одиссея, но на самом деле бог сказал, что она здесь умрет»⁴, и это и правда так. Вы видите, что герольд — это тот, кто не способен высказывать истину, признавать ее, поскольку он зависит от кого-то другого, от своего хозяина.

В другой трагедии Еврипида, в «Умоляющих», есть очень интересный спор между неназванным герольдом, прибывшим из Фив, и Тесеем, который является, строго говоря, не царем Афин, а первым афинским гражданином⁵. Герольд выходит на сцену и спрашивает: «Кто царь Афин?». И Тесей отвечает ему: «Ты не сможешь найти царя, поскольку в этом полисе нет *turannos*. Этот полис свободен, здесь богатые и бедные равны»⁶. И тут начинается спор, который, конечно, является отступлением, но он очень важен, поскольку посвящен вопросу о том, какая форма правления лучше — монархия или демократия, тирания или демократия. Герольд восхваляет тиранический строй или по крайней мере выступает с суровой и точной критикой строя

4. *Еврипид*. Троянки, 424–430. С. 462–463: «Опасный раб! Герольдами зовутся, / А всем они одно несчастье, эти / Прислужники царей и городов... / Ты говоришь, в чертоги Одиссея / Она войдет? А Фебовы слова, / Через меня сулившие кончину / Ей на земле троянской?».

5. *Еврипид*. Умоляющие, 399–463. Т. 1. С. 297–299.

6. *Еврипид*. Умоляющие, 399–408. Т. 1. С. 297: «Герольд. Кто — господин страны у вас? А я / Герольдом от Креонта. Над Кадмеей / Он властвует с тех пор, как Полиник / Убил царя и брата — Этеокла... / Кому ж слова Креонта передам? Тесей. Начало речи ложно, чужестранец: / Ты ищешь здесь господ. Но город наш / Монарха не имеет — он свободен, / И граждане посменно каждый год / Его делами правят. А богатство / Для нас не власть верховная — бедняк / Такой же гражданин...».

демократического. Тогда как ответ Тесея представляет собой похвалу афинской демократии, в которой, как он сам объясняет, есть, во-первых, писанные законы, а во-вторых, у богатых и бедных равные права, так что в собрании, *ekklēsia*, каждый может свободно брать слово, если того хочет. Те, кто берет слово на собрании, зарабатывают себе хорошую репутацию и становятся первыми среди граждан, тогда как другие хранят молчание. Тесей делает вывод: «Можно ли вообразить равенство прекрасней?»⁷. Как видите, эта демократия характеризуется равенством и тем, что каждый может брать слово. Это возражение Тесея герольду как представителю тиранической власти.

В «Оресте» Талфибий — один из подобных герольдов, представляющих власть кого-то другого, один из зависимых людей; а поскольку они зависят от кого-то другого, они не способны высказывать истину. Свобода, полная свобода и способность высказывать истину — это синонимы. Из-за своей зависимости от Агамемнона и от могущественных людей, которые сильнее его, Талфибий не сможет высказываться ясно и откровенно. Он не будет говорить ясно, он будет говорить тем, что в тексте названо *dichomutha*. Это обозначение для слов того рода, которые означают две вещи сразу, то, что мы называем «двузначностью» или «расплывчатостью» (*dou-*

7. *Еврипид. Умоляющие*, 429–441. Т. 1. С. 298: «Власть одного есть худшее из зол / Для города. Бессильны и законы / В такой стране, где царствует тиран / И где закон есть воля. Это — раз. / А равенство? Совсем другое дело, / Коли закон написан, если он / Для всех — один; коль слабый в правом деле / И богача осилит. Вот девиз / Свободного народа: «Кто советом / Готов служить отчизне, говори!» / Слова несут и славу, но никто их / Не требует. Вот — равенство, герольд!».

ble langage). И вы видите, что Талфибий, с одной стороны, нахваливает Агамемнона, поскольку он был его герольдом и не желает нажить себе врагов среди сторонников Агамемнона и Ореста, но при этом Ореста он не одобряет; а в силу того, что он желает понравиться всем присутствующим на собрании и боится мести двух партий, ему приходится говорить эти *dichomutha*. Поскольку же самыми могущественными людьми в данный момент являются те, кто управляет полисом, а это [сторонники]* Эгисфа, в итоге Талфибий предлагает осудить Ореста и Электру, казнить их. Таков первый оратор.

Теперь представляется второй оратор. После отрицательного персонажа — положительный. Этим положительным персонажем является Диомед, который также принадлежит миру гомеровской мифологии; и в этой гомеровской мифологии он был одним из знаменитейших греческих воинов — он прославился, прежде всего, своей отвагой, но и красноречием, то есть ораторским талантом и мудростью. Он противоположен Талфибию: он независим и говорит, что думает. Он предлагает умеренное решение, легкое наказание, которое не повлечет политических следствий и не является местью, возмездием, в общем, он предлагает умеренное наказание, обоснованное исключительно религиозными доводами. По его мнению, Ореста следует изгнать, поскольку необходимо очистить землю от преступления путем изгнания преступника, которое является традиционным религиозным наказанием за убийство. Следует, прежде всего, отметить, что речь идет не о политической мести, а религиозном мотиве. Кроме того, если Талфибий лез из кожи вон, чтобы угодить всем

* Фуко говорит «Эгисф», но тот был убит Орестом.

на свете, то Диомед предлагает весьма умеренный и разумный приговор, но именно по этой причине и несмотря на это он срывает овации лишь одной части участников собрания, тогда как другая с ним не согласна. Крайнее мнение встречают единогласием, тогда как умеренное разделяет собрание. Таковы два первых оратора.

После двух этих мифологических фигур нам представлены два других оратора. Они не названы, они не относятся к миру легенд, это не герои. Однако вестник, который рассказывает о судебном процессе, описывает их подробнейшим образом: они, если говорить в наших категориях, представляют два «социальных типа». Первый персонаж, симметричный Талфибию, плохой оратор и отрицательный персонаж, представляет ораторов того типа, которые крайне вредны для демократии. Я думаю, что мы должны рассмотреть его характеристики как можно внимательнее. Первая характеристика в следующем: «Но вот поднялся с места / Безудержным и дерзким языком / Прославленный» — выражением «безудержным и дерзким языком» передается греческое слово *athuroglōssos**. Это очень интересное слово: *athuroglōssos* происходит от *glōssa*, *glōtta*, «язык», и *thura*, «дверь»; соответственно, *athuroglōssos* означает того, у кого есть язык, но нет дверей, то есть его рот всегда открыт и он не способен его закрыть.

Метафора рта и губ как двери, которая закрывается, когда человек молчит, и открывается, когда он говорит, очень распространена в греческой литературе. Например, в V веке это представление

* В самой лекции Фуко говорит: «В английском переводе выражением “tongue unbridled” передается греческое слово *athuroglōssos*».

о людях, которые не способны закрыть рот дверью, можно встретить в поэзии Феогнида, где утверждается, что есть много людей, у которых перед языком нет плотно закрытой двери⁸. Позднее, в начале II века н.э., в тексте «О болтливости» (*De garrulitate*) Плутарх говорит, что зубы похожи на препятствие или дверь и что, когда язык начинает выходить за этот предел, зубы могут его укусить⁹; это знак того, что природа сотворила вещи именно в том виде, в каком они должны быть. В пространстве этой метафоры языка и двери, губ и языка, зубов как дверей понятие *athuroglōssos*, представление о языке без дверей, об *athuron stoma*, устах без дверей (его можно встретить у Аристофана), сама характеристика какого-либо человека этим понятием *athurostōmia* — все это всегда служит пейоративным признаком. Это означает, что у такого-то нет двери перед ртом, что он не способен молчать, что он говорит все, что приходит в голову. Плутарх в том же тексте сравнивает людей такого рода с Черным морем, у которого нет ни дверей, ни шлюзов, а потому оно не может отделить свои воды от Средиземного

8. Феогнида Мегарского элегии, I, 421–424 // Доватур А. И. Феогнид и его время. Л.: Наука, 1989. С. 159: «У многих язык не прикрыт дверью плотно, / многим обеспокоены, что их не беспокоит. / А ведь обычно лучше, чтобы беда внутри лежала: / краше достойному быть на виду, чем беде».

9. Плутарх. О болтливости, 503С // Моралии. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 633: «А ведь ничто в нас природа не ограничила так, как язык, поместив перед ним стражею зубы, дабы, если уму, натянувшему „блестящие вожжи“, он не подчинится и не уступит, кровавыми укусами победили мы его несдержанность». Также Фуко упоминает о трактате Плутарха «*De garrulitate*» в своей лекции от 3 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 368–370.

моря; все воды Черного моря без удержу изливаются в Средиземное море¹⁰.

Как видите, быть *athuroglōssos*, отличаться *athurostōmia* — нечто весьма близкое к парресии, однако это негативный аспект, негативная версия парресии¹¹. В этом негативном понятии парресии обнаруживаются, по-моему, две характеристики. Первая заключается в том, что, если вы *athuroglōssos*, вы не можете провести никакого различия между тем, что следует говорить и что следует сохранить в уме, но не говорить; вы не способны провести различия между обстоятельствами, в которых следует говорить и в которых следует молчать; *athuroglōssos* — это, соответственно, человек, который не проводит никаких различий. И, как видите, у того же Феогида, в тексте, на который я только что ссылался, говорится, что люди, являющиеся *athuroglōssoi*, не могут провести различия между хорошими и дурными мыслями, а потому бесцеремонно вмешиваются в жизнь других людей; они не проводят различия между собственными делами и делами остальных. Второй важный упрек тем, кто характеризуется как *athuroglōssos*, обнаруживается у Плутарха, и это, конечно, упрек намного более серьезный: Плутарх говорит, что, если вы *athuroglōssos*, это знак того, что вы считаете *logos* чем-то *atimotatos*, лишенным всякой ценности. Люди, являющиеся *athuroglōssoi*, не придают никакой ценности *logos*, рассуждению, разуму, разумному рассуждению, благодаря которому можно прийти к истине.

10. Плутарх. О болтливости, 503С-D. «Те же, кто, полагая незапертые двери и незавязанные кошельки бесполезными для владельцев, собственные уста держат незамкнутыми и незакрывающимися, изливая речи, словно через устье Понта, считают, по-видимому, слово ничтожнейшим из достойных».

11. Это подробное сопоставление *athurostōmia* и *parrēsia* проводится у Фуко только здесь.

Таким образом, вы можете заметить, что *athurostōmia* очень близка к парресии и в то же время является ее противоположностью. Признак мудрости — быть способным применять парресию, не впадая в *athurostōmia*. А одна из важнейших проблем парресиастического персонажа — суметь провести различие между тем, что должно быть сказано, и тем, о чем следует молчать; не все люди, даже среди философов, способны провести это различие, а именно быть парресиастами, но не быть *athuroglōssos*. Пример этого мы встречаем в трактате Плутарха «О воспитании детей»; он рассказывает историю о философе Феоокрите, который был софистом, и он приводит эту историю в качестве примера ложной парресии, то есть *athurostōmia*. Феоокрит был философом, а царь Антигон отправил к нему посланника, чтобы попросить его прийти к нему ко двору. Выяснилось, что вестник был поваром, царским поваром. Феоокрит, конечно, немного на это разозлился. Я не знаю, известно ли вам, что Антигон потерял один глаз на войне, а значит, был кривым, и когда повар пришел просить Феоокрита навестить Антигона, Феоокрит ответил: «Знаю, что хочешь подать меня сырым своему циклопу». «Циклоп» — это намек на кривого Антигона, а «подать меня сырым» — на то, что посланник был поваром. Посланник ответил: «Ты заплатишься за эту безумную несдержанность в речи», заплатишься (*dikēn dōseis*) за эту *athurostōmia kai mania*¹². Значит,

12. *Plutarque. De l'éducation des enfants*, II B-C // *Œuvres morales*. t. I-1. Paris: Les Belles Lettres, 2003. P. 56: «Отправил Антигон к Феоокриту, которому назначена была должность, своего главного повара, Евтропия, и повелел ему явиться, чтобы отчитаться и получить указания. Евтропий хотел было передать ему сообщение, и несколько раз навещал его, но Феоокрит сказал: „Знаю я, что хочешь подать

это *athurostōmia*, а не парресия; по-настоящему хороший философ способен применять паррессию даже по отношению к царю, но в данном случае это была всего лишь *athurostōmia*, поскольку не было никакого философского смысла шутить над тем, что царь кривой, а посланник — повар. В отсутствие философского смысла откровенность — это не парресия, а *athurostōmia*.

Вот значение слова *athuroglōssos*, которое является первой характеристикой третьего оратора, выступающего на суде над Орестом. Он *athuroglōssos*. Затем приводится еще три-четыре характеристики, поясняющие то, что он *athuroglōssos*.

В английском переводе сказано, что он «силен своей смелостью», и это первая характеристика после его общего описания как *athuroglōssos*. *Ischuōn thrasei* здесь значит следующее: *ischuein* — быть сильным, могущественным и, как правило, обладать той физической силой, которая позволяет одерживать победу в сражении или состязании. И здесь вы видите, что этот оратор является сильным, поскольку он *thrasei*, силен не разумом, не своей способностью говорить, не потому, что он способен высказывать истину, а только потому, что он *thrasus*. То есть он бесстыден, это слово означает бесстыдство, заносчивость. Он силен своим бесстыдством.

Вторая, очень важная характеристика: «навязанный аргосец». Он не является полноправным гражданином. Он «навязанный аргосец», поскольку

меня сырым циклопу“, оскорбив одним махом одного — как увечного, и другого — как повара. Повар ответил ему: „Твою голову в любом случае ты не сохранишь и заплатишь за эту безумную несдержанность в языке (*tēs athurostōmias tautēs kai manias dōseis dikēn*)“. Он доложил о случившемся царю, а тот отправил за Феоκριтом и приказал его казнить».

не родился в качестве аргосца, а приехал откуда-то еще и был принят в полисе, *ēnagkasmēnos*, был тем, кто навязан силой в качестве члена полиса, навязан насилием или же обманом. Это вторая характеристика этого персонажа.

Третья — *thorubō pisunos*, «уверенный в громовом эффекте голоса», это значит, что он доверяет, полагается на *thorubos*. Слово *thorubos* очень интересно, оно обозначает звук голоса, рев, производимый зычным голосом, рык, вопль или же суматоху. Когда, к примеру, во время боя солдаты время от времени кричат, стремясь подбодрить себя или же испугать врага, греки используют слово *thorubos*; когда люди кричат на собрании, они тоже называли это *thorubos*. Вы видите, что этот оратор не доверяет артикулированной речи, которую он мог бы произнести, он доверяет только своей способности производить эмоциональный отклик в публике своим сильным, зычным и т. д. голосом, поскольку он способен на подобные восклицания и крики. Эти прямые эмоциональные отношения между голосом и его воздействием на собрание и есть то, что характеризуется как *thorubos*. *Thorubos* противопоставляется разумному смыслу правильно артикулированной речи. Это неартикулированный шум, который оказывает определенное эмоциональное воздействие на собрание.

Наконец, приводится и последняя характеристика этого дурного оратора: «и слов своих/Он выбирать не любит», он доверяет *amathei parrēsia*; и здесь мы обнаруживаем слово «парресия». В определенном смысле эта *amathēs parrēsia* — это другая версия выражения *athuroglōssos*, но в ней есть, я думаю, политический подтекст. Это выражение означает, что оратор этот, будучи гражданином, пусть даже он был навязан полису силой или обманом, облада-

ет парресией, но не применяет ее должным образом. Его парресия была лишь формальным гражданским правом, а потому ей недостает того, что необходимо для исполнения хорошей парресии, полезной парресии, парресии, положительной в политическом смысле; качество, которого не хватает его парресии, заключается именно в том, что в тексте названо *mathēsis*, в образовании и знании. Теперь понятно, что парресия представляется здесь в качестве того, что не может быть всего лишь чистой свободой слова, предоставленной всякому гражданину; чтобы быть хорошей парресией, чтобы оказывать положительное воздействие на полис, она должна быть связанной с хорошим образованием, с интеллектуальным и нравственным обучением, с *paideia* или с *mathēsis*, и только в этом случае парресия стала бы чем-то отличным от простого шума, от *thorubos*, и могла бы оказывать положительное влияние на полис. Когда же люди применяют паррессию без *mathēsis*, когда они применяют *amathēs parrēsia*, это навлекает на полис беды.

Итак, вам теперь ясно, что в этом отрывке сначала дается характеристика оратору определенного социального типа, а именно оратору страстному и сильному, который родился не в данном полисе и который представляет опасность. Здесь замечен также разрыв между двумя типами парресии — дурной, являющейся следствием афинской конституции, поскольку парресия является всеобщим правом, по крайней мере ею могут пользоваться как правом все, кто признан в качестве граждан; и хорошей парресией, которая требует чего-то помимо чисто юридического права, парресией, требующей *mathēsis*, обучения и знаний. Таким образом, здесь видно, что, если дурная парресия связывает-

ся с насилием и страстью, то хорошая парресия связана с *mathēsis*. *Mathēsis* не позволяет парресии быть просто шумом, и, когда парресия связана с таким *mathēsis*, речевая деятельность становится чем-то отличным от простого шума, изрыгаемого вечно открытым ртом*; благодаря *mathēsis* парресия становится тем, что может давать полису добрые советы, в которых он нуждается. Например, вы можете вспомнить, что в VII письме Платон объясняет то, чего Дион намеревался достичь на Сицилии, в Сиракузах, и как ему помешали сделать то, чего он желал. Причин было две. Первая в том, что одно божество, вероятно, завидовало ему; а вторая заключалась в том, что на Сицилии царила *amathia* <невежество>, и именно об *amathia* Платон говорит, что она является почвой, «из которой возникает и плодится для всех всевозможное зло, в дальнейшем рождающее для тех, кто его создал, горький-прегорький плод»^{13*}.

Таковы характеристики дурной парресии в «Оресте». Теперь мы можем вернуться к стиху 914, который начинается так: «О каменной для вас с Орестом казни / Он вопиял». Это наказание, предложенное дурным оратором. Семь предшествующих стихов яв-

* Добавление в рукописи: «и который не убеждает людей рассуждением, а воздействует на них силой».

13. Платон. Письма, VII, 336b. Указ соч. С. 487–488: «Ныне же либо некий злой гений, либо какая-то пагуба, поразив нас беззаконием и нечестием, а самое главное, дерзким невежеством, из которого возникает и плодится для всех всевозможное зло, в дальнейшем рождающее для тех, кто его создал, горький-прегорький плод, — эта пагуба снова все низвергла и погубила».

* Добавление в рукописи: «(Ср. о пагубном воздействии *amathia* в политике: Законы, III, 688с)».

ляются, очевидно, вставкой, и даже если они принадлежат самому Еврипиду, они относятся к другому произведению*.

Перейдем теперь к четвертому оратору, который симметричен Диомеду в политическом мире. Тем, кем Диомед был в гомеровском мире героев, этот оратор выступает в политическом мире Афин как полиса, или, скорее, Аргоса, но, как бы там ни было, ясно, что сцена происходит в Афинах. Этот оратор противопоставляется предшествующему так же, как Диомед противопоставлялся Талфибию. Это хороший парресиаст. Каковы же его качества? Вот первое: *morphē ouk euōpos*. Это значит, что в его внешнем облике нет представительности, величественности. Вторая характеристика — это *andreios anēr*, мужественный человек. Мы должны, конечно, вспомнить эту игру на этимологии слова *andreios*: *andreios*, мужественный, происходит от *anēr*, мужчина; мужественность, мужество — это, как всем известно, мужское качество, которым женщины не обладают. Этот человек — настоящий мужчина; и далее вы увидите, почему это важно. Третья характеристика: он не часто бывает в полисе и на агоре, которая является местом собранием народа, местом политических споров. Это очень важно, поскольку это значит, что этот хороший оратор, этот парресиаст не относится к числу профессиональных политиков, которые проводят жизнь на *agora*, но в то же время он и не из тех бедняков, которые, не имея средств к существованию, приходят в *ekklēsia* ради денег, выплачиваемых участникам собрания. Это человек, который принимает уча-

* Добавление в рукописи: «(Но мы позже еще вернемся к ним, поскольку они интересны). Оставим также в стороне стихи, в которых эту дурную паррессию поддерживает Тиндар». [Тиндар, царь Спарты, был отцом Клитемнестры.]

стие в собрании только в важные моменты и только ради важных решений. Он не живет политикой, ради политики или на городской политической площади. Четвертая характеристика: это *autourgos*, это слово переводится как «землепашец»*, *autourgos* значит сам занимается своими делами, работает сам по себе. Это не просто землевладелец, он еще и сам работает на своей земле. Это слово обозначает не бедных крестьян, а определенную категорию землевладельцев, которые живут и работают на своей собственности, обрабатывая землю при помощи нескольких слуг или рабов. Это социальная категория, отличная от крупных собственников и от беднейших крестьян. Стало быть, речь идет о землевладельцах, которые большую часть своего времени проводят в работах на собственных полях, наблюдая за своими работниками, о чем писал Ксенофонт, восхвалявший эту социальную категорию в своем «Домострое»¹⁴.

Самое интересное в этом тексте [«Оресте»] то, что Еврипид подчеркивает политическую компетентность, политическую способность людей такого рода. Как показывает текст, он приводит две характеристики политической способности этих *autourgoi*, людей, которые вместе со своими слугами сами работают на своих наделах. Вот два аспекта: во-первых, они всегда готовы воевать за полис, и в этом они лучше любого другого. Конечно, Еврипид не объясняет, почему такие люди лучшие солдаты в полисе, однако причину можно отыскать у Ксе-

* Фуко добавляет: «эти слова переводятся на английский как "he is yeoman", и это неплохой перевод, но не вполне верный источнику». Мы опустили это замечание, которое не относится к французскому переводу («cultivateur»).

14. Ксенофонт. Домострой, V // Сократические сочинения. М. — Л.: АCADEMIA, 1935, С. 267–270.

нофонта в его «Домострое», где описывается эта категория *autourgoi*: Ксенофонт объясняет, что торговцев и тех, кто живет в полисе, не волнует то, что происходит на селе, и, если враг приходит разграбить село, они нисколько не беспокоятся, потому что это не касается их собственного добра. Тогда как землевладельцы, конечно, гораздо более озабочены обороной, защитой страны и земли, и именно поэтому они хорошие бойцы. Тем, кто работает на своей земле, невыносимо то, что враги могут разорить их наделы, сжечь их урожай, вырезать скот и т. д., и поэтому-то они такие хорошие воины. Это объяснение можно найти у Ксенофонта. Но так же вы можете видеть, что в этом тексте [«Оресте»] эти *autourgoi* способны пользоваться словами и давать добрые советы полису. Я думаю, что причину этого можно найти в том же самом тексте Ксенофонта, к концу «Домостроя»¹⁵. Ксенофонт объясняет, что у землевладельцев есть привычка говорить со своими слугами, с людьми, отдавать приказы, принимать решение в разных жизненных обстоятельствах и т. д. Это хорошие солдаты, но и хорошие вожди*. И, по Ксенофону, именно по этой причине они должны получать самые важные и самые ответственные должности в полисе. Во всяком случае, вполне понятно, что эти люди, когда они берут слово на собрании, в *ekklēsia*, где они бывают очень редко, только в действительно важных случаях, не шумят, не применяют *thorubos*, ведь то, что они говорят, на самом деле важно, разумно, в своей речи они способны предложить полису разумные иници-

15. Ксенофонт. Домострой, XI. С. 289–293.

* Добавление в рукописи: «И именно по этой причине они не доверяют *thorubos*, шуму, производимому ртом. Они способны применять *logoi*».

циативы, дать ему добрые советы. Последняя характеристика этого хорошего оратора заключается в том, что он обладает нравственными качествами, его жизнь безупречна: это «безупречный муж».

Наконец, последний момент, связанный с этим четвертым оратором. Я думаю, мы должны обратить внимание на то, какое основание этот землевладелец приводит для оправдания своего мнения. Если предшествующий оратор хотел, чтобы Ореста казнили, этот просит для него не только оправдания, но и награды. Я думаю, это означает две вещи. Во-первых, в этой сцене вполне очевидно, что проблема суда над Орестом — это проблема войны и мира: следует ли принять агрессивное решение, которое приведет к продолжению войны, или же мы должны заключить мир? Конечно, предложение вынести оправдательный приговор символизирует волю к миру. Но, говоря точнее, этот оратор заявляет, что Орест заслуживает награды за то, что убил Клитемнестру, которая опозорила себя, поскольку во время войны нашла себе любовника и изменила супругу. Совершенно ясно, что здесь обнаруживается проблема войны между Афинами и Спартой, проблема солдат, которые живут вдали от дома, по крайней мере на время [боев], и т.д., проблема, которая здесь ясно обозначается этим выступлением и доводами, которые приводит данный оратор*.

Теперь мы можем увидеть или объяснить контекст этой сцены. Исторические и политические отсылки, по-моему, весьма точны. Это 408 год. Между

* Добавление в рукописи: «Эта аргументация может показаться немного слишком прозаической и приземленной. Но это очень [удачное] указание на политической контекст этой парресиастической сцены».

Афинами и Спартой шла конкуренция, достигшая к этому моменту обострения. Два полиса сражались друг с другом много лет, иногда заключая кратковременное перемирие, и в 408 году Афины после нескольких поражений отчасти восстановили свои силы, по крайней мере на море; однако на суше ситуация оставалась неблагоприятной и Спарта представляла для Афин угрозу. Впрочем, Спарта сделала Афинам несколько предложений о мире, и вопрос о том, что именно делать — заключать мир или продолжать войну, в этот момент стал в Афинах предметом ожесточенных споров.

Дело в том, что в Афинах демократическая партия всегда поддерживала войну, а аристократическая — мир. Демократическая партия выступала за войну по экономическим, вполне очевидным, причинам: ее поддерживали торговцы и другие такие же люди, которые были заинтересованы в империалистическом расширении Афин*. Консервативная же партия поддерживалась землевладельцами, которые были намного больше заинтересованы в мирных отношениях со Спартой и в то же время хотели принять в Афинах конститу-

* Добавление в рукописи: «Демократическая партия выступала за войну. По определенным политическим и экономическим причинам: в Афинах демократия была связана с империализмом, поскольку люди, жившие в полисе, торговцы и т. п., были больше заинтересованы в активном товарообороте, чем в сельском хозяйстве, и потому что империализм означает деньги, а полис выдавал деньги гражданам для участия в собрании.

Таким образом, партия войны в Афинах была в то же время демократической партией; причем эта партия выступала за такую конституцию, согласно которой каждый гражданин имел право голосовать, мог участвовать в принятии решений, выражать свое мнение и т. д.».

цию, очень близкую к спартанской. Главой демократической партии был Клеофонт, чужеземец, о котором говорили, что он получил гражданские права обманом и что был очень ловким и влиятельным оратором. Его современники вечно рассказывали о его низостях: будто он не был достаточно смел, чтобы пойти в армию солдатом, и будто в сексуальных отношениях с другими мужчинами играл пассивную роль. В этом тексте Еврипида вы видите не что иное, как портрет Клеофонта; все его черты здесь описаны. С другой стороны, консервативная партия выступала за мир со Спартой, а главой ее был некто Ферамен, который хотел изменить конституцию Афин: по его предложению основными гражданскими и политическими правами должны были бы обладать только землевладельцы. В тексте эту позицию представляет не кто иной, как хороший оратор. Вы видите, что спор между Клеофонтом и Фераменом, между демократической и консервативной партиями, спор о войне, мире и афинской конституции присутствует [в тексте] в качестве совершенно очевидного фона.

Но я думаю, что этот текст очень интересен и с точки зрения истории парресии. Возможно, вы помните, что в «Ионе», написанном десятью годами ранее, в 418 году, парресия представлялась в качестве положительной ценности; это была своего рода свобода или привилегия; ей хотел обладать такой человек, как Ион, который мог войти в ряды первейших и лучших граждан города. Проблема состояла в том, что для наделения Иона этой парресиастической ролью следовало раскрыть истину его рождения. Поскольку же бог не хотел раскрывать этой истины, Креусе пришлось рассказать о случившемся в парресиастической сцене, когда она, признавшись

в содеянном, обвинила бога и саму себя. Паррессию следовало установить, основать в игре между богами и людьми.

Здесь хорошо видно, что проблема сместилась внутрь самой темы парресии, внутрь темы человеческих парресиастических ролей, поскольку внутри самой парресии есть разрыв между хорошей парресией и дурной. Мы можем заметить, что в этом кризисе парресиастической функции выявляются два основных аспекта. Первый — вопрос о том, у кого есть право применять паррессию: достаточно ли признать паррессию как гражданское право, согласиться с тем, что каждый гражданин может применять паррессию если и когда хочет, или же мы должны обратиться к каким-то иным критериям, должны сказать, что применение парресии следует ограничить лишь некоторыми гражданами, отобранными по их статусу или личным качествам? Это первый вопрос. Это противоречие между эгалитарной системой, в которой паррессия предоставлена каждому, и необходимостью выбирать среди граждан тех, у кого есть способность применять паррессию в интересах полиса, обусловленная их личными качествами или социально-экономическим положением. Это первая проблема данного кризиса парресии. Вторая проблема в следующем. Мы можем заметить, что причина озабоченности парресией связана с проблемой *mathēsis*, знания и образования. Это значит, что паррессия более не рассматривается в качестве деятельности, которая могла бы сама по себе раскрывать истину; паррессия или же люди, которые намереваются ее применять, имеют некоторое отношение к истине, которая отличается от откровенности, от одной лишь искренности или чистой смелости. Это отношение к истине должно устанавливаться образованием и, говоря в целом, формированием личности.

Я думаю, теперь вы можете понять, в чем заключается этот кризис парресии¹⁶. Говоря кратко, мы можем сказать, что это проблема истины: кто способен высказывать истину в поле демократии, поле институциональной системы, в которой каждый имеет равное право осуществлять власть и выражать свое мнение? Истина, демократия и образование — вот основные составляющие этого кризиса. И мы можем сказать, что Афины к концу V века пережили этот «кризис парресии», возникший на пересечении вопроса о демократии и вопроса об истине. С одной стороны, демократия как институциональная система равенства не способна сама по себе определять, кто должен обладать правом и способностью высказывать истину, а [, с другой,] парресия как речевая деятельность, в которой люди откровенно и отважно высказывают то, что думают, эта парресия как чистая откровенность недостаточна для того, чтобы раскрыть истину. Вот, по-моему, новая проблематика парресии: речь теперь идет не только о необходимости получить доступ к парресии вопреки молчанию бога, но уже и о проблематизации парресии как отношения, проблематичного отношения между свободой, властью и истиной в Афинах конца V века. Я не хочу сказать, что понятие парресии появляется в этот момент, что раньше не было никакого представления о том, что такое свобода слова; я хочу сказать, что в этот момент обнаруживается проблематизация нового типа отношений между

16. О «кризисе» демократической парресии в Афинах в конце V — начале IV веков до н. э. см.: УСД. С. 192–196, 310–333; МИ. С. 43–63. См. также лекцию от 14 ноября 1983 года в Калифорнийском университете в Беркли (см. ниже: с. 217–234).

истиной, речевой деятельностью, свободой, властью и политическими институтами*.

Я считаю, что этот пункт надо подчеркнуть хотя бы по методологической причине. Я хотел бы провести различие между тем, что мы могли бы назвать историей идей и историей мышления¹⁷. Обычно историки идей желают определить момент, когда появляется та или иная идея, и часто они связывают этот момент с появлением нового слова. Я же, занимаясь историей мышления, пытаюсь сделать нечто другое. Задача в том, чтобы проанализировать то, каким образом вещи, практики, привычки, разные виды поведения становятся проблемой для людей, которые ведут себя таким именно образом, у которых такие именно привычки, которые используют такие именно практики и действуют в таких именно институтах. Вот в чем состоит различие между историей идей и историей мышления. История идей — это анализ понятия с момента его рождения и по мере его развития в системе других понятий, составляющих его контекст*.

* Добавление в рукописи: «Эта проблематика стала колыбелью для нескольких важных вопросов западной философии.

Дополнительное замечание, которое может быть в какой-то мере интересным методологически:

То, что я пытаюсь сделать здесь, — это не история (или набросок истории) понятия парресии. Я пытаюсь показать вам, как понятие парресии (и родственные ему понятия свободы, равенства, истины, откровенности и мужества) были в определенный момент проблематизированы».

17. Об истории мышления у Фуко как противоположности «истории идей» см. в числе прочего: CCS. P. 84–85; Foucault M. Préface à “Histoire de la sexualité” // DE II, n° 340. P. 1398–1400; *Idem*. Polémique, politique et problématisations (entretien avec P. Rabinow) // DE II, n° 342. P. 1416–1417; Foucault // DE II, n° 345. P. 1450–1451.

* Мы исправляем эту фразу по рукописи.

История мышления должна быть, по-моему, чем-то другим, а именно анализом того, как поле опыта, совокупность практик, которые считались само собой разумеющимися, которые были знакомыми и не вызывали вопросов, или по крайней мере не создавали места для дискуссий, как это поле опыта становится проблемой и порождает споры, обсуждения, вызывая новые реакции, что, в свою очередь, приводит к кризису в привычках, практиках и институтах. История мышления, понимаемая подобным образом и четко отличенная от истории идей, — это история того способа, каким люди беспокоятся о том или ином, каким они интересуются тем или иным, например, безумием, преступлением, полом или же самими собою и истиной. Я считаю, что, когда к концу V века слово «парресия» появляется во всех тех текстах, которые я сегодня разбирал, это не является признаком того, что в этот момент люди открыли свободу слова как идею или же ценность, это признак новой формы проблематизации в Афинах этой свободы слова, это новый способ волноваться и задаваться вопросами об отношениях между истиной, свободой, политической властью и речевой деятельностью.

На этом с этим текстом все. Какие-нибудь вопросы?

— *Какие отношения у истории мышления с историей институтов? Произошло ли тогда в институтах изменение, соответствующее этому кризису парресии?*

— Я не думаю, что в этот момент в институтах происходили какие-то перемены. Ну, какие-то, конечно, происходили, но эти тексты отсылают не к ним. Ведь конституция Клизфена в этот период по-прежнему действовала. В течение нескольких лет действовала антидемократическая кон-

ституция, во время тирании Тридцати¹⁸, но потом Афины вернулись к старой демократической конституции, и проблема в данном случае — это проблема не институтов, а их применения: можно ли в рамках старой конституции Клисфена определить правильное применение парресии и действительно применять ее правильным образом на практике или же мы должны изменить законы, изменить конституцию, изменить *politeia*, чтобы на институциональном уровне определить, кто именно заслуживает внимания на собрании? Как видите, это новая проблематизация, а не изменение в институтах. Порой бывает так, что изменение институтов оказывается следствием новой проблематизации. А бывает, что изменение институтов происходит прежде более ясной и открытой проблематизации. Но я думаю, что история проблематизации — это не история институтов и в то же время не история идей. Например, это вполне очевидно в контексте уголовной системы конца XVIII века: радикальное изменение в проблематизации уголовной системы наблюдается за двадцать-тридцать лет до изменений институтов. А если взять XIX век, ясно, что в этот период была внедрена новая уголовная система, но после этого произошла новая проблематизация этих институтов, не сопровождавшаяся никакими переменами в них. Таким образом, институциональное изменение произошло до и после проблематизаций двух

18. На самом деле речь идет не о Тридцати Тиранах, которые захватят власть только в 404 году, после поражения Афин, а о правлении четырехсот. Последние, совершив антидемократический государственный переворот, ввели в 411 году олигархическую конституцию, которая действовала лишь несколько месяцев. В 408 году Афины вернулись к конституции Клисфена.

типов¹⁹. Именно по этой причине, по-моему, в моем историческом поле есть место для того, что я называю историей мышления, понимаемой как история проблематизаций, отличающаяся от [истории] институтов и идей.

— *Вы выбрали этот текст Еврипида и представляете его в качестве репрезентативного примера процесса проблематизации парфресии в этот период времени. Как вы объясните этот выбор.*

— Что касается античной литературы и античной культуры, можно дать очень простой и ясный ответ: мы работаем с ограниченным корпусом текстов... Но это не совсем [тот ответ, который я хотел бы дать]*. Я хотел бы ответить так: никто, даже *athuroglōssos*, не говорит для того, чтобы ничего не сказать. Речевая деятельность всегда является ответом на определенную ситуацию. Я полагаю, что представление о том, что литературные, философские, теоретические тексты суть не что иное, как выражение или перевод определенной ситуации, является глубоко ошибочным. Если вы о чем-то говорите, причина в том, что вы хотите сыграть в определенную игру в определенной ситуации. И я считаю, что, если вы читаете этот текст, есть, конечно, множество возможных прочтений, но есть и одно необходимое прочтение, а именно то, что ориентируется на отсылки к соответствующей эпохе. Вы не можете прочитать это описание суда [над Орестом], не признав с одной стороны Клеофонту, а с другой — Ферамена. Иначе говоря, проблема в следующем: в чем состоя-

19. Эта сложная динамика описана Фуко в работе «Надзирать и наказывать» на материале, в частности, французской уголовной системы. См.: НН. С. 105–151, 387–430.

* Конъектура; отрывок не слышно.

ла идея Еврипида, в какую игру он хотел сыграть, когда спроецировал на легенду об Оресте и на эту трагедию «Орест» эти вполне очевидные отсылки к современной для него ситуации? И я думаю, что это не вопрос выбора, я не просто решил проиллюстрировать этим текстом то, что хотел сказать. Я не могу прочитать этот текст, не имея вполне очевидной возможности соотнести его с определенной ситуацией. Так ведь? Боюсь, что вы не особенно удовлетворены моим ответом...

— *Вы очень хорошо объяснили, что такое парресия, но в последних замечаниях вы связали паррессию с отдельной цепочкой понятий, в частности с понятием власти. В каком смысле вы ее понимаете? В смысле kratos или в каком-то другом?*

— Я связываю это с проблемой, которая, по-моему, была постоянной и очень четко формулировалась у Ксенофонта, Платона и Аристотеля, когда они определяют политическую проблему как проблему отношений между теми, кто управляет, и теми, кем управляют. Это отношение управляющих и управляемых является, думаю, постоянной и существенной чертой тех политических вопросов, которые ставились в Греции.

— *Что вы хотели сказать, когда говорили об образовании в связи с текстом Еврипида? Имелась ли в виду paideia?*

— Я считаю, что появление слова *amathēs* отсылает в данном случае к *mathēsis* как чему-то необходимому для парресии, поскольку парресии самой по себе недостаточно. Я думаю, что здесь вы можете увидеть, что проблема, совпадающая по времени с софистикой, софизмом, Сократом и т. д., — это проблема *mathēsis*. Каким образом парресия, парресиастический язык может связываться с *mathēsis*, благодаря какому именно образованию или обучению? Если ори-

ентироваться на этот текст, кажется более вероятным то, что оно обозначает здесь опыт того рода, что может приобрести землевладелец в собственной жизни; я не думаю, что это отсылка к сократовской или платоновской концепции *mathēsis*. Этот человек — тот, чья парресия — не просто *thorubos*, но нечто обладающее *mathēsis*.

— *Вопрос об истории мышления: распространяются ли такие кризисы в истории мышления, как кризис парресии, только на интеллектуальные и художественные круги, только на специалистов и культурных людей, или же они оказывают более обширное воздействие на общество в целом?*

— Это очень хороший вопрос, но я думаю, что мы не можем дать однозначного ответа. В некоторые периоды, если это определенные вопросы, такая проблематизация обнаруживается лишь в маленьких элитистских кружках, тогда как в других случаях она получает широкое распространение и т.д. Следовательно, задача в том, чтобы определить, в каком круге, в какой социальной области развивается данная проблематизация. Но очень редко бывает так, чтобы это была общая проблематизация, признаваемая в качестве таковой вообще всеми. Но и такое случается.

— *Каково отношение между парресией и истиной? Я сначала думал, что, по-вашему, истина неотделима от самого понятия парресии; теперь же я начинаю думать, что иногда можно заниматься парресией и говорить нечто не соответствующее истине? Так ли это?*

— Да, но тут надо сделать одно небольшое замечание. Например, в «Ионе», когда Ион говорит о парресии и когда ему нужна парресия, речь идет о праве такого типа, которым могут пользоваться первые, лучшие из граждан; и когда они применяют эту пар-

рессию, они говорят, что думают, и в то же время сказанное ими истинно, поскольку это незаурядные люди, поскольку у них благородное происхождение, поскольку они находятся в определенном отношении с полисом, законом и истиной. Следовательно, в этом первом описании парресии нет проблематизации отношения к истине. Тогда как здесь можно очень хорошо увидеть, что эта проблематизация связана с двумя пунктами: во-первых, с проблемой равенства, а во-вторых, с отношением к истине. Парресии самой по себе недостаточно, и, очевидно, это связано с проблемой равенства: поскольку все граждане, даже худшие, способны применять паррессию, вы, конечно, не можете ждать от них того, что они выскажут истину. Таким образом, вы должны поставить два этих вопроса: кто в социальном, политическом и институциональном смысле получит право применять паррессию и в каких условиях мы можем быть уверены в том, что некто выскажет истину, когда он будет применять паррессию? Вот два этих пункта.

— *Похоже, что есть связь между вероятностью того, что кто-то выскажет истину, и его статусом в обществе.*

— Определенно. Вы это можете легко понять по тому случаю, когда Еврипид указывает на разные критерии, характеризующие того, кто применяет хорошую паррессию: прежде всего, это социальный статус, образ жизни, но и личная добродетель.

— *Оракул Феба, который сказал Ксуфу, что у него есть родной сын, не был вполне правдив, но не был и лжив...*

— Нет, это была просто ложь! Он использует слово *perhukēnai*²⁰.

20. Еврипид. Ион, 536. Т. 2. С. 253.

— Однако автор этой лжи обладал довольно хорошей родословной²¹...

— Да, это был бог! В «Ионе» бог, который имеет все возможности сказать истину людям, этой истины не сказал.

— Но как вы тогда согласуете это с вашей точкой зрения, согласно которой положение человека в обществе влияет на истинность того, что он говорит?

— Моей точкой зрения? Это просто факт: в этой драме Афины представляются местом, полисом, в котором есть институты и который защищается богиней, Афиной, высказывающей истину. Вы всё это можете найти в самом тексте. Но в Дельфах, которые по определенным политическим причинам конкурировали с Афинами (в отношениях между Афинами, Дельфами и священниками Дельф было много политических проблем), Феб был представлен в качестве того, кто не высказал истины в этой истории, являющейся в то же время историей основания Афин. Вы не можете представить это в форме некоей систематической философии. Мы находимся в политическом мире, и в определенный момент Еврипид представляет такую картину парресии, в которой Феб не способен применять паррессию, которую [применяют как раз] афиняне. В этом же случае [в «Оресте»] противопоставляются не Феб и Афина, не Дельфы и Афины, а два человека в Афинах.

— На своей первой лекции вы указали на этимологию слова «парресия» и сказали, что этимологически она значит «сказать все».

— Это так. Это этимологическая структура. [Но] это никогда не значит буквально «сказать все».

— Было бы интересно, если бы вы побольше рассказали об этой этимологии.

21. Аполлон действительно является внебрачным сыном Зевса.

— Иногда встречается слово «парресия» в пейоративном смысле, но в то же время в ранней христианской литературе встречается «парресия» в смысле «говорить все, что приходит в голову».

— *Если парресия должна отличаться от «высказывания всего» в ее этимологическом смысле, она должна быть таким высказыванием, которое приносит пользу государству, она должна включать определенный элемент интенциональности и функциональности. Предполагается ли это с самого начала в ее определении или же это следствие развития, вызванного тем кризисом, о котором вы говорили?*

— Вы ставите этот вопрос абсолютно правильно. В афинской конституции со времен Клисфена существовала проблема — я хотел поговорить о ней потом, ну да ладно — проблема *isonomia*, всеобщего равенства перед законом, и проблема *isēgoria*, которое является всеобщим правом выражать свое мнение, но также была и парресия. Различие между двумя первыми характеристиками и третьей в том, что первые две можно очень хорошо и четко определить в категориях институтов. Тогда как парресия, свобода слова, поддерживаемая уверенностью в том, что тебя не накажут и не подвергнут репрессиям, что бы ты ни сказал, не имела ясного, строго определенного коррелята в афинской конституции; другими словами, не было закона, который защищал бы парресиаста, высказывающего истину. Во всяком случае, я хотел бы позже немного акцентировать этот момент, эту проблему отношений между *nomos* и истиной, *alētheia*: как можно было бы наделить правовой формой то, что должно иметь отношение к истине? Не бывает закона для истины, по крайней мере закона в правовом смысле этого слова. Есть формальные законы истины, но нет социальных, политических, институ-

циональных законов [истины]. Так что это было проблемой.

— *Вы можете сказать, в каком месте в тексте встречается слово amathēs?*

— *Amathēs?* Это стих 905, в форме *kamathei*, со стяжением между *kai* и *amathēs*, а именно: *pisunos thorubō te kai amathei parrēsia*.

— *Я думаю, получается так, что вначале паррессию нельзя было развести с истиной, поскольку последняя гарантировалась статусом и знаниями того, кто говорит; и что так же было и впоследствии, однако появилось определенное противоречие между этой концепцией паррессии и правом слова, предоставленным каждому, независимо от того, обладает ли он необходимыми качествами. Так ли вы понимаете это противоречие? И почему оно появилось именно в этот исторический момент?*

— Да, я думаю, что вы дали совершенно верную характеристику противоречию между формальным равенством и проблемой истины, вопросом о том, кто может высказать истину. Почему оно появилось именно в этот момент? Я думаю, что мы должны изучить политический контекст. В Афинах конституция Клисфена действовала многие годы, а при Перикле афиняне, я думаю, нашли то равновесие, при котором каждый чувствовал, что у всех граждан есть право слова, право выражать свое мнение и т. д., и по сути Перикл, как первый гражданин, управлял Афинами, но, строго говоря, не как монархией, а, скажем, как своего рода аристократическим режимом или чем-то вроде этого. Если прочитать у Фукидида вторую речь Перикла времен Пелопонесской войны²², из нее станет ясно, что некоторые

22. Фукидид. История, II, 35–46. С. 79–84. Учитывая, однако, контекст, можно сделать вывод, что Фуко имеет в виду, скорее, третью речь Перикла (*Там же*. 59–64. С. 88–91). Дей-

критикуют его за то, как [было принято решение о войне]*, и он говорит примерно следующее: «Хорошо, каждый высказался, вы сказали все, что хотели, но теперь и я, как первый гражданин, скажу вам то, что хочу сказать. У нас, у меня и у вас, одна и та же угроза, мы пошли на определенные риски и были правы, когда пошли на них» и т. д. Однако я считаю, что это образ хорошей парресии, отсюда это напряжение между людьми, гражданам, которые хотели высказать свое мнение, и тем фактом, что они признавали в Перикле того, кто мог высказать им истину и помочь им принять правильные решения. После нескольких поражений, провала с Сицилией и т. д. в Афинах было много критики со стороны аристократической партии, которая перекладывала вину за поражение на демократическую систему; шла активная политическая борьба. Но с конца V века и до Александра, до конца демократических свобод в Греции, я думаю, основная политическая борьба

ствительно, Фукидид предваряет эту речь следующими словами: «После второго вторжения пелопоннесцев, когда аттическая земля подверглась новому разорению да к тому же вспыхнула чума, настроение афинян резко изменилось. Они обвиняли Перикла в том, что тот посоветовал им воевать и что из-за него они и терпят бедствия. Напротив, с лакедемонянами афиняне были теперь готовы заключить мир и даже отправили к ним для этого послов, которые, однако, вернулись, ничего не добившись. При таких безвыходных обстоятельствах афиняне и стали нападать на Перикла. Видя, что они раздражены происходящими несчастьями и действуют совершенно так, как он и ожидал, Перикл, который был тогда еще стратегом, созвал народное собрание, чтобы ободрить сограждан, смягчить их гнев и возбуждение и вообще успокоить, внушив больше уверенности в своих силах. Выступив в собрании, Перикл держал такую речь [...]» (*Там же*. 59. С. 88–89).

* Конъектура; Фуко не заканчивает фразы.

всегда шла между аристократической и демократической партиями; и проблема в том, кто имеет право высказывать истину и принимать решения в полисе, [...]*, вы можете встретить ее в этом тексте, у Ксенофонта, Платона, Исократы, Демосфена и т. д.²³

— В пространстве полиса меня поражает то, что тот, кто говорит, не имея «двери перед ртом», живет в полисе, тогда как тот, у кого есть способность говорить, но кто умеет и молчать, должен, в принципе, жить вдали от полиса. Это значит, что невозможно водить близкие знакомства в полисе и что нужно удалиться из него, жить на расстоянии, чтобы не говорить все время. У меня создается впечатление определенной стигматизации полиса: есть опасность полиса...

— Да, опасность полиса. Греческая культура часто описывалась в качестве той культуры, в которой крайне ценился *logos*. Это, конечно, так, но ценилось также и молчание, и если у меня будет время, я хотел бы показать, насколько важным было именно с точки зрения парресии, различия между *athurostōmia* и *parrēsia*, учить детей молчать и определять момент, когда представится *kairos*, удобный случай и удачная возможность говорить. Это недоверие к *agora* в тексте хорошо заметно. *Agora*, которая всегда представляется в качестве средоточия греческой цивилизации и культуры, здесь описывается в негативных категориях: «Вы должны время от времени ходить на *agora*, но ради всего святого, не живите на *agora*, не проводите время за разговорами и спорами». Это недоверие к *agora* очень интересно, и оно присутствовало постоянно, по крайней мере в определенном срезе мнений.

— Я думаю, здесь окружение полиса впервые рассматривается в качестве того, что должно составлять

* Несколько слов неразборчиво.

23. Ср.: УСД. С. 192–196, 203–207; МИ. С. 44–63.

важный аспект самого полиса. Последний на самом деле не может существовать без того, что его окружает.

— Дело в том, что полис, собственно, вначале и был попросту собранием землевладельцев, их сообществом. Они время от времени собирались в полисе, но, конечно, с развитием полиса, когда появились торговцы и т. п.; последним, конечно, было намного проще закрыть свои лавки и побегать в собрание, чем землевладельцам; и, конечно, в демократических институтах было очень важно знать, у кого есть время ходить на собрание, а у кого нет.

— *В любом демократическом режиме всегда присутствует определенное противоречие между истиной и свободой слова, и негодяи всегда могут взять верх благодаря своим речам. Не является ли та трансформация парресии, о которой вы говорите, просто еще одним выражением присутствующего в демократии противоречия между фактом хорошей речи и высказыванием истины, раз вначале парресия уподоблялась аристократической добродетели, характеризующейся правильной речью, имеющей определенное отношение к истине, а теперь, в демократии, она состоит, скорее, в том, чтобы говорить откровенно?*

— Да, вы правильно ставите этот вопрос о хорошей речи, поскольку, по-моему, например в тексте Гомера, когда Диомед, насколько я помню, описывался в качестве человека красноречивого, который хорошо говорит, это означало, что он высказывает истину. Различие между хорошей речью и высказыванием истины — это различие, которое стало совершенно очевидным с появлением риторики. Я хотел об этом поговорить, [но] не сегодня. Итак, есть две проблемы парресии, проблема *пotos* и равенства и проблема риторики и формальных законов языка*.

* После этого Фуко предлагает выслушать доклад Джима Фортера, посвященный «Иону».

Лекция 14 ноября 1983 года

СЕГОДНЯ*¹ я хотел бы сначала очень быстро завершить то, что мы сказали в последний раз о парресии и кризисе демократических институтов, а потом приступить к анализу другой формы парресии, другого контекста этой парресиастической установки, а именно сферы отношений к самому себе и к другим, парресии в заботе о себе.

Сперва несколько слов о некоторых аспектах парресиастического кризиса в политических институтах в IV веке, просто для того, чтобы завершить то, что я сказал в прошлый раз. Описание дурной парресии, которое нам встретилось, к примеру, в «Оресте» Еврипида, и критика тех, кто применяет паррессию дурно, — все это стало общим местом греческой политической мысли начиная с Пелопонесской

* Прежде чем начать лекцию, Фуко спрашивает слушателей, известна ли им книга Джузеппе Скарпата о парресии.
[сноска 1]

1. *Scarpata G. Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino.*] По его словам, это «очень хорошая книга с большим количеством ссылок, но в ней очень мало сведений о политическом контексте и почти ничего о роли парресии в наставничестве, но зато очень много отличных ссылок на раннюю христианскую литературу, на паррессию в „Новом завете“».

войны. Говоря точнее, это был спор об отношении между парресией и демократическими институтами*. Проблема, в общем и целом, заключалась в следующем. С одной стороны, демократия — это определенная *politeia*, строй, в котором *dēmos*, народ, отправляет власть и в котором все равны перед законом. Но разве такой строй не обречен на то, чтобы давать место парресии самых разных видов, даже наихудших? И с другой стороны, поскольку парресия как право предоставляется даже худшим гражданам, разве такая парресия не станет опасностью для полиса и самой демократии, ведь преобладающее влияние дурных ораторов обязательно приведет к тирании? Вы можете заметить, что проблема очень проста и кажется вполне знакомой, но я думаю, что открытие этой проблемы, такого рода необходимой антиномии между парресией, свободой слова, отношением к истине и демократическими институтами, я считаю, что открытие этой проблемы, этих опасных отношений между демократией, *logos*, свободой и истиной, стало отправной точкой для очень продолжительных и ожесточенных споров и дискуссий².

Конечно, мы должны учитывать, что намного лучше знаем одну сторону спора, по той простой причине, что большинство сохранившихся текстов этого периода были написаны авторами, более или менее тесно связанными с аристократической партией, или же авторами, питавшими по крайней мере определенное недоверие к демократическим или радикально демократическим институтам. В качестве примера проблемы парресии в области демократических институтов я хотел бы привести три текста.

* Уточнение в рукописи: «между демократией и истиной».

2. См. выше: с. 203, сноска 16.

Первый текст, который я хотел бы процитировать, включен в один ультраконсервативный, ультрааристократический памфлет, написанный во второй половине V века. Долгое время этот текст, этот памфлет приписывали Ксенофону, однако все ученые признают сегодня, что такая атрибуция была неверной, а англо-американские специалисты придумали смешное имя для анонимного автора этого текста — они называют его «Старым олигархом»*. Текст, должно быть, является продуктом одного из этих аристократических кружков или клубов, которые вели очень активную деятельность в Афинах к концу V века и оказали большое влияние на антидемократическую революцию, последовавшую за поражением в Пелопонесской войне. Во всяком случае, памфлет этот принимает форму своего рода парадоксальной похвалы, парадоксального панегирика, который был жанром, очень хорошо знакомым грекам. Речь идет о парадоксальной похвале афинской конституции, а сам оратор в тексте представляется афинским демократом, который приводит несколько наиболее очевидных недостатков, несовершенств, слабостей, изъянов и т. д. афинских институтов, афинской политической жизни, но изображает их так, словно бы они были положительными качествами, то есть словно бы у них были как нельзя более положительные последствия. У этого текста нет никакой литературной ценности, это довольно агрессивный, не слишком содержательный текст. Однако главный тезис, выступающий основанием всей критики, которую вы можете найти в этом тексте, интересен, и, я полагаю, показателен для радикальной аристократической позиции такого рода. Он состоит в следующем: *dēmos*, народ, — это те, кто наиболее

* Фуко говорит: «Старым аристократом».

многочисленны; а поскольку это самые многочисленные, они не могут быть лучшими из граждан; следовательно, всегда будет противоречие между *dēmos* и *polis*; то, что хорошо для *dēmos*, не может быть хорошим для полиса, поскольку *dēmos* состоит из наиболее многочисленных людей в полисе, а это значит, что он состоит из худших людей в нем. На основе этого главного тезиса автор памфлета возносит парадоксальную хвалу афинским институтам, и здесь обнаруживается довольно длинный пассаж (сам по себе памфлет короткий) о парресии. Это в каком-то смысле карикатура на парресиастическую игру в афинских институтах.

Может быть, кто-нибудь скажет, что не следовало бы разрешать им всем без разбора говорить в Народном собрании и быть членами Совета, а только самым опытным и притом лучшим людям. Но афиняне и в этом отношении рассуждают совершенно правильно, предоставляя говорить в собрании и простым, потому что если бы только благородные говорили в Народном собрании и обсуждали дела, тогда было бы хорошо людям одного положения с ними, а демократам было бы нехорошо. А при теперешнем положении, когда может говорить всякий желающий, стоит ему подняться со своего места, будь это простой человек, — он изыскивает благо для самого себя и для себе подобных.

Кто-нибудь, пожалуй, возразит: так что же хорошего может придумать себе и народу такой человек? А в Афинах находят, что невежество, грубость и благожелательность такого человека скорее приносят пользу, чем достоинство, мудрость и недоброжелательность благородного.

Конечно, не такие порядки нужны для того, чтобы государство могло сделаться наилучшим,

но зато демократия скорее всего может сохраниться при таких условиях. Народ ведь желает вовсе не прекрасных законов в государстве, когда при этом ему самому придется быть в рабстве, но хочет быть свободным и управлять, а до плохих законов ему мало дела. Ведь от порядка, который ты считаешь нехорошим законодательством, народ сам получает силу и бывает свободен.

Если же ты ищешь царства хороших законов, то прежде всего увидишь, что в таком случае для граждан издают законы опытейшие люди; затем благородные будут держать в повиновении простых, благородные же будут заседать в Совете, обсуждая дела государства, и не будут позволять, чтобы безумцы были членами Совета, говорили или даже участвовали в Народном собрании. Вот от этих-то благ скорее всего народ может попасть в рабство³.

Теперь я хотел бы перейти к другому тексту, представляющему намного более умеренную позицию. Это позиция некоего полуаристократа или полудемократа. Это текст, написанный Исократом в середине IV века, и Исократ несколько раз ссылается на понятие парресии и парресиастическую проблему. Например, такие ссылки встречаются в начале его длинной речи «О мире», написанной им в середине IV века, в 355 году до н. э. В начале этого текста Исократ сперва очень точно выписывает противоположность установок афинян в их частных делах, в частной жизни, и в жизни публичной, в политической деятельности. По словам Исократа, в сво-

3. *Псевдо-Ксенофонт*. Афинская полития, 1, 6–9 // *Античная демократия в свидетельствах современников*. М.: Ладомир, 1996. С. 92. Более глубокое исследование этого текста см. в: *МИ*. С. 51–55.

ей частной жизни афиняне всегда стремятся советоваться с людьми, которые им известны в качестве разумных, умных, образованных, способных сказать им истину. Например, они никогда не выберут в качестве личного советчика пьяницу. Но, как заявляет Исократ, в своих публичных делах они делают нечто противоположное. В качестве ораторов или вождей они выбирают наихудших людей, каких только могут найти, и соглашаются со всем тем, что эти люди могут сказать⁴. Это первый пункт. Теперь второй. Есть кое-что даже более опасное: афиняне не только слушают дурных ораторов, но просто не хотят слушать других, хороших. Они доходят до того, что отказывают хорошему оратору в возможности говорить и в праве слова. Исократ пишет: «я замечаю, что вы по-разному слушаете выступающих здесь ораторов: одних — внимательно, а других — даже и голоса не выносите [...] ведь и раньше вы имели обыкновение прогонять всех ораторов, кроме тех, что угождали вашим желаниям»⁵. Я считаю это важ-

4. Исократ. О мире, 13 // Исократ. Речи. Письма; *Малые аттические ораторы*. Речи. С. 152. «Причина же этого в следующем: хотя вам надлежит о делах общественных заботиться так же, как о своих личных, вы относитесь к ним по-разному и, когда обсуждаете свои дела, ищите советников более разумных, чем вы сами; когда же вы в народном собрании обсуждаете дела государственные, то не доверяете таким советникам и враждебны к ним. Из выступающих с трибуны вам нравятся самые негодные, и вы думаете, что пьяные более преданы демократии, чем трезвые, неразумные — чем здравомыслящие, те, которые делят меж собой государственное достояние, — чем те, которые выполняют литургии из собственных средств. И можно только удивляться, если кто-либо надеется, что государство, имеющее таких советников, будет преуспевать». Другие комментарии Фуко к этому тексту Исократ см.: УСД. С. 192–194, 200–201; МИ. С. 47–48.

5. Там же. 3. С. 150.

ным. Вы видите, что различие между хорошим оратором и плохим не определяется или по крайней мере определяется не только тем, что один дает хорошие советы, а другой — дурные; это различие заключается в том, что дурные ораторы, привечаемые народом, говорят только то, что он желает услышать. Они только и делают, что формулируют, говорят вслух то, чего желает народ. Поэтому Исократ называет их льстецами. Тогда как хороший оратор — это, наоборот, тот, у кого есть способность и мужество воспротивиться желаниям *dēmos*. Как видите, первый критерий, позволяющий провести различие между дурным оратором и хорошим, состоит не в том, что один дает хорошие советы, а другой — дурные, а в том, что один говорит то, что точно соответствует желаниям *dēmos*, тогда как другой исполняет критическую и педагогическую роль, он по самому своему существу, по своей сути противоречит желанию *dēmos*, его роль в том, чтобы преобразовать волю полиса, волю граждан, поскольку его цель — это благо полиса.

Это противоречие между волей граждан, волей *dēmos* и благом полиса является, по-моему, фундаментальным моментом этой критики парресии и демократических институтов. Исократ в своем заключении утверждает, что в его времена в Афинах, поскольку у человека там нет возможности заставить себя услышать, заставить народ выслушать себя, если он не повторяет то, чего желает народ, в такой ситуации есть демократия, и это хорошо, но нет парресии, поскольку последняя заключается в установке, противодействующей воле или желанию народа. В этом тексте он говорит, что только некоторые люди могут применять парресию и приниматься в качестве парресиастов: это авторы комедий и драм. Как видите, Исократ наделяет здесь слово «парресия» по-

ложительным смыслом, смыслом смелой и откровенной речи, которая способна высказывать истину и критиковать, исправлять, реформировать народное мнение, желания и волю народа. Таким образом, вы можете обнаружить здесь положительное определение демократии, положительное определение парресии, но здесь обнаруживается и утверждение о том, что демократия действительно существует, тогда как парресия невозможна⁶.

В другом тексте, который можно сравнить с этим, Исократ проводит другое различие, представляет дело в достаточно ином свете, который, однако, по-моему, соответствует этой общей идее о несовместимости истинной демократии и истинной парресии. Этот текст обнаруживается в «Ареопагитике», где Исократ сравнивает античную конституцию Солона и Клисфена с политической жизнью в его времена. Он восхваляет древнюю афинскую конституцию, поскольку она принесла Афинам *dēmokratia* (демократию), *eleutheria* (свободу), *isonomia* (равенство перед законом) и *eudaimonia* (счастье полиса и народа полиса). Но в современную эпоху все эти основные качества древних афинских институтов были извращены, так что, как он объясняет, *dēmokratia*, демократия стала тем, что он называет *akolasia* — это слово позаимствовано из словаря морали и означает «распушенность», «распушенность во нравах»⁷, «распушенные нравы»⁸; она всегда противостоит

6. Исократ. О мире, 14. С. 152: «Однако же я знаю, что выступления против ваших взглядов связаны с неприятностями, и хотя у нас демократия, но нет свободы слова (*parrësia*) в народном собрании, кроме как для безрассуднейших и нисколько о вас не заботящихся ораторов, а в театре — для сочинителей комедий».

7. Фуко высказывается по-французски: «*relâchement des mœurs*».

8. Фуко высказывается по-французски: «*mœurs relâchées*».

sōphrosunē, является его противоположностью*. Это значит не то, что людей не наказывают, [а то,] что они не наказывают себя, не контролируют себя, то есть речь о недостатке самоконтроля в области нравственности; люди никак не подавляют самих себя, себя не сдерживают. А потому *dēmokratia* становится теперь отсутствием такого сдерживания. *Eleutheria*, древняя афинская *eleutheria* становится теперь *paranomia*, нарушением законов. *Eudaimonia*, общее счастье, стало *exousia tou panta poiein*, свободой делать что угодно. А *isonomia*, всеобщее равенство перед законом стало парресией⁹. Как видите, в этом тексте парресия обладает негативным значением: она означает то, что под предлогом равенства перед законом кто угодно может встать и взять слово, желая убедить других граждан, и внушить им то, чего желает он, оратор. Как вы можете увидеть здесь, Исократ по-прежнему ценит демократию, но при этом утверждает, что невозможно обладать

* Мы не воспроизводим здесь небольшой диалог со слушателями по поводу лучшего перевода термина *akolasia* на английский.

9. Исократ. Ареопагитик, 20 // Исократ. Речи. Письма; *Малые аттические ораторы*. Речи. С. 135–136: «Люди, управлявшие в то время городом, установили политию, не такую, которая на словах называлась бы самой мягкой и направленной на всеобщее благо, а в действительности для людей, имеющих с ней дело, оказывалась бы совершенно другой. И не так воспитывала эта политика граждан, чтобы они считали распущенность — демократией, противозаконие — свободой, невоздержность на язык — равенством, а возможность делать все, что вздумается, — счастьем (*epaideue tous politas ōsth'hēgeisthai tēn mēn akolasian dēmokratian, tēn de paranomian eleutherian, tēn de parrēsian isonomian, tēn d'exousian tou tauta poiein eudaimonian*). Таких она не терпела и наказывала и тем самым добивалась того, чтобы граждане становились добродетельнее и рассудительнее».

одновременно реальной формой демократии и парресией и что в афинских институтах IV века есть демократия, но нет хорошей парресии, а если какая-то парресия в этих демократических институтах и осталась, то лишь дурная. Вы можете найти у Исократа также идею, которая обнаруживается в гораздо более радикальной форме и в памфлете «Старого олигарха», а именно откровенное недоверие к воле *dēmos*, к чувствам *dēmos*, к мнению или желанию *dēmos*. Парресиаст — это тот, кто должен противостоять, противодействовать желанию *dēmos**.

Третий текст, который я хотел бы процитировать, обнаруживается у Платона, в книге VIII «Государства», где он объясняет, как появляется и развивается демократия; он заявляет: «демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребью». Каково же качество подоб-

* Уточнение в рукописи: «Как видите, у Исократа обнаруживается:

— Неизменно положительная оценка демократии как конституционной формы.

— Неявная характеристика парресии как ситуации, в которой ораторы способны совершенно свободно противостоять воле народа и в которой народ расположен соглашаться с этой критикой со стороны ораторов.

— Очевидное недоверие к воле народа, к чувствам народа, его мнению (это недоверие является аристократическим противовесом по отношению к поддержке демократии).

— Наконец, некоторое противоречие между *isonomia* как всеобщим равенством перед законом и применением свободы слова, которой может пользоваться каждый, кем бы он ни был».

ного строя, — спрашивает собеседник. Ответ: «Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь». «Свободой» тут переводится *eleutheria*, «откровенностью», конечно, — *parrêsia*, а «возможностью делать что хочешь» — *exousia poiein ho ti tis bouletai*. Вы видите, что здесь почти те же термины, что у Исократы. Далее Платон говорит: «А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу»¹⁰.

В этом тексте интересно, я думаю, то, что Платон, как видите, упрекает паррессию не в том, что она кому угодно дает возможность влиять на полис, он не упрекает ее в предоставлении возможности склонять народ к дурным решениям. По его мнению, основная опасность паррессии состоит, строго говоря, не в том, что невежественные вожди получают возможность

10. Платон. Государство, VIII, 557a-b. Указ соч. С. 343: «— Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию. — Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устранившись, постепенно отступят. — Как же людям при ней живется? — спросил я. — И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты. — Да, это ясно, — ответил Адимант. — Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь (*eleutherias ē polis mestē kai parrērias gignetai, kai exousia en autē poiein o titis bouletai*). — Говорят, что так. — А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу (*dēlon oti idian ekastos an kataskeuēn tou hautou biou kataskeuazaito ēn autē, hētis hekaston areskot*)». См. выше: с. 39, сноска 21.

стать тиранами; главная, или по меньшей мере первойшая, опасность в том, что в ситуации парресии нет истины, общей для всех в полисе, не может быть общего *logos*, единства, и это отсутствие общего *logos* ведет к тому, что у каждого появляется свой собственный образ жизни, собственный тип и стиль существования, собственный, как он говорит, *kataskeuē to biou*, способ строить свою жизнь. И, конечно, в соответствии с платоновским принципом прямого и полного соответствия человеческой жизни и жизни полиса, принципом прямого и совершенного соответствия иерархии способностей человека и устройства полиса, то есть принципом наличия аналогии между тем, как человек себя ведет, и тем, как управляется полис, легко понять, что, если каждый в полисе ведет себя как вздумается, повинуюсь лишь собственному мнению, собственной воле или собственному желанию, это значит, что в полисе не может быть никакого единства. В полисе в таком случае, по словам Платона, столько же «конституций», столько же *politeiai*, столько же малых независимых полисов, сколько и граждан, делающих что угодно¹¹. Это, я думаю, пер-

11. Платон. Государство, VIII, 557c-d. С. 344: «— Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие, подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех. — Конечно. — При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство. — Что ты имеешь в виду? — Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство».

вый пункт, который стоит выделить в этом тексте. Но есть еще и другой, по-моему, столь же важный. Как видите, Платон определяет паррессию не просто тем, что каждый свободен говорить, что пожелает, но и тем, что каждый свободен *делать* что угодно. Паррессия означает «говорить что хочешь» и «делать что хочешь». Именно этот второй аспект — «делать что хочешь» — подвергается у Платона особенно суровой критике. Паррессия — это не только свобода слова, но и жизненный выбор, своего рода анархия в свободе, в решениях каждого, это свобода неограниченного выбора своего собственного стиля жизни*.

Конечно, можно было бы еще многое сказать о политической проблематизации паррессии в греческой культуре. Но я считаю, что мы должны обратить внимание на два основных аспекта этой проблематизации, произошедшей к концу IV века. Во-первых, в тексте Платона совершенно ясно, что проблема свободы слова все больше связывается с проблемой выбора способа существования, образа жизни; проблема свободы в применении *logos* все больше ста-

* Уточнение в рукописи: «Второй важный пункт — то, как Платон соотносит эту паррессию с *eleutheria* <свобода>. В начале текста он говорит, что демократические полисы прославляются, поскольку «в государстве появится полная свобода и откровенность», потому что люди могут говорить и делать что угодно.

Но в этом тексте и во многих других, где разбираются те же проблемы, Платон показывает, что *eleutheria* не может заключаться в том, чтобы делать что хочешь. Напротив, когда кто-либо делает что хочет, он оказывается рабом; рабом самого себя, своих желаний, устремлений и т. д. Точно так же полис, в котором каждый делает что хочет, становится рабом худших людей. Так что паррессия, которая казалась связанной со свободой, на самом деле является источником тирании.

Нехватка истины, единства, свободы».

новится проблемой свободы выбирать свой образ жизни, выбирать *bios*. Проблема парресии должна все больше рассматриваться в качестве личной установки, личного качества, своего рода добродетели, полезной в политической жизни полиса, если речь идет о хорошей парресии, или опасной для нее, если речь о дурной парресии. Например, очень часто понятие парресии вы можете встретить у Демосфена. Он нередко ссылается на паррессию, но, я думаю, очень важно понять, что у него всегда имеется в виду парресия не как институт, а как личное качество. Демосфен не интересуется институтами, которые могли бы укрепить или же гарантировать паррессию; он подчеркивает, что он как мужчина и гражданин применяет паррессию в той мере, в какой должен критиковать полис за его дурную политику, и точно так же он подчеркивает, что, поступая таким образом, он сильно рискует, что для него опасно применять паррессию, ведь афиняне совершенно не желают слышать критику¹².

12. См., например: Демосфен. Третья речь против Филиппа, 3–4// Демосфен. Речи: в 3 т. М.: Памятники исторической мысли, 1995. Т. 3. С. 109–110: «Я со своей стороны прошу вас, граждане афинские, если буду говорить о чем-нибудь откровенно (*an ti alēthōn meta parrēsias legō*), по правде, отнюдь не гневаться на меня за это. Смотрите на это вот с такой точки зрения. Свободу речи во всех других случаях вы считаете настолько общим достоянием всех живущих в государстве (*parrēsiān epi men tōn allōn houtō koinēn oiesthe dein einai pasi tois en tē polei*), что распространили ее и на иностранцев, и на рабов, и часто у нас можно увидеть рабов, которые с большей свободой высказывают то, что им хочется, чем граждане в некоторых других государствах; но из совещаний вы ее совершенно изгнали. Вследствие этого у вас и получилось, что в Народных собраниях вы напускаете на себя важность и окружаете себя лестью, слушая только угодные вам речи, а когда начинаются затруднения и наступают события, вы оказывае-

Вы можете заметить также и другую трансформацию. Речь идет о том, что парресия все больше связывается с еще одним типом политических институтов и рассматривается через его призму, что она все больше связывается с проблемой монархических институтов, монархической власти и авторитета. Свобода слова должна практиковаться в отношении с царем, а царь должен принимать парресию^{*13}. Но совершенно очевидно, что в подобной ситуации парресия намного больше зависит от личных качеств царя и его советника*, так что, в отличие от демократического полиса, вопрос уже не в институтах.

Вы видите, что проблема парресии все более очевидно связывается с проблемой личных качеств, личной установки, выбора образа жизни, с проблемой *bios*. Подтверждение этого вы можете найти, например, в том, что само слово, само понятие «парресия» очень редко встречается у Аристотеля. У него вы не найдете политического анализа того, что такое парресия. Обнаруживаются всего два или три употребления слова «парресия» — одно в «Афинской политике», в книге XVI, где Аристотель анализирует тиранию Писистрата. Как вы знаете, Писи-

тесь уже в крайне опасном положении. Конечно, если вы и сейчас находитесь в таком настроении, тогда мне нечего говорить; но если о своей пользе вы пожелаете слушать речь без всякой лести, тогда я готов говорить». См. также: *Демосфен*. О распределении средств, 15. Т. 3. С. 164; *Демосфен*. Олинфская третья, 3, 32. С. 35, 42. О понятии парресии у Демосфена см.: МИ. С. 18–20, 48–49.

* Добавление в рукописи: «Ссылки на паррессию этого типа вы можете найти у Платона, у Исократы („К Никоклу“»).

[сноска 13]

13. *Исократ*. К Никоклу, 28. С. 26–27. См. выше: с. 42, сноска 23.

* Добавление в рукописи: «(мужество с одной стороны, доброта и самообладание — с другой)».

страта некоторые и даже сам Аристотель считали образцово хорошим тираном, правление которого было очень выгодно Афинам, принесло им большую пользу. И вот Аристотель приводит пример хорошей парресии в контексте тирании. Согласно рассказываемой им истории, Писистрат прогуливался вблизи Афин и встретил там крестьянина, мелкого собственника, который очень жаловался на налоги, не узнав, конечно, Писистрата в лицо. Последний спросил у него, почему он так недоволен правительством, и крестьянин ответил, что он зарабатывает столько-то и должен отдавать десятину от своего дохода Писистрату. Писистрат принял эту паррессию и освободил его [от налога]¹⁴. Как видите, эта парресия оказывается типичным примером парресии в контексте монархии, тирании.

У Аристотеля можно найти еще один текст, в котором используется слово «парресия» и где анализируется или по крайней мере упоминается парресиастический характер. В «Никомаховой этике»

14. *Аристотель*. Афинская полиция, 15, 5–6 // Античная демократия в свидетельствах современников. Указ соч. С. 42: «...и сам часто ездил по стране, наблюдая за ходом дел и примиряя тяжущихся, чтобы они не запускали своих работ, отправляясь в город. Во время одного такого путешествия Писистрата случилось, как рассказывают, приключение с земледельцем, обрабатывавшим на Гиметте местечко, получившее впоследствии прозвание „безоброчного“. Увидав, что какой-то человек копается и трудится над одними камнями, Писистрат подивился этому и велел рабу спросить у него, сколько дохода получает с этого участка. Тот ответил: „Какие только есть муки и горе; да и от этих мук и горя десятину должен получить Писистрат“. Человек этот ответил так, не зная его. Писистрат же в восхищении от его прямоты и трудолюбия сделал его свободным от всех повинностей». Фуко ссылается на этот текст также в своей лекции от 8 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 69–70.

Аристотель описывает *megalopsuchia*, великодушие, того, кто *megalopsuchos*¹⁵. Парресья — это вовсе не политический институт или политическая практика, это характер, аспект, черта этого великодушия. Среди других его черт обнаруживаются некоторые качества, которые в большей или меньшей степени связаны с парресиастическим характером, с парресиастической установкой. Вы видите, что Аристотель описывает *megalopsuchos* как человека смелого, как того, кто обладает истинным и при этом разумным мужеством; он, как говорит Аристотель, не *philokindunos*, не тот человек, который настолько любит опасность, что готов броситься ей навстречу, независимо от того, что именно ему угрожает; он мужествен, но в разумных пределах¹⁶. *Megalopsuchos* ничего не скрывает, он предпочитает *alêtheia*, а не *doxa*, истину предпочитает мнению; *megalopsuchos* не любит льстецов и, что интересно, может *kataphronein*, смотреть на других свысока, что является одной из черт парресьи, человека, способного высказать истину, определить недостатки и ошибки других и при этом

15. Аристотель. Никомахова этика, 1123а–1125а. Указ соч. С. 128–135. Фуко упоминает также этот текст Аристотеля, в котором *megalopsuchia* (великодушие или широта души <в русском переводе — величие и величавость>) связывается с практикой парресьи, в первой лекции курса «Мужество истины», где он подчеркивает эту тему мужества — мужества и парресиаста, и его собеседника. См.: МИ. С. 21–22.

16. Аристотель. Никомахова этика, 1124b. С. 132–133: «И тот, кто величав, не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит самой по себе опасности, потому что [вообще] чтит очень немногое. Но во имя великого он подвергает себя опасности (*ouk esti mikrokindunos oude philokindunos dia to oligo timan, megakindunos de*) и в решительный миг не боится за свою жизнь, полагая, что недостойно любой ценой остаться в живых».

осознающего свое превосходство¹⁷. Все это вместе с парресией, откровенностью, составляет нравственный портрет *megaloopsuchos*. Как видите, совершенно ясно, что у Аристотеля парресия фигурирует в контексте монархии или же как этико-моральный характер, но не в качестве политического института.

Итак, вы можете заметить, что на первый план все больше выходит личный, этический, моральный аспект парресии. Но на самом деле мы можем констатировать появление и развитие нового типа парресиастической практики задолго до Платона, Исократа и Аристотеля. Именно этот новый тип парресиастической практики я и хотел бы сейчас проанализировать. Конечно, этот иной тип парресиастической практики и политическая парресия, о которой я говорил на этой и предыдущей лекциях, два этих типа парресии разделены не полностью, у них много важных сходств и во многих пунктах они друг от друга зависят. Но, несмотря на эти сходства и зависимости, я считаю, что в этой парресии нового типа обнаруживается несколько особенных черт. И чтобы определить особенности этого иного типа парресии, непосредственно связанного с фигурой Сократа, лучше будет, я думаю, прочитать вместе с вами один текст, который обнаруживается в начале платоновского диалога «Лахет». Я выбрал этот диалог как свидетельство того, что Сократ был парресиастической фигурой. У меня было несколько при-

17. *Аристотель*. Никомахова этика. С. 133: «Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве (*amelein tēs alētheias mallon ē tēs doxēs*), свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда] (*parrēsiastēs gar dia to kataphronētikos einai*), за исключением притворства перед толпой)».

чин для такого выбора. Первая заключается в том, что в этом диалоге, в «Лакхете», который сам по себе довольно короткий, слово «парресия» употребляется три раза¹⁸, и это немало, учитывая, что у Платона оно в целом встречается довольно редко.

Очень интересно отметить, что в начале этого текста разные собеседники характеризуются своей парресией. Два из них — Лисимах и Мелесий — заявляют, что применяют паррессию, и они действительно применяют ее, чтобы признаться, что они в своей жизни не сделали ничего особенного и важного, ничего, что могло бы как-то их прославить. Они обращаются к двум пожилым и очень известным гражданам — Лакхету и Никию, замечая, что они, обращаясь к ним, надеются на то, что те будут говорить с ними совершенно откровенно, ведь они уже достаточно стары, достаточно известны и влиятельны, чтобы быть откровенными и не скрывать своих мыслей. Такова завязка «Лакхета». [Но] я хотел бы прочитать с вами не этот отрывок, поскольку в нем пря-

18. Ср.: Платон. Лакхет, 178a, 179c, 189a // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 268, 269, 279. Здесь Фуко впервые предлагает анализ сократической парресии, опирающийся на разбор «Лакхета»; с его точки зрения, значение этого диалога заключается, прежде всего, в том, что в нем *bios* появляется как «главный элемент парресиастической игры» (см. ниже: с. 253). В курсе в Коллеж де Франс «Мужество истины» Фуко вернется к этому анализу и разовьет его (ср. МИ. С. 129–161), утверждая, что, если «Алкивиад» — отправная точка для линии сократической веридикции, которая идет к «метафизике души», то «Лакхет», напротив, — это начальная точка той линии, которая идет к «стилистике существования». Другими словами, по мнению Фуко, «Лакхет» отмечает появление темы «правдивой жизни в качестве принципа и формы высказывания истины», уже указывая, таким образом, на ту форму, которую парресия приобретет у киников. См.: МИ. С. 166–173.

мо о сократической парресии не говорится. Здесь речь об обычной, повседневной парресии, однако интересно отметить, что о парресии речь идет с самого начала текста. В конце текста обнаруживается понятие, которое, как некоторым из вас, наверно, известно, я очень люблю, понятие *epimeleia heautou*, заботы о себе. После этого диалога, который с теоретической точки зрения является неудачным, поскольку никто в нем не может дать реальное, истинное, удовлетворительное определение мужества, которое и было его предметом, так вот, несмотря на это, в итоге все эти четверо, которых я назвал, Никий, Лахет, Мелесий и Лисимах, соглашаются с тем, что надо отправить своих сыновей к Сократу, поскольку он лучший учитель. Хотя Сократ и сам не смог дать определения мужества, они принимают решение отдать своих детей в ученики Сократу. Сократ соглашается и заявляет: «Верно то, что я ничего не знаю, что я не способен определить мужество, но мы попробуем теперь позаботиться сами о себе и о других»¹⁹. Таким образом, вы видите, что в этом

19. Платон. Лахет, 200е–201b. Т. 1. С. 293–294: «СОКРАТ. Было бы ужасно, мой Лисимах, если бы кто не пожелал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим. И если бы в состоявшейся нынче беседе я проявил себя как знаток, а Никий и Лахет — как невежды, было бы правильно пригласить для этого дела меня. Но на самом деле мы все оказались в затруднении; как же можно остановить свой выбор на ком-либо из нас? Мне лично представляется, что это невозможно. А если это так, посмотрите, не покажется ли вам дельным мой совет. Я считаю, друзья (между нами будь сказано), что надо нам всем вместе усердно искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в нем очень нуждаемся), а уж потом для мальчиков, не жалея при этом ни денег, ни иных каких-либо средств; оставаться же нам в таком положении, в каком мы сейчас, я не советую. А если кто станет насмехаться над нами, что, мол, в подобном возрасте

диалоге происходит смещение от парресиастического персонажа к проблеме заботы о себе.

Прежде чем начать читать этот текст, я хотел бы вкратце напомнить ситуацию на момент начала диалога. Я сделаю это в нескольких словах, более чем схематично, поскольку на самом деле ситуация эта очень сложная и запутанная. Два пожилых человека, Лисимах и Мелесий, озабочены тем, какое именно образование следует дать своим сыновьям. Оба они осознают, что принадлежат к числу самых известных семейств Афин (первый из них, Лисимах, был, по-моему, сыном Аристиды, а Мелесий — я не помню, чьим сыном он был, но он тоже член выдающейся афинской семьи)²⁰. Но интересно — и это одна из причин, по которым они говорят о паррессии, — что, хотя их отцы в свое время прославились, сами Лисимах и Мелесий не сделали в своей жизни ничего примечательного, ничего по-настоящему славного, они не совершили военных подвигов и не играли важной политической роли. Они осо-

мы хотим стать учениками, то нам надо, считаю я, выставить своим поборником Гомера, который сказал: „Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым“. Так и мы, махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах (*koinē hēmōn autōn kai tōn meirakiōn epimeleian poiēsōmetha*). ЛИСИМАХ. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу, даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с подростками. Но сделай для меня вот что: приходи завтра спозаранку в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим. СОКРАТ. Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог».

20. Лисимах был сыном Аристиды по прозвищу Справедливый, афинского государственного деятеля V века до н. э., а Мелесий — сыном Фукидида (не путать с историком Фукидидом), который был одним из руководителей аристократической партии.

знают это и признаются в этом, они применяют паррессию, чтобы публично в этом признаться. Из своего опыта они делают следующий вывод или, скорее, выводят такой вопрос: как возможно, что, будучи потомками столь хорошего *genos*, происходя из выдающейся семьи, имея столь хорошую родословную, сами они не оказались способны сделать что бы то ни было замечательное? Не очевидно ли, что рождения, принадлежности к знаменитой семье недостаточно, чтобы появилась способность играть одну из первых ролей в полисе? [Раз нужно что-то еще, что именно? Не образование ли?]*. А если так, какое именно нужно образование?

Во всем этом вы легко узнаете проблемы, которые рассматриваются во многих платоновских диалогах. Во всяком случае, вы видите, что действие диалога разворачивается, как предполагается, в конце V века, в тот момент, когда было много людей, которые в большинстве своем представлялись софистами, утверждающими, что они могут дать хорошее образование молодым людям, поскольку всем было ясно, что само по себе происхождение не может привить достойные нравственные и политические установки. Эти новые техники обучения и дискуссии, предметом которых они стали, соотносились со многими аспектами образования, в частности с риторикой и обучением способам выступления на суде или перед политическим собранием, но также софистическое образование охватывало определенные технические навыки и военное обучение. А одной из главных проблем в Афинах стало обучение солдат-пехотинцев, которые значительно уступали спартанским гоплитам. Вот общий контекст этого диалога; проблема образования, полити-

* Отрывок частично восстановлен по рукописи.

ческая, социальная и институциональная проблема, которая очевидным образом связана с проблемой парресии: кто способен играть первую роль в полисе, кто способен управлять? Но вы видите, что этот вопрос в его общей форме здесь прилагается к проблеме образования.

Чтобы дать своим сыновьям хорошее военное образование, Лисимах и Мелесий отводят их к одному учителю или по крайней мере к тому, кто выдает себя за учителя военного дела*. Учитель этот — в каком-то смысле мастер, артист, он одновременно атлет и актер, который использует свои знания и умения не в бою с врагами, а чтобы зарабатывать деньги, устраивая публичные спектакли и обучая молодых людей. Этот человек в каком-то смысле является софистом от военного дела. Посетив устроенное им выступление, ни Лисимах, ни Мелесий не могут сказать, действительно ли полезно и эффективно такое обучение, хорошо ли такое образование; даже увидев собственными глазами выступление этого «военного софиста», они не знают, что и думать о его преподавании. Здесь мы сталкиваемся с проблемой критериев образования: если ты не получил хорошего образования, как определить, что оно собой представляет? Итак, вы видите, опознаете в этом, в этой области образования, технического, военного образования, проблему, которая в точности совпадает с парресиастической проблемой, как она формулируется в сфере политических институтов. Нам нужно, чтобы кто-нибудь высказывал истину в политической сфере, но как выявить того, кто высказывает истину? Теперь же вы сталкиваетесь с той же самой проблемой в области образования, и, как видите, эта

* Добавление в рукописи: «Этот учитель (это важно для этой истории и проблематики) сам солдатом не является».

проблема образования связана с предыдущей. Чтобы найти людей, способных высказывать истину своим согражданам, нужны люди, получившие хорошее образование. Люди, которым надо дать образование, должны получить истину, они должны принять истину от кого-то другого, от учителя, но каков учитель, способный высказывать истину? Эта парресиа-стическая проблема отражается, я бы сказал, сама в себе, ставится *en abyme*²¹, поскольку она всегда связана с политической проблемой, с политической парресией, но при этом воспроизводит эту проблему в области образования, которое необходимо для производства политической парресии.

Во всяком случае после этого довольно неприятного опыта, после того, как они посмотрели на подвиги этого мастера-воина, Лисимах и Мелесий обращаются к двум очень известным деятелям своего времени, Никию и Лахету, и спрашивают у них, что они думают о преподавании софиста и о военном обучении того типа, который они могли видеть на выступлении указанного мастера. Теперь свое мнение высказывают Никий и Лахет, и выясняется, что у них совершенно разные мнения об обучении такого рода. Никий, который сам является выдающимся военачальником с большим военным опытом, полагает, что этот софист, мастер боевых искусств, все сделал в лучшем виде и что, обучаясь у него, молодежь может получить хорошее военное образование; тогда как Лахет, также хороший военачальник, с ним решительно не согласен: он полагает, что спартанцы, лучшие солдаты в Греции, никогда не пользовались услугами таких учителей, и утверждает, что этот мастер боевого дела сам не является военным и что за ним не числится ни одной

21. Фуко употребляет это выражение по-французски.

победы^{*22}. Мы видим, что в этом споре выявляются два аспекта проблематики. Не только обычные граждане, не имеющие каких-то особых качеств, не способны определить, какое образование является наилучшим, но и те, кто, как Лахет и Никий, своей жизнью и своими действиями доказали, что люди они знающие, даже они не могут определить хорошего учителя, которым в области образования является тот, кто способен высказывать истину*. Поэтому теперь они обращаются к Сократу и спрашивают его, что он об этом думает. Именно в этом месте обнаруживается текст, который я предлагаю вам про-

* Добавление в рукописи: «Он ссылается на еще одного такого „мастера“, который изобрел какое-то новое оружие, но стал посмешищем во время боя». [сноска 22]

22. На самом деле Лахет говорит о том же человеке по имени Стесилай, который опозорился во время одной битвы, когда пытался применить оружие собственного изобретения — серповидное копье. См.: Платон. Лахет, 183с–184а. Т. 1. С. 273.

* Добавление в рукописи: «С другой стороны, невозможно доверять людям того рода, что претендуют на обладание определенным умением и на обучение ему, но, в то же время, сами не способны использовать это умение в своей жизни.

Это все вопросы того рода, что очень часто встречаются в первых платоновских диалогах. Вы можете увидеть здесь отношение между этой проблемой и проблемой политической парресии:

1) Именно для того, чтобы определить, какие граждане могут быть лучшими, кто может заниматься управлением полиса, Лисимах и [Мелесий] берутся за вопрос образования.

2) В сфере образования возникает та же проблема: кто способен высказать истину — высказать истину в форме образовательной деятельности?

Чтобы разрешить эту проблему, они соглашаются обратиться к Сократу и спросить у него мнение о лучшем способе обучения военным навыкам».

честь. Это текст, в котором Никий и Лахет, несмотря на свой возраст, известность и очень важную роль, которую они играли в афинской армии, соглашаются обратиться к Сократу и спросить у него, что он думает о мужестве. Довод, который приводят Никий и Лахет в объяснение того, почему они соглашаются на парресиастическую игру, позволяет, я считаю, набросать портрет Сократа как парресиаста, да и само слово «парресья»* в этом тексте используется.

Начнем с довода, который приводит Никий, объясняя, почему он соглашается на парресиастическую игру:

Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу (*hos an eggutata Sōkratous ē logō, hōsper genei, kai plēsiazē dialegomenos*), бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитывается (*mēpauesthai hupo toutou periagomenon tō logō, prin an empesē eis to didonai peri hautou logon*) в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время (*hontina tropon nun te zē kai hontina ton parelēluthota bion bebiōken*). Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием (*prin an basanīsē tauta*). Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого

* Фуко говорит «слово „парресиаст“», но на самом деле речь о слове «парресья», которое обнаруживается чуть далее в ответе Лахета (188e).

общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению. Но смотри, как отнесется к этому наш Лахет²³.

Я думаю, что в этих словах Никия о Сократе можно найти анализ парресиастической игры, анализ с точки зрения слушателя или, говоря точнее, собеседника. Эта парресиастическая игра, как вы можете заметить, существенно отличается от той парресиастической игры, которую мы обнаружили в политической сфере и на политической сцене, где оратор, который считался тем, кто знает истину, кто желает ее высказать и кто достаточно смел, чтобы это сделать, пытался убедить собрание в истине своих слов. Здесь же мы, во-первых, видим парресиастическую игру, которая предполагает личное отношение одного человека к другому. Это заявлено уже в самом начале текста: «Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу...». Здесь есть определенная проблема, поскольку рукописная традиция не вполне ясна [*logō hōsper genei* порой считается бо-

23. Платон. Лахет, 187e–188c. Т. 1. С. 277–279.

лее поздней вставкой]*: *hos an eggutata Sōkratous ē logō, hōsper genei, kai plēsiazē dialegomenos*. Французское издание (Бюде) оставляет вставку «*logō hōsper genei*» и дает перевод [«в семье привычных собеседников»], который в общем-то не глуп, но немного, как говорится, притянут за уши²⁴. Если перевести это дословно²⁵, получится следующее: «тот, кто *eggutata Sōkratous*, очень близок к Сократу, максимально близок к Сократу *logō hōsper genei*, близок посредством *logos* в точности так, как он мог бы быть близким к нему в силу *genos*»; это немного слишком... И далее: *plēsiazē dialegomenos*, кто подходит к нему *dialegomenos*, путем диалога. Как бы там ни было, даже если оставить в стороне *logō hōsper genei*, вы видите, что эта игра предполагает определенную близость между Сократом и его собеседником, то есть то, что они должны вступить в контакт друг с другом. Иногда *plēsiazesthai* употребляется в значении «иметь сексуальные отношения», но [здесь] смысл очевидно другой; речь на самом деле идет о том, что два человека вступают в отношение; *plēsiazesthai* может означать также «стать членом [чьего-то] круга, следовать за кем-то, быть чьим-то сторонником». Если вам необходимо сыграть в сократическую игру, вы должны вступить в отношение с Сократом, находиться с ним в контакте, быть близки к нему, установить с ним определенную связь. И это первый момент.

Второй момент состоит в том, что в этом отношении, в этой сократической парресиастической игре слушателя или собеседника ведет, как вы ви-

* Английское издание <и используемый здесь русский перевод>, цитируемое Фуко, не содержит вставки, в отличие от французского перевода Альфреда Круазе.

24. Фуко высказывается по-французски: «tirée par les cheveux».

25. Фуко высказывается по-французски: «mot à mot».

дите, *logos: mē pauesthai hupo toutou periagomenon tō logō*, то есть его ведет речь Сократа. С этой точки зрения собеседник играет пассивную роль, находится в пассивной позиции; но есть, я полагаю, разница между пассивностью слушателя в политическом собрании и пассивностью сократического собеседника. Если в политической игре пассивность приводит к тому, что слушателя убеждает тот, кого он слушает, в этом случае собеседника ведет сократический *logos*. К чему же он его ведет? *Prin an empesē eis to didonai peri hautou logon*, его подводят к тому, чтобы отчитаться (*logon didonai*) в его собственной жизни. Так что *logos*, который ведет слушателя, заставляет его дать отчет, дать *logos*, определенный *logos* его собственной жизни. Но как же он дает *logos* собственной жизни? В тексте сказано: «бывает вынужден [...] незаметно для самого себя отчитаться в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время». И чуть далее: «Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или про-должаем так поступать».

Когда мы читаем этот текст или эти отрывки из него, мы, конечно, склонны читать их с точки зрения нашей христианской культуры, в ее оптике. Мы можем проинтерпретировать это описание сократической игры как определенную практику, в которой ученик, которым руководит Сократ, должен рассказать историю своей предшествующей жизни и признаться в своих дурных поступках. Но я полагаю, что истинное значение этого текста не в этом. На самом деле, если сравнить этот текст с другими описаниями сократической игры в других платоновских диалогах, таких как «Апология Сократа», «Алкивиад» или «Горгий», в них часто встречается идея о том, что в присутствии Сокра-

та, если кем-то управляет сократическая речь, сократический *logos*, этот человек должен отчитаться в самом себе, но мы отлично понимаем, что речь не идет о некоей «автобиографии»; задача совсем не в том, чтобы признаться в своих грехах или проступках. Ни в платоновских диалогах о Сократе, ни в портрете Сократа, оставленном Ксенофонтом, мы не видим ничего такого, что походило бы на автобиографический отчет о жизни, ничего такого, что напоминало бы признание или исповедь с признанием грехов и проступков или на что-то в этом роде. Я думаю, что у выражения «дать отчет», *didonai logon*, есть вполне точное значение. Когда Сократ задает вопросы о жизни, *bios*, он не требует никакого рассказа, он ставит вопросы о *logos*, разумной речи, которая организует, оформляет жизнь, чтобы этой речью оправдать то, что ты сделал и что делаешь. Дать отчет, *didonai logon* в собственной жизни — значит не пересказать свою жизнь, а показать, способны ли мы доказать наличие гармоничного отношения между *logos*, разумом, разумной речью, которую мы способны применять, и нашим собственным образом жизни. Сократическое расследование не занимается событиями жизни, оно занимается только отношениями между *bios* как жизнью, как стилем жизни, и *logos*. Это расследование того, как *logos* придает форму, дает, как сказано в тексте, *tropos* «направление, образ» жизни. Это, я думаю, совершенно ясно показано далее в том же самом диалоге. Сократ не хочет, чтобы Лахет, к примеру, рассказывал о своих военных подвигах, не хочет, чтобы он отчитывался в своих слабостях и т. д., он хочет, чтобы тот привел обоснование для своего мужества. Сократ говорит: «Ты смел, все это знают, ты показал, что ты на самом деле смел. Но способен ли ты *didonai logon*, дать отчет в этом мужестве, дать *logos*, предста-

вить *logos*, который наделяет формой, рациональной, умопостигаемой формой это мужество?». И именно эта роль Сократа, заключающаяся в том, чтобы требовать от людей доводов, отчета в их собственной жизни, именно эта роль описывается в тексте как роль *basanos*. Вы встречаете здесь слова *basanos* или *basanizein*: *prin an basanisê tauta*, что переводится здесь как «допросить обо всем с пристрастием». Греческое слово *basanos* означает «пробный камень»; это камень, с помощью которого можно определить подлинность золота, увидеть, настоящее ли это золото. Сократ — это *basanos*, поскольку благодаря ему вы можете в точности понять, каковы отношения между *bios* и *logos*. *Bios*, который кажется разумным и добродетельным, или же *logos*, кажущийся разумным и добродетельным, — действительно ли они таковы, какими кажутся? Такую проверку можно провести благодаря Сократу, играющему роль *basanos*, пробного камня²⁶.

После этого определения парресиастической роли Сократа — включающего, прежде всего, отношение лицом к лицу, отчет в самом себе, то есть понимание того, каковы отношения между *bios* и *logos*, наконец, роль Сократа как *basanos*, — Никий во второй части своего выступления объясняет, что у людей вследствие расследования Сократа, после того как они были им изучены, появляется желание заботиться о том, как жить в будущем, а чтобы жить наилучшим образом, они хотят учиться, причем учиться не только в молодости, но и всю жизнь. Вы видите, что благодаря этому сократическому опыту,

26. Фуко подчеркивает роль «*basanos*», которую Сократ играет в «Лахете», в лекции от 22 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 151–161. См. также выше: с. 44, сноска 26.

в котором определяется, каковы отношения между *logos* и *bios*, между нашей собственной жизнью и ее рациональным основанием, мы приобретаем способность учиться чему-то или же пытаться чему-то научиться, и это отношение между *mathēsis* и парресией принимает отныне форму постоянной установки, постоянного желания чему-то учиться, с молодости и до самой старости*. На этом с речью Никия закончим.

За этим следует речь Лахета, который представляет другую точку зрения на парресиастическую игру Сократа; это точка зрения не слушателя, а самого Сократа, поскольку представляется [следующая] проблема: каким образом мы можем быть уверены в том, что Сократ — это хороший *basanos*, хороший пробный камень, который способен открыть кому-либо, каковы отношения между *bios* и *logos*?

Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий

* Добавление в рукописи: «В этом тексте важно то, что риторическая игра, используемая в области институтов и политической жизни, переворачивается:

— В обычной игре оратор должен высказывать истину, а слушатель должен убедиться в ней: он узнает об истине из того, что слышит.

— В этой сократической игре должен говорить слушатель, говорить о себе самом, сопоставляя свой собственный образ жизни с принципами рациональной речи; а потому и признать, что он не способен *didonai logon* в своей собственной жизни, так что ему необходимо учиться».

человек и достоин своих слов, я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию, но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует противоположным образом, доставляет мне огорчение, и, чем лучше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой (*axion onta logōn kalōn kai pasēs parrēsias*). Если он обладает и этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому научиться, но лишь у достойных людей. Пусть Солон мне уступит в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учитель моложе меня; человеком, пока не стяжавшим славу либо обладающим еще каким-то таким недостатком, мне до этого нет дела. Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать как тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю; таким пользуешься ты у меня доверием с того

дня, когда вместе со мной подвергался опасности и показал образец мужества, как это и полагается тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все, что у тебя на душе, не считаясь с нашим возрастом²⁷.

Вот что говорит Лахет. Как видите, эта речь отвечает на вопрос: каковы личные качества и видимые признаки, которые дают Сократу право играть в эту игру, быть *basanos* жизни других и приниматься другими за *basanos* их собственных жизней? В самом начале диалога приводятся кое-какие сведения, и сначала мы узнаем, что Сократ не был очень известным человеком, не относился к числу известнейших граждан и не обладал какими-то особыми навыками в области военного образования, если не считать того, что он принимал участие в одной битве²⁸ под командованием Лахета; потом мы выясняем, что Сократ моложе Никия и Лахета, и это важно. По каким же причинам Никий и Лахет, оба известные военачальники, должны согласиться с правилами сократической игры? Я думаю, что в этом тексте Лахет отвечает на этот вопрос. Поскольку он старый воин, он не обязан быть очень умным или слишком интересоваться философскими и политическими дискуссиями. Причина, по которой Лахет соглашается сыграть в эту игру с сократическим *logos*, принять участие в этой игре, состоит в наличии гармоничного отношения между тем, что Сократ говорит, и тем, что он делает. Вы помните, что предметом речи Никия была, в частности, проблема отношений между *logos* и *bios*. Вы помните также, что в речи Никия сократическая игра представлялась в фор-

27. Платон. Лахет, 188с–189с. Т. 1. С. 278–279.

28. Речь идет о битве при Делии в 424 году до н. э.

ме вопроса: способны ли вы отчитаться в собственной жизни? Сократ изображается в качестве того, кто может дать отчет в своей жизни, вернее ему даже не нужно в ней отчитываться, поскольку из самого его поведения как нельзя более ясно видно, что в нем нет ни малейшего противоречия между тем, кто он такой, и тем, что он делает. Он *mousikos anēr*, и значение этого выражения очень интересно, поскольку по большей части и в других текстах Платона выражение *mousikos anēr* означает человека, обладающего определенной культурой, культурой либеральной. В данном же случае *mousikos anēr* — это тот, кто обладает своего рода онтологической гармонией, поскольку его *logos* и *bios* находятся в определенном отношении, а именно в отношении гармоничном. Такая *harmonia* — это не просто *harmonia*, но еще и хорошая *harmonia*, поскольку, как вы знаете, в греческой музыке было четыре типа гармонии: лидийская гармония, которую Платон презирал, поскольку она была слишком изящной; фригийская гармония, которую он тоже презирал, поскольку это была гармония страстей, страстная гармония; ионийская гармония была женственной; и дорийская гармония была мужественной, отважной. Именно эту гармонию демонстрирует Сократ, и она явлена не чем иным, как его мужеством, доказанным им в бою, в котором командовал Лахет.

Вот почему Лахет говорит о Сократе, что он способен *logōn kalōn kai pasēs parrēsias*. *Axion onta logōn kalōn kai pasēs parrēsias*, что переводится как «счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой». Говоря точнее, в тексте сказано, что Сократ, поскольку он показывает в самой своей жизни эту гармонию, способен, во-первых, применять *logoì kaloì*, красивые речи, причем «красивые» здесь значит «которые обладают этической ценно-

стью», «разумные» и т. д. — и [к тому же] что он может согласиться на паррессию, а это значит, что его слова будут точно соответствовать тому, что он думает, а то, что он думает, будет именно тем, что он делает. Вот первый аспект парресии. Как следствие, Лахет может согласиться с тем, что Сократ, человек немолодой, но намного моложе его, будет его опрашивать; хотя он сам военачальник, а Сократ в полисе — практически никто, он соглашается с тем, что Сократ будет его опрашивать, он согласен стать предметом пристрастного расспроса Сократа*. Вот причины, по которым Сократ

* Уточнение в рукописи: «Интересно отметить, что, чтобы подтвердить свое утверждение о Сократе, Лахет приводит пример его мужества на поле боя. Этот пример очень важен:

а) Лахет был известен своим мужеством; будучи военачальником, он является лучшим судьей мужества Сократа.

б) Проблема, выступающая вопросом данной дискуссии, — это природа мужества.

с) Причем, как нам известно, мужество необходимо для парресии.

Именно по этой причине Лахет открыто говорит, что он считает Сократа способным на прекрасные речи и что он способен применять паррессию. В следующих строках мы видим, что он имеет в виду под парресией: тот факт, что речи Сократа укоренены в его собственной жизни и гарантированы ею.

Жизнь Сократа показывает:

— что Сократ откровенен,

— что он говорит правду (поскольку это происходит в реальной жизни),

— что у Сократа [достаточно мужества, чтобы показать] определенный стиль жизни, тип поведения, который соответствует его прекрасным речам.

И вот тогда [Лахет] соглашается на парресиастическую игру и на ее последствия: на дотошный расспрос и возможное открытие самим Лахетом того, что ему еще многому нужно научиться».

будет признан своими собеседниками парресиастической фигурой.

Несколько слов обо всем этом. Вы видите, что мы можем, конечно, выделить много отличий этой парресиастической игры от той, что встречаем в политической жизни, но мы можем также заметить несколько аналогий и родственных черт. Как видите, парресиастический персонаж здесь все еще совпадает с тем, кем он был в политической сфере, — это человек, который благодаря определенной речевой деятельности, определенному речевому поведению способен раскрыть истину. Он способен на это, потому что он смел, смел в своих словах, смел в своей жизни, потому что способен противостоять мнению своего слушателя или же раскритиковать его, когда нужно. Но вы видите также, что [здесь] игра несколько отличается от [политической] парресиастической игры. Различие, прежде всего, определяется тем, что речь теперь идет о личном отношении двух индивидов. Оно связано еще и с тем, что между элементами парресиастической игры, которые мы выделили в политическом контексте, то есть между *logos* и истиной или же между *logos*, истиной и мужеством, теперь появляется еще один элемент, и этим новым элементом является не что иное, как *bios*. *Bios* предстает теперь главным элементом парресиастической игры. В политической парресиастической игре был с одной стороны тот, кто считался знающим истину и кто должен был высказать ее даже в том случае, если она опасна для него, а с другой — были его слушатели. Здесь же у нас несколько иная ситуация: два человека, всего лишь два человека, но еще *logos*, истина, мужество и *bios*, *bios* одного из них и *bios* другого. На стороне того, кто говорит, стороне философа, Сократа, отношение между *logos* и *bios* — это гармоничное отношение,

которое наделяет его правом выполнять парресиастическую функцию; тогда как на другой стороне, стороне собеседника, отношение между *logos* и *bios* оказывается отношением проблематичным: в первую очередь, в том смысле, что слушатель, собеседник должен отчитаться в своей жизни, должен показать, соответствует или нет его жизнь *logos*, но также и в том смысле, что функция, цель, задача парресиастической игры — подвести собеседника к выбору жизни того рода, что соответствует *logos*. Гармоничные отношения *logos* и *bios* являются, с одной стороны, основанием парресиастической роли Сократа, а также представляют собой видимый критерий парресиастической функции; но, с другой стороны, гармоничные отношения *logos* и *bios* — это конечная цель, задача парресиастической деятельности, парресиастической игры. С этой точки зрения парресиаст — уже не тот человек, который способен стать *хорошим* руководителем полиса, теперь это тот, кто способен быть настоящим *basanos*, истинным пробным камнем, а это значит, что он сам обладает теми качествами, на наличие которых необходимо проверить собеседника. То, кем он на самом деле является, его собственное отношение к истине, дает ему возможность выявлять отношение к истине в жизни других^{*29}.

Я хотел бы остановиться на этом и указать лишь на пару дополнительных пунктов. Мы рассмотрели проблематизацию парресии как игры между *lo-*

* Добавление в рукописи: «В „Горгии“ приводится и другая характеристика Сократа как *basanos*. Сократ очень ясно объясняет, что, чтобы быть *basanos*, необходимо обладать *parrësia*, *epistēmē* и *eunoia*». [сноска 29].

29. Ср.: Платон. Горгий, 486d–487b. Т. 1. С. 526–527. См. выше: с. 42, с. 43, сноска 25 и с. 44, сноска 26.

gos, истиной и *genos*, происхождением, увидели ее в «Ионе» Еврипида и выяснили, что это была игра между *logos*, истиной и *genos* в области отношений богов и людей. Потом мы рассмотрели проблематизацию парресии как игры, но уже не между *logos*, истиной и *genos*, а между *logos*, истиной и *nomos*, законом, и выявили ее в области политических институтов, а именно в области *isonomia*, равенства людей перед законом. И если в первом случае парресия представлялась правом граждан с хорошей родословной, то в политической области парресия представляется как личное качество хорошего вождя. Теперь же, в случае Сократа, мы сталкиваемся с третьим типом проблематизации парресии, видим паррессию, проблематизированную как игра между *logos*, истиной и *bios*. Речь более не идет о связке *logos*, истины и *genos* или же *logos*, истины и *nomos*, теперь речь о *logos*, истине и *bios*; и мы видим это в области личных отношений и отношений ученичества. Такая парресия более не является правом граждан с хорошей родословной, но не является она и личным качеством хорошего политического вождя, теперь она стала онтологическим и этическим качеством *basanos*, пробного камня, которым испытывается жизнь других людей. Вы помните, что в первом случае, в «Ионе» Еврипида, парресия противопоставлялась молчанию бога. Во второй проблематике парресии, в проблематике политической, парресия противопоставлялась воле *dēmos* и тем, кто потакает желаниям толпы. Тогда как в парресии этого третьего типа, в этой третьей парресиастической игре, игре сократической, парресия противопоставлена незнанию самого себя, а также дурному обучению, которое предлагается софистами. Во всяком случае, интересно отметить, что эта парресиастическая роль, роль *basanos*, пробного камня, отчетливо заявленная

здесь, представляется и в других текстах Платона, в частности в «Апологии»³⁰, как задание, которое было дано Сократу богом, вещающим через оракула, тем самым богом, Фебом, который в «Ионе» хранит молчание.

В следующий раз я, возможно, хотел бы показать вам, что проблема платонизма будет состоять в том, как определить возможность совпадения парресии политической и этической, то есть совпадения политической игры между *logos*, истиной и *nomos* и этической игры между *logos*, истиной и *bios*. Напротив, в кинической традиции, которая тоже берет начало в Сократе, две эти игры будут, я думаю, полностью разведены; говоря точнее, кинический философ в этой традиции будет считаться тем единственным человеком, кто способен сыграть в парресиастическую игру, и он должен играть в эту игру, обязательно придерживаясь негативной установки, постоянно критикуя любые разновидности политических институтов, любые виды *nomos*.

Будут какие-нибудь вопросы?

— У меня вопрос по терминологии. Я не совсем понимаю, что означают слова «genos» и «nomos».

— *Genos* — это род, семья, ваше происхождение. *Nomos* — это закон. Еще какие-нибудь вопросы?

— Идет ли речь в трех случаях, которые вы только что выделили, об одной и той же истине?

— Истине одного и того же типа? Нет, конечно, нет. Ясно, что в «Ионе» Еврипида истиной являлась

30. Платон. Апология Сократа, 20e–23e, 29b–31c. С. 73–77, 83–85. Фуко проводит более глубокий анализ «парресиастической миссии», данной Сократу дельфийским богом, в лекции от 15 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 89–99.

легендарная, мифологическая генеалогия, на которой основывались права Иона, а также права Афин на то, чтобы быть полисом, который играл бы панэллинскую роль в ситуации своего рода соперничества с Дельфами; здесь должна быть явлена такая именно истина. В политической игре та истина, что должна быть раскрыта с помощью *logos*, — это истина, полезная для полиса и способная гарантировать ему спасение, *sōzein tēn polin*, где *sōzein* означает «помочь полису избежать опасности», но также «поддерживать его в его собственном бытии», «гарантировать его благосостояние»; такова роль речи [в политической игре]. Здесь же [в сократической игре] истина — это, конечно, то, что раскрывается парресиастической речью, это истина определенного человека, однако такая истина — и, может быть, я недостаточно ясно [сказал об этом] — не совпадает с тем, что представляла собой жизнь этого человека с ее различными событиями; истина жизни того или иного человека — это отношение такого человека к истине, то, как он определяет самого себя в качестве того, кто должен познать истину и кто стремится познать истину в *mathēsis*. Это онтологический объект пробного сократического камня, пристрастного сократического опроса. Вот почему истина [здесь] — это онтологическая, а не политическая истина, ведь это отношение человека к истине.

— Можно ли то же самое сказать и о *logos*? Будет ли в каждом из этих трех случаев меняться и *logos*?

— Определенно, поскольку вы могли бы сказать, что в первом случае *logos* очень близок к мифу, к *mithos*. Во втором случае он намного ближе к обычной речи, и главная задача — выяснить, каково отличие и применение риторики в политической сфере. Тогда как в *logos* третьего типа мы видим, что вопрос риторики устраняется — не полностью,

но он по крайней мере помещается в контекст определенной полемики, позволяющей отличить эту речь от риторики. Так или иначе, риторика не способна помочь Сократу или, можно сказать, Сократ не может применять риторику как средство для того, чтобы играть роль пробного камня.

— *Соответствуют ли три этих формы парресии строгому хронологическому развитию?*

— Нет, видите ли, Еврипид умер перед самым концом V века, а Сократа казнили в 399 году. Строгого соответствия не получается по многим причинам: во-первых, очень сложно установить точную хронологию; во-вторых, вам хорошо известно, что в античной культуре постоянство вещей, идей и тем было намного более [выраженным] и что философские темы и проблемы отличались намного большим постоянством, чем впоследствии; но в любом случае у нас сохранилось очень мало документов от этих времен. Фактически первая [форма парресии], обнаруживающаяся у Еврипида, не оставила, я полагаю, после себя большой традиции. Проблема политической парресии в силу институциональных изменений и развития эллинистических монархий все больше принимала форму личного отношения между царем и советниками, и в этом случае, конечно, проблема нравственной ценности, нравственного обучения правителя ведет к тому, что довольно близко к сократическому обучению. Тогда как сократическое обучение оставило после себя богатую традицию, составленную киниками и другими философами. Так что [три эти формы парресии] появились, были сформулированы почти в одно и то же время, но у них разные исторические судьбы.

— *Усматриваете ли какой-либо конфликт между этими двумя трилогиями, logos-истина-bios с одной стороны и logos-истина-nomos с другой, например*

в судьбе Сократа, который в своей парресии бросает вызов полису?

— Я не уверен в этом, но мне недавно пришла в голову одна идея, когда я последние недели читал киников³¹. У меня сложилось впечатление, что парресия была очень важна для киников, которые многие века были истинными парресиастами, но, с их точки зрения, задача заключалась в том, чтобы играть в парресиастическую игру, которая характеризовалась — не всегда и не в полной мере, но все же достаточно долгое время — полемической установкой по отношению к политическим институтам. Платон же или Сократ, известный нам через Платона, демонстрирует, по всей видимости, попытку совместить политическую парресиастическую роль с этической парресиастической ролью: отношения какого рода могут быть у этого философского *logos* с *nomos*? Вы можете увидеть это в «Апологии», а также в «Критоне» и, конечно, в «Государстве» и «Законах». В «Законах» есть очень странный и очень интересный текст, в котором встречается слово «парресия» — непосредственно перед объяснением правил сексуального поведения, которых должны придерживаться молодые люди. Платон говорит следующее: нам в полисе [наряду]* с той ролью,

31. Лишь осенью 1983 года Фуко начинает интересоваться киниками как важным моментом в истории парресии — моментом, который, впрочем, спустя несколько месяцев приобретет в его глазах намного большее значение, когда он решит посвятить ему вторую часть своего курса в Коллеж де Франс «Мужество истины». До этого Фуко в основном ссылаясь на кинизм, комментируя 22-ю главу «Бесед» Эпиктета, где последний рисует портрет киника, в котором, на самом деле, отразилась по большей части его собственная философская позиция. Различные комментарии Фуко к этому тексту см. в: SV. P. 117–118; ГС. С. 159–160, 479; УСД. С. 353–355; МИ. С. 279–292; ЗС. С. 171–172.

которую играют законы, хорошие законы, нужен тот, кто был бы способен каждому сказать, какого именно нравственного поведения он должен придерживаться; и такого человека он называет «парресиастом»³². Наряду с законодателями и стражами законов, необходим, по мнению Платона, еще кто-то, человек, роль которого состоит, собственно говоря, не в том, чтобы составлять законы, и не в охране, не в надзоре за тем, как законы применяются, [нужен] тот, кто должен высказывать истину и давать советы исключительно в моральной, этической сфере; и такой вот человек называется «парресиастом». Насколько я знаю, это единственный текст во всем «Государстве» и в «Законах», где Платон говорит о парресиасте как политической фигуре в области [закона]*.

— Вы представили отношение между *logos* и *bios* как нечто конкретное, присутствующее в самом Сократе как пробном камне, и в то же время как цель сократического диалога и метода. Нет ли противоречия между двумя этими аспектами, основанием и целью?

— Дело в том, что сократическая игра заключается в том, чтобы показать таким людям, как Лахет и Никий, что, хотя они мужественны, они не способны знать, что такое мужество. Они не способны дать отчет, разумно отчитаться в собственной жизни; у них нет гармоничных отношений между *logos* и *bios*. Вот что такое сократическая игра. В таком случае проблема выглядит следующим образом: почему Сократ мог бы быть тем единственным, с чьей помощью и благодаря кому другие могли бы прийти к признанию того, что их существование с этой

* Конъектура; отрывок не слышно.

32. Платон. Законы, VIII, 835 с. С. 288. См. выше: с. 42, сноска 24.

* Конъектура; слова не слышно.

точки зрения не является гармоничным? На этот вопрос Лахет, который был военачальником и видел, насколько отважным мог быть Сократ, отвечает: «Итак, я принимаю Сократа в качестве пробного камня отношения между *logos* и *bios*, поскольку знаю, что его жизнь пребывает в гармонии с тем, что он говорит». И тут кроется главное различие — возможно, я не сказал об этом вполне ясно в самой лекции, — различие между Сократом и софистом: софист выступает с прекраснейшими речами, *kaloi logoi*, о мужестве, но сам он не мужествен. Это совпадение, эта гармония между *logos* и *bios* является, с точки зрения Лахета, причиной, по которой можно принять Сократа в качестве парресиаста и по которой этот старый военачальник соглашается, словно ребенок, подвергнуться пристрастному расспросу Сократа.

— *Вы провели различие между парресией, описанной Еврипидом в «Ионе», и парресией Сократа. Мне, впрочем, кажется, что функция оракула в «Ионе» очень напоминает функцию Сократа. Чем они друг от друга отличаются?*

— Я упомянул о том, что Сократ в «Апологии» представляется тем, у кого есть задание от Феба, требующее, чтобы он был парресиастом, я сказал это именно по той причине, что в определенном смысле Сократ играет роль, которая не так уж сильно отличается от роли оракула. Однако я думаю, что, хотя между ними есть и очень большие, очень важные различия, есть по крайней мере один пункт, который можно считать общим им обоим, а именно то, что в случае ответа оракула вы на самом деле не можете понять этот ответ, всегда являющийся темным и загадочным, не познав самого себя, не зная в точности, какой именно вопрос вы ставите и какой смысл оракул может приобрести в вашей собственной жизни, вашем собственном поведении, вашей

собственной ситуации и т.д.³³ Но, с другой стороны, я считаю, что разница в том, что оракул должен говорить то, что произойдет с вами, тогда как благодаря сократической парресии вы должны узнать и открыть то, что вы собой представляете, то есть не отношение к будущему и не цепочку событий, а ваше отношение к истине. Речь идет о другом типе отношения к истине.

— *Я хочу вернуться к тому, что вы говорили в самом начале об аристократической атаке на афинскую демократию. Главная идея была в том, видимо, что единственная парресия, которая работает в афинской демократии, — это парресия дурная. Чтобы защитить демократию, следовало бы придумать идеальный полис, в котором парресиастическую критику слышали бы и принимали в расчет; другая возможность состояла бы в полисе, в котором не было бы фундаментального противопоставления народа и полиса и где критическая роль парресии не была бы столь необходимой: народу были бы нужны тогда только советы, может быть своего рода техники. Вы думаете, что других вариантов нет? А какой, собственно, идеал защищали в те времена сторонники демократии, если учесть, что от их сочинений ничего не осталось?*

— Об установке демократов мы говорили очень мало. У вас есть какое-то предположение?

— *Самый близкий пример, который только можно найти, — это речь Перикла у Фукидида.*

— Видите ли, в этой проблеме воли *dēmos*, желания *dēmos*, — ответ я дать вам не смогу — интересно то, что тогда не было никакой политической теории, как, например, у Руссо, который говорил, что, раз это воля *dēmos*, это воля полиса. Я не знаю, есть ли

33. Интерпретацию завета «познай самого себя», выгравированного на фронтоне дельфийского храма, см. в: ГС. С. 15–16.

что-то в этом роде, поскольку это понятие *dēmos*, является весьма двусмысленным, по крайней мере в сохранившихся текстах, которые по большей части были созданы в аристократической традиции. *Dēmos* соответствует людям полиса и в то же время самой дурной части [этих людей], поскольку это самая многочисленная часть. Я думаю, что эта идея имела очень глубокие корни в греческой ментальности; и я не уверен, что существовала какая-либо политическая теория, которая бы предполагала, что, поскольку это воля *dēmos*, это, следовательно, и воля полиса. У киников мы увидим нечто с политической точки зрения очень интересное, но намного позднее. Во всяком случае трансцендентность полиса по отношению к гражданам является, я думаю, чем-то существенным для греческой политической мысли. Что, собственно, значит полис с нашей точки зрения? Это не совокупность его жителей или его граждан. Я думаю, что этот вопрос не мог ставиться, просто не мог появиться в Греции. Полис, конечно, был чем-то отличным, даже если... Я хочу сказать, что нам надо внести поправки [в эту концепцию] в случае Аристотеля, но Аристотель был в греческой культуре своего рода монстром, он совершенно не репрезентативен³⁴. Однако здесь, в этих теориях парресии, совершенно ясно, что *dēmos* не обладает правом навязывать свою волю полису.

— Не ставится ли парресия Сократа, которую вы основали соответствием его слов и дел, под вопрос другими описаниями, показывающими радикальное расхождение между его словами и делами? Например, в «Алкивиаде»,

34. Ср. ГС. С. 30: «[...] Аристотель — не вершина античности, он — исключение». См. также: Foucault M. Discussion with Michel Foucault // ИМЕС/Фондс Michel Foucault, D 250(8). Р. 13. Цит. в: СС. Р. 185. п. 41.

Сократ изображается в качестве человека порочного, в других описаниях подчеркивается контраст между его внешним видом, уродством, и его внутренним содержанием, его философией; порой его называют лжецом, который носит маску.

— Но речь ведь о противоположности внешнего облика и действительной сущности человека, а не о проблеме *bios*. *Bios* — это не биологическая реальность, не тело; *bios* — это стиль, который вы придаете своему существованию, своей жизни; это вопрос выбора, вопрос свободы. Я не думаю, что вы где-нибудь можете найти противоречие между словами Сократа и его жизнью.

— *Даже в том, как он применяет иронию?*

— *Аристотель говорит об этом в том отрывке из «Никомаховой этики», который вы недавно цитировали*³⁵.

— А как вы понимаете этот довольно темный отрывок об иронии в тексте Аристотеля, где темой является *megaloopsuchia*?

— *Это очень интересно...*

— Но в любом случае это не имеет никакого отношения к...

— *Когда кто-то говорит одно, а делает другое, это не парресия.*

— *Но вопрос сократической иронии в другом; речь идет, строго говоря, не об иронии, а о хитрости.*

— Я думаю, что сократическая ирония — это игра внутри *logos* и что на самом деле никогда нет никакого противоречия, даже внешнего, между *bios* и *logos*. Я думаю, что его нет.

35. Аристотель. Никомахова этика, 1124b. С. 132. См. выше: с. 234, сноска 17.

Лекция 21 ноября 1983 года

ВЫ ПОМНИТЕ, что в прошлый раз, анализируя текст «Лакхета», мы выяснили, как вместе с Сократом появляется новый тип парресии, парресия того типа, что, по-моему, очень сильно отличается от политической парресии, которую мы изучали у Еврипида и в некоторых других текстах. Я полагаю, что в этом тексте, в «Лакхете», как нельзя более наглядно инсценируется определенное смещение парресиастической роли. Вы, конечно, помните, что в «Лакхете» идет игра на пять человек, пять партнеров. Двое из них были гражданами из очень хороших семей, с состояниями, но они не могли применять паррессию и играть парресиастическую роль, не могли знать, какое образование дать своим детям. А потому они обратились в двум людям другого рода, двум знаменитым гражданам, военачальнику и политическому деятелю, то есть Лакхету и Никию, но эти двое тоже оказались не способны сыграть в парресиастическую игру и были вынуждены обратиться к Сократу, который, собственно, и представляется парресиастическим персонажем. В этой ситуации вы видите движение, которое направлено от политической парресии к философской. Мне кажется также, что в этом тексте мы в самом начале диалога заметили, что характеризует парресиаста, и эта его характерная черта

определяется не его происхождением или социальным статусом, а некоей гармонией, определенным отношением между тем, что он говорит и что делает, образом его жизни. Наконец, третий пункт: к концу диалога мы выяснили, куда может эта парресиастическая игра привести. Конечно, парресиастическая игра, в которую играл Сократ, не позволила сказать, что такое мужество, но к концу диалога все согласилось с тем, что Сократ, хотя и не смог дать четкого и ясного определения мужества, должен помочь другим людям, в частности детям [Лисимаха и Мелесия], позаботиться о себе.

Я думаю, что, взяв этот текст за точку отсчета, мы можем пронаблюдать, как в греко-римской культуре начинается развитие нового типа парресии, которую мы могли бы охарактеризовать следующим образом:

Первый момент: эта парресия может считаться парресией философской¹. Я говорю, что это философская парресия, поскольку она в течение нескольких столетий практиковалась философами, а также потому, что значительная часть философской деятельности, философской роли в греко-римской культуре была посвящена парресиастической игре. Если говорить крайне схематично, по-моему, мы могли бы сказать, что философская роль в греко-римской культуре включала в себя, содержала в себе три типа игр, связанных друг с другом. [Прежде всего, есть] эпистемическая роль или игра, поскольку философ должен открывать и преподавать определенные истины о мире, природе и т. д. Философская роль включает в себя также политическую игру, поскольку философ должен занять позицию по отношению к полису, к *nomos*, институтам и т. д. И, наконец, в философ-

1. См. выше: с. 123, сноска 33.

ской деятельности в рамках греко-римской культуры с IV века и до периода раннего христианства присутствует парресиастическая игра: третья роль — это парресиастическая деятельность. Такая парресиастическая деятельность не ставит вопрос об отношениях между *logos* и миром, не ставит она, строго говоря, и вопрос об отношениях *logos* и *nomos*, поскольку главная ее цель — проработка отношений между истиной и жизнью, истиной и стилем жизни, истиной и тем, что мы могли бы назвать эстетикой или этикой себя². Я думаю, что в плане философской деятельности и философской роли, исполнявшейся в греко-римской культуре, мы должны рассматривать паррессию в качестве не понятия или темы, а практики, которая должна была оформлять отношения, которые у индивидов могли быть с самими собой. Я полагаю, что наша нравственная субъективность в какой-то мере возникла именно из этой практики. Вот первый момент, связанный с этой характеристикой паррессии в философской деятельности. Точнее мы могли бы сказать, что в этой практике критерий парресиаста должен теперь обнаруживаться не в его происхождении, гражданстве или умениях, а в его жизни, в его *bios* или, говоря строже, в гармонии между его *bios* и его *logos*.

2. По теме «эстетики существования» см. среди прочего: Foucault M. Débat au Département d'Histoire de l'Université de Californie à Berkeley // CCS. P. 143; *Idem*. Débat au Département de Français. P. 154–156; *Idem*. On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow // DE II, n° 326. P. 1209; *Idem*. Rêver de ses plaisirs. Sur l'«Onirotique» d'Artémidore // DE II, n° 332. P. 1307; *Idem*. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow) // DE II, n° 344. P. 1429–1430, 1434; *Idem*. Une esthétique de l'existence. Entretien avec A. Fontana // DE II, n° 357. P. 1550–1551; МИ. С. 168–171; ИУ. С. 141–146.

Второй момент: мы могли бы сказать, что цель этой парресии — не убедить полис, собрание или сограждан в том, что им надо принять лучшие для них самих и для полиса решения; цель этого нового типа парресии, этой парресии как философской деятельности, — убедить кого-либо в том, что ему нужно позаботиться о себе и изменить свою жизнь. Я считаю, что эта проблема «перемены жизни», эта тема обращения приобретает большое значение в греко-римской культуре начиная с IV века и что эта тема перемены жизни играет существенную роль в парресиастической практике или, говоря в целом, в практике философской. Конечно, эта идея перемены жизни, тема обращения как цели парресии не является, как легко понять, чем-то совершенно отличным и отделенным от того, что происходило в политической жизни, когда оратор, применяя паррессию, призывал своих сограждан пробудиться, изменить свой настрой, изменить свои решения, отказаться от того, с чем они согласились ранее, или же принять то, что они ранее отклонили. Но я полагаю, что это представление об изменении настроения приобретает более глубокий и более широкий смысл в [философской] парресиастической практике, поскольку задача теперь не только в том, чтобы изменить свои мнения, но и в том, чтобы полностью поменять свою жизнь, свой стиль жизни, свои отношения с другими и с самим собой.

Третий момент, связанный с этим новым типом парресиастической практики, противоположной политической парресиастической практике. Как видите, эта парресиастическая практика включает в себя сложное отношение между истиной и субъектом: в ней человек должен обрести способность понять, кто он такой, а в силу такого самопознания он приобретает, или по крайней мере предполагает-

ся, что он должен приобрести способность достичь истины. Я думаю, что в философской парресии вопрос в следующем: как индивид, как субъект может познать самого себя и благодаря этому [само]познанию получить доступ к истине и знанию? Здесь образуется, как вы можете заметить, своего рода круг; и вот этот круг, предполагающий познание истины о вас самих, каковое познание необходимо, чтобы вы смогли познать истину, — я думаю, что это нечто очень характерное для парресиастической практики начиная с IV века; и, как вам известно, круг этот был одним из неизменных принципов или неизменных загадок западной философии — достаточно вспомнить о Декарте или Канте.

Последний момент, который я хотел бы подчеркнуть в связи с этой новой философской парресией в греко-римской культуре, состоит в том, что такая парресия больше не связана с *agora* как публичным местом, где проходят дискуссии и где принимаются решения, поскольку подобной парресией можно заниматься во многих других местах. Такая парресия предполагает множество отношений, отличных от тех, что существуют между оратором и гражданином; парресия этого нового типа использует большое число техник, существенно отличающихся от убедительной речи, практикующейся в политической жизни.

Вот те аспекты, которые я хотел бы проанализировать сегодня и на следующей неделе, на последней лекции. А именно я хотел бы провести краткий анализ этого типа философской парресии с точки зрения ее практики, парресиастических практик. Под выражением «парресиастические практики» я имею в виду две вещи: во-первых, проблему парресиастических отношений, которую я собираюсь рассмотреть сегодня, и, [во-вторых], парресиастические

процедуры и техники, краткий обзор которых я хотел бы предложить вам в следующий раз.

Итак, сегодня [я буду говорить] о проблеме новых парресиастических отношений, о парресиастических отношениях под углом зрения практик нового типа, возникновение которых мы могли зафиксировать в начале «Лахета». Я бы сказал, что мы можем определить или выделить три основные формы отношений, которые встречаются в этой новой философской парресии. Но это, конечно, просто схема, и вы увидите, что существует множество промежуточных форм. Однако ради ясности изложения я хотел бы выделить: [во-первых] то, что мы могли бы назвать коммунитарными отношениями или, лучше сказать, паррессию как деятельность в рамках небольшой группы людей, в общине; второй тип отношений, встречающихся в отношениях парресиастических, — это парресия как деятельность или как установка в рамках публичной жизни; наконец, третий аспект, третий тип отношений, индивидуальных, личных отношений [— это] парресия в рамках личных, индивидуальных отношений. Еще более схематично я скажу, что парресия как черта коммунитарной жизни, жизни группы по большей части имела, судя по всему, большое значение и играла большую роль в эпикурейской философии или в эпикурейском образе жизни. Тогда как парресия как публичная деятельность, как публичная манифестация была, я полагаю, одним из основных аспектов кинизма или же того образа жизни, который находился на границе кинизма и стоицизма. Наконец, парресия как аспект личных отношений, парресия, которая в своем действии использует личные, индивидуальные отношения, чаще встречается в стоицизме или же в той форме обобщенного или общераспространенного стоицизма, которую можно встретить даже у тех авторов,

которые не были настоящими стоиками, например у Плутарха³.

Но, конечно, все это просто схема, цель которой, поскольку у меня не так много времени, лишь в том, чтобы упростить изложение. Мы могли бы найти много промежуточных форм. Так, я считаю, что, хотя коммунитарная жизнь в силу той роли, которая приписывалась дружбе, чаще всего практиковалась эпикурейцами, точно так же можно найти и разные группы стоиков, которые обычно объединялись вокруг какого-нибудь философа; по крайней мере, в том же Риме обнаруживается много философов-стоиков или стоиков-киников, которые были моральными или политическими советниками небольших групп, кружков или аристократических клубов: таковы, к примеру, Мусоний Руф или Деметрий, который был киником и в то же время советником своеобразной либеральной, антиавторитарной группы, объединившейся вокруг Тразеи Петы, который покончил с собой при Нероне (тогда как философ Деметрий был советником и, я бы сказал, *режиссером*⁴, постановщиком его самоубийства). Есть и другие промежуточные формы, например очень интересен случай Эпиктета. Он, как вы знаете, был стоиком. У Эпиктета, для которого было очень важно понятие парресии и ее практика, были также некоторые отношения и точки сближения с кинизмом*. Он руководил школой, о которой мы бла-

3. Этот способ представлять исследование «парресиастических практик» в рамках философии, а также «трех основных форм отношений, которые встречаются в этой новой философской парресии» — парресии в рамках коммунитарной жизни, в публичной жизни и в личных отношениях, — встречается у Фуко только здесь.

4. Фуко высказывается по-французски: «régisseur».

* Фуко говорит «со стоицизмом», мы исправляем по рукописи.

годаря «Беседам», составленным Аррианом, знаем кое-что, хотя и не слишком много. Из этих «Бесед» мы знаем, что в школе Эпиктета была постоянная структура, благодаря которой ученики могли жить настоящей коммунитарной жизнью. В этой школе были также публичные курсы, публичные сеансы, открытые посторонним людям, которые могли задавать вопросы, и учитель порой надсмехался над ними и вышучивал их. Еще в школе бывали частные, личные беседы между Эпиктетом и каким-нибудь его учеником; некоторые из таких бесед проходили в присутствии публики, перед классом, а другие были личными беседами в собственном смысле этого слова. Кроме того, известно, что в школе этой получали образование те, кто хотел стать философом и кому нужно было научиться заботиться о других, чтобы самому стать хорошим моральным советчиком. Это была своего рода *école normale*⁵ духовного наставничества. Таким образом, вы видите, что вокруг этой парресиастической практики сложилось большое число разных институтов и практик, а потому, когда я говорю вам, что буду заниматься анализом парресии в коммунитарных группах на примере эпикурейцев, проблемы парресии в публичной жизни — на примере киников, а проблемой личной парресии — на примере стоиков, нужно хорошо понимать, что это просто примеры. Они послужат мне общим ориентиром, [однако] реальная практика была намного более сложной и запутанной.

Начнем с проблемы парресии в коммунитарной жизни и рассмотрим ее на примере эпикурейских групп. К несчастью — или к счастью, поскольку мне придется сказать об этом вкратце, — нам мало

5. Фуко высказывается по-французски.

что известно об эпикурейских общинах и, говоря конкретней, о парресиастических практиках в этих общинах. Впрочем, у нас есть текст Филодема, эпикурейского автора, который писал в первой половине I века до н.э. Филодем как раз написал книгу на тему парресии: «*Peri parrêsias*»⁶. Вся эта книга целиком, весь этот трактат нам не известен; отдельные части были обнаружены в развалинах Геркуланума в конце XIX века; сохранились лишь некоторые довольно темные фрагменты, и я признаюсь, что, если бы не комментарий одного итальянского специалиста, <Марчелло> Джиганте⁷, который он составил несколько лет назад (может, лет десять назад), я сам не смог бы разобрать греческие фразы, которые остались от этого сочинения. В связи с этим текстом я хотел бы подчеркнуть три следующих пункта.

Во-первых, в этом тексте мы видим, что парресья рассматривается и характеризуется Филодемом не только как качество, добродетель или личная установка; помимо всего этого она представляется, анализируется или по меньшей мере характеризуется как определенная *technē*, техника. Эта *technē* сравнивается Филодемом с медициной, искусством врачевания, ухода за больными, и мореплаванием. Сравнение медицины и мореплавания является, как известно, для греческой культуры весьма традиционным; и сравнение это само по себе, даже без связи с парресьей, интересно по двум причинам.

Первая причина, по которой *technē* кормчего, мореплавание, и *technē* врача так часто сравнивались друг с другом, заключалась в том, что для обоих, естественно, требовалось определенное знание, [причем] это знание могло быть полезным только

6. Philodème. *Peri parrêsias*. См. выше: с. 49, сноска 31.

7. Gigante M. Philodème, sur la liberté de parole.

в случае определенного практического научения, упражнений и т. д. Но тут есть и кое-что еще: общим для этих искусств является то, что, если вы желаете применять две этих *technai*, две техники, вы должны учитывать не только общие правила, общие принципы, выученные вами в процессе получения образования, но и частные особенности, свойственные только конкретной ситуации. Вы должны учитывать, прежде всего, обстоятельства, в силу которых, к примеру, если у вашего пациента определенная конституция, вы должны применять такое-то или такое-то лекарство; и вы должны не только учитывать обстоятельства, но и искать лучший момент для вмешательства и лечения данным лекарством или для того, чтобы принять решение, если вы кормчий. Эта необходимость учитывать обстоятельства и момент, то, что греки называли *kairos*, — это очень важная вещь, которую греки всегда считали чем-то общим и для мореплавания, и для лечения больных. Эта проблема *kairos*, наиболее подходящего момента для того, чтобы что-то сделать, всегда обладала очень большим значением в греческой мысли как с эпистемологической точки зрения, так и с точки зрения нравственной и технической. И интересно то, что, поскольку парресия связывается с мореплаванием и медициной, это значит, что парресия так же, как медицина и мореплавание, является техникой, занимающейся индивидуальными случаями, индивидуальными обстоятельствами или же выбором удачного момента. В определенном смысле мы могли бы сказать в наших категориях, что мореплавание, медицина и парресиастическая практика — это все «клинические техники».

Вторая причина, по которой греки так часто связывали медицину и мореплавание, заключается в том, что в двух этих разновидностях техники

принимать решение, отдавать приказы, применять власть должен один-единственный человек, тогда как остальные — больные, экипаж или пассажиры судна — должны ему повиноваться. И из этого вы можете легко вывести, что мореплавание и медицина очевидным образом родственны политике, в которой вы также, конечно, должны выбрать лучший момент и в которой тоже есть тот, кто считается компетентнее других и кто имеет право отдавать приказы, которым другие должны подчиняться. В политике имеется необходимая *technē*, которая должна учитывать обстоятельства, *kairos*, определенный тип властного отношения, в силу которого один решает, а другие подчиняются. Так что к этой категории техник относятся три *technai*, медицина, мореплавание и политика, и это сравнение медицины, мореплавания и политики, в греческих текстах весьма распространенное, является, я полагаю, корнем этого очень важного типа рассуждений, которое так часто встречается у теоретиков политики, рассуждения, предметом которого является не закон или конституция, *politeia*, а искусство управления людьми⁸.

Но, так или иначе, возвращаясь к этому тексту [Филодема], я касаюсь древней родственной связи между медициной, мореплаванием и политикой

8. Фуко упоминает об этом сравнении медицины, мореплавания и искусства управления людьми также и в лекции от 10 марта 1982 года курса «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 437–438. В лекции от 15 февраля 1978 года курса «Безопасность, территория, население» Фуко утверждает, что греки обычно отвергали представление о том, что политический деятель должен быть кем-то вроде пастуха для своего стада и что образцом политического действия, искусства управления людьми, было скорее искусство ткача: БТН. С. 205–206. См. также: Foucault M. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique // DE II, n° 291. P. 962–963.

именно для того, чтобы показать, что парресиа-стическая деятельность, благодаря которой удается подвести кого-то к пониманию того, кто он такой, эта *technē*, это «духовное наставничество» (если использовать термин, в данном контексте, конечно, анахроничный) было в эллинистическую эпоху включено в область других хорошо известных техник — мореплавания, медицины и политики. И вот теперь у нас есть комплекс четырех *technai*, четырех клинических и политических *technai*: мореплавание, медицина, политика и забота о себе или о других с помощью парресии. Конечно, первая из этих техник, а именно мореплавание, выполняет роль исключительно метафорической отсылки, но три другие, медицина, политика и парресия или забота о себе и других, составляют, я думаю, определенный корпус, совокупность техник, у которых с точки зрения греко-римской культуры очень тесные отношения друг с другом. И я думаю, что было бы важно изучить, проанализировать эти отношения, то, как греки и римляне анализировали и рассматривали эти отношения между тремя клиническими и политическими видами деятельности — управлением людьми в полисе, управлением больными в медицинских техниках и управлением жизнью людей в философской парресии. Как вам известно, спустя много столетий Григорий Назианзин назовет духовное наставничество *technē technōn*, *ars artium*, искусством искусств⁹, и это очень важное выражение, поскольку до этого, в Римской империи, *technē technōn*, царским искусством считалась политическая *technē*. С IV и вплоть до XVII столетия в Ев-

9. См.: *Grégoire de Nazianze. Discours théologique, II*// Sources chrétiennes. Paris, Éditions du Cerf, 1978. P. 110–111. См.: БТН. С. 211, 252; GV. P. 51.

ропе, если вы встречаете выражение *ars artium, technē technōn*, чаще всего оно означает духовное наставничество, как наиболее важную из этих разных техник, с помощью которых, выбирая лучший момент и учитывая обстоятельства, вы можете управлять другими людьми, потому что они больные, а вы врач, потому что вы царь, а они подданные, или потому что вы духовный наставник, а они нуждаются в наставничестве. Все это, конечно, в тексте Филодема остается в скрытом виде, однако характеристика парресии как определенной *technē*, соотносящейся с медициной и мореплаванием, репрезентативна для этого развития парресии по направлению к новой области техник и практик.

Также в тексте Филодема замечен и второй аспект — отношение между парресией и определенной иерархической структурой эпикурейских общин¹⁰. Комментаторы не пришли к полному согласию относительно формы и сложности этой иерархии. Некоторые полагают, что она была весьма строгой и сложной, тогда как другие, например Джиганте, думают, что она была намного проще. Так или иначе, можно по крайней мере сказать, что в эпикурейских общинах было две категории учителей и обучения, и это, я думаю, интересно. Было обучение в классе, где учитель обращался к группе учащихся, но в то же время было обучение в личной беседе, с советами и предписаниями, которые один из учителей давал одному из членов общины. Учителя низшего ранга должны были преподавать в классе, тогда как учителя высшего ранга могли преподавать в классе и в то же время заниматься таким личным консультированием.

10. Об иерархической структуре, характерной для эпикурейских школ, см.: ГС. С. 157–160.

— Похоже на Оксфорд.

— Да, точно. Наша университетская система возникла отсюда. Школа, которой руководил Эпиктет, — это очень хорошая *public school* для Англии.

— Какое отношение у этих четырех искусств управления к *phronēsis*?

— Вы верно [ставите вопрос]. *Phronēsis* — это такой род познания, благодаря которому вы можете принять наилучшее решение в сфере этих четырех видов *technē*; ведь нормальная форма *epistēmē* может дать вам общие правила, например правила математического доказательства, составления доказательства, но, когда вы должны учитывать частные аспекты и не можете быть уверены в результате, есть такая штука, как вероятность, а потому вам надо применять *phronēsis*. У Аристотеля об этом очень четко сказано.

— В определенном смысле это касается также и закона.

— Закона? Да, поскольку, если вам необходимо применить закон к частному случаю, вы также должны применять *phronēsis*. Но, насколько я знаю, [греки] никогда не рассматривали применение закона к частному случаю в качестве *technē*.

— А что такое *phronēsis*?

— *Phronēsis* переводится на французский как «*prudence*».

— Практический разум.

Так или иначе, вы видите в организации этих эпикурейских групп, что, скорее всего, в них было различие между общим обучением и личным наставничеством. И первый момент, который мы должны подчеркнуть, состоит, я думаю, в том, что различие проходило не между теоретическим обучением, например, логике и физике, и практическим обучением этике, ведь существовали классы этики, к тому же, как вам известно, физика, космология и законы при-

роды обладали, с точки зрения эпикурейцев, этическим значением*. Различие не связано с содержанием [преподавания], это не различие между теоретическим обучением и практическим; скорее, речь идет об отношении другого рода, о двух типах педагогического или психагогического отношения между истиной, учителем и учеником. Интересно — и это второй момент — то, что в сократическом диалоге и, по-моему, в самой сократической ситуации была только одна-единственная процедура, посредством которой собеседника подводили к выяснению истины о нем самом*, к тому, чтобы он занялся собой и открыл истину о мире, Идеях, природе *psuchē* и т. д. Была, таким образом, одна-единственная процедура, единственная дорога, один путь, позволяющий прийти к истине, открыть истину о самом себе и истину мира. Судя же по этому тексту, кажется [что в эпикурейских школах было два типа педагогического отношения: первое отношение]* приобрело форму авторитарного обучения, когда некто излагал другим истину; но было и отношение другого типа, в котором учитель должен был помогать ученику открывать и разоблачать истину о нем самом*. Так или ина-

* Добавление в рукописи: «причина изучения этих областей знания состояла именно в том, что нужно было понять их этическое значение».

* Добавление в рукописи: «([то есть] что он ничего не знает)».

* Конъектура: отрывок отсутствует.

* Уточнение в рукописи: «Судя по этому эпикурейскому тексту, для обучения заботе о себе стало необходимым особое отношение к учителю. И, вероятно, мы можем увидеть в этом отправную точку развития тех специфических форм духовного наставничества, которые всегда сохраняли очень тесное отношение с педагогикой и преподаванием истины, но при этом приобрели особую форму.

Расхождение между доступом к истине [и] заботой о себе, хотя одно [является] абсолютно необходимым для другого».

че, два этих типа обучения были, по-моему, константой нашей культуры, и мы можем обнаружить их, к примеру, в классическую эпоху, в XVII и XVIII веках, по крайней мере во Франции, а также, я думаю, в Англии и протестантских странах, где в системе образования встречаются те же два типа отношений между учителем и учеником, коллективное отношение в виде занятия в классе и духовное наставничество. И третий пункт, который я хотел бы выделить в связи с организацией эпикурейских школ, состоит в том, что эта вторая роль, духовное наставничество, ценилась гораздо больше первой.

Я не хотел бы закончить говорить о Филодеме, не упомянув о том, что мы могли бы назвать «взаимным признанием». Судя по некоторым фразам в тексте, можно предположить, что тогда проводились своего рода сеансы, собрания, на которых члены общины рассказывали по очереди о своих проступках, прегрешениях, слабостях и т.д.; они занимались на своего рода собраниях в общине. Об этом нам почти ничего не известно, но в тексте Филодема встречается одна очень интересная фраза, отсылающая к этой практике: *di' allēlōn sōzesthai*, что значит «спасение силами друг друга». Конечно, «спасение» не имеет тут того смысла, который мы придаем этому слову сегодня, оно не означает какой-то загробной жизни или божественного суда. *Sōzesthai*, «спасаться» в эпикурейском, стоическом или киническом словаре означает достичь благой, прекрасной, счастливой жизни; и в этом спасении должны были определенную и, по сути, решающую роль играть другие, друзья, члены общины: они были своего рода «агентами истины» или агентами истины о себе. Все это, конечно, отсылает к очень важной роли дружбы в эпикурейских группах. На этом с парресией в коммунитарных группах, в эпикурей-

ских общинах, закончим. Будут какие-нибудь вопросы по эпикурейцам?

— *Оказывает ли какое-то давление на публичные признания иерархическая структура?*

— Я об этом ничего не знаю. Сохранилось всего несколько слов; вам известно, насколько изобретательны специалисты по античной филологии, на основе двух половин какого-нибудь слова или половины двух слов [мы можем прийти к некоторым интерпретациям*]...

[Теперь я хотел бы поговорить] о публичной паресии у киников. Как я уже сказал, мы мало что знаем о реальной жизни эпикурейских общин, но, поскольку сохранилось много текстов эпикурейцев, у нас есть определенное представление об их идеях. Полагаю, что в случае киников ситуация прямо противоположная, поскольку мы знаем о киническом учении (если оно вообще существовало!) очень мало, однако у нас много сведений или по крайней мере много свидетельств об их образе жизни. И в этом нет ничего удивительного, поскольку, хотя киники, как и все остальные философы, тоже писали книги, они, прежде всего, интересовались выбором и практикой определенного образа жизни¹¹.

Историческая проблема кинизма состоит в следующем. Все киники начиная со II и I веков до н.э., а также, конечно, киники, которые появились позже,

* Конъектура; отрывок не вполне разборчив.

11. О специфическом «модусе традиционности», свойственном кинизму, основанному на рассказах, историях, примерах, которыми передавались образцы поведения и матрицы установок и который Фуко называет «традиционностью существования» в противоположность «традиционности доктрины» см.: ГС. С. 217–218.

ссылаются на Диогена, а также на Антисфена как основателей кинического движения и кинической философии; а через Диогена и Антисфена они возводят свое учение к Сократу. На самом же деле — и здесь я следую тому, что говорит один американский специалист, Фарранд Сейер, который написал в конце сороковых или в начале пятидесятих интересную книгу о киниках¹², — скорее всего, киническая секта, киники как философская секта появляются лишь во II веке до н.э., через два столетия после смерти Сократа, причем Сейер считает появление киников на греческой сцене следствием формирования македонской империи. Следствием — в двух смыслах. Во-первых, — но я думаю, что мы можем отнестись с некоторым скепсисом к подобному объяснению, которое часто давали самым разным явлениям, — в том смысле, что индивидуализм или дурной индивидуализм, эта разновидность критического, агрессивного индивидуализма, представляется крахом греческой философии, обусловленным развалом политических структур античного мира. Сейер приводит и другое объяснение, которое, возможно, столь же проблематично, но по крайней мере намного более интересно: греки к тому времени уже несколько веков были знакомы с индийской философией, но, разумеется, после Александра и его завоеваний познакомились с ней намного ближе; и Сейер полагает, что в киническом движении мы можем обнаружить многие аспекты жизни индийских монахов и индийского аскетизма.

Так или иначе, что бы мы ни думали о происхождении кинизма, фактом остается то, что киников было очень много и они были очень влиятель-

12. *Sayre F. Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynism.* Baltimore: J. H. Furst, 1938.

ны с конца I века до н. э. до IV века н. э. Такой автор, как Лукиан, который философов не любил, писал о киниках: «И вот весь город наполнился подобными бездельниками, особенно теми, что записались в число последователей Диогена, Антисфена и Кратета и выступают под знаком пса»¹³. В действительности, киники были настолько многочисленны и влиятельны, что император Юлиан, пытавшийся восстановить классическую культуру, написал против них памфлет, полный презрения к их невежеству и грубости, в котором он изобразил их в качестве угрозы империи и греко-римской культуре¹⁴. Одна из причин, по которым Юлиан ополчился на киников, заключалась в определенных сходствах, роднящих их с христианами. Некоторые из этих сходств, настолько пугавших Юлиана, возможно, не ограничивались одним лишь внешним подобием. Например, Перегрин, который был важной фигурой в кинизме конца II века [н. э.], высмеянный в сатире Лукиана¹⁵, похоже, был христианином, который обратился в кинизм. Очевидно также, что некоторые из первых христианских аскетов вели жизнь того же рода, что и киники.

Тот факт, что эти киники приписывали большую роль образу жизни, не означал, конечно, что они вообще не интересовались теорией; однако этот интерес к образу жизни означает, по-моему, что, по их

13. *Лукиан Самосатский*. Беглые рабы, 16 // Сочинения: в 2 т. М.: Алетейя, 2001. Т. 2. С. 263.

14. *Император Юлиан*. К невежественным киникам // Полное собрание творений. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. С. 249–276.

15. *Лукиан Самосатский*. О кончине Перегриня // Сочинения: в 2 т. СПб.: Алетейя, 2001. Т. 2. С. 294–305. Более подробный анализ фигуры Перегриня см. в: МИ. С. 188, 203–204, 241–242.

мнению, жизнь, человеческая жизнь и образ жизни могут определяться как некое отношение к истине и что образ жизни людей является пробным камнем их отношения к истине. То же самое, как вам известно, обнаруживается и в сократической традиции, однако — и, вероятно, наиболее специфичная особенность киников заключается в том, какой вывод они сделали из этого сократического принципа, — они считали, что обучение, которое они предлагали, должно быть в каком-то смысле способом соотнести видимый, броский, провокационный и порой скандальный образ жизни с истиной, которую можно сделать общедоступной с помощью таких примеров и некоторых пояснений, сопровождающих эти примеры. Киники хотели, чтобы эти истины, фундаментальные истины, стали правилами или по крайней мере ориентирами их собственной жизни, как и жизни всякого человека; они хотели, чтобы их собственная жизнь стала эмблемой этих основополагающих истин. Как видите, в этом нет ничего слишком уж далекого от греческого понимания философии как искусства жизни. Именно по этой причине, даже если принять гипотезу о буддийском влиянии, мы должны признать, что киническая позиция в ее общей форме, ее принципе является особой греческой версией, радикальной версией греческой концепции отношений между жизнью и истиной. Мы могли бы сказать, что это наиболее радикальная версия греческого принципа отношений между познанием истины и образом жизни¹⁶.

16. Спустя несколько месяцев в своем курсе «Мужество истины» Фуко даст более точное определение этой проведенной киниками «радикализации» греческого принципа отношений между познанием истины и образом жизни. Он подробно опишет платоническо-стоическую концеп-

И я думаю, именно это объясняет важность парресии как публичной деятельности.

Учитывая эту установку, мы можем понять, на традицию какого рода киники ссылались в обучении, которым занимались, в своем образе жизни и парресии, в самом своем образе жизни как публичной парресии. Мы могли бы сказать, что в платонической, аристотелевской и стоической традиции было принято ссылаться на учение, тексты или по крайней мере на цитаты и теоретические принципы. В эпикурейской традиции ссылались на учение, а также на личный пример Эпикура, которому всякий эпикуреец должен был подражать; Эпикур принес учение и сам был образцом для подражания*. Но я полагаю, что в кинической традиции в основном ссылались не на тексты или учение, а на примеры. Разумеется, я не отрицаю значимости примеров в других философских школах, но думаю, что киническое движение существовало не в строго установленных и признанных текстах или в учении; конечно, была соответствующая теоретическая традиция, но ссылались киники на определенных людей, реальных или мифических, которые представлялись источниками кинизма как образа жизни. Эти примеры, ставшие действительным источником размышлений и комментариев, эти люди были ми-

цию «истинной жизни» и объяснит, почему кинизм следует рассматривать в качестве «философии разрыва», которая осуществляет «некое достижение предела, некую экстраполяцию различных тем истинной жизни и их обращение в некоей фигуре, которая одновременно и согласуется с моделью, и является гримасой истинной жизни». См.: МИ. С. 226–237, 239–276; CV. P. 224–225.

* Добавление в рукописи: «настолько, что креативность в эпикурейской традиции была сильно ограничена превращением Эпикура в священную фигуру».

фическими персонажами, вроде Геракла, Одиссея и Диогена, фигуры равно исторической и мифической. О Диогене как исторической фигуре мы знаем очень мало*, но в кинической традиции эта историческая фигура обросла многообразными историями, жестами, провокационными установками, скандалами и т.д., которые были добавлены к первым подлинным элементам, а потому она стала фигурой мифической. Диоген стал своего рода философским героем. Я думаю, важно понимать, что такое кинизм, каково отношение [киников] к истине и предполагаемое, допускаемое ими отношение между жизнью и истиной. Например, Платон и Аристотель, возможно и Зенон в стоической традиции, были философами-авторами, философскими авторитетами, но они, очевидно, не были героями; Эпиктет был одновременно и автором, и героем; тогда как Диоген был «чистым героем». Это представление о философии или образе жизни, которые отсылают к герою, является очень важной характеристикой, и вы можете понять, какими стали в определенный момент времени отношения между кинизмом и христианством: здесь отсылка не к тексту, а к герою, героической фигуре^{17*}.

* Уточнение в рукописи: «философ, у которого были некоторые связи через Антисфена с сократическим движением».

17. О кинизме как «сущности философского героизма» см.: МИ. С. 218–220.

* Добавление в рукописи: «Тот, кто высказывает истину, как герой:

— Сократ?

— Диоген

— мученик

— затем в современных обществах революционные вожди».

Перейдем теперь к проблеме кинической парресии. [Я считаю — и здесь я опять же говорю очень схематично — что киники использовали три типа парресиастических практик]*: они использовали проповедь, критическую проповедь; они практиковали также особое поведение, поведение скандальное, применяя его как своего рода инструмент; наконец, применяли они и диалог, который я назвал бы провокационным¹⁸.

Сначала рассмотрим проповедь или критическую проповедь. Проповедь — это форма продолжительной речи и, как вам известно, большая часть философов, особенно стоики, выступали с речами, в которых представляли свои учения. Однако чаще всего они читали эти речи перед довольно узкой публикой. Киники же не одобряли такой элитаризм и предпочитали обращаться к толпе, к примеру, они любили выступать в театре или в таком месте, где люди собирались на праздники, по случаю религиозных событий и т. д. Например, в своем замечательном портрете киника, хорошего киника, Эпиктет говорит о людях, которые вставали в театре посреди толпы и начинали речь¹⁹.

* Отрывок отсутствует в лекции, восстановлен на основе рукописи.

18. Осенью 1983 года Фуко организует свое исследование кинической парресии не так, как он будет делать это спустя несколько месяцев в Коллеж де Франс. В частности, здесь он придает большое значение анализу парресиастических практик дискурсивного типа (проповеди и провокационному диалогу), уделяя довольно мало внимания обсуждению «скандального поведения». В «Мужестве истины» киническая парресия представляется прежде всего, в качестве установки, *ēthos*, особого образа жизни, тогда как дискурсивные практики, характерные для этой установки, отходят на задний план. Также Фуко ссылается на скандальные выходки философа-кинника в: ИУ. С. 86–87.

19. *Эпиктет*. Беседы, III, 22, 26. С. 188.

Публичная проповедь не была каким-то нововведением. Свидетельства о подобных проповедях у нас есть с V века до н.э. Например, софисты, с определенной точки зрения, тоже были своего рода проповедниками, в том числе и те, что встречаются нам в диалогах Платона. Но я считаю, что киническая проповедь была важна в историческом плане и что у нее были свои особенности. Она была важной в историческом плане, поскольку выступала средством распространения и популяризации за пределами философской элиты определенных философских тем, касающихся образа жизни, свободы, отказа от роскоши, критики институтов, в частности политических, нравственных законов и т.д. С этой точки зрения киническая проповедь проложила путь некоторым христианским темам. Фактически не только темы, но и форма кинической проповеди были подхвачены христианским прозелитизмом и, как вы знаете, на протяжении многих столетий проповедь в наших западных обществах оставалась одной из главных форм высказывания-истины, парресии, будучи связанной с представлением о том, что истина должна говориться и преподаваться всем, а не только лучшим, как считали большинство философов. Я считаю также, что, даже если не брать эту проблему элитаризма и презрения к толпам, в кинической проповеди было еще что-то важное и особенное, что было связано с темами такой проповеди. Вероятно, в такой проповеди было очень мало позитивной информации, не было прямого определения того, что такое добро или зло, зато постоянно присутствовала отсылка к свободе или *autarkeia*, автаркии, как критерию суждения о любых формах жизни или поведении. Похоже, что большая часть таких проповедей, поскольку в качестве неизменно-го, общего, постоянного критерия в них использова-

лись свобода или *autarkeia*, выступала против произвольности правил, закона, институтов общественной жизни и против любого рода существования, находящегося в зависимости от этих законов и институтов*. Короче говоря, эта проповедь действовала в качестве постоянной критики институтов и социальной игры, поскольку такие институты и социальная игра противопоставлялись свободе, независимости и природе. Вот что можно сказать о проповеди как парресии, как критической парресии.

Наряду с антиэлитарной и прозелитской проповедью, киники, я думаю, характеризовались поведением, которое принимало форму некоей скандальной установки, но я не знаю, как его лучше назвать — дурными шутками или скандальными практиками. Я думаю, что это тоже очень характерно для кинических форм парресии. Чаще всего практика таких парресиастических установок представлялась способом оспорить какое-то правило, институт, коллективную привычку, мнение и т. д. Говоря об этом опять же вкратце и схематично, в качестве типов такого скандального поведения киники использовали несколько процедур и техник.

Одна из них состоит в переворачивании ролей. Такое переворачивание мы увидим, например, в речи Диона об Александре²⁰. Знаменитая встреча Александра и Диогена была очень важной, и киники очень часто ссылались на нее, поскольку речь шла о типичном переворачивании ролей. Встре-

* Добавление в рукописи: «а также против тех, кто стремится извлечь выгоду из этих институтов и этих [правил], и против тех, кто склоняется перед этими законами и этими институтами».

20. *Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté // Les Cyniques grecs. Paris: Le Livre de Poche, 1992. P. 202–233.*

ча Александра и Диогена происходит не во дворце, не при дворе, а на улице. Царь стоит, тогда как Диоген продолжает спокойно сидеть в своей бочке. Царь получает от Диогена приказ отойти, чтобы не заслонять солнце. Сказать такое, отдать царю приказ отойти, чтобы он не заслонял солнце, — значило, конечно, утвердить прямые и естественные отношения между солнцем и философом, противопоставляемые мифической генеалогии, в которой царь считался потомком бога. Подобное переворачивание ролей было одной из техник такого рода.

Некоторые техники заключались также в том, чтобы сдвинуть, переместить правило из одной области, в которой оно применялось, в другую, в которой оно не применялось, чтобы показать, насколько это правило, практика или привычка произвольны. Например, однажды на Истмийских играх Диоген, досаждавший всем своими вечными выходками, взял венец и надел его себе на голову, как будто бы он выиграл... какой-нибудь футбольный матч или что-то в этом роде. Судьи очень обрадовались, поскольку решили, что им наконец-то выпал удобный случай наказать его, изгнать или как-то от него избавиться. Но он объяснил, что надел венчик только потому, что одержал победу над собственными пороками, и эта победа намного славнее и труднее, чем победы атлетов²¹. Позже, на самих играх, он снова взял венец и, увидев двух лошадей, которые лягали друг друга, надел венец на одну из них, победившую^{*22}. Вы видите два симметричных смешения: если венцом следует награждать того, кто одержал

21. Дион Хрисостом. О состязаниях (Истмийская речь), 10–14 // Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 334–339.

* Мы вносим исправление по рукописи.

22. Там же. 22. С. 339.

настоящую победу, это либо нравственная победа, и тогда Диоген, раз он философ, одержавший победу над своим пороками, ее заслуживает; либо речь идет о простой физической силе, и в таком случае нет никакой причины, по которой венок нельзя водрузить на лошадь, которая победила.

Есть и еще один тип скандального поведения, выступающего формой парресии. Порой киники применяли практическую паррессию, сближая два типа правил, которые казались противоречащими или далекими. Взять, к примеру, удовлетворения телесных потребностей. Вы едите, и в том, чтобы есть, нет ничего скандального, вы можете есть на публике, хотя в Греции это не вполне очевидно; во всяком случае, Диоген ел на *agora*; а поскольку он ел на *agora*, не было причин, чтобы не мастурбировать на ней же, ведь в обоих случаях речь идет об удовлетворении определенной телесной потребности. Было много других техник, я не хочу... Нет, я не хочу ничего умалчивать, скрывать какой-то из этих прекрасных приемов.

Я думаю, что киники применяли не только такую проповедь и такие скандальные практики, но и иной род парресиастического метода, о котором я теперь хотел бы рассказать подробнее: речь идет о провокационном разговоре. Чтобы привести вам более точный пример диалога такого рода, интересного тем, что он возникает из сократической парресии, в то же время от нее отличаясь, я приведу пример из четвертой речи Диона из Прусы «О царской власти».

Вы знаете, кто такой Дион <Хрисостом, или Златоуст> из Прусы? Это очень интересный деятель второй половины I века и начала II века [н. э.]. Он родился в Малой Азии в состоятельной семье, которая играла определенную политическую роль в жизни города [Прусы]. Семья Диона типична для того класса про-

винциальных элит, который подарил Римской империи немало писателей, чиновников, офицеров, генералов, а иногда и императоров. Во всяком случае, Дион из Прусы приехал в Рим, возможно, в качестве профессионального ритор (но этот вопрос остается спорным). Американский специалист К. П. Джонс написал очень интересную книгу о Дионе из Прусы; в ней очень мало сведений о мысли и философском контексте, поскольку он, будучи настоящим историком, пишет социальную историю и не занимается идеями, но он в любом случае прекрасно изображает то, что могла представлять собой общественная жизнь такого интеллектуала, как Дион из Прусы, в тогдашней Римской империи²³. В Риме Дион познакомился с Мусонием Руфом, философом-стоиком, а через последнего, возможно, завязал отношения с политическими, более или менее либеральными, кругами, которые в большей или меньшей мере выступали против личной власти [императора]. Он был изгнан Домицианом, причем ему запретили жить даже на родине. Поэтому он начал бродяжничать. Похоже, что он усвоил киническую философию или по крайней мере кинический стиль жизни*, и в течение нескольких лет вел себя и одевался как киник. Когда ему было позволено вернуться в Рим, он начал новую карьеру — богатого и известного преподавателя. Во всяком случае какое-то время он жил жизнью кинического философа, придерживался кинических позиций и привычек, существовал в философских координатах и философском контексте кинизма.

23. Jones C.P. The Roman World of Dio Chrysostome. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1978.

* Добавление в рукописи: «(хотя все равно оставался близким к стоицизму)».

Знакома ли вам его седьмая, «Эвбейская речь»²⁴, содержащая очень интересное описание небольшой общины крестьян, которое, по-моему, является первым этнофилософским описанием? Я думаю, вам надо прочитать ее, это очень интересно. В определенном смысле это своего рода утопия или пастораль, очень близкая к темам, которые обнаруживаются у Вергилия, когда он говорит о счастливой жизни в деревне. Но это и социальное описание общины. Дион описывает, например, свадебные ритуалы, имущественный конфликт между двумя землевладельцами и т. д. Это очень интересно, и я думаю, начало истории антропологии заложил, конечно, не Руссо...*

Теперь я перехожу к четвертой речи Диона, в которой, я думаю, встречаются все три формы кинической

24. Дион Хрисостом. Эвбейская речь, или Охотник // Поздняя греческая проза. М.: ГИХЛ, 1960. С. 63–85.

* Уточнение в рукописи: «Путешествуя, он посетил страны, находившиеся в той или иной мере на окраине греко-римской цивилизации, и дал очень интересное описание этих народов: это один из первых примеров того, что мы могли бы назвать этнофилософским примитивизмом: предлагаемый портрет представляется не в качестве мифа, рассказа о первых эпохах жизни человечества или же о возрождении добрых старых времен, но в качестве точного доклада о реальном обществе, которое все еще существует, но не является греко-римским, доклада о жизни в природном состоянии как о разумном существовании, которое обнаруживается за пределами нашей цивилизации (он описывает одну свадьбу, поведение жениха и невесты, ритуалы...). Посредством этого „реалистического“ описания он намеревается преподать урок своим согражданам в греко-римском мире. Он желает показать им, как человеческое общество может жить в свободе и счастье, следуя небольшому числу естественных законов.

Этот текст заслуживает того, чтобы его проанализировали с точки зрения истории антропологии».

парресии: это речь, проповедь*; в ней есть ссылки также на скандальное поведение Диогена, приводится здесь и рассказ о встрече Александра с Диогеном; наконец, в ней дается пример провокационного диалога, диалога между Диогеном и Александром*. Эта речь посвящается рассказу о знаменитой встрече Александра и Диогена, которая, видимо, была историческим фактом^{25*}. Речь Диона состоит из трех частей: сначала несколько соображений по поводу этой встречи, потом пересказ вымышленного диалога и наконец сама длинная речь. В начале, в первой части, Дион критикует тех, кто представляет встречу Александра, знаменитого царя-завоевателя, и Диогена, в качестве встречи двух в каком-то смысле равных людей — одного, знаменитого своими военными победами, и другого, прославившегося своими добродетелями. Дион не хочет, чтобы Александра хвалили за то, что он снизошел до такого бедняка, как Диоген. Он подчеркивает, что Александр чувствовал себя стоящим ниже Диогена. Он чувствовал, что уступает ему и завидовал репутации Диогена, потому что последний мог делать что хочется, ни в чем не нуждаясь, тогда как Александру, чтобы сделать что хочется (а именно завоевать

* Уточнение в рукописи: «Это сама по себе речь, и в этой речи Дион передает слова Диогена, которыми он, предполагается, ответил Александру».

* Добавление в рукописи: «который представляется кинической версией сократической игры в вопросы и ответы».

25. Фуко также анализирует (несколько менее подробно) рассказ Диона Хрисостома о встрече Диогена и Александра в лекции от 21 марта 1984 года курса «Мужество истины»: МИ. С. 263–266.

* Добавление в рукописи: «Следуя форме кинического обучения, [Дион] приводит очень много подробностей этой встречи, которые целиком и полностью вымышлены, но при этом они проясняют философское значение, связываемое Диогеном с этой сценой».

мир), нужны были деньги, солдаты, союзники и т. д., и потому что, если Александр был вынужден лгать и льстить своим союзникам, Диоген, напротив, мог всем говорить правду. Дион пишет: «[...] чтобы покорить македонцев и остальных греков», Александру приходилось «часто завоевывать благосклонность их вождей и всего народа добрыми словами и щедротами (*logois te kai dôrois*). Диоген же, напротив, никого не пытался задобрить ласками, но всем говорил правду (*alla talêthê pros apantas legôn*)»²⁶. Итак, вполне очевидно, что Диоген представляется здесь учителем истины, а с этой точки зрения Александр ему уступает, а потому злится на это его превосходство. Однако Александр, хотя он и недоволен тем, что уступает Диогену, соглашается сыграть в игру, принимает игру парресии. У Александра были свои пороки, недостатки и, разумеется, слабости, но он не был дурным тираном, и поэтому он соглашается играть в парресиа-стическую игру: «И вот Александр подошел к Диогену, который продолжал сидеть, и поприветствовал

26. *Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté*, 8–10. P. 203: «Самому Александру была нужна македонская фаланга, фессалийская конница, фракийцы, пеоны и многие другие, чтобы отправиться туда, куда он хотел, и получить то, чего он желал; тогда как Диоген ходил один, в полной безопасности, не только днем, но даже и ночью, повсюду, куда ему только было угодно. Кроме того, Александру нужны были огромные запасы золота и серебра, чтобы осуществить свои планы; чтобы покорить македонцев и остальных греков, ему часто приходилось завоевывать благосклонность их вождей и всего народа добрыми словами и щедротами. Диоген же, напротив, никого не пытался задобрить ласками, но всем говорил правду, и, хотя не было у него ни драхмы, делал все что угодно, ни разу не промахивался мимо цели, которую себе наметил, был одним, кто ведет образ жизни, который считал лучшим и счастливейшим, и не обменял бы свою бедность на все царство Александра, ни на золото Мидаса и персов».

его. Тот поднял на него устрашающий взгляд и приказал отойти немного в сторону, поскольку он в этот момент грелся на солнце [маленький милый анекдот. — М. Ф.]. Александра восхитила спокойная уверенность этого мужа, которого совершенно не взволновало его присутствие. Смелым людям и правда свойственно любить смелых [действительно, то мужество, которое является корнем парресии, признается военным мужеством Александра, и именно потому Александр принимает паррессию. — М. Ф.], тогда как трусы смотрят на них с недоверием и ненавидят их, но привечают низких людей, им подобных. Следовательно, истину и откровенность [здесь стоит слово «парресия»: *alētheia kai parrēsia*. — М. Ф.] первые считают самыми приятными вещами на свете [для людей смелых, даже если это цари, парресия — самая приятная вещь на свете, поскольку мужество восхищается мужеством. — М. Ф.], тогда как вторые ценят, наоборот, лесть и ложь. Последние охотно слушают тех, кто говорит с ними, чтобы им угодить, тогда как первые [то есть мужественные. — М. Ф.] слушают лишь тех, кто заботится об истине»²⁷.

Теперь может начаться парресиастическая игра. Александр согласился играть в эту игру, несмотря на бесцеремонность Диогена. Эта игра начинается, и в некоторых отношениях она не слишком отличается от сократической игры, поскольку это игра вопросов и ответов. Но есть по крайней мере два важных отличия²⁸. Во-первых, в этой парресиастической

27. *Dion Chrysostome*. Quatrième discours: Sur la royauté, 14–15. P. 204.

28. Фуко не вернется к этому тщательному сопоставлению провокационного диалога Диогена и сократического диалога в своем курсе в Коллеж де Франс «Мужество истины», где анализ встречи Диогена и Александра в основном вращается вокруг темы царя-киника: МИ. 261–266.

ческой игре именно Александр задает Диогену вопросы, а последний отвечает, что, конечно, является прямой противоположностью сократическому диалогу. Есть и еще одно отличие, на мой взгляд, более важное, и это второе отличие, по-моему, типично для кинической парресии. Вы помните, что Сократ играл с невежеством своего собеседника. Диоген же играет не с невежеством Александра, он играет кое с чем другим, а именно с его гордостью; он желает уязвить его гордость. Например, в самом начале он обращается к Александру, называя его незаконно-рожденным, или же говорит ему, что царь не отличается от детей, которые любят надевать себе венец на голову, величая себя царями; или же он утверждает, что победы Александра на поле боя гораздо менее значимы, чем война, которую Александр должен вести с собственными пороками. Выслушивать все это не слишком-то приятно. Но такова игра Диогена: сломить гордость собеседника, заставить его признать, что он не тот, за кого себя выдает, и это не то же самое, что показать ему, что он не знает того, что он якобы, по его собственному мнению, знает. Конечно, между сократической игрой и кинической есть связи, поскольку часто в сократическом диалоге гордость собеседника тоже уязвляется тем, что он вынужден признать свое невежество. Например, это вполне очевидно в случае Калликла, который в определенный момент отказывается от спора, поскольку его гордость уязвлена²⁹. Но это лишь вторичный эффект основной парресиастической игры [Сократа], которая сама заключается в следующем: я покажу тебе, что ты не знаешь того, что ты якобы, по твоему собственному мнению, знаешь. В случае же Диогена существенным моментом является

29. Платон. Горгий, 505c-d. Т. 1. С. 550.

именно игра с гордостью, тогда как игра невежества и знания — лишь вторичный эффект этой игры, которая сама, по-моему, отличается.

Вы видите, что из-за этого натиска на гордость собеседник доходит до грани, его подводят к пределу первого парресиастического соглашения*. Вы видели, что Александр был готов сыграть в эту игру, сносить такого рода нападки и оскорбления от Диогена, но всему есть предел. Каждый раз, когда Диоген оскорбляет Александра, последний приходит в бешенство и уже готов уйти или даже избить его. Как видите, парресиастическая игра всегда ведется на грани парресиастического договора, она всегда близка к нарушению этого договора, поскольку парресиаст сказал нечто слишком неприятное, что прогневало его собеседника. Вот пример этой игры на пределе правила: «„Разве ты не знаешь, — спрашивает Диоген Александра, — что боязливому свойственно носить при себе оружие? [А ведь человек, который боится, никогда не сможет стать царем, как и раб“]. Услышав эти слова, Александр едва не запустил в него своим копьем»³⁰. Когда диалог достигает этой точки, есть две возможности]* вернуть собеседника в игру, и Диоген использует обе эти возможности.

* Добавление в рукописи: «(я скажу тебе истину, но ты не будешь меня наказывать)».

30. *Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté*, 63–64. P. 212: «„Что же до тебя, сдается мне, что ты не только гуляешь, но и спать ложишься вооруженным до зубов. Разве ты не знаешь, что боязливому свойственно носить при себе оружие? А ведь человек, который боится, никогда не сможет стать царем, как и раб“». Услышав эти слова, Александр едва не запустил в него копьем».

* Несколько фраз, которых нет в записи, мы восстанавливаем по рукописи.

Первая возможность — это вызов: «Хорошо, я знаю, что ты обижен; и ты свободен, у тебя есть возможность, материальная и юридическая возможность, меня убить. Хватит ли у тебя мужества, чтобы меня убить, или ты слишком труслив?». Например, оскорбив Александра, Диоген говорит ему: «Давай, злись, трясись от злости, считай меня худшим из людей, оскорбляй меня на глазах у всех, а если желаешь, так и пронзи меня копьем, раз я был единственным человеком, который донес до тебя правду, которой никто другой тебе не скажет. Ведь все остальные подлее меня и менее свободны»³¹. Вы можете легко понять, в чем состоит игра Диогена: он специально провоцирует гнев Александра, а потом говорит ему: «Теперь, убей меня. Но ты должен знать, что, если ты меня убьешь, никто другой тебе правды не скажет». Происходит коммуникация, благодаря которой парресиастический договор заключается в новой форме: ты либо меня убьешь, либо познаешь истину. И, конечно, такой род мужества и шантажа истиной должен произвести на Александра весьма благоприятное впечатление; он соглашается продолжать игру, и в игре заключается новый договор, новое парресиастическое соглашение. По словам Диона, «Александра восхитила спокойная уверенность этого мужа, которого совершенно не взволновало его присутствие»³²; далее он говорит: «И на Александра произвели очень большое впечатление мужество и отвага этого мужа»³³. Вот первый способ вернуть Александра в игру.

Но есть и другое средство, и это уже не вызов «или ты меня убьешь, или [со согласишься узреть]* исти-

31. *Ibid.* 59. Р. 212.

32. *Ibid.* 15. Р. 204.

33. *Ibid.* 76. Р. 214.

* Конъектура: отрывок неразборчив.

ну». Это более тонкий прием, своеобразная хитрость. И эта хитрость, я думаю, отличается от сократической иронии. Вы знаете, помните, что сократическая ирония заключается в том, что Сократ притворялся таким же невежественным, как и его собеседник, чтобы тот не стыдился показать свое невежество. Таков по крайней мере принцип сократической иронии. Хитрость Диогена другого сорта. В тот самый момент, когда его собеседник приходит в бешенство, Диоген говорит нечто благожелательное или же нечто такое, что собеседник должен счесть любезностью. Например, заявив Александру, что он незаконнорожденный, что ему не слишком-то понравилось, Диоген говорит: «Но я скажу тебе, что имею в виду, когда говорю, что ты незаконнорожденный: я хочу сказать, что ты сын Зевса», что, конечно, доставляет Александру удовольствие, поскольку он еще не знает, какой вывод сделает из этого Диоген. Во всяком случае, Александр доволен, а потому продолжает диалог с Диогеном³⁴.

34. *Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté*, 18–20. P. 205: «„Скажи же мне — правда ли ты тот Александр, о котором говорят, что он незаконнорожденный?“ Услышав такое, царь покраснел, гнев закипел в нем, но он овладел собой, и пожалел о том, что снизошел до разговора с тем, кого считал шутом и грубияном. Однако Диоген прекрасно заметил его внутреннее смущение и притворился, что сделает еще один заход, как делают игроки, повторно выбрасывающие кости. Когда Александр спросил его: „С чего ты решил назвать меня незаконнорожденным?“ Диоген ответил ему: „С чего я это взял? Да ведь твоя собственная мать рассказывает о тебе такое. Разве Олимпиада не рассказывает, что сын ты не Филиппа, а дракона, Амона или уж не знаю какого еще бога, что ты полубог или дикий зверь какой-то? Как бы там ни было, ты, получается, незаконнорожденный“. На это Александр улыбнулся, поскольку речь эта ему очень польстила: показалось ему, что Диоген не такой уж грубиян, а, напротив, самый ловкий и единственный, кто способен на любезность».

Итак, вы понимаете теперь, что есть две возможности: либо вызов «убей меня, и ты никогда не узнаешь истины», либо же [сказать] какую-нибудь любезность, чтобы доставить Александру удовольствие и чтобы тот захотел продолжать диалог. Но если сократический диалог движется извилистой тропой от невежественного знания к знанию о невежестве, кинический диалог, как вы можете заметить, очень похож на бой, на войну, в котором вспышки агрессии сочетаются с некоторыми моментами умиротворения, обмена любезностями, которые, конечно, представляют собой ловушки, в которые должен угодить собеседник. Киническую игру такого рода, отличающуюся, по моему мнению, от игры сократической, Дион совершенно недвусмысленно представляет своего рода стратегией внутри диалога. Сказав какие-то неприятные вещи Александру (я забыл, какие именно³⁵), Диоген спрашивает: «Хочешь, чтобы я теперь рассказал ливийский миф?»³⁶, поскольку этот миф связан с вопросом, поставленным Александром³⁷.

35. Диоген перед этим как раз напомнил Александру, что Архелай, его предок, был козопасом: *Ibid.* 71–72. Р. 213–214.

36. *Ibid.* Р. 257. п. 18: «Речь о странных созданиях, наполовину женщинах, наполовину зверях, которые соблазняли красотой своих лиц моряков, проплывающих у берегов Ливии, а потом пожирали их под покровом ночи».

37. *Ibid.* 73–74. Р. 214: «„И если бы ты выбросил за борт свою гордыню и сегодняшние твои заботы, был бы ты царем, и наивно не только на словах, но и на деле: тогда бы ты властвовал над всеми, и мужчинами, и женщинами, в точности как Геракл, которого считаешь своим предком“. — „Над женщинами, конечно, — ответил он, — но следует ли мне думать, что ты намекаешь на амазонок?“ — „Вовсе нет! Поскольку не было бы ничего сложного в том, чтобы властвовать над ними. Я говорю о совсем другом роде женщин, о племени опасном и жестоком. Не слышал ли ты о ливийском мифе?“».

Царь отвечает, что не знает этого мифа. «И тогда Диоген рассказывает ему как будто безо всякого подвоха, как нельзя более любезно, ведь он хотел его утихомирить, как поступают кормилицы с детьми, отведав им тумачков: они рассказывают им истории, чтобы успокоить их и им угодить»³⁸. Чуть далее, объясняя точно так же игру такого рода, [Дион продолжает]: «Заметив тогда, что [Александр] был очень смущен и не знал, что и думать, Диоген начал играть с ним и крутить им туда-сюда, в надежде, что, возможно, удастся вытащить его из его гордыни и жажды славы и хоть немного привести его в чувство. И вот он заметил, что Александр постоянно то грустнел, то радовался и что душа его была столь же неопределившейся, как погода в период солнцестояния, когда из одного и того же облака и дождь льется, и солнце светит»³⁹. Но, конечно, эта любезность Диогена — просто средство возобновить свои нападки, многократно их усилив. Например, доставив удовольствие Александру замечанием о том, он незаконнорожденный, то есть сын Зевса, Диоген идет дальше. Александр, конечно, очень доволен и горд, но Диоген говорит ему: «Когда у Зевса рождается сын, он наделяет его признаками божественного происхождения». Александр, конечно, думает, что обладает такими признаками, и Диоген говорит: «Я покажу тебе признаки этого божественного происхождения». Признаки эти складываются в исключительно моральный портрет фигуры царя. И тогда он говорит: «Плохим царем можно быть не больше, чем плохим честным человеком! Ведь царь — лучший из людей, поскольку он самый мужественный, самый справедливый и самый человеческий из всех, тот, кого не сло-

38. *Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté.* 73–74. P. 214.

39. *Ibid.* 77–78. P. 214.

мят трудности и страсти. Думаешь ли ты, что возникший — человек, не способный управлять повозкой? Кормчий — человек, который не знает искусства мореплавания, а врач — тот, кто ничего не смыслит во врачевании?»⁴⁰. Здесь вы снова обнаруживаете три этих метафоры — медицину, мореплавание, руководство людьми. «Итак, точно так же, как управлять судом можно только так, как это делают кормчие, царем можно быть не иначе, как по примеру царя»⁴¹. Итак, вы понимаете теперь, что Александр, будучи сыном бога, думал, что у него есть какие-то телесные приметы, подтверждающие его божественное происхождение. Но Диоген ему отвечает: «Нет, есть лишь один-единственный способ быть царем — вести себя по-царски». После этого Александр спрашивает, как ему научиться быть царем; и Диоген отвечает: «Не существует способа научиться быть царем; ты царь по природе и признаешь то, что ты царь по природе, если ты играешь [...]»^{*42}.

Таким образом, игра, как видите, достигает той точки, в которой Александр открывает не то, кто он, собственно, такой, что должно было бы произойти в сократическом диалоге, но то, что он никак не может быть тем, кем он себя считал, то есть царем царского происхождения, причем существует лишь один способ стать истинным царем: жить той же жизнью и иметь тот же характер, тот же *ēthos*, что у кинического философа*. В диалоге наступает

40. *Ibid.* 24–25. Р. 206.

41. *Ibid.* 25. Р. 206.

* Отрывок неразборчив.

42. *Ibid.* 26–31. Р. 206–207.

* Уточнение в рукописи: «Александр отлично понимает, что это качество царя отличается от институционального определения монархии. Но Диоген идет дальше и говорит ему, что такому царскому качеству нельзя выучиться;

определенный момент, когда сказать больше нечего. Вы помните, что в сократических диалогах тоже бывает момент, когда собеседники слишком озадачены и не знают, что сказать, и тогда Сократ вынужден произнести речь или пересказать речь кого-то еще; чаще всего к концу диалога, когда начинается эта продолжительная речь, появляется и определенный положительный тезис*. В этом тексте Диона из Прусы вы видите то же самое: когда Александр слишком озадачен*, Диоген выступает с речью, продолжительной речью*, но задача ее не в том, чтобы высказать то, что могло бы быть истиной некоего положительного тезиса; Диоген довольствуется тем, что дает точное описание трех основных недостатков, всегда связанных с царским характером: это склонность к удовольствиям, стремление к богатству и безудержное честолюбие в политической жизни [...]»*.

Интересно, что в конце этого диалога не дается никакого положительного урока, а есть лишь анализ или определение того, каковы цели постоянного ду-

так что Александр не может научиться ему на каких-либо уроках, и единственный способ — это определенное отношение к самому себе. Он описывает ему царя как философа, то есть как философа-киника».

* Добавление в рукописи: «Это момент прямого обучения».

* Добавление в рукописи: «Но это не озадаченность того, кто не знает, что сказать, поскольку теперь понимает, что он ничего не знает. Это озадаченность, тревога того, кто чувствует то гордость, то подавленность, то радость, то тревогу, и не знает, кто он такой на самом деле».

* Добавление в рукописи: «В этой длинной речи Диоген хочет показать Александру, что он, Диоген, способен посоперничать с софистами и риторам. Также он желает доставить удовольствие Александру, который горд пройти обучение такого рода (и это не слишком отличается от поведения Сократа в „Федре“)».

* Несколько слов неразборчивы.

ховного сражения. Конечно, самого выражения «духовное сражение» или «духовная борьба» здесь еще нет, но интересно, что здесь нет метафизического тезиса, какого-либо метафизического или теоретического утверждения, есть лишь описание недостатков, с которыми Александр должен бороться на протяжении всей своей жизни. И я считаю, что вы можете увидеть в этом диалоге ту же практику, которая принимает форму борьбы или сражения между Александром и Диогеном. Это не та ирония, с помощью которой наставник подводит другого к некоему пункту, о котором тот не подозревает. Это нечто другое, это сражение двух типов власти, политической власти и власти истины. И в этом сражении все время сохраняется определенная опасность, и парресиаст соглашается на этот риск, то и дело переча Александру. Цель этого парресиастического сражения не в том, чтобы подвести собеседника к некоей истине, заставить его ее открыть; оно подводит его лишь к тому, чтобы интериоризировать сражение такого рода, начать сражаться внутри самого себя со своими недостатками, желаниями, то есть стать по отношению к самому себе тем, кем был для него Диоген. Я не хочу сказать, что киники изобрели эту важную категорию духовного сражения, поскольку вы можете найти ее и у Платона, вы найдете [у него]* несколько очень важных составляющих этой идеи духовного сражения. Но я считаю, что здесь, в этой кинической матрице, обнаруживается парресия того типа, что отличается от сократической игры. Эти формальные характеристики можно точно так же найти в христианском образовании, однако [в кинизме] есть не только форма, но и содержание, состоящее в строго определенной цели:

* Конъектура: несколько слов неразборчивы.

само понятие парресиастического сражения выступает способом сделать человека способным вести духовную войну с самим собой безо всяких теоретических ссылок на философское [учение]*.

— В этой скандальной провокации киников меня поражает само значение, приписываемое жесту, театральность, постановочность всего этого.

— Да, вы совершенно правы. Во всей этой кинической установке интересно именно то, что это всегда нечто публичное, нуждающееся в публике, а потому и театральное⁴³. Даже эта встреча Александра и Диогена состоялась, конечно, на улице, на глазах у кучи народа. Это, я думаю, очень интересно. Так или иначе, вы должны учитывать то, что Дион из Прусы, который какое-то время жил как киник, придерживался кинического образа жизни, не был все-таки чистым киником. Во всяком случае, я не знаю, существовал ли вообще чистый кинизм как таковой. Нам хорошо известно, что в греко-римском мире первых столетий существовали всевозможные предшественники монахов, если можно так сказать, попросту нищие, которые говорили людям всякие гадости и скандально себя вели; легко назвать их «чистыми киниками», но немногие из них были подкованы в теории. В случае же Диона из Прусы, который получил очень хорошее философское образование, [ситуация иная]. Я совершенно не уверен в том, что эта парресиастическая игра, столь удачно изложенная в такой форме речи, не будет ближе к сократической

* Конъектура: слово неразборчиво.

43. В своем курсе в Коллеж де Франс «Мужество истины» Фуко будет специально подчеркивать публичный и театральный характер кинической жизни. См.: МИ. С. 179–182, 190–191, 239–243, *passim*.

традиции, чем к большей части кинических практик. Возможно, это своего рода сочетание сократической формы и определенных кинических [черт].

— Когда у термина «киник» появились ругательные коннотации?

— На очень раннем этапе, поскольку, как вам известно, слово это означает «собаку», а Диогена называли «псом». Первая историческая ссылка на Диогена обнаруживается у Аристотеля, в тексте, где он называет его даже не Диогеном, а просто «Псом»⁴⁴. Таким образом, [в кинизме] было что-то скандальное, и, знаете, я хорошо понимаю, почему Сейер сказал, что кинизм был чем-то совершенно чуждым для греческой культуры или что он пришел извне, возможно из Индии. Но я думаю, что не все так просто. В определенном смысле, я полагаю, что кинизм был очень близок к греческой культуре, что сама эта идея, что человек не представляет собой ничего иного, как свое собственное отношение к истине, и что это отношение к истине должно приобрести форму в жизни, эта идея была совершенно греческой. Но [в кинизме] всегда было нечто скандальное, по крайней мере по отношению к тому типу философии, который стал в тот период в Греции чем-то совершенно привычным, усвоенным, но при этом элитарным. Так что здесь проблема не столько Греции и Индии, сколько проблема общедоступной (*populaire*) философии и общедоступной установки как противоположности установки элитарной. Во всяком случае благородный философ всегда презирал киника. Я думаю, что проблема Юлиана очень интересна. Будучи императором, он написал памфлет против киников, потому

44. Аристотель. Риторика, III, 10, 1411a24. С. 144: «Диоген-собака [называл] харчевни аттическими фидитиями».

что считал, что они слишком близки к христианам, но в то же время потому — и эта вторая интерпретация не вполне согласуется с предыдущей — что считал, что философское движение такого рода, движение общедоступной философии может составить конкуренцию христианству. Он был разочарован тем, что киники были лишены истинной культуры, не были способны представлять старую греко-римскую культуру. Поэтому он был разочарован, поскольку они были слишком близки к христианам, он надеялся, ожидал, что может существовать что-то вроде общедоступной философии.

— *Поскольку у кинизма не было учения, из вашего описания трудно понять, был ли он неким реформаторским движением.*

— Видите ли, на этот вопрос трудно ответить, поскольку у нас очень мало информации о том, что представлял собой настоящий кинизм. Например, есть такой философ Деметрий, который жил в начале I века [н. э.] и которого Сенека считает киником; Сенека изучает его и всячески восхваляет⁴⁵. Деметрий жил при дворе или в римском светском обществе. Однако Сенека почти ничего не рассказывает о нем, и трудно сказать, в чем, собственно, заключалась политическая теория подобных людей.

— *Вы считаете, что задача, поставленная себе кинизмом, — описать недостатки характера, — является контекстом, в котором развилось описание грехов в христианской исповеди?*

— Да, понимаете, у меня не было времени [рассказать вам о том], что представляло собой описание недостатков, с которыми должен был бороться Александр. Это очень интересно, поскольку в этом тексте Диоген объясняет, что есть три образа жиз-

45. О Деметрии см.: ГС. С. 163–164, 258–259; МИ. С. 202–204.

ни: первый посвящает себя удовольствию, второй — богатству, а третий — политической власти. И он говорит, что три этих образа жизни в каком-то смысле олицетворяются тремя духами, тремя *daimones*⁴⁶. Все это очень интересно и очень сложно. Эта концепция *daimones*, похоже, в греческой культуре была некоей народной (populaire) концепцией духов, а потом стала философским понятием — ее можно встретить и здесь, и, к примеру, у Плутарха, — и это понятие приобрело большое значение в греческой культуре. Битва со злыми духами, злыми *daimones* в христианском аскетизме — у всего этого есть более или менее близкие *предтечи*⁴⁷ в греческой культуре.

— Я думаю, что этот список грехов, о которых вы говорите, появляется на довольно позднем этапе. Он был составлен в V веке Евагрием и Кассианом.

— Кассиан заимствует эту концепцию у Евагрия, о котором мы мало что знаем. [...] * У этого Евагрия было очень хорошее философское образование, как и у Кассиана. Во всяком случае, есть одна замечательная статья о понятии *daimōn*, духа⁴⁸, в «Словаре духовности»⁴⁹. Как бы там ни было, мы можем быть уверены в том, что эта фигура *daimōn* играет очень важную роль в христианском понятии духовного сражения, и это понятие вы можете встретить у Плутарха, оно рассматривается во многих [...] *. Я не могу точно указать вам на исторические эта-

46. Dion Chrysostome. Quatrième discours: Sur la royauté, 83–84. P. 215–216.

47. Фуко высказывается по-французски: «précurseurs».

* Отрывок неразборчив.

48. Фуко высказывается по-французски: «esprit».

49. Vandembroucke F. Démon en Occident // Dictionnaire de spiritualité. III. Paris: Beauchesne, 1957. P. 212–238.

* Слово неразборчиво.

пы, [лишь] на некоторые аспекты этого [развития]*. И это понятие духовного сражения никогда в достаточной мере не изучалось, притом, что оно невероятно важно для той формы субъективности, которая теперь стала нашей. Вы не можете понять психоанализ и всю эту психическую динамику, если не будете учитывать древнюю традицию духовного сражения. Я уверен или по крайней мере полагаю, что нет книги, посвященной этому понятию.

— *А разве Адо не говорит об этом в своей недавней книге о духовных практиках*⁵⁰?

— Нет, он в некоторых случаях говорит о духовном сражении, но это не то же самое. Он анализирует Марка Аврелия и некоторые стоические тексты, которые чаще всего интерпретируются в качестве текстов теоретических, и пытается интерпретировать их в качестве элементов матрицы духовных упражнений. Это очень удивительно, но...

— *Какая цель у киников, когда они демонстрируют свое презрение к собеседнику и заменяют раскрытие истины оскорблениями и ловушками?*

— Вы совершенно правильно ставите этот вопрос, потому что на самом деле я не смог рассказать вам всего, что хотел. Задача не в том, чтобы заменить истину оскорблениями или наоборот. Чтобы помочь какому-то человеку, например Александру, понять, что истинный царский характер связан не со статусом, происхождением, славой, властью и т. д., а с определенными естественными качествами, которые демонстрирует Диоген, последний применяет метод, который я мог бы назвать кинической редукцией, это своего рода кинико-этическая редук-

* Конъектура: слово неразборчиво.

50. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб.: Степной ветер, Коло, 2005.

ция. То же самое преследуют и те скандальные практики, о которых мы говорили. Что ты делаешь, когда делаешь что-то важное, когда водружаешь на кого-то венец [...]»? Что ты делаешь на самом деле, за что хочешь вознаградить? [...]»** Ты считаешь себя царем, я знаю, что тебя заботит твое происхождение, поскольку в Греции ходит слух, что Александр не сын Филиппа, а незаконнорожденный. Что это значит? Важно ли быть незаконнорожденным или это не имеет значения? Ты считаешь себя сыном Зевса? И что это значит? Какие у царя должны быть качества? Таким образом, как видите, речь шла не о том, чтобы заменить истину оскорблениями, это была агрессивно-феноменологическая редукция. Это была именно что такая редукция. Безумец, монарх как безумец, киник как безумец, безумец как безумец...

— *Вы упоминали гипотезу индийского происхождения кинизма...*

— Нет, я в этой области совершенно не разбираюсь. Я знаю, что эту гипотезу выдвигают вполне серьезные специалисты; но я-то хотел показать нечто прямо противоположное, хотя и не для того, чтобы раскритиковать их тезис, а просто чтобы показать, что, даже если исторически кинизм происходит из Индии, кое-что [в нем] совершенно точно согласуется с греческой концепцией философии как образа жизни, искусства жить, техники жизни и т. д.

* Отрывок неразборчив.

** Отрывок неразборчив.

Лекция 30 ноября 1983 года*

ВЫ ПОМНИТЕ, наверное, что на прошлой неделе я собирался проанализировать три формы парресиастической игры: первая существует в рамках групповых отношений, и в качестве примера я взял эпикурейские группы; еще я хотел проанализировать парресиастическую игру в рамках публичной жизни, и в качестве примера взял Диона из Прусы и кинизм; наконец, я собирался проанализировать парресиастическую игру в рамках личных отношений, рассмотрев несколько примеров из Плутарха и Галена. Но вышло так, что я отстал, а потому у меня нет времени рассказать вам о Плутархе и Галене. Так что я хотел бы дать вам несколько кратких пояснений по двум текстам, которые, по-моему, представляют собой прекрасные примеры некоторых технических проблем, которые могут обнаруживаться в рамках личных отношений, в рамках парресиастической игры в пределах личных отношений.

* Поскольку Фуко болел, последняя лекция, первоначально поставленная на понедельник 28 ноября, была перенесена на среду 30 ноября. Прежде чем перейти к теме лекции, Фуко приносит извинения слушателям: «Я хотел бы извиниться за то, что не смог провести занятие в прошлый понедельник. Я попытаюсь сделать это сегодня, но не уверен, что мне это удастся и что я дойду до конца... Ладно, если я упаду до конца лекции...».

Сначала несколько совсем кратких пояснений касательно Плутарха. У Плутарха есть текст, который посвящен именно проблеме парресии и определенному аспекту парресиастической проблемы*. В этом тексте автор пытается ответить на вопрос: как определить парресиаста, настоящего, истинного парресиаста? И как провести различие между парресиастом и льстецом? Этот текст включен в «Моралии» Плутарха, а точное название — «Как отличить друга от льстеца»¹. В нем, я думаю, нужно подчеркнуть несколько моментов.

Первый: почему вообще нам в нашей личной жизни нужны друзья, которые играли бы роль парресиастов? Причина, которую приводит Плутарх, чтобы объяснить необходимость наличия парресиаста, связана с тем отношением, которое мы поддерживаем с самими собой. Такое отношение, в котором мы находимся с самими собой, — отношение любовное, это самолюбие, *philautia*; и это любовное отношение для нас выступает причиной постоянной иллюзии, в которой мы пребываем, не понимая того, кто мы такие на самом деле, так что первый льстец, с которым нам надо бороться, с которым мы должны сражаться, — это мы сами. Мы и есть льстецы самим себе².

* Уточнение в рукописи: «или, как, вероятно, я должен сказать, технической проблемы, связанной с парресией».

1. Другой комментарий Фуко к этому тексту см. выше: с. 60–61, 72–76.

2. *Plutarque*. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami, 48F–49A. P. 84: «Вот что дает полную свободу льстецу, прикрывающемуся дружбой: он вполне естественно ставит себе на службу наше самолюбие, из-за которого каждый из нас первый и главный льстец для самого себя, а потому никому не представляет никакой сложности принять всякого, кто готов добавить к его собственным свидетельствам о том, что он думает и хочет, еще одно, дополнительное. В самом деле, обвиняемый в любви к ле-

И парресиаст нам нужен именно для того, чтобы разорвать отношение такого рода, стихийно поддерживаемое нами с собою же, то есть чтобы избавиться от этой *philautia**.

Но, конечно, вы, наверно, хорошо понимаете, что очень сложно, во-первых, принять парресиаста, а во-вторых, опознать его, и на это есть причины двух типов. Первая, конечно, в том, что найти парресиаста непросто из-за нашей *philautia*, ведь из-за нее мы заинтересованы именно в том, чтобы не опознать его. Так в этом тексте обсуждается проблема выявления бесспорных критериев, опираясь на которые мы получаем возможность найти истинного парресиаста, который так нужен нам, чтобы освободиться от нашей *philautia*. Выбор настоящего парресиаста, а не льстеца требует, чтобы у нас была своего рода семиология подлинного парресиаста. Но как мы могли бы опознать настоящего парресиаста? Плутарх предлагает два основных критерия, позволяющих его опознать. Это, во-первых, соответствие того, что предполагаемый или так называемый парресиаст говорит, тому, как он себя ведет; и в этом вы, конечно, можете легко распознать сократическую гармонию, описанную и определенную в начале «Лакхета», где Лакхет говорит, что может доверять

сти в глубине души влюблен в самого себя, и чувство, испытываемое им, заставляет его желать всевозможных качеств, и желание такое не нелепо, но ведь верит он, что и правда ими обладает, а потому вера такая опасна и требует немалой осторожности».

* Добавление в рукописи: «Но если нам нужен парресиаст, чтобы бороться с этой лестью, когда мы льстим себе же, мы должны принять все меры, чтобы выбрать настоящего парресиаста, а не льстеца (настоящий льстец — это не тот, кто „льстит“ очевидным образом, а тот, кто ведет себя как парресиаст, обвиняя вас, порицая вас, ругая вас за то, как вы действуете)».

Сократу как парресиасту, если речь идет о мужестве, поскольку он видел, что Сократ и правда мужествен, а потому есть гармония между тем, что он говорит, и манерой его поведения. Таким образом, по Плутарху, такое соответствие между тем, что говорит парресиаст, и тем, как он себя ведет, выступает первым критерием. Но есть и второй критерий, а именно постоянство, последовательность, стабильность, устойчивость парресиаста, человека, который считается парресиастом, стабильность и постоянство его решений, мнений и мыслей³.

В этом тексте, конечно, много других интересных моментов, но я бы хотел подчеркнуть две основные темы. Во-первых, тему иллюзии, иллюзорного представления о самом себе, и ее связь с *philautia*. Конечно, тема иллюзорного представления о самом себе не то чтобы нова, но, как видите, в этом тексте Плутарха речь идет о чем-то совершенно отличном от платоновской или сократической [темы] незнания собственного незнания: здесь речь на самом деле идет о том, что мы не способны не только знать, что мы ничего не знаем, но и доподлинно

3. *Plutarque. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 52A–B.

Р. 91: «Сначала надо рассмотреть постоянство и последовательность его принципов: всегда ли он любит, всегда ли хвалит одни и те же вещи? Организует и упорядочивает ли он свою жизнь по одному и тому же образцу, как пристало всякому, кто, будучи свободным человеком, увлекается дружеским общением в кругу людей с общими вкусами? Таков друг; что касается льстеца, его характер не покоится на прочном основании; живет он жизнью, желаемой другим, а не им самим; на другого смотрит он, его берет за образец для себя; вот почему он не прост и не един, но множественен и многообразен, ведь он непрестанно переходит от одной формы к другой, как меняет очертания вода, которую переливают из одного сосуда в другой».

знать, кто мы такие. Я думаю, что эта тема иллюзорного представления о самом себе в эллинистической культуре приобретала все большее значение, а в имперскую эпоху, у Плутарха, она стала по-настоящему важной.

Есть еще и вторая тема, которую я хотел бы в этом тексте выделить. Это тема стабильности, постоянства ума, рассматриваемого в качестве чего-то очень важного, очень ценного в жизни. Стабильность, постоянство, *firmitas*. Это не новость, но в позднем стоицизме это понятие *firmitas* приобретает большое значение, причем есть очевидные связи между двумя этими темами, темой иллюзорного представления о самом себе и темой подвижности ума. Устранить иллюзорное представление о самом себе и приобрести, сохранить постоянство ума — две формы этического, нравственного поведения, связанные друг с другом. Иллюзорное представление о самом себе, из-за которого вы не можете знать, кто вы такой, и все эти движения ваших мыслей, мнений и чувств, которые толкают вас от одного мнения к другому, от одного чувства к другому, — два этих понятия родственны друг другу, поскольку, если вы можете точно постичь, кто вы такой, тогда вас не сдвинуть с одного места и ничто вас не смутит. Если же вас волнует какой угодно стимул, восприятие, чувство, страсть и т. д., тогда вы не можете оставаться в тесном контакте с самим собой, вы зависите от чего-то другого, вы стремитесь ко многим вещам и не можете достичь полного и совершенного самообладания. Два этих элемента, пребывание в иллюзии, иллюзорном представлении о самом себе, и волнение, вызываемое самыми разными вещами внешнего мира, два этих элемента, иллюзорное представление о себе и подвижность ума, приобрели, как вам известно, очень большое

значение в христианской традиции⁴. В ранней христианской духовности Сатана, Дьявол всегда представляется в качестве агента *philautia*, потворства субъекта самому себе, его иллюзорному представлению о себе, причем такая иллюзия и потворство противопоставлены самоотречению; Сатана — это еще и агент подвижности ума, нестабильности и непостоянства, противопоставленных постоянству и покою созерцания. Тогда как сосредоточение ума на Боге выступает средством, прежде всего, отречься от себя и уничтожить всякое иллюзорное представление о себе, но это еще и средство достижения этического и онтологического постоянства. Таким образом, я считаю, что в тексте Плутарха, где дается анализ отношений парресии и лести, а также сложностей опознания парресиаста, вы можете заметить некоторые элементы, которые впоследствии приобретут огромное значение в христианской традиции.

Совсем вкратце я скажу также об одном тексте Галена, в котором обнаруживается та же самая проблема: как опознать и выбрать настоящего парресиаста? Этот текст, написанный знаменитым врачом Галеном в конце II века, входит в трактат о страстях души и способах их излечения⁵. Гален объясняет, что причина, по которой нам нужен парресиаст, чтобы излечивать наши страсти, та же, на которую Плутарх указывал веком ранее: этой причиной является *philautia*, самолюбие, корень всех видов иллюзорных представ-

4. Обсуждение проблемы иллюзорного представления о себе и подвижности ума в христианстве первых веков см. в: GV. P. 289–301; OHS. P. 78–81; Foucault M. Débat sur “Vérité et subjectivité” // OHS. P. 120; *Idem*. Sexualité et solitude. P. 995–996.

5. Другой комментарий Фуко к этому тексту см. выше: с. 55–58, 60–61, 68–69, 73–74. См. также выше: с. 55, сноска 40.

лений о себе⁶. Но стоит отметить, что, согласно этому тексту, парресиаст, который нужен каждому, кто хочет избавиться от собственной *philautia*, не обязательно должен быть другом, ему не нужно быть тем, кого мы знаем, с кем у нас отношения; и это, я полагаю, очень важное различие в позициях Галена и Плутарха. У Плутарха, точно так же как у Сенеки и во всей древней традиции, восходящей по меньшей мере к Сократу, парресиаст всегда должен быть другом, и в основании такой парресиастической игры всегда лежит дружба. Здесь же впервые, насколько я знаю, обнаруживается то, что парресиаст не обязан быть другом. Более того, предпочтительнее даже, чтобы парресиаст был незнакомым вам человеком, иначе он не сможет оставаться совершенно беспристрастным. Хороший парресиаст не должен вас ненавидеть, но в то же время он не должен и любить вас. Хороший парресиаст — это тот, с кем ранее у вас не было личных отношений, человек, не имеющий никакого особого мнения о вас*. Но, конечно же, вы не можете выбрать его наугад. Само собой разумеется, что вы должны проверить выполнение опреде-

6. Гален. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, 8. С. 217: «Как говорил Эзоп, у нас есть два мешка, повешенные на наши шеи: тот, что впереди, наполнен ошибками других, а тот, который позади, заполнен нашими собственными. И в этом причина, по которой мы видим ошибки других, но остаемся слепыми к тому, что нам нравится. Все люди знают эту истину; кроме того, Платон указывает, почему так происходит. Он говорит, что любящий всегда ослеплен предметом своей любви. Поэтому, если каждый из нас любит себя больше всего, то он слеп в отношении себя».

* Добавление в рукописи: «Быть может, мы можем увидеть здесь один из признаков определенного упадка дружбы как социальной, культурной и этической формы в греко-римском мире».

ленных критериев, иначе не узнаешь, действительно ли он хороший парресиаст. А для этого необходимо послушать, что о нем говорят. Хорошая ли у него репутация? Достаточно ли зрелого он возраста? Достаточно ли он состоятелен? Ведь очень важно, чтобы парресиаст или же тот, кого вы хотели бы видеть в роли своего парресиаста, был не беднее вас, поскольку, если он беден, а вы богаты, есть все шансы, что он окажется льстецом; но если он по крайней мере не беднее вас, тогда у него не будет никаких причин вам льстить, и есть большая вероятность, что он станет парресиастом⁷.

(Этот упадок не стал чем-то внезапным: Марк Аврелий/Фронтон. Но представляется вероятным, что новая модель политической структуры, «развитие [бюрократии]», новый стиль семейной жизни и семейных отношений стали важными факторами упадка ценности дружбы в античном мире.)

Факт в том, что христианство и христианский аскетизм не доверяли дружбе».

7. Там же. 11–13. С. 218–219: «Поскольку нравственные прегрешения происходят из ложного мнения, а страсти возникают из бессознательного устремления, я считаю, что вначале надо избавить человека от его страстей, поскольку они, вероятно, и являются причиной ложного мнения. Как мы знаем, есть страсти души, такие как гнев, страх, горе, зависть, сильное влечение, но, по моему мнению, чрезмерная любовь или ненависть к чему-либо также является страстью. Поэтому я думаю, что выражение „должная мера всегда лучше“ правильно, так как любое неумеренное действие отрицательно. Каким образом человек может избавиться от страстей, если он даже не знает, есть ли они у него? Мы уже сказали по этому поводу, что невозможно познать свои страсти, так как слишком любим себя. Но даже если вам не дано [объективно] судить о самом себе, то вы можете испытывать других людей, к которым вы не чувствуете ни любви, ни ненависти. Всякий раз, когда вы слышите, что многие хвалят некоего человека в городе, который якобы никому не льстит, то вначале установите, является ли он на самом деле тем,

Очень интересно отметить также, что, согласно этому тексту, парресиасту не обязательно быть врачом. Хотя Гален сам был врачом и объяснял, что ему часто приходилось лечить страсти в качестве именно врача, в чем он преуспел, примечательно, что он не представляет это в качестве условия функции парресиаста. Кто угодно может помочь вам с излечением страстей, если только он способен сказать вам истину о вас самих. Но недостаточно знать, что у него хорошая репутация, что он достаточно зрел и богат, вы должны еще проверить его, и Гален излагает своего рода программу проверки потенциального парресиаста. Вы должны

кем его представляют. Если вы увидите, что он все время проводит в домах богатых и могущественных людей, а иногда даже и царей, то имейте в виду: все, что вы услышали о нем, — неправда, ведь только лесть могла привести его туда. Кроме того, если вы видите его приветствующим этих людей по имени, когда он посещает их или обедает с ними, то знайте, что создавшееся общее мнение о его достоинствах — ложно. Всякий выбирающий подобную жизнь не только не говорит правду, но, кроме того, предстает как совершенно порочный человек, любящий сильных мира сего и все, что этому миру соответствует: богатство, власть, почести, высокое положение в обществе. Только в том случае, когда человек не называет могущественных и знатных людей по имени, когда он не посещает их и не вкушает пищу вместе с ними, а живет умеренной жизнью, то знайте, что человек этот говорит правду. Но и в этом случае попытайтесь составить более глубокое представление о нем как о человеке, благодаря длительному наблюдению за ним. Если вы встретили такого человека, постарайтесь говорить с ним без свидетелей и попросите его дать вам совет относительно тех страстей, которые он может увидеть у вас. Скажите ему, что вы будете благодарны ему за советы и станете считать его своим освободителем от страстей в большей степени, чем если бы он спас вас от телесной болезни. Попробуйте, чтобы он всякий раз указывал вам на те страсти, которые я упомянул. Если по истечении нескольких дней, которые он провел с вами, он ни-

задавать ему вопросы о вас самих и смотреть, как он отвечает на них, достаточно ли он с вами суров. Вы должны с крайней осторожностью отнестись к тому предположительному парресиасту, который хвалит вас и когда он недостаточно суров. Гален не углубляется в то, в чем, собственно, заключается роль такого парресиаста в излечении страстей, он лишь приводит несколько примерных советов, которые ему самому, как парресиасту, приходилось давать. Но интересно обратить внимание на то, что в этом тексте отношение парресии и дружбы, судя по всему, разорвано и что появляется своего рода испытание парресиаста — проверка будущего парресиаста тем, кого бы я, конечно, не назвал клиентом, поскольку такая деятельность не оплачивается, но что-то такое в этом тексте чувствуется. В любом случае, вы должны извинить меня за то, что я так быстро прошелся по двум этим текстам, действительно важным. Советую вам прочитать их*.

чего не говорит вам, попытайтесь снова, более искренне, чем прежде, убедить его сказать вам, что он думает о ваших страстях [досл.: о ваших поступках как результатах страстей], ничего не скрывая от вас. Если же он объяснит свое молчание тем, что он не заметил в вас страстных поступков, не верьте ему и ни при каких условиях не считайте, что избавились от прегрешений. Дело здесь может быть вот в чем. Может быть, ваш наставник небрежно относится к вам или не говорит вам [правду], так как боится обидеть вас. Кроме того, я считаю, что говорящий правду вызывает ненависть у людей, а ваш наставник не хочет, чтобы его ненавидели. Возможно, причина его молчания просто в том, что он не желает помочь вам, или это происходит по какой-либо другой причине, которой мы не знаем».

* Фуко добавляет: «Их несложно прочесть, их сложно найти в этой библиотеке. Все книги и работы Галена можно найти только на факультете биологии. Я не знаю, что они там делают с Галеном на этом факультете..., но в главной библиотеке вы их не найдете».

[То, что я только что вам рассказал] должно было стать третьей частью изложенного на прошлой неделе, когда речь шла о парресиастической проблеме в рамках личных отношений: групповых отношений, публичной жизни и личных отношений [двух индивидов]^{8, 9, 10*}. В сегодняшней же лекции необходимо представить практики парресиастической игры, тот род парресиастической игры, которую

8. *Plutarque*. Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami, 52A–E. P. 91–93.

9. *Гален*. Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души, II. С. 218.

10. *Там же*.

* Фуко для лекции 21 ноября написал первую версию третьей части, которую не успел прочитать. Тогда он пишет новую, существенно отличающуюся версию для лекции 30 ноября. Здесь мы приводим первую версию:

«А. Плутарх: „Как отличить друга от льстеца“. В этом тексте очень ясно определяется то, что выступает противоположностью парресии, а именно лъсть (вы должны вспомнить о значимости лести в обществе такого типа, клиентов и покровителей...). Лстец лжет для того, чтобы угодить своему собеседнику и чтобы преподнести ему неверное, обманчивое представление о нем самом. Разумеется, это и есть главная опасность для заботы о себе. [С точки зрения] Плутарха, худший враг *gnōthi seauton* — это лстец. Именно по этой причине мы должны довериться парресиасту, а не лстецу.

Но есть одна проблема: как опознать парресиаста? Эта проблема не так проста, как кажется на первый взгляд, поскольку лстец, показывающий, что он лстец, не опасен. Настоящий лстец скрывает то, что льстит. Вся первая часть трактата Плутарха посвящена этой проблеме — „семиотике лести“. Решение заключается в том, что лстец меняет свои мнения, поведение и образ жизни в зависимости от тех людей, с которыми он в данный момент находится. Вы можете быть уверены, что человек, вас порицающий, не лстец, если его собственные решения в его собственной жизни — те же, что решения, предлагаемые им другим.

мы обнаруживаем в философской и моральной литературе двух первых веков нашей эры.

Конечно, я не смогу представить вам все эти практики, которых очень много. Начну с трех кратких замечаний. Во-первых, я считаю, что в этих техниках вы можете заметить нечто интересное и важное, а именно смещение игры истины, которая в классической концепции парресии задавалась тем, что некто был достаточно смел, чтобы высказать истину

Знаки парресиаста — соответствие того, что он говорит другим, его собственному образу поведения, а также соответствие его поведения некоей постоянной схеме [сноска 8]. Из этого можно понять, что поведение предположительного [парресиаста] — это доказательство истины того, что он думает, и в то же время искренности его слов. На самом деле есть две проблемы — искренности и истины. Обе решаются одновременно благодаря корреляции, соответствию того, что он говорит, и того, кто он такой.

Правильное соотношение того, что он говорит и что он есть, — это проблема, обязанность учителя. В признании это соответствие становится проблемой ученика и кающегося. Но уже в другой форме:

— В случае кающегося то, что он говорит, должно показывать, кто он такой. А искренность [доказывается] его установкой.

— В случае парресиаста доказательство того, что он искренен и говорит истину, дается его образом жизни, тем, кто он такой.

[Б.] Гален

Трактат представляет собой ответ на один эпикурейский трактат о страстях. Гален критикует этот трактат за то, что в нем не проводится ясного анализа того, что значит «ограждать», защищаться от страстей. [Не существует] четкого различия между бдительностью, диагностикой и исправлением. Его собственный трактат — это технический разбор этих вопросов.

Три основных принципа:

— Страсти и ошибки отличаются друг от друга, страсти — это источник ошибок, и этот момент расходится со стоицизмом.

другим*, к игре истине, состоящей в том, чтобы быть достаточно мужественным для раскрытия истины о самом себе**. Это общее замечание касательно этих практик.

Второе замечание: рамки этой новой парресиа-стической игры, в которой задача в том, чтобы высказать истину о самом себе, представляют собой то, что греки называли *askēsis*, от которого происходит наше слово «аскеза». Но следует понимать, что гре-

— Но даже если страсти — это не ошибки, для исцеления страстей необходимо знание. Истина как лекарство. *Gnōthi seauton*.

— Это познание себя невозможно без помощи кого-то другого. Причина в самолюбии, из-за которого индивид слеп к своим собственным недостаткам.

„Ни любви, ни ненависти“ [сноска 9]: эмоциональный нейтралитет. Это единственный случай, когда обнаруживается такое указание.

— *Philia* как необходимая предпосылка заботы о себе:

— *Eros*

— *Eunoia*

— *Dilectio* (Сенека)

— Исчезновение *philia*?

— Профессионализация? Однако [парресиаст] не специалист.

„Суди по своему собственному опыту“. *Basanizein*. Искусство испытания, испытания другого. [сноска 10]

— Эпиктет: ученик должен доказать, что способен принять решение слушать учителя.

— Гален: испытание учителя. Ср. Плутарх.

В испытании учителя как парресиаста интересно то, что:

— нет речи о профессиональном умении;

— доказательство — очень сложная игра между наставником и получающим наставление.

Момент, заслуживающий внимания: принцип бесконечного сражения и принцип постоянного недоверия к самому себе.

Политическая и социальная проблема лести.» [Последние три строки в рукописи вычеркнуты].

* Добавление в рукописи: «о них самих».

** Уточнение в рукописи: «Критика себя».

ческое *askēsis* имеет не то же значение, что наша «аскеза», которая была сформирована христианскими практиками. У *askēsis* очень широкое значение; слово обозначает любой вид практического упражнения или тренировки¹¹. Так, часто говорили, что всякое искусство, умение или технику следует преподавать посредством *mathēsis* и *askēsis*, то есть в теоретическом обучении, [*mathēsis*], и в практическом обучении, *askēsis*. Например, Мусоний Руф, повторяя традиционное наставление, говорил, что искусство жизни (*technē tou biou*) является, как и другие искусства, искусством, которому невозможно научиться исключительно путем теоретического обучения; такое *technē tou biou*, искусство жизни, требует практики и тренировки, *askēsis*¹². Соответственно, *askēsis* означает попросту практическую тренировку. И, как видите, этот *askēsis* отличается от христианской аскезы в двух важных пунктах. Первый состоит в том, что в христианской аскезе главная цель, предельная задача — это самоотречение, тогда как цель нравственного *askēsis* в греческой и греко-римской философии состоит в разработке определенного отношения к самому себе, отношения самообладания и суверенности. Второе же важное отличие в том, что основной темой христианской аскезы становится отстранение от мира, тогда как философская греко-римская аскеза нацелена на то, чтобы дать индивиду подготовку, багаж, инструментарий, позволяющий ему иметь дело с миром. Это второе замечание.

11. О греческой идее *askēsis* см.: SV. P. 35–36; ГС. С. 342–348, 450; ИУ. С. 113–122.

12. Ср.: *Musonius Rufus*. Si l'habitude a plus de force que la théorie// Deux prédicateurs dans l'Antiquité: Télès et Musonius. Paris: Vrin, 1978. P. 69. См.: ГС. С. 343–343.

И третье замечание: этот *askēsis* был связан с самыми разными формами упражнений. У таких упражнений были четкие определения, но они никогда не анализировались и не описывались так, как они будут описываться и определяться позже, в христианских институтах. Некоторые из них стали предметом споров и критики, например *praemeditatio malorum* <предрассуждение о невзгодах или подготовка себя к ударам судьбы>, но большинство были общеизвестны, так что люди практиковали упражнения такого рода, не пытаясь сформулировать их точную теорию. Определить их мог кто угодно, но фактически в некоторых греческих и латинских текстах встречаются пассажи, которые мы чаще всего понимаем в качестве теоретических, более или менее интересных рассуждений о смерти, жизни, мире, необходимости, времени и т. д.; на самом же деле такие тексты вообще не являются теоретическими рассуждениями, которые посвящались бы общим темам, то есть это схемы, матрицы духовных упражнений. Мы не должны забывать, что большая часть этих этических текстов, созданных на закате Античности, не были, разумеется, теоретическими попытками обосновать этику, это были практические сочинения с упражнениями или рецептами, которые следовало читать, перечитывать, осмыслять, учить, чтобы превратить их в постоянную матрицу собственного поведения.

После этих трех предварительных замечаний, я хотел бы рассмотреть тот род упражнений, в которых каждый должен исследовать истину самого себя и высказывать эту истину кому-то другому. Чаще всего, когда мы ссылаемся на упражнения такого рода, в которых необходимо высказывать истину о самом себе, мы называем их «испытанием совести» и считаем, что они относятся к одному и тому же роду

и обладают одной и той же формой. Но это, по-моему, чрезмерное упрощение, и я боюсь, что термин «испытание совести», который многие, да и я сам, часто использовали для обозначения разных упражнений, вводит в заблуждение; в действительности, я считаю, что мы должны как можно более точно определить различные игры истины, которые разыгрывались, практиковались в этих упражнениях в греко-римской традиции. Рассмотрев четыре, может быть пять, если у меня хватит времени, примеров, я хотел бы проанализировать некоторые из этих игр истины, которые все вместе называются «испытанием совести», чтобы показать вам, насколько такие упражнения друг от друга отличались, а также показать, какие составляющие поведения, ума, чувств и т. д. считались важными для этих разных упражнений. Еще я хотел бы показать вам, что эти упражнения, несмотря на их различия, предполагают определенный тип отношения к истине, определенный род отношения между истиной и субъектом, каковое отношение в целом существенно отличается от встречающегося в нашей христианской традиции*.

Первый текст, который я хотел бы вкратце рассмотреть, — отрывок из «De ira» Сенеки:

Так делал Секстий: завершив дневные труды и удалившись на ночь ко сну, он вопрошал свой дух: «От какого недуга ты сегодня излечился? Против какого порока устоял? В чем ты стал лучше?». Гнев станет вести себя гораздо скромнее и перестанет нападать на нас, если будет знать, что каждый вечер ему придется предстать перед судьей. Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать весь свой день?

* Добавление в рукописи: «и от того, что мы могли бы назвать герменевтикой себя».

До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен! Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай, она теперь знает свой нрав и свои привычки (*speculator sui censorque secretus cognovit de moribus suis*). Я стараюсь не упускать такой возможности и каждый день вызываю себя к себе на суд (*cotidie apud me causam dico*). Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок (*totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior*): ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок (*erroribus*), если я могу сказать себе: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами: кто никогда ничему не выучился, тот не хочет ничему учиться. Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном: и вместо того, чтобы исправить, обидел человека. На будущее, смотри не только на то, правду ли ты говоришь, но и на того, кому говоришь: переносит ли он правду. Добрый человек радуется предостережению: а иной, чем он хуже, тем сильнее злится на пытающихся его исправить»^{13*}.

13. Луций Анней Сенека. О гневе, III, XXXVI, 1–4//Философские трактаты. СПб.: Алетея, 2001. С. 174–175. Другие комментарии Фуко к этому отрывку из «De ira» Сенеки см. в: GV. P. 235–241; OHS. P. 42–45; MFDV. P. 94–97; ГС. С. 185–186, 522–524; Foucault M. Les techniques de soi. P. 1616–1618; ЗС. С. 69–71.

* Поскольку некоторые фразы текста вызвали в аудитории смех, Фуко добавляет: «Я очень удивлен тем, что этот текст вас рассмешил. Во всяком случае, когда читаешь его перед католической аудиторией, люди не смеются. С вами не просто...».

Первый момент: из многих источников мы знаем, что упражнение такого рода было правилом или по крайней мере привычкой в пифагорейской традиции, в секте пифагорейцев. Перед отходом ко сну пифагорейцы должны были провести подобного рода испытание, состоявшее в том, чтобы вспомнить все прегрешения, совершённые ими за день, все нарушения правил поведения, которые, как вам известно, в пифагорейской школе были довольно строгими. В этой пифагорейской традиции цель такого испытания состояла в очищении души, причем последнее было необходимым потому, что пифагорейцы считали сон состоянием, в котором душа, дух могут вступить в контакт с божеством, с богами через сновидения; соответственно, необходимо было поддерживать свою душу в максимальной чистоте, чтобы снились красивые сны и чтобы можно было общаться с благожелательными божествами. Таков был смысл этого древнего испытания себя, обнаруживаемого в пифагорейской традиции, и свидетельства о нем вы можете встретить, к примеру, у Диогена Лаэртского. Во многих других текстах, например у Цицерона в «*De senectute*»¹⁴, можно найти отсылки к такого рода практике в пифагорейском движении. Вполне ясно, что в этом тексте мы видим следы практик такого рода, ведь Сенека совершенно недвусмысленно говорит о том, что, приобретая такую привычку, мы можем добиться хорошего и приятного сна: «До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен...». Здесь обнаруживается очень древняя и глубокая концепция сна и сновидения как возможного контакта с божеством. Та же тема нахо-

14. Цицерон. О старости, 38//О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 16–17.

дит выражение и у Платона в его «Государстве»¹⁵, и вы видите, что испытание себя оказывает соответствующее воздействие: предполагается, что оно ведет к очищению души. А из самого Сенеки мы знаем, что первое образование он получил у пифагорейцев, какое-то время старался есть только растительную пищу¹⁶ и т. д. И в этом тексте такой пифагорейский фон очень хорошо заметен.

По-моему, примечательно, что Сенека относит эту практику испытания себя не к пифагорейской традиции, несмотря на следы последней в его тексте, а к Секстию¹⁷, типичному стоику и одному из основателей стоицизма, представителю римского стоицизма конца I века до н. э. И правда, это испытание, несмотря на его чисто пифагорейское происхождение,

15. Платон. Государство, IX, 571d–572b. С. 360–361: «Когда же человек соблюдает себя в здоровой воздержности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не морит голодом, но и не удовлетворяет его до пресыщения: пусть оно успокоится и не тревожит своими радостями и скорбями благороднейшее в человеке; пусть это последнее без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте стремится к исследованию и ощущению того, что ему еще не известно, будь то прошлое, настоящее или будущее. Точно так же человек укротит и яростное свое начало, для того чтобы не отходить ко сну взволнованным и разгневанным. Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий вид — тот, которому присуща разумность, — человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он скорее всего соприкоснется с истиной и меньше всего будут ему мерещиться во сне всякие незаконные видения».

16. Сенека. Письмо 108, 17–22 // Нравственные письма к Луцилию. С. 273–274.

17. Речь идет о Квинте Секстии старшем, философе-стоике, жившем в I веке до н. э.

практиковалось и ценилось во многих философских сектах или движениях — среди эпикурейцев, стоиков, киников и т. д. Например, отсылки к упражнениям такого рода вы можете найти у Эпиктета.

Конечно, было бы совершенно бессмысленно отрицать, что испытание себя у Сенеки очень близко к практике, которая на протяжении многих веков ценилась в христианской традиции*. Но если изучить этот текст немного внимательнее, мы увидим, я думаю, несколько очень интересных отличий. Я хотел бы обратить ваше внимание на три момента.

Первый — установка Сенеки по отношению к самому себе. Какую именно операцию Сенека осуществляет в таком испытании? На какую модель он ссылается в этом тексте? Какую практическую матрицу применяет он по отношению к самому себе? Конечно, на первый взгляд кажется, что это судебная практика, очень близкая к христианскому признанию. Имеют место какие-то прегрешения, в них надо признаться, и есть обвиняемый, то есть сам Сенека, а также обвинитель или прокурор, который тоже Сенека, но есть еще и судья, опять же Сенека, и судя по всему есть приговор. Вся эта сцена кажется судебной. В самом деле, Сенека использует некоторые выражения, которые как нельзя более характерны для [латинского] судебного словаря, например *cognoscere de moribus suis, causam dico*. Это судебные термины. Но если присмотреться, видно, что речь идет о чем-то совершенно отличном от суда или судебного решения. Например, Сенека говорит, что он *speculator sui*: слово «*speculator*» означает, что он инспектор, который инспектирует груз судна или работы при строительстве дома и т. п. Сенека говорит еще, что он *scrutator*, что он изучает, *scrutatur*

* Добавление в рукописи: «и особенно в Контрреформации».

totum diem suum, разбирает весь свой день. Это слово принадлежит уже не судебному словарю, а управленческому. Сенека говорит также, что он должен *facta ac dicta sua remetiri* <поверять свои дела и слова>. Глагол «*remetiri*» является опять же техническим термином, используемым в бухгалтерском деле: он означает проверку счетов на наличие в них ошибок или подтасовок. Таким образом, Сенека занимает по отношению к самому себе позицию не столько судьи, который должен наказывать, сколько управленца, который, когда работа закончена, когда переданы бухгалтерские книги или же когда завершен годовой цикл работ, составляет счета, подбивает баланс и смотрит, все ли сходится. Это скорее управленческая сцена, чем судебная.

[Второй пункт:] теперь мы можем обратиться к тем прегрешениям (*fautes*), которые Сенека вспоминает и приводит в качестве примера в этом испытании. Интересно отметить, что речь не идет о прегрешениях того рода, что мы должны называть «грехами» (*péchés*): например, он не признается в том, что слишком много выпил или же совершил какие-то сексуальные проступки, что он испытывал враждебные чувства к кому-либо или что он кого-то ненавидит, что он занимался финансовыми махинациями (в которых Сенека на самом деле прекрасно разбирался, поскольку был одним из крупнейших казнокрадов эпохи Нерона). Но ничего такого вы в этих признаниях не найдете, поскольку, насколько я понимаю, прегрешения, за которые он себя порицает, совершенно другого толка. Например, он говорит, что совершил ошибку, поскольку критиковал кого-то или же задел раскритикованного им человека, вместо того чтобы поправить его. Или он порицает себя за то, что спорил с людьми, которые вообще не были способны его понять. Поступая так, ведя

себя подобным образом, он совершил то, что сам называет *eggores*, ошибками. Как видите, это не «грехи» в том смысле, который можем этому слову дать мы. То, что он называет *eggores*, ошибками, является дурным согласованием целей и средств. Упрекает он себя в том, что не вспомнил о целях, о которых должен был подумать. Например, он должен был подумать о том, что бесполезно и неразумно ругать того, кто не способен исправиться; вы должны ругать кого-либо только в том случае, если цель в его исправлении и если вы способны поправить его, помочь ему, сделать его лучше. Поэтому я бы сказал, что речь не о грехах в том смысле, в каком мы это слово употребляем сегодня; я бы сказал, что [Сенека] называет ошибками, *eggores*, своего рода стратегические и тактические ошибки в поведении, из-за которых он не мог установить рационального отношения между известными ему принципами и выбранной им линией поведения. Это не нарушение какого-либо закона, это неспособность или же безуспешная попытка согласовать правила, принимаемые и признаваемые им, известные ему, с его собственным поведением.

Наконец, третий пункт. На самом деле, Сенека не реагирует на свои ошибки так, как если бы речь шла о грехах, он не наказывает себя, здесь нет ничего, что походило бы на покаяние, на «извинение». Целью припоминания ошибок является реактивация определенных практических принципов поведения, полезных для будущего. Он говорит: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами: кто никогда ничему не выучился, тот не хочет ничему учиться. [...] Впредь обращай внимание не только на то, правду ли ты говоришь, но и на то, кому говоришь: переносит ли он правду. Добрый человек радуется предостережению...».

В этом испытании нет задачи проанализировать ответственность или же обнаружить чувство вины, нет даже задачи очиститься от прошлых прегрешений; это своего рода административное расследование, которое дает возможность реактивировать некоторые правила, чтобы они стали более живыми, более активными, более устойчивыми в своем действии и в своей роли матриц будущего поведения. Вот первый текст, который я хотел сегодня проанализировать.

— *Этим испытанием себя занимались только мужчины? Могли его практиковать еще и женщины?*

— Это, я думаю, очень важный вопрос для пифагорейских кругов, в которых женщины с самого начала играли очень большую роль. Но, по-моему, ни один «нормальный» греко-римский философ не считал вопрос испытания женщинами самих себя важным: женщинам самих себя испытывать не нужно. Я нашел, кажется, у Довера¹⁸, хотя я не уверен, что именно у него, кое-что о проблеме половой этики, по крайней мере в классической Греции. Он говорил, что женщины, конечно, должны были вести себя по правилам, но это был вопрос не этики, а легальности; это было вопросом не личной добродетели, а отношения женщин к правилам; и это не было проблемой их отношения к самим себе. Например, хранить верность супругу — это было прави-

18. Речь идет о Кеннете Дж. Довере (Kenneth J. Dover) (1920–2010), особенно известном своей книгой «Греческая гомосексуальность» (*Dover K. Homosexualité grecque. Grenoble: La pensée sauvage, 1982*). Фуко написал рецензию на это исследование, опубликованную 1 июня 1982 года в газете «Libération»: *Foucault M. Des caresses d'hommes considérées comme un art*// DE II, n° 314. P. 1134–1136. См. также: *Idem. Entretien avec M. Foucault (entretien avec J.-P. Joecker, M. Ouerdet et A. Sanzio)*// DE II, n° 311. P. 1105–1114.

лом, и женщин наказывали, если они его нарушали. Но это не было вопросом этики. Напротив, с позиции мужчины, который не был обязан хранить верность супруге, быть ей верным, — это вопрос этики, поскольку это вопрос отношения к самому себе. Мы знаем, что женщины играли очень важную роль в пифагорейских кругах и что в первых трех веках нашей эры некоторые пифагорейские тексты были подписаны женскими именами. Мы не знаем наверняка, действительно ли они были написаны женщинами, но женщины считались их авторами, и этот факт доказывает, что в эти круги они были вхожи.

Второй текст [который я хотел бы теперь проанализировать с вами] — это длинный отрывок из «*De tranquillitate*»¹⁹. «*De tranquillitate*» — это как раз один из многочисленных текстов по этой теме, с которой мы только что столкнулись, теме твердости, постоянства и т. д. Короче говоря, «*tranquillitas*», латинское слово, которое служило переводом греческого *euthumia*, обозначает определенное состояние устойчивости, постоянства ума, оно указывает на то, что в этом состоянии субъект никоим образом не зависит от внешних событий и внутренних побуждений, которые могли бы вызвать то или иное произвольное движение в уме. *Tranquillitas*, следовательно, обозначает не просто устойчивость, но также суверенность, независимость; с другой стороны, *tranquillitas* обозначает определенное чувство удовольствия, источник и принцип которого обнаруживается в этой суверенности, этом самообладании субъекта.

19. Луций Анней Сенека. О безмятежности духа. Другие комментарии Фуко к «*De tranquillitate animi*» Сенеки см. в: GV. P. 235; OHS. P. 46–50; MFDV. P. 97–101; GC. C. 105–106, 151–154, 178–179.

В начале трактат Сенеки «De tranquillitate» предстает просьбой о предоставлении «моральной консультации». Молодой друг Сенеки, родственник, который начал политическую карьеру при Нероне, просит у него морального и философского совета. Интересно отметить, что судя по всему, с точки зрения Серена, этого молодого друга Сенеки, да и самого Сенеки, между политической карьерой и философским выбором нет никакого реального противоречия. Для них философский выбор не был альтернативой политической жизни, он должен был сопровождать политическую жизнь, наделяя эту публичную деятельность тем, что мы могли бы назвать моральным «каркасом», нравственными рамками, определяя тем самым отношения между индивидами и публичной деятельностью такого рода. Во всяком случае, Серен, который просит морального совета у Сенеки, какое-то время увлекался эпикуреизмом, а потом обратился к стоицизму. Но даже приняв стоицизм, он чувствовал себя не в своей тарелке, у него было ощущение, что он не способен стать лучше, у него возникло ощущение тупика; он не двигался вперед, не развивался; это очень важная, как вы знаете, идея, поскольку в древнем стоицизме не предполагалось никакого прогрессивного развития, ведь мудрецом становишься раз и навсегда; для стоицизма идея прогресса была сравнительно новой*. Но неважно. Именно в этой ситуации Серен обращается к Сенеке и просит у него помощи. Конечно, мы не можем быть уверены в том, что это действительно

* Добавление в рукописи: «Эта идея была довольно рано подвергнута критике; и вы видите, что в позднем стоицизме философская практика была этической рамкой деятельности жизни и в то же время духовной траекторией, которая должна была развиваться как своего рода самоцель».

портрет какого-то реального Серена; напротив, мы точно знаем, что Сенека сам написал этот текст в форме письма, в котором Серен обращается с просьбой дать ему моральный совет. Хотя это письмо было написано самим Сенекой, это образец, пример самоисследования, самоиспытания. Предполагается, что Серен изучает, что он сделал и кто он такой на момент обращения за советом; причем испытание такого рода обязательно нужно провести в этот момент жизни, очень важный, поскольку у человека возникает потребность в философии, если он ее немного изучал, но недостаточно. И, конечно, такое испытание себя, существенно отличается от того испытания, которое Сенека практикует ежедневно на манер пифагорейцев.

В чем же состоит это испытание себя?

Для меня во время моих поисков с очевидностью стали обнаруживаться некоторые мои пороки, которые, будто находящиеся на ладони, я мог бы осязать: одни — более скрытые и [таящиеся] в темных углах, другие — не неотступные, но то и дело возвращающиеся (и их я назвал бы даже наиболее докучливыми, как изменчивых врагов, нападающих внезапно, из-за которых невозможно ни, как во время войны, находиться в состоянии готовности, ни, как в мирное время, чувствовать себя в безопасности). Однако я очень хорошо осознаю (ибо почему бы я не мог признаться тебе в истине, как врачу [quare enim non verum ut medico fatear]?), что это мое состояние ни вполне свободно от того, чего я боялся и что ненавидел, ни подвержено этому вновь. В этом состоянии, хотя и не в самом худшем, но в весьма жалком и неприятном, я и нахожусь: ни болен, ни здоров²⁰.

20. *Луций Анней Сенека. О безмятежности духа, I, 1–2. С. 175.*

Итак, это начало этой просьбы дать совет. Как видите, просьба Серена совершенно откровенно принимает форму медицинской консультации, предметом которой является его собственное душевное состояние: «почему бы я не мог признаться тебе в истине, как врачу [...] ни болен, ни здоров». Все эти выражения недвусмысленно отсылают к хорошо известной метафоре или по крайней мере хорошо известной концепции философского недомогания как физического заболевания. Важно отметить также, что Серен, используя это выражение, прямо говорит, что, чтобы исцелиться, он хочет *verum fateri*, признаться в истине. Проблема в следующем: в чем истина, каковы эти мысли, тайные проступки, постыдные желания, в которых Серен желает признаться? Как вы вскоре поймете, речь не идет о тайных прегрешениях или постыдных желаниях, ни о чем таком. Признание Серена носит совершенно иной характер. Его можно разделить на две части, сначала идет общее описание им самого себя, а затем — описание его установок в разных областях его деятельности и жизни.

Вот первая часть, общее описание его состояния:

Это не есть то, о чем ты, пожалуй, скажешь, что начала всех добродетелей зыбки и лишь со временем приобретают прочность и крепость. Я также очень хорошо знаю, что то, чего домогаются для [внешнего] блеска (я имею в виду влияние, славу, [приносимую] красноречием, и всё то, что зависит от чужого одобрения), постепенно упрочивается. А то, благодаря чему приобретается подлинное могущество, и то, что для достижения успеха вооружается некоторым притворством, — это требует годы, до тех пор, пока долговременность не придаст [ему] понемногу [истинную] красоту. Но я опасюсь, как бы привычка, которая сообщает вещам устойчивость,

не закрепила бы во мне этот порок более основательно. Ведь длительное и частое употребление как плохого, так и хорошего внушает любовь [к нему]. Какова эта шаткость души, колеблющейся между тем и другим и не склоняющейся решительно ни к хорошему, ни к дурному, я не могу показать тебе ни сразу, ни по частям. Я [лишь] расскажу о том, что случилось со мной...²¹

Вот общие соображения Серена о его состоянии. Как видите, Серен сначала предполагает, что эта консультация является в каком-то смысле врачебной, что ему, чтобы исцелиться, нужно высказать истину. Истина эта, которую он изложит, представляет собой описание своеобразного неудобства, им ощущаемого, недомогания; в этом тексте и в некоторых указаниях, которые приводятся далее, — но у нас нет времени прочитать текст целиком²², — вы видите, что чувство недомогания, о котором говорится с самого начала и до конца текста, соотносится и сравнивается с положением корабля, судна, которое не может продвинуться вперед, которое не движется, а качается и вращается вокруг оси. Серен боится того, что его так и будет качать в море, хотя он и видит сушу, которая ему по-прежнему недоступна.

В этом описании, в котором используется неявная, а иногда и явная метафора корабля, мы можем распознать очень старую, вполне традиционную тему, но я думаю, что в самой ее организации присутствует нечто особенное. Сравнение с кораблем

21. *Луций Анней Сенека*. О безмятежности духа, I, 3–4. С. 175–176.

22. *Там же*. 17. С. 178: «Я знаю, что не опасны волнения души и не приносят никакого смятения. Чтобы обрисовать тебе с истинным подобием то, на что я жалуясь, [скажу]: меня мучит не несчастье, но отвращение, а потому избавь меня от всего, что [связано] с этим злом, и приди на помощь терпящему бедствие в виду земли».

достаточно традиционно. Вы помните, что я рассказывал вам о часто встречающихся в этой нравственной философии отсылках к врачеванию и мореплаванию, к медицине и кораблям; здесь вы видите, конечно, те же три элемента: проблему нравственных и философских потребностей, метафору или отсылку к медицине и отсылку к мореплаванию. Серен идет по пути к истине, он словно бы [на] корабле, и с корабля он видит истину, но ему недостает полного самообладания, контроля над самим собой. И у него возникает чувство, что он больше не движется вперед, может, потому что он слишком слаб, или потому что он идет не тем маршрутом*; ему неизвестна точная причина этого недомогания, неподвижности такого рода, но интересно, что неподвижность, которую он описывает как недомогание, объясняется тем, что он пребывает в своего рода постоянной подвижности. Это подвижность без какого-либо иного движения, кроме своеобразной качки. Корабль качает, и он не может сдвинуться с места, поскольку его постоянно качает. Специфическая проблема Серена состоит в следующем: как заменить это движение качки, вызванное неустойчивостью и непостоянством ума, другим движением, которое позволило бы ему достичь берега и суши? Это в каком-то смысле проблема динамики. Я бы сказал, что, как видите, это не то же самое, что фрейдовская ди-

* Добавление в рукописи: «Как видите, это признание выступает процедурой контроля, относящейся к индивидуальной позиции. [Серен] стремится объяснить свое собственное положение, словно бы речь шла о положении корабля. Это вопрос больше этической „географии“, определяемой в духовном путешествии, чем глубинной психологии и тайного желания. Повторю еще раз, здесь мы видим сравнение духовного наставничества с мореплаванием [и] медициной».

намика души, определяемая конфликтом двух сил внутри психического аппарата, *psychē*. Здесь у нас динамика, в которой обнаруживается движение, желаемое умом, — движение к истине, постоянству, неподвижности, тверди, но в то же время обнаруживается и движение колебания, качки, которое мешает ему продвинуться вперед. Теперь мы должны посмотреть, как этот анализ, первоначально представляющийся просто метафорой, как эта метафора придает форму точному описанию [Сереном] самого себя, как эта динамическая матрица дает место подлинному описанию себя.

И вот это длинное самописание Серена:

Я [лишь] расскажу о том, что случилось со мной, — ты [же] найдешь название болезни. Мною, признаюсь, владеет величайшая любовь к бережливости. Мне нравится (*placet*) не с пышностью убранное ложе, не вынутая из сундука одежда, разглаженная тяжелыми предметами и множеством придающих блеск катков для белья, но простая и дешевая, и не такая, которую нужно сохранять и надевать с осторожностью. Мне нравится [такая] пища (*placet cibus*), которую бы не готовили и за которой бы не наблюдали рабы, не заказанная за много дней вперед и не поданная руками многих, но легко приобретаемая и доступная, без всякой изысканности, недорогая, [такая], которую везде можно достать, не обременительная ни для состояния, ни для желудка и не вызывающая пресыщения. Мне нравится неотесанный слуга (*placet minister incultus*) и неученая рабыня; тяжеловесное серебро сельского хозяина без всякого имени мастера; стол, не обращающий на себя внимания многообразием пятен и не известный народу из-за того, что без конца передавался по наследству утонченным хозяевам, но используемый по необходимости, [такой], ко-

торый не приковывал бы и не тешил взоров никакого сотрапезника и не зажигал бы их завистью. В то время как [с одной стороны] это меня очень привлекает (*Cum bene ista placuerunt*), [с другой стороны мою] душу ослепляет великолепие воспитанников какого-нибудь училища (*praestringit animum apparatus alicuius paedagogii*); рабы, разодетые тщательнее, чем на торжественной процессии, и разубранные золотом, и вереница блестящих слуг. Кроме того, [меня радует] также дом, который часто посещают, изобилующий драгоценными вещами, рассыпанными по всем углам, сама сверкающая кровля и чернь — спутник и соучастник расточающихся состояний. Что, наконец, сказать о прозрачных водах, обтекающих само [место] пиршества? О яствах, достойных своего блестящего оформления? Меня, выходящего из продолжительного состояния благоразумия, обступает роскошь ярким великолепием и звучит отовсюду. Понемногу колеблется [мой] боевой строй. Я охотнее устремляю к роскоши [свою] душу, нежели взгляд. Итак, я отступаю: не худший, но более печальный, и среди этих своих мелочей я [уже] не шествую столь величественно; [ко мне] подкрадываются молчаливая скорбь и недоумение: неужели же это так уж хорошо: ничто меня из упомянутого не меняет, и однако же всё тревожит?

Далее, мне нравится следовать путем наставлений (*Placet vim praeseptorum sequi*) и находиться в гуще общественных дел. Мне нравится помогать высших почетных должностей (*placet honores fascisque*), разумеется, не из стремления к пурпурной кайме, но для того, чтобы быть более опытным и полезным для друзей и близких, для всех граждан и, наконец, для всех людей. Я весьма склонен следовать Зенону, Клеанфу и Хрисиппу, из которых, однако, никто не посвятил себя государственной деятельно-

сти, но каждый наставлял. Как только что-нибудь уязвит душу, не привыкшую к потрясениям (*Ubi aliquid animum insolitum arietari percussit*), как только встретится что-нибудь либо недостойное (а это часто бывает во всякой человеческой жизни), либо недостаточно легко проходящее, либо же много времени потребуют дела, которыми не стоит сильно дорожить, я обращаюсь к досугу, и, как у скота, даже и уставшего, так и [мой] шаг по направлению к дому становится более быстрым: приятно (*placet*) уединяться у себя дома. Никто не сможет отнять [у меня] ни одного дня, не будучи в состоянии воздать ничем достойным за такую потерю. Душа сможет всё время пребывать сама с собой, совершенствовать себя, не заниматься ничем чуждым, ничем, что зависит от постороннего суждения. Она сможет наслаждаться безмятежностью, непричастная ни к общественным, ни к личным заботам. Но как только под влиянием чтения сильнее воспрянешь духом и прославленные примеры внушат стимул [к действию] (*ubi lectio fortior erexit animum et aculeos subdiderunt exempta nobilia*), мне не терпится поспешить на форум: одного поддержать словом, другого — делом (пусть даже оно ничуть не поможет, но всё же будет попытка принести пользу); обуздать высокомерие кого-либо, чрезмерно вознесшегося благодаря успеху. Я полагаю, клянусь Геркулесом, что во время занятий (*In studiis puto mehercules*) лучше рассматривать непосредственно факты и говорить по поводу их, а впрочем, отказаться от слов ради дел, чтобы речь без труда следовала тем путем, куда они поведут. Зачем сочинять то, что останется в веках? Не хочешь ли ты заниматься этим для того, чтобы о тебе не забыли потомки? Ты рожден для того, чтобы умереть. Менее тягостны бесшумные похороны. Итак, для того, чтобы занять время, для своей

потребности, а не для обнародования, пиши что-нибудь простым слогом. Меньше усилий нужно тем, кто предается занятиям на один день. И вновь, как только душа вдохновится величиим размышлений (*Rursus, ubi se animus cogitationum magnitudine levavit*), она устремляется к словам и страстно желает как более возвышенно мыслить, так и высказывать это, а речь обращается к выдающимся явлениям. Тогда, забыв о принципах достаточно сжатых суждений, я устремляюсь к более возвышенному, и это уже не [я говорю] своими устами²³.

Наверное (надеюсь), вы убеждены, что в этом признании нет ничего особенно интересного. Надеюсь, вы в этом убеждены... поскольку на самом деле это совсем не так. На самом деле это очень интересно. Конечно, текст выглядит простым нагромождением сравнительно маловажных подробностей, указывающих на то, что Серен любит, что ему нравится, и что, напротив, ему совершенно неважно. Все это относится к малозначимым темам, например, он согласен есть из посуды, унаследованной от отца, и все в таком духе; ничего особо интересного. Кажется также, что все это описывается совершенно беспорядочно, подается как груда однотипных подробностей. Но на самом деле я думаю, что за этим внешним бардаком легко разглядеть то, как, собственно, организован текст. Речь состоит из трех частей. Первая часть посвящена отношению Серена к богатству, к обладаемым благам, к домашней, частной жизни, к дому и т. д. Вторая часть, начинающая-

23. *Луций Анней Сенека*. О безмятежности духа, I, 4–14. С. 176–177. За недостатком времени Фуко цитирует лишь первый абзац этого текста; но, поскольку его комментарий касается всего текста, нам показалось полезным привести его полностью.

ся со слов «Далее, мне нравится следовать путем наставлений и находиться в гуще общественных дел», посвящена отношению Серена к общественной жизни и к политической карьере. Наконец, в третьей части, начинающейся со слов «Я полагаю, клянусь Геркулесом...», Серен говорит о своей литературной деятельности, о речах, которые он любит читать, и т. д. Но на самом деле за этими вопросами вы можете легко разглядеть серьезную проблему славы, бессмертия, отношения смерти и бессмертия, вопрос жизни после смерти в памяти людей. Поэтому в этом тексте мы ясно видим три важные сферы деятельности: частную, или домашнюю, жизнь, [затем] общественную жизнь и [наконец] бессмертие.

В каждом из этих разделов вы можете с легкостью выделить две отдельные части. В первой части Серен объясняет, что он делает, и не только то, что он делает, но и что ему нравится делать. Именно по этой причине в начале каждого из трех разделов он очень часто использует слово «*placet*», «мне нравится»; и объясняет, что входит в его привычки, что он хочет делать и что ему нравится делать. Подобным образом он показывает, насколько он безразличен к некоторым другим вещам, которые и правда не имеют никакого значения. Все эти описания очень даже позитивны. Он представляет вполне положительный портрет, образ того, кто он, собственно, такой. Сначала он объясняет, что у него нет каких-то больших потребностей, что он вообще не привязан к роскоши. Во втором разделе он объясняет, что не хочет делать большую политическую карьеру. В третьем разделе, посвященном бессмертию, он говорит, что его совершенно не соблазняет риторика, что он предпочитает хорошие, полезные речи собственно литературному успеху как таковому. Он в определенном смысле подводит баланс своей свободы, и, как видите, этот ба-

ланс совсем неплох, он довольно-таки положительный: Серен привязан к тому, что естественно, необходимо, полезно (либо ему самому, либо его друзьям), а ко всему остальному он равнодушен. В этих трех областях, трех аспектах жизни — в частной жизни, общественной жизни и в бессмертии, все у него в целом неплохо, то есть Серен — хороший парень. И он показывает это в связи с этим очень важным вопросом: к чему он безразличен и что для него важно? Важным он считает то, что на самом деле важно, а безразличен он ко всему остальному.

Но в этих трех разделах, объяснив, в какой мере он безразличен к неважным вещам, и какое именно значение он приписывает вещам важным, он обращается к самому себе со своего рода возражениями. Возражения эти обнаруживаются в трех указанных разделах в тот момент, когда он начинает использовать слово «*animus*». Например, в первой части первого раздела вы можете обнаружить выражения «*placet cibis*», «*placet minister*», и т. д. А потом после «*cum bene ista placuerunt*» встречается выражение «*praestringit animum apparatus alicuius paedagogii*». Во втором разделе — «*placet vim praeceptorum...*» («Далее, мне нравится следовать путем наставлений и находиться в гуще общественных дел»); в этом разделе, посвященном общественной жизни, можно найти выражения: «*placet vim*», «*placet honores fascisque*», а потом «*ubi lectio fortior erexit animum et aculeos subdiderunt exempla*». Точно так же в третьем разделе, который начинается со слов «Я полагаю, клянусь Геркулесом, что во время занятий» («*In studii puto mehercules...*»), вы обнаружите фразу «*rursus, ubi se animus cogitationum magnitudine levavit*». Вы видите, что все эти три раздела организованы одним и тем же образом и что, обращаясь к трем этим темам, частной жизни, общественной жизни и бес-

смертию, Серен рассказывает о следующей ситуации: хотя он сделал правильный выбор, хотя он независим от неважных вещей, он чувствует в своем духе, *animus*, некие произвольные движения, которые не то чтобы толкают его к иному поведению, но заставляют получать удовольствие от самого вида или мысли об определенных вещах, которые не имеют никакого значения. Эти чувства удовольствия являются знаком того, что его *animus* (дух, душа) не вполне устойчив, что он еще не смог утвердиться в своем постоянстве и что однажды ему, возможно, не удастся избежать потрясения, когда его что-то увлечет или куда-то затянет. В трех этих областях поведения имеется, таким образом, определенная противоположность. Речь идет не о противоположности акта и намерения; противоположность, представляемая Сереном и являющаяся истинной причиной его обращения за советом, — это не противоположность актов и намерений или же актов и намерений с одной стороны и желаний — с другой, речь не об этом. Речь идет о противоположности практики, применения свободы, представляющегося, скорее, удовлетворительным, поскольку применение Сереном свободы соответствует стоическому учению, стоическим правилам поведения, в общем речь о противопоставлении этой практики, вполне благовидной, отвечающей правилам, и некоей неустойчивости, непостоянства души, *animus*, душевного непостоянства которое является весьма важным, поскольку из-за него Серену не по себе, из-за него он чувствует тревогу, ведь *animus* — это принцип поведения. Короче говоря, Серен знает правила, он может их применять и ему нравится это делать, однако он чувствует, что эти правила еще не стали для него постоянной матрицей его поведения, чувств, удовольствий. Он подчиняется правилам, у него хватает на это воли, однако он пока

еще не обладает той *tranquillitas* и *firmitas*, тем постоянством, которое ведет к постоянству этической структуры, к полному самообладанию и к удовольствию того рода, которое не имеет иного источника помимо самого субъекта.

Таким образом, когда Серен сравнивает себя с кораблем, речь идет, как я уже вам сказал, о совершенно классической, традиционной метафоре, однако эта метафора, как вы можете заметить, играет в этом анализе роль постоянного ориентира, по крайней мере мы можем сказать, что она прекрасно ему соответствует. Серен видит порт, видит землю, видит, в чем заключается истина, какие правила он должен соблюдать, и он может управлять кораблем, он хороший кормчий, на море все спокойно, нет бури, которая бы ему угрожала, но его все равно трясет, он не может идти вперед из-за неустойчивости своего *animus*. Ответ Сенеки состоит именно в том, что нужно исследовать, что представляет собой такая неустойчивость. Мы могли бы сказать, как я недавно отметил, что здесь можно выделить нечто напоминающее динамику и топику. Но эта топика совершенно не похожа на физиологическую топику или же топику, позаимствованную у физиологической модели, топику, которую мы, к примеру, встречаем у Фрейда; это географическая топика с морем, берегами, сушей и кораблем, то есть географическая топика, составляющая неявную и в то же время явную метафору этого текста. Здесь тоже есть динамика, но такая динамика не имеет никакого отношения к термодинамике, обнаруживаемой в текстах Фрейда; это динамика мореплавания, судовождения, и она включает два движения, о которых я сказал, движение в сторону суши и качку. Именно две эти важные метафоры, географическая топика и динамика мореплавания, образуют концептуальный каркас наблюдения за собой.

На этом мы закончим с Сенекой и таким подведением баланса свободы, о котором я хотел [вам рассказать.] Теперь перейдем к Эпиктету. Но, может быть, есть какие-то вопросы о том [что я только что сказал].

— *Нет ли в этом тексте, где присутствуют темы моря и мореплавания, еще и военной метафоры? Это похоже на военное сражение.*

— Прежде всего, метафора войны, сражения с врагами в греческой традиции очень распространена, но я не думаю, что она в этом тексте и правда организует восприятие субъектом самого себя. Военная метафора как таковая организует восприятие себя, вы можете легко найти ее в раннехристианской духовности. Некоторые тексты Сенеки намного более точны: например, он говорит, что вы должны организовать вашу самость и душу как надежную армию. Но я не думаю, что в этом тексте вы смогли бы найти организующую функцию, которую бы выполняла эта метафора, хотя она в нем и присутствует.

— *Не думаете ли вы, что Серена смущали некоторые недостатки, замеченные им в учении стоиков, служившем ему своего рода матрицей?*

— Я не думаю, что речь идет об определенном аспекте учения или стоической философии, которого Серену не хватало, речь о его собственном отношении к этой философии, которое оказалось недостаточно глубоким. Видите ли, вы не должны забывать, что это пример позднего стоицизма. Совершенно очевидно, что в раннем стоицизме, у Зенона, когда некто познавал принципы философии, этого уже было достаточно, и у такого человека просто не было необходимости совершать какие-то дополнительные шаги. Здесь же интересно то, что в общей рам-

ке стоического учения вы встречаете какие-то новые элементы, которые были привнесены этим развитием стоицизма. И здесь вы видите человека, который знает принципы, правила, догматы, а также практические правила, то есть и теоретические основания, и практические правила, но, вопреки всему этому, чего-то ему все-таки недостает. И он спрашивает себя, он хочет узнать, чего именно.

— *Каков же ответ?*

— Ответ состоит в *tranquillitas*²⁴. А *tranquillitas*, насколько я смог понять из этого и других текстов, заключается в том, что наступает момент, когда правила, теоретические правила и практические, теоретические принципы и практические настолько усваиваются душой, что ничто другое не может уже на нее повлиять. Вы видите теперь, что это не имеет никакого отношения к собственно учению. Вот что такое *tranquillitas*.

— *Но разве неустойчивость не связана по самой своей сути с жизнью во времени, как считали христиане и св. Августин, который тоже использует метафору корабля, так что устойчивости можно достичь только в посмертной жизни?*

— Нет. Интересно, что в позднеантичной литературе тема неустойчивости и непостоянства становится все более важной. Это, конечно, связано с самим положением человека в это время, но гораздо больше с мнением, воображением, чем с какой-то

24. Поднимая аналогичную проблему в анализе «*De tranquillitate animi*», который он предлагает в Беркли и в Дартмутском колледже, в октябре и ноябре 1980 года, Фуко подчеркивает «истину как силу», то есть истину, которая необходима именно для того, чтобы преобразовать теоретические принципы и практические правила, которые уже известны Серену, в «победоносную силу», гарантирующую ему *tranquillitas*. См.: OHS. P. 47–49.

виной или чем-то вроде этого. Источником такого непостоянства является не то, что мы живем во времени. Так или иначе, мы благодаря теоретическому обучению, упражнениям и практическим установкам способны добиться значительной твердости и в этом мире. То есть нам не нужно ждать посмертной жизни, чтобы достичь этого момента устойчивости. И это совершенно ясно.

Теперь третий текст. Боюсь, что не смогу прочитать с вами все пять текстов, которые собирался разобрать.

Я думаю, что у Эпиктета можно найти третий тип исследования, испытания себя, существенно отличающийся от двух видов испытания себя у Сенеки, о которых я только что говорил, приведя соответствующие отрывки. У Эпиктета обнаруживается несколько типов испытания себя. Так, у него есть указания на вечернее испытание себя, а также на общее испытание себя, которое мы встречали в случае Серена, но также есть и еще один тип самоиспытания, который, по-моему, намного больше характеризует именно стоицизм и самого Эпиктета*. Такое испытание себя приобретает у Эпиктета форму постоянной проверки наших представлений²⁵. Эта техника также связана с проблемой устойчивости и постоянства. Подобное упражнение, подобная

* Уточнение в рукописи: «Среди различных типов испытания себя есть один, важный потому, что он представляет собой развитие Эпиктетом некоторых специфических стоических тем, и в то же время потому, что он оказал значительное влияние на христианскую духовность».

25. Об испытании представлений у Эпиктета см.: ГС. С. 324–325; Foucault M. L'herméneutique du sujet // DE II, n° 323. P. 1183; *Idem*. Les techniques de soi. P. 1621–1622; *Idem*. Débat au Département de Français. P. 166–167.

практика должна ответить на следующий вопрос: раз наш ум все время воспринимает поток представлений, как избежать смятения, воздействия, потрясения, вызванного этими представлениями? Или, если угодно, вопрос этот можно сформулировать так: как принять в нашем уме представления, которые мы способны контролировать, и отвергнуть, исключить, изгнать представления, которые, напротив, могут спровоцировать в нас какие-то поползновения, страсти, невольные чувства? Как провести различие в нашем собственном сознании, нашем уме между представлениями, которые мы можем контролировать, и теми представлениями, которые опасны для нашего самоконтроля? Для решения этой вполне практической проблемы, которая, как вы понимаете, связана с проблемой, с темой потока представлений и непрерывного волнения нашего ума [...]*, для решения этой практической проблемы мы должны усвоить установку, требующую постоянного слежения за представлениями, способными проникнуть в наше мышление. Эпиктет поясняет эту установку постоянного слежения двумя метафорами, метафорой ночного стража, который не пускает никого в дом или в город, не проверив его личность²⁶, и метафорой менялы, проверяющего подлинности монеты, того, кого он называет и кого греки называли *argurognōtōn*, который иссле-

* Несколько слов неразборчивы.

26. Эпиктет. Беседы, III, 12, 15. С. 174: «Ведь, как Сократ говорил, что неисследуемой жизнью нельзя жить, вот так и неисследуемым представление нельзя принимать, но нужно говорить ему: „Погоди, дай посмотрю, кто ты и откуда идешь“ — как ночная стража: „Покажи мне условные знаки“, — „Есть ли у тебя опознавательный знак от природы, который должен быть у представления, для того чтобы оно было принято?“».

дует предложенную ему монету, взвешивает ее, проверяет металл и оттиск²⁷.

Две эти метафоры стража и менялы встречаются и в раннехристианских текстах, например, тот же Кассиан требует от монахов следить за своими представлениями на манер привратника в доме или менялы²⁸. Есть тексты, в которых ту же метафору применял и Евагрий²⁹. Но, по-моему, важно отметить, что в этой христианской концепции слежения за собой, в христианской метафоре ума, который должен следить за своими представлениями, у испытания представлений есть определенная цель: попытаться выяснить, не скрывается ли за внешне невинным представлением сам Дьявол, Искушитель, не является ли внешне невинное представление ловушкой и обманом. И мы в таком случае должны выяснить, откуда берется это представление, каково истинное отношение между внешней ценностью этого представления и его настоящей ценностью,

27. *Эпиктет*. Беседы, I, 20, 7–9. С. 74–75: «Поэтому дело философа, важнейшее и первое, — одобрять и различать представления и не принимать ни одного неодобренным. Когда дело касается монеты, где кажется, что она имеет какое-то отношение к нам, видите, как и искусство для этого мы изобрели, и сколькими способами пользуется пробирщик серебра (*argurognōtōn*) для одобрения монеты — зрением, осязанием, обонянием, наконец, слухом: бросив денарий, он внимательно прислушивается к звучанию, и он не довольствуется его звучанием только один раз, но долгим внимательным прислушиванием доводит свой слух до музыкальной тонкости».

28. *Cassien J.* Première conférence de l'abbé Moïse, XX–XXII / Conférences, t.1 // Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1955. P. 101–107. Анализ этих метафор Кассиана см. в: GV. P. 294–296; OHS. P. 79–82; MFDV. P. 147–148; ГС. С. 325–326; *Foucault M.* Le combat de la chasteté. P. 1124–1125; *Idem.* Les techniques de soi. P. 1629–1630.

29. См.: GV. P. 293; *Foucault M.* L'herméneutique du sujet. P. 1183.

то есть должны провести все эти действия, которые совершает хороший меняла, когда ему дают какую-то монету.

У Эпиктета же метафоры стража или менялы имеют, я считаю, совершенно иной смысл. Проблема у него совершенно другая, поскольку, с его точки зрения, она не состоит в выяснении того, откуда берется представление, или же того, не скрывается ли Дьявол за этим представлением; задача в том, чтобы определить, является ли данное представление чем-то зависящим от нас или же, напротив, независящим, чем-то доступным воздействию нашей воли или же недоступным. Я бы сказал, что в христианской духовности проверка, испытание ставит вопрос происхождения представления, поскольку оно нацелено на то, чтобы прогнать, рассеять иллюзии. В стоической же практике проверка представлений ставит вопрос их объективного содержания, и эта практика слежения за собой, бдительного отношения к собственным представлениям призвана удостоверить, упрочить наше самообладание.

Для укрепления такого недоверия к нашим собственным представлениям Эпиктет предлагает два типа упражнений работы над собой. Игра первого типа, напрямую позаимствованная из текстов софистов, выглядит следующим образом. В этих традиционных играх, которым предавались в философских школах, один из студентов ставил вопрос, который имел очевидную софистическую структуру, а другой должен был ответить, не попавшись в ловушку софизма. Классический пример — и он на самом деле даже не глуп... — самый известный в школах пример простейшей софистической игры: «Может ли телега пройти через рот?». Было два возможных ответа. Либо «Нет, телега не может пройти через рот», либо «Да, ты произнес слово телега, и телега прошла у тебя

через рот»³⁰. Все это было довольно элементарно, поскольку это, конечно, упражнение на проведение различия между словом и его *Bedeutung* <значением>.

Как бы там ни было, Эпиктет критикует упражнения такого рода, указывая на то, что они бесполезны, и предлагает другой род упражнений или даже тот же, но в применении к нравственной тренировке, как способ ее совершенствования. В этой игре двух участников один вспоминает о каком-либо событии, факте, а другой должен как можно быстрее ответить, является ли это событие, этот факт, этот тип поведения хорошим или плохим, или же речь идет о чем-то безразличном, не являющемся предметом нашего решения*. В качестве примера упражнения такого рода Эпиктет приводит следующий диалог: один спрашивает: «Сын такого-то умер». Другой должен ответить: «Мы ничего с этим поделать не можем, это от нас не зависит, не зло». Вопрос: «Отец оставил такого-то лишенным наследства». Ответ: «От нас не зависит, не зло». Вопрос: «Он опечалился от этого». Ответ: «От нас зависит, зло». Вопрос: «Он благородно выдержал». Ответ: «От нас зависит, благо»³¹.

30. Софизм, приписываемый Диогеном Лаэртским Хрисиппу: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот». См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII. М.: Мысль, 1986. С. 302.

* Дополнение в рукописи: «нашей воли и нашей свободы».

31. *Эпиктет*. Беседы, III, 8, 1–3. С. 168: «Как мы упражняемся против софистических вопросов, так нам каждый день следовало бы упражняться и против представлений. Ведь и они тоже задают нам вопросы. „Сын такого-то умер“. — Ответь: Не зависящее от свободы воли, не зло. — „Отец оставил такого-то лишенным наследства. Что это, по твоему мнению?“ — Не зависящее от свободы воли, не зло. — „Цезарь осудил его“. — Не зависящее от свободы воли, не зло. — „Он опечалился от этого“. — Зависящее от сво-

Это упражнение, рассчитанное на двух участников. Но есть и другое упражнение, немного от него отличающееся; у него тот же самый предмет, но форма намного ближе к некоторым медитациям, которые позже использовались в христианстве³². Это второе упражнение заключается в том, что надо прогуливаться по улицам и, как только возникнет какое-то представление, спрашивать себя, зависит ли от вас то, что пришло вам на ум, что вы увидели или услышали, и отвергать представление в том случае, если оно от вас не зависит:

Как только на рассвете выйдешь, кого бы ты ни увидел, кого бы ты ни услышал, исследуй, отвечай как на вопрос. Что ты увидел? Красавца или красавицу? Прилагай мерку. Не зависящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Не зависящее от свободы воли. Отбрасывай прочь. Что ты увидел? Оплакивающего кончину ребенка? Прилагай мерку. Смерть есть не зависящее от свободы воли. Отбрасывай долой. Повстречался тебе консул? Прилагай мерку. Консульство — что это такое? Не зависящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Не зависящее от свободы воли. Отбрасывай и это, не годно, откинь прочь, нисколько не касается тебя. И если бы мы вот так на деле упражнялись против этого каждый день с рассвета до ночи, что-то получалось бы...³³

Как видите, такое упражнение должно стать постоянной установкой, а целью этой установки является

боды воли, зло. — „Он благородно выдержал“. — Зависящее от свободы воли, благо».

32. См., например: *Foucault M. Débat au Département de Français*. P. 166–170; *Idem. On the Genealogy of Ethics*. P. 1227; *Idem. À propos de la généalogie de l'éthique*. P. 1447.

33. *Эпиктет*. Беседы, III, 3, 14–16. С. 160. Другие трактовки Фуко этого «упражнения-прогулки» Эпиктета см. выше: с. 352, сноска 25.

освобождение ума от всякого представления, которое могло бы быть опасным, раз оно представляет нечто такое, что не в нашей власти. В определенном смысле, это своего рода «очищение» ума от этих опасных представлений. Но такое очищение, как вы можете заметить, не сводится к проблеме чистоты или грязи. Это вопрос суверенности, господства. Эпиктет хочет, чтобы мы создали для себя мир представлений, в который не смогло бы проникнуть ничто из того, что не было бы под нашим контролем и не подчинялось бы нашей суверенной воле. В этом, я считаю, заключается игра и принцип такого рода испытания себя.

Я хотел бы проанализировать еще два других текста Марка Аврелия, но у меня явно не хватает на это времени^{34, 35, 36, 37, 38*}. Поэтому я перейду к выводам.

-
34. *Марк Аврелий*. Размышления, IV, 3. СПб.: Наука, 1993. С. 17. О практике анахореза, уединения в себе у Марка Аврелия см.: ГС. С. 66; *Foucault M.* L'herméneutique du sujet. P. 1180–1181; *Idem*. Débat au Département de Français. P. 167; 3С. С. 59.
35. *Faquirson A. S. L.* Marcus Aurelius, his Life and his World. Oxford: Blackwell, 1951.
36. *Dion Chrysostome*. On Retirement (*Peri anachôrêseôs*) // Discourses, vol. II. Cambridge (Mass.): Loeb Classical Library, 1939. Также Фуко упоминает этот текст в лекции от 20 января 1982 года курса «Герменевтика субъекта»: ГС. С. 107. См. также: ГС. С. 121. II. 31.
37. Об этом типе созерцательных упражнений у Марка Аврелия см.: ГС. С. 333–334; *Foucault M.* Plonger sur place ou plonger du sommet chez Marc Aurèle: deux exercices spirituels (extrait du manuscrit préparatoire au cours du 24 février 1982 au Collège de France) // Michel Foucault. Paris: Éditions de L'Hermès, 2011. P. 105–106. См. также: *Адо П.* Физика как духовное упражнение, или Пессимизм и оптимизм у Марка Аврелия // Духовные упражнения и античная философия. С. 129–147.
38. О понятии *gnōtē* см. в числе прочего: ОНС. P. 50, 51–52. N. a; MFDV. P. 130. См. также: *Cremonesi L., Davidson A. I., Irreera O., Lorenzini D., Tazzioli M.* // ОНС. P. 62–63. n. 35.

* В рукописи обнаруживаются заметки лишь об одном из двух текстов Марка Аврелия, о которых Фуко собирался гово-

Читая эти тексты об испытании себя и подчеркивая различия между ними, я хотел, прежде всего, показать вам, что в них осуществляется своего рода сдвиг в парресиастической практике или по крайней мере в проблеме парресии как игры учителя и ученика. Учитель в практике такого рода всегда должен применять паррессию, то есть откровенность, откровенную речь в общении с учеником, дабы помочь ему осознать свои проступки, невежество и т. д. Так, Сенека применяет паррессию или откровенность с Сереном; и об Эпиктете прямо говорится, что он применяет паррессию со своими учениками.

речь. Речь идет о комментарии на один из отрывков «Размышлений» (IV, 3), посвященный уединению в самом себе: «Мысли для самого себя (*eis heauton*).

Некоторые из этих текстов — это цитаты, мысли, афоризмы, рецепты, которые [Марк Аврелий] дает самому себе. Но другие — это упражнения, которые он должен более или менее регулярно практиковать; он дает принципы, общие правила и примеры таких упражнений.

Один из этих текстов встречается в книге IV, 3:

[„Ищут себе уединения в глуши, у берега моря, в горах. Вот и ты об этом тоскуешь. Только как уж по-обыкновенно (*idiōtikōtaton*) все это, когда можно пожелать только и сей же час уединиться в себе (*eis heauton anachōrein*). А нигде человек не уединяется тише и покойнее, чем у себя в душе, особенно если внутри у него то, на что чуть взглянув он сразу же обретает совершеннейшую благоустроенность — под благоустроенностью я разумею не что иное, как благоупорядоченность. Вот и давай себе постоянно такое уединение и обновляй себя. И пусть кратким и основополагающим будет то, что, едва выйдя навстречу, всю ее омоет и отпустит тебя уже не сетующим на то, к чему ты возвращаешься. Правда, на что ты сетуешь — на порочность людей? Так повтори себе суждение (*krima*) о том, что существа разумные рождены одно для другого, что часть справедливости — сносить и что против воли проступки; и то вспомни, сколько уж их, которые жили во вражде, подозрениях, ненависти и драке, потом протянули ноги и сторели, — и пере-

Это совершенно ясно. Однако, как видите, акцент все больше ставится на обязанности ученика. Он должен осознать истину, относящуюся к нему

стань наконец. Или ты сетуешь на то, что уделено тебе из целого? Так обнови в уме разделительное: либо промысл, либо атомы; а также все то, откуда доказано было, что мир подобен городу. Или вновь затронет тебя телесное? Но ты же понял, что мысль (*dianoia*) не смешивается с гладкими или шероховатыми движениями дыхания, если она однажды обрела себя и узнала присущую ей власть и прочее, что ты слушал о наслаждении и боли, с чем и сам согласился. Или издегает тебя тщеславие (*doxarion*)? Но ты же видел, как быстро забывается все, как зияет вечность, бесконечная в обе стороны, как пуст этот звон, как переменчиво и непредсказуемо то, что мнится зависящим от нас, также и узость места, которым все это ограничено. Ведь и вся-то земля — точка, а уж какой закоулок это вот селенье, и опять же сколько их, кто восхваляет и каковы. Вот и помни на будущее об уединении в этой твоей ограде: прежде всего не держайся, не напрягайся — будь свободен и смотри на вещи как мужчина, человек, гражданин, как существо смертное. И пусть прямо под рукой будет у тебя двойственное, на что можно быстро бросить взгляд. Одно — что вещи души не касаются и стоят недвижно вне ее, а досаждают только внутреннее признание. И второе: все, что ни видишь, скоро подвергнется превращению и больше не будет — постоянно помышляй, скольких превращений ты и сам уже был свидетель. Мир — изменение, жизнь — признание“. [сноска 34]]

Факуарсон [сноска 35] интерпретирует этот текст как след неоплатонизма в мысли Марка Аврелия. Он также подбирает другие его тексты, которые в равной мере касаются неоплатоническими. Марк Аврелий говорит об «уединении в самом себе» (VII, 28; VIII, 48; IX, 42), о «поиске основания блага в душе» (VII, 59 «в русском переводе: «Внутри гляди, внутри источник блага, и он всегда может пробиться, если будешь всегда его откапывать»»).

Я думаю, что этот отрывок не отсылает к душе, созерцающей саму себя в своей действительности и простоте, он отсылает к весьма точному испытанию себя. В противоположность испытанию себя у Сенеки, это испытание

самому, должен высказать себе истину о самом себе (как в первом примере из Сенеки) или же высказать ее кому-то другому (во втором примере из Се-

не является попыткой вернуться назад к предшествующим действиям или же составить баланс свободы; это контроль, проверка правил поведения, которые мы держим в уме и которые готовы применить на практике, как только они понадобятся.

В упомянутых мной недавно упражнениях Эпиктет проверял свою способность избавиться от любого вида опасных представлений. Здесь же Марк Аврелий проверяет правила, о которых он должен всегда помнить, чтобы избавляться от этих представлений.

Проверка оснащения.

Слово „анахорез“:

(Оно станет применяться в христианстве для обозначения того типа монашеской жизни, которую монах практиковал в одиночку в сельской местности или же в пустыне, то есть за пределами городской жизни.)

— В классическом греческом языке слово относится к военному словарю: оно обозначает отступление армии. Слово использовалось также для обозначения раба, сбежавшего из дома хозяина и скрывающегося в деревне.

— В эллинистическую эпоху оно использовалось для обозначения уединения, которому люди предавались в определенные моменты своей жизни или же в конце жизни, когда они отказывались от общественной деятельности, от политических дел и любого рода городской жизни.

Эта практика сурово критиковалась большинством стоиков: они утверждали, что такой отказ на самом деле выдает эгоистическую установку (богатые люди покидали города и жили в своих роскошных загородных виллах, чтобы уклониться от обязанностей и трат, связанных с гражданством и политической карьерой).

Дион из Прусы, например, в своей речи, полностью посвященной проблеме анахореза, четко противопоставляет анахорез *eis chōron* <в каком-то месте>, который он критикует, и анахорез *eis heauton* <в самом себе>, который он восхваляет [сноска 36].

То же традиционное противопоставление двух видов анахореза опознается и в начале текста Марка Аврелия: *idiōtaton* [то есть] нефилософский:

неки, где речь о Серене). Словом, он должен подвергнуть себя испытанию, проверить, способен ли он делать то, что хочет (это был пример из Эпик-

— Искать уединения за городом — установка *idiôtēs* (того, кто не философ и кто не ощущает никакого долга по отношению к другим людям).

— Философская установка состоит в поиске уединения в самом себе. Но, как вы можете заметить, это уединение не просто общая установка; это также упражнение, которое следует практиковать как можно чаще, чтобы восстанавливаться. Такое восстановление состоит в реактивации неких элементарных (наиболее существенных) правил поведения: следует, если мы хотим вспомнить их, запастись ими, и при этом они должны быть максимально общими, если мы желаем применять их в любых обстоятельствах. После реактивации этих принципов вы способны вернуться к своей деятельности. Вы готовы иметь дело с какой угодно ситуацией.

В качестве примера Марк Аврелий выбирает специфическую тему недовольства, раздражения (которое отличается от гнева). Он рассматривает разные категории вещей, на которые можно раздражаться:

— другие люди.

— личная судьба

— тело

— слава, репутация (*doxarion*), хорошая репутация [в большинстве начинаний]

1) Что касается других людей, следует вспомнить четыре довода (*krima*) [: «существа разумные рождены одно для другого, что часть справедливости — сносить и что против воли проступки; и то вспомни, сколько уж их, которые жили во вражде, подозрениях, ненависти и драке, потом протянули ноги и сгорели»].

2) Что касается судьбы:

— Хорошо известная альтернатива: провидение [или] атомы

— комплекс свидетельств: Марк Аврелий не упоминает их, поскольку они считаются хорошо известными.

3) Что касается тела:

— общий принцип, относящийся к *dianoia*

— комплекс примеров на эту тему, которые каждому должны быть известны.

тета)*. Истина об ученике не должна представляться исключительно в речи учителя или же в ироническом диалоге учителя и ученика; истина об ученике

4) Что касается славы — в этом случае упражнение состоит в таком созерцании, которое стоики считали особенно ценным:

- бесконечное время
- забывчивость людей
- бесполезность их деятельности
- и главная тема медитации: тот факт, что наше место в мире чрезвычайно мало.

Таково, как вам известно, одно из наиболее частых упражнений на созерцание у Марка Аврелия: попытаться занять такую точку зрения на мир, чтобы вы могли увидеть самого себя, и [видеть] в человеке вообще, в людях то, что они есть: совершенные ничтожества в сравнении с универсумом (вторая тема созерцания, здесь не упомянутая: попытаться увидеть, из каких мельчайших, лишенных смысла и даже грязных элементов вы сделаны) [сноска 37].

За этим следует последняя часть упражнения: исследование различных аспектов того, что мы собой представляем; эти аспекты составляют рамку, позволяющую запомнить основные этические принципы. Вот эти аспекты:

- человек
- человеческое бытие
- гражданин
- смертное бытие

Марк Аврелий доходит до вершины пирамиды; два основных принципа, о которых мы должны постоянно помнить, состоят в следующем:

- изменение [в универсуме]
- тот факт, что наши мнения также меняются.

В конце дается не что иное, как *gnōtē*, своего рода краткая фраза, которую нужно запомнить в качестве постоянной матрицы поведения [сноска 38]. Такую краткую аллитеративную фразу следует накрепко запечатлеть в собственном уме».

* Уточнение в рукописи: «(это были примеры из Эпиктета и Марка Аврелия)».

возникает в личных отношениях, устанавливаемых им с самим собой. Таков первый момент.

Второй момент. Недостаточно было бы проанализировать эти отношения так, словно бы они вытекали из общего принципа «познай самого себя». Конечно, в определенном смысле они и правда производны от этого принципа, но мы не можем этим ограничиться. Такие отношения с самим собой включены в весьма строгие техники, которые приобретают форму духовных упражнений, предметом некоторых из них являются действия, других — равновесие души, третьих — поток представлений* и т. д.

Третий момент. Что является задачей упражнений трех этих видов? Задачей не является раскрытие какого-то секрета, который требуется извлечь из глубин души. На самом деле задачей является отношение к истине или, я бы сказал, к определенным рациональным принципам. Проблема в следующем: действительно ли я применил на практике те принципы поведения, которые держу в уме? Как вы помните, именно этот вопрос был истинным мотивом вечернего испытания себя у Сенеки. Сенека спрашивал: применил ли я на практике принципы, которые я столь хорошо знаю и с которыми я так свыкся, хотя бывает и так, что применить их не получается, поскольку я все же недостаточно хорошо их усвоил? Еще один вопрос: способен ли я не отступать от этих, столь хорошо мне известных, принципов, которые я одобряю и большую часть времени применяю на практике? Это вопрос, который ставит Серен, когда описывает самого себя и замечает, что он вполне способен вести себя совершенно пра-

* Добавление в рукописи: «четвертых — поддержание правил в постоянной готовности».

вильно, но, несмотря на это, ощущает в себе своего рода непостоянство. Эпиктет в упражнениях, о которых я вам только что говорил, ставит такой вопрос: способен ли я реагировать, следуя этим правилам, на всякое представление, мне являющееся?*

Поэтому я считаю, мы должны подчеркнуть, что, если в этих упражнениях истина субъекта — не что иное, как отношения субъекта к истине, эта истина не является чисто теоретической, это совокупность рациональных принципов, которые, с одной стороны, основаны на некоторых общих утверждениях о мире, человеческой жизни, свободе, необходимости, счастье и т. д., а с другой — обеспечивают нас правилами поведения³⁹. Вопрос, который ставится в этих разных упражнениях, относится к знанию, то есть к следующей проблеме: достаточно ли мы освоились с этими принципами, достаточно ли они сильны в сфере нашего ума, чтобы стать истинными принципами нашего бытового поведения? И, как видите, проблема памяти занимает центральное место в этих техниках, но именно что в форме попытки вспомнить

* Добавление в рукописи: «Достаточно ли я свыкся с этими принципами? Способен ли я использовать их в каждом случае, когда это необходимо? (Марк Аврелий)».

39. Как неоднократно пояснял Фуко, в том числе особенно прозрачно в интервью, опубликованном в январе 1984 года, в римском стоицизме «задача в том, чтобы в процессе обучения научиться определенному числу истин, доктрин, одни из которых являются фундаментальными принципами, а другие правилами поведения» и «сделать так, чтобы эти принципы в каждой ситуации сами по себе говорили вам, как себя вести. [...] [В]ы станете *logos* или же *logos* станет вами». См.: Foucault M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt et A. Gomez-Müller) // DE II, n° 356. P. 1532. См. также: ГС. С. 350–351; Foucault M. L'écriture de soi. P. 1236–1237.

то, что мы сделали, подумали или почувствовали; такая попытка вспомнить то, что мы сделали, подумали или почувствовали, является не более, чем средством, способным оживить эти принципы, сделать их максимально устойчивыми и действенными в нашей жизни. Очевидно, что эти принципы относятся к тому, что мы могли бы назвать «эстетикой себя»*. Не следует занимать по отношению к самому себе положение судьи, брать на себя роль судьи, обвиняющего самого себя; по отношению к себе нужно играть роль техника, ремесленника, художника, который время от времени останавливает работу, рассматривает то, чем он в данный момент занимается, вспоминает правила своего искусства и сравнивает эти правила с тем, что он сейчас делает. Эта метафора художника, время от времени прерывающего свою работу, осматривающегося и исследующего то, что он делает, сравнивая свою работу с правилами, обнаруживается у Плутарха в начале его трактата «*Peri aorgēsis*» («О подавлении гнева»)⁴⁰.

* Добавление в рукописи: «(а не герменевтикой себя)».

40. Плутарх. О подавлении гнева, 452F–453A // Моралии. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 611: «Правильно, Фундан, поступают, думается мне, живописцы, оставляя на некоторое время свои произведения, прежде чем завершить их: такие перерывы, возобновляя остроту зрительной оценки, позволяют уловить мелкие черты различия, которые делает незаметными привычка, создаваемая непрерывным восприятием. И вот, так как никто не может на время отойти от себя, чтобы отрешиться от непрерывности самовосприятия, что более всего и делает каждого худшим судьей самого себя, чем других, то ближайшая замена этого — посещая время от времени друзей и вглядываясь в них, предоставлять им такую же возможность судить и о тебе самом — не о том, не постарел ли ты более должного, лучше или хуже выглядишь внешне, а о твоём нраве и характере, принесло ли время в этом что-либо хорошее и унесло ли что-либо дурное».

Я закончил то, что собирался рассказать вам сегодня. Могу ли я еще злоупотребить вашим временем и сказать несколько заключительных слов к этому семинару в целом?

Отправной момент: я собирался рассмотреть проблему не истины, а того, кто высказывает истину, то есть проблему высказывания-истины или же деятельности, направленной на такое высказывание. Я хочу сказать, что в мои задачи не входил анализ внутренних или внешних критериев, посредством которых в Древней Греции или Риме можно было определить, является ли некоторое высказывание истинным. Моя задача состояла в том, чтобы рассмотреть высказывание-истины как особого рода деятельность, как определенную роль. Но даже в рамках этого общего вопроса было много вариантов рассмотрения роли человека, высказывающего истину в определенном обществе. Например, я мог бы сравнить высказывание-истины, роль и статус высказывающих истину в греческом обществе и других, христианских и нехристианских, обществах, например роль пророка, поскольку он высказывает истину, роль оракула, поскольку он тоже высказывает истину, или роль поэта, эксперта, предсказателя и т. д. Однако на самом деле в мои намерения не входило социологическое описание разных ролей, доступных тому, кто высказывает истину в разных обществах. Я хотел проанализировать и показать вам то, как эта деятельность высказывания истины, как роль того, кто высказывает истину, были проблематизированы в греческой философии. Я хотел показать вам вот что: хотя, как всем известно, греческая философия в лице Платона, Аристотеля, Хрисиппа, Секста Эмпирика и т. д. поставила вопрос истины с точки зрения критериев истинного высказывания и правильного рассуждения, та же са-

мая греческая философия поставила также и вопрос истины с иной точки зрения, а именно высказывания-истины, то есть поставила следующий вопрос: кто способен высказать истину? Каковы условия, моральные, этические, духовные условия, которые позволяют человеку представляться и считаться тем, кто высказывает истину? Истину чего именно важно высказать? Мира? Природы? Деревьев? Животных? Человека? Поведения? Полиса? Еще вопросы: какие последствия, какие положительные следствия следует ждать от высказывания истины — будь то для полиса, для правителей или же для индивидов? И наконец: какие отношения между этой деятельностью высказывания истины и отправлением власти? Необходимо ли свести их воедино или же они должны оставаться совершенно независимыми друг от друга? Нужны ли они друг другу? Эти вопросы касательно высказывания-истины — кто способен высказать истину, истину чего именно следует высказывать, каковы условия высказывания-истины, какие отношения [у такого высказывания] с властью? — вопросы этих четырех типов (кто, о чем, с какими последствиями и при каких отношениях с властью?) возникли в качестве философских проблем судя по всему к концу V века в среде Сократа, в его спорах с софистами о политике, риторике и этике*.

Подытоживая, я бы сказал, что эта важная проблематизация истины, характеризующая конец досократической философии и начало философии нового типа, которая остается все еще и нашей философией, эта проблематизация истины показы-

* Добавление в рукописи: «когда был поставлен в то же время и вопрос критериев истинных высказываний и правильных рассуждений».

вает нам две стороны, два основных аспекта. Первый связан с вопросом: как удостовериться в том, что данное высказывание истинно, что рассуждение правильно и что мы способны получить доступ к истине? Другой аспект связан с вопросом: почему индивидам, сообществу, полису, обществу важно высказывать истину, располагать людьми, высказывающими истину, и опознавать тех, кто способен ее высказывать? Я думаю, что, с одной стороны, в вопросе «как удостовериться в том, что высказывание является истинным?» обнаруживается основание, корень важной традиции западной философии, которую я назвал бы аналитикой истины; с другой стороны, в вопросе «почему важно высказывать истину, кто способен ее высказать и почему мы должны высказывать истину, познавать ее и распознавать тех, кто способен ее высказывать?» обнаруживается, по-моему, корень и основание того, что мы могли бы назвать критической традицией философии, существующей в нашем обществе⁴¹. И с этой точки зрения, вы можете понять, в чем заключалась одна из моих задач в начале этого семинара: составить своего рода генеалогию критической установки в философии. Вот что касается общей цели этого семинара.

С методологической точки зрения я хотел бы подчеркнуть следующий момент. Как вы, возможно, заметили, я на этом семинаре постоянно под-

41. О различии между традицией «аналитики истины» (которую Фуко называет также «формальной онтологией истины») и «критической» традицией в западной философии (о которой Фуко чаще всего говорит как об «исторической онтологии нас самих») см.: УСД. С. 32–34; CCS. P. 84; *Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières?* P. 1506–1507. См. об этом также: *Lorenzini D., Davidson A.I.* // CCS. P. 102. n. 9.

черкивал слово «проблематизация»⁴², которое употребил несколько раз, не дав вам необходимых пояснений. Я в очень краткой форме рассказал вам о том, что почти во всех работах я брался анализировать не поведение людей, принадлежащее области социальной истории, и не идеи в их репрезентативном значении. С самого начала я старался анализировать проблематизации, то есть то, как и почему некоторые вещи, некоторые типы поведения, некоторые феномены и процессы становятся проблемой. Почему определенные виды поведения, некоторые из которых, к примеру, издавна определялись как «безумие», а на другие просто никто не обращал внимания, почему эти разные виды поведения в какой-то момент были проблематизированы в качестве душевного заболевания? Тот же вопрос относится к преступлению и преступности, а также и к сексуальности.

Анализ такого типа некоторые сочли своего рода «историческим идеализмом».* [...] Я считаю, что анализ проблематизаций радикально отличается от какого-либо исторического идеализма. Когда я говорю, что изучаю проблематизацию безумия, сексуальности или преступления, это не способ отрицать реальность всех этих вещей — преступления, сексуальности или безумия. Напротив, я, к примеру, пытался показать, что представляли собой социальные отклонения, показать реальное наличие определенного социального отклонения, которое в какой-то момент стало предметом

42. О понятии «проблематизации» см. в числе прочего: *Foucault M. Polémique, politique et problématisations*. P. 1416–1417; *Idem. Le souci de la vérité* // DE II, n° 350. P. 1488–1489; ИУ. С. 17–20.

* Добавление в рукописи: «Безумие не существует, сексуальность не существует».

социального регулирования. Я старался показать, насколько реальны были эти социальные отклонения, переданные в ведение институтов, в которых в период XVII–XIX веков все более важную роль стали играть врачи. Я вовсе не отрицаю существование страдания, тревоги, девиантного поведения и всех этих типов реакций и чувств, проистекающих из мозговых травм или каких-то иных причин такого рода. Я ставлю следующий вопрос: как и почему эти разные вещи были собраны, охарактеризованы, проанализированы и рассмотрены в качестве душевных болезней? Говоря схематически, каковы элементы проблематизации, какие элементы значимы для определенной проблематизации, каковы форма, принцип, правило этой проблематизации, каковы важность, воздействие, последствия, эффекты таких проблематизаций? Поэтому я думаю, что это не имеет никакого отношения к идеализму, хотя я бы не сказал, к примеру, что нечто определяемое в качестве шизофрении является категорией, которой в мире соответствует нечто реальное. Я полагаю, что есть некоторое соответствие, отношение между проблематизируемым и проблематизацией. Во всяком случае, проблематизация представляет собой ответ на нечто реальное, однако то, как проблематизация организует проблематизируемую вещь, чаще всего или по крайней мере в некоторых случаях не может анализироваться в категориях прямого отношения репрезентации к репрезентируемой вещи.

Существует одна интерпретация этих исследований, утверждающая, что анализ [в категориях] проблематизации лишен исторического контекста, словно бы речь шла о чем-то спонтанном, возникающем из ниоткуда. На самом деле, я попытался, напротив, показать, что, к примеру, новая проблема-

тизация телесной болезни в конце XVIII века была прямо связана с видоизменением определенных практик или же с развитием новой социальной реакции на болезни, а также, возможно, с вызовом, брошенным такими процессами, как урбанизация* и т.д. Но мы должны, я думаю, очень четко понимать, что проблематизация не является следствием контекста или ситуации, составляющей контекст этой проблематизации; это не эффект, не следствие, это ответ. Тот факт, что ответ не является ни репрезентацией, ни результатом вещи, на которую дается ответ, не означает, конечно, что он вообще ни на что не отвечает или что он представляет собой всего лишь выдумку или чистый вымысел. Проблематизация в определенном отношении всегда является вымыслом, но это вымысел в том смысле, что, если дана определенная ситуация, вы никогда не сможете вывести, что из нее разовьется проблематизация *такого* именно типа*; но если определенная проблематизация уже дана, работа историка, когда он пытается анализировать проблематизации, в том, чтобы прояснить причины, по которым данная форма проблематизации была реализована на практике, по которым она представляется ответом на некие данности. Вот причина, по которой я считаю, что можно заниматься историческим анализом пробле-

* Добавление в рукописи: «(урбанизация = госпитализация)».

* Добавление в рукописи: «и что проблематизация принадлежит иному уровню реальности, что у нее есть определенные цели и устремления».

Например, проблема бродяг, проблема городского населения, беспорядка в городе была хорошо известна и опознана. Она оставалась серьезным вызовом для всех видов регулирования вплоть до XVII века, когда крупные государственные аппараты сочли своим долгом контролировать ситуацию, понимая ее истолкование в качестве существенной проблемы».

матизации как историей ответа, оригинального, специфического, единичного ответа мысли на определенную ситуацию и что этот ответ на некую реальную и конкретную ситуацию не состоит ни в каком идеологическом отношении с тем, на что ответ дается. В процессе проблематизации устанавливается оригинальное отношение между мыслью и реальностью. И именно такого рода оригинальные, специфические, единичные отношения между истиной и реальностью я пытаюсь анализировать в проблематизациях такого типа*.

На этом я останавлиюсь**. Если у вас есть какие-то вопросы, постараюсь на них ответить.

— Была ли аскеза для киников условием доступа к истине?

— Но об этом я как раз и попытался рассказать вам в связи с понятием аскезы, *askēsis* в Античности, и это в точности соответствует киническому учению. В действительности, киники постоянно подчеркивали важность *askēsis*. *Askēsis* — это не аскеза в том смысле, который мы придаем этому слову, *askēsis* — это упражнение, нацеленное на усвоение, интериоризацию определенных принципов, на то, чтобы свыкнуться с принципами, которые в случае киников чаще всего являются попросту практиче-

* Из-за болезни Фуко решает не читать последние строки лекции. Добавление в рукописи: «И мы можем тогда вернуться к вопросу критики. Цель критики — изменение проблематизации. Нет ни [„диатрибы“], ни [деконструкции]. Только неизменная задача репроблематизации».

** На последней странице рукописи Фуко записал вольный перевод стихов 168–180 «Прометея прикованного» Эсхила: «ПРОМЕТЕЙ: Однажды я понадоблюсь Зевсу, но не дам его чарам соблазнить себя. Не буду говорить, пока он меня не отвяжет... — ХОР: Ты смел... ты говоришь слишком свободно (*agan d'eleutherostomeis*)».

скими правилами поведения. Следовательно, нельзя даже ставить вопрос о том, была ли аскеза необходимой для постижения истины: это было упражнение, в котором вы, собственно, и постигали истину, поскольку ее постижение означает не только познания истины, но и способность применять правила на практике⁴³.

— *Вы сказали, что, по Галену, необходимо выбрать парресиаста, который богаче вас. Какова была точка зрения киников на этот счет?*

— Киники бы ответили так: «Этот тип — полный дурак». Они были сказали: «Богач, тот, кто поддерживает положительные отношения с богатством, на самом деле не может быть мудрецом. Значит, нет смысла пользоваться им как парресиастом». Идея выбора парресиаста среди людей, которые богаче вас, показалась бы киникам, по-моему, абсолютно глупой и смешной.

— *Вы говорите, что проблематизация представляет собой ответ. Но какой именно субъект дает такой ответ? Или, быть может, желание локализовать такой ответ само по себе смешно?*

— Нет, это не смешно. Отвечающий — это автор ответа. Бывает так, что вы можете обнаружить ответ одного и того же типа в целом ряде текстов. Вы видите тогда, что большую часть времени такие ответы являются более или менее коллективными. И в какой-то момент — думаю, ваш вопрос именно об этом — в какой-то точке ответ такого рода стано-

43. См. ИУ. С. 115: «В учении и практике киников также придается очень большое значение *askēsis*'у — в такой мере, что вся жизнь киника целиком может выглядеть неким постоянным упражнением». См. также: МИ. С. 215–217, *passim*. Основным исследованием *askēsis* у киников остается работа: Goulet-Cazé M.-O. L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71. Paris: Vrin, 1986.

вится настолько общим, что появляется *animus*, то есть настоящий ответ появляется из этой общей рамки. Но ответ дали некоторые строго определенные индивиды. Это не коллективное сознание. Например, на проблему парресии — как узнать парресиаста, почему полису важно располагать парресиастом, какое образование у хорошего парресиаста? — есть сократический ответ или по крайней мере сократо-платонический, данный Сократом или по крайней мере Платоном. Это не какой-то коллективный ответ*.

* В завершение модератор обращается к Мишелю Фуко: «Я думаю, вы сегодня отлично поработали. Я хотел бы поблагодарить вас от всех нас за этот чрезвычайно интересный курс, и мы с нетерпением будем ждать вас, когда вы поправитесь».

Научное издание

МИШЕЛЬ ФУКО

РЕЧЬ и ИСТИНА
Лекции о парресии
(1982–1983)

Главный редактор В.В. Анашвили
Заведующий редакцией А.А. Смирнов
Выпускающий редактор Е.В. Попова
Редактор О.В. Черкасова
Художник П.П. Лосев
Оригинал-макет С.Д. Зиновьев
Компьютерная верстка Я.Д. Агеев

Подписано в печать 14.10.2019. Формат 84×108 $\frac{1}{32}$
Гарнитура Baskerville. Усл. печ. л. 20,16
Тираж 1000 экз. Изд. № 133.

Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Коммерческий центр — тел. (495) 433 2510, (495) 433 2502
delo@ranepa.ru
www.ranepa.ru
Интернет-магазин — www.delo.ranepa.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А,
www.pareto-print.ru.
Заказ №

ISBN 978-5-85006-155-5



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ

«Дело» РАНХиГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82
Тел.: (495) 433-25-02
delo@ranepa.ru

Вышли в свет:

В серии «Интеллектуальная биография»:

БЕНУА ПЕТЕРС. Деррида
ХОВАРД АЙЛЕНД, МАЙКЛ У. ДЖЕННИНГС. Вальтер Беньямин:
критическая жизнь
РЭЙ МОНК. Людвиг Витгенштейн: долг гения
РЮДИГЕР САФРАНСКИ. Гёте: жизнь как произведение искусства
ТИФЕН САМОЙО. Ролан Барт: биография
РОБЕРТ КАНИГЕЛ. Джейн Джекобс

КЭРОЛ ЛЕОНАРД. Аграрные реформы в России: дорога из рабства
АЛЕКС МЕСУДИ. Культурная эволюция: как дарвиновская теория
может объяснить человеческую культуру и привести к синтезу
в общественных науках

МАРК ЭВАН БОНДС. Абсолютная музыка: история идеи
БОБ ДЖЕССОП. Государство: прошлое, настоящее, будущее
ДЭНИЕЛ ХЕДРИК. Власть над людьми: техника, окружающая среда
и западный империализм с 1400 г. до наших дней

ЭНТОНИ АТКИНСОН. Неравенство: как с ним быть?
ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ. Элементарные формы религиозной жизни
МАЙКЛ МАНН. Источники социальной власти: в 4 т.
АЙВАН МОРРИС. Мир блистательного принца: придворная жизнь
в древней Японии

ЭЛАЙДЖА УОЛД. Как The Beatles уничтожили рок-н-ролл:
альтернативная история популярной музыки

ПЬЕР БУРДЬЕ. Экономическая антропология: курс лекций
в Коллеж де Франс (1992–1993)

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия. Сборник статей
АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ. Бесславные ублюдки, бешеные псы.
Вселенная Квентина Тарантино

КВЕНТИН СКИННЕР. Истоки политической мысли
Нового времени: в 2 т.

АЛЕКСАНДР ГЕНИС. Конь в кармане: лирическая культурология
БОРИС ПАРАМОНОВ, ИВАН ТОЛСТОЙ. Бедлам как Вифлеем.
Беседы любителей русского слова

СТИВ ФУЛЛЕР. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума
внутри и вне академии

КЕННЕТ ПОМЕРАНЦ. Великое расхождение: Китай, Европа
и создание современной мировой экономики

ПЬЕР БУРДЬЕ. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс
(1989–1992)

НИЛЬС ЛУНИНГ ПРАК. Язык архитектуры

МИТЧЕЛЛ ДИН. Правительность: власть и правление
в современных обществах

ЯН ДЕ ФРИС. Революция трудолюбия: потребительское поведение
и экономика домохозяйства с 1650 года до наших дней

ДЖОН УРРИ. Офшоры

СТЕЙН РИНГЕН. Народ дьяволов: демократические лидеры
и проблема повинности

ЭНТОНИ ГИДДЕНС. Непокойный и могущественный континент:
что ждет Европу в будущем?

РИЧАРД ЛАХМАН. Что такое историческая социология?

ДОМИНИК ПЕРЛЕР. Теории интенциональности в Средние века
Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI вв.

МАЛКОЛЬМ БУЛЛ. Анти-Ницше

ЮРГЕН КАУБЕ. Макс Вебер: жизнь на рубеже эпох

РЮДИГЕР САФРАНСКИ. Ницше: биография его мысли

ГЕОРГИЙ СТАРОСТИН. К истокам языкового разнообразия.
Десять бесед о сравнительно-историческом языкознании
с Е. Я. Сатановским

МАКСИМ КРОНГАУЗ. Слово за слово: о русском языке и не только

АЛЕКСАНДР МЕЩЕРЯКОВ. Terra Nipponica: среда обитания
и среда воображения

Осмысление природы в японской культуре. Сборник статей

В серии «Технологии/инновации/дизайн»:

ДЖУДИ ВАЙСМАН. Времени в обрез: ускорение жизни
при цифровом капитализме

РОБЕРТО ВЕРГАНТИ. Инновации, направляемые дизайном:
как изменить правила конкуренции посредством радикальных
смысловых инноваций

ДЖОН УРРИ. Как выглядит будущее?

АДАМ ГРИНФИЛД. Радикальные технологии:
устройство повседневной жизни

РИЧАРД БОЛДУИН. Великая конвергенция:
информационные технологии и новая глобализация

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ

«ДЕЛО» РАНХиГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82

Тел.: (495) 433-25-02

delo@ranepa.ru

Готовятся к печати:

АЛЕКСАНДР ВО. Дом Витгенштейнов

ГЭРИ КЛЕЙН. Источники силы

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ. Постпостмодернизм.

ШЕЙЛА ФИЦПАТРИК. О команде Сталина: годы опасной жизни
в советской политике

В серии «Интеллектуальная биография»:

ФРАНСУА ДОСС. Жиль Делез, Феликс Гваттари

НИКОЛАС ФОКС ВЕБЕР. Ле Корбюзье

В серии «Технологии/инновации/дизайн»:

ААРОН ПЕРЖАНОВСКИ, ДЖЕЙСОН ШУЛЬЦ. Конец владения:
личная собственность в цифровой экономике

ГЕНРИ ПЕТРОСКИ. Успех через провал: парадокс дизайна

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ

«ДЕЛО» РАНХиГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82

Тел.: (495) 433-25-02

delo@ranepa.ru

Спрашивайте в книжных магазинах

МОСКВА

Академия, специализированные магазины деловой книги,
в РАНХиГС, Москва, просп. Вернадского, д. 82,
(495) 270-29-78

Москва, Тверская ул., д. 8, (495) 629-64-83

Библио-Глобус, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1, (495) 781-19-00

Московский Дом книги, ул. Новый Арбат, д. 8, (495) 789-35-91

Молодая гвардия, ул. Большая Полянка, д. 28, (495) 780-33-70

Фаланстер, Малый Гнезниковский пер., д. 12/27, стр. 3

(вход в арке), (495) 629-88-21, (495) 504-47-95, fa1anster@mail.ru

Сеть «Читай-город» («Новый Книжный»), (495) 937-85-81,

(499) 177-22-11

Циолковский, Пятницкий пер., д. 8, (495) 951-19-02

БукВышка, университетский книжный магазин (НИУ ВШЭ),
ул. Мясницкая, д. 20, (495) 628-29-60

Гнозис, Турчанинов пер., д. 4, (495) 255-77-57

Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический пер., д. 1, стр. 6,
(495) 926-30-42

Книжный клуб 36°6, ул. Бакунинская, д. 71, стр. 10,
(495) 926-45-44

Аргумент, Ленинские горы, МГУ, д. 1, сектор «Б», (495) 939-42-95

Науку — всем, выставочный зал, Нахимовский проспект, д. 56,
(499) 724-25-45

Дом Педагогической книги, ул. Большая Дмитровка, д. 7/5,
стр. 1, (495) 629-54-35

Дом Книги «На Соколе», Ленинградский просп., д. 78,
(499) 155-38-82

Гоголь books, в «Гоголь-центре», ул. Казакова, д. 8,
(925) 468-02-30

Ходасевич, ул. Покровка, д. 6, (965) 179-34-98

Гиперион, книжный клуб и магазин, Хохловский пер., д. 7-9,
(916) 613-42-86

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Санкт-Петербургский Дом книги, Невский проспект, д. 28
(«Дом Зингера»), (812) 448-23-55

Подписные издания, Литейный проспект, д. 57, (812) 273-50-53

Порядок слов, наб. реки Фонтанки, д. 15, (812) 310-50-36

Все свободны, ул. Некрасова, д. 23, (911) 977-40-47

Приобрести в сетевых книжных магазинах в Москве,
Санкт-Петербурге и других городах (о наличии книг
в вашем городе можно узнать на сайте магазина):

«**Буквоед**», <http://www.bookvoed.ru>

«**Книжный Лабиринт**», <http://www.labyrinth-bookstore.ru>

«**Новый книжный**», <http://www.nkl.ru>

«**Читай-город**», <http://www.chitai-gorod.ru>

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ

OZON.ru <http://www.ozon.ru>

Лабиринт <http://www.labyrinth.ru>

Бэффо! <http://www.boffobooks.ru>

BOOKS.ru <http://www.books.ru>

Бизнес-книга <http://bizbook.ru>

Книга.ru <http://www.kniga.ru>

Read.ru <http://read.ru>

LibroRoom <http://libroroom.ru>

Спринтер <http://www.sprinter.ru>

ДОСТАВКА ПО ВСЕМУ МИРУ

Доставку по всему миру осуществляет интернет-магазин **OZON.ru**