

II. ОБЗОРЫ

М. ФУКО

ИСТОРИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ

1. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1976. – Vol. 1: La volonté de savoir. – 211 p.
2. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1984. – Vol. 2: L'usage des plaisirs. – 285 p.
3. Foucault M. Histoire de la sexualité. – P.: Gallimard, 1984. – Vol. 3: Le souci de soi. – 286 p.

Мишель Фуко (1926–1984), французский философ и историк культуры, известен нашему читателю скорее как методолог историко-научных и историко-культурных исследований¹. Однако Фуко не только строил методологическую концепцию того, как должно осуществляться исследование истории знания, но и пытался воплотить ее в жизнь. Ему принадлежат работы по истории тюрьмы, клиники и психиатрической лечебницы. В этих работах он показывает, что данные учреждения, кажущиеся современному человеку от века данными и совершенно естественными, формировались при определенных социальных отношениях и в определенных структурах власти и в то же время сами формировали определенные типы знания и власти, столь тесно связанные и взаимообусловленные, что Фуко вводит специальный термин «знание-власть». И тут же Фуко обнаруживает корень ряда центральных философских проблем и представлений, например представления о субъекте. Эта тема продолжается им в трехтомном исследовании «История сек-

¹ В русском переводе имеется работа: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М., 1977. – 273 с.

суальности» – «серии исследований, посвященных историческим взаимоотношениям власти и дискурса о сексе...» (1, с. 119).

При этом Фуко полагает, что в своих исследованиях он выступает не как историк, а как философ. Философская деятельность – это «критическая работа мысли над самой собой» (2, с. 14). Это означает, что философия должна исследовать истоки сложившегося знания и его структур и попытаться понять, могло ли наше знание иметь иную структуру. Философские исследования не могут формулировать законы и нормы для каких бы то ни было иных областей знания. Они всегда суть «эссе», а эссе в своем первоначальном буквальном значении – это «попытка». Поэтому философское исследование – это попытка изменить самого себя (а не другого) в «игре истины» (2, с. 15). Эссе – «это живое тело философии, если она остается тем, чем была некогда, т.е. “аскезой” и упражнением собственной мысли» (там же). В этом смысле предпринятое Фуко исследование сексуальности – «философское упражнение: попытка исследовать, в какой мере работа мысли над своей собственной историей может освобождать мысль от ее молчаливых допущений и позволять ей мыслить иначе» (там же).

Т. 1. Воля к знанию

Распространено представление, что в XVIII–XIX вв. буржуазное общество установило подлинный «режим подавления» всего, что связано с сексом, и указывало на него, что оно набросило покров молчания на все эти темы. Нормативным отношением к сексу стало умолчание. Такое представление Фуко называет «гипотезой подавления». В частности, с этой гипотезой связаны требования освободиться, наконец, от лицемерия буржуазного общества, признать секс и т.д.

«Гипотеза подавления» становится отправной точкой исследования Фуко. Действительно ли, спрашивает он, XVIII–XIX вв. были периодом, когда разговоры о сексе и обо всем, с ним связанном, становились все более и более трудными и недопустимыми, когда сексу было приказано «онеметь»? И он стремится показать, что «если взять три последних столетия в их непрерывных трансформациях, то дело начнет выглядеть совершенно иначе: тут мы увидим подлинный взрыв дискурсов вокруг и по поводу секса» (1, с. 5). Это проявляется, в частности, в эволюции католической исповеди. Если в

Средневековые католический священник, чтобы точно определить меру виновности и греховности исповедующегося, мог задавать очень откровенные вопросы, касающиеся всех деталей полового акта, вплоть до поз и жестов партнеров и точного момента достижения наслаждения, то в XVII в. в наставлениях по пасторскому служению все более и более настойчиво рекомендуются скромность и осторожность при обсуждении на исповеди сексуальных вопросов. Рекомендуется задавать вопросы «немного неопределенные и как бы окольные». Но в то же время новые правила исповеди (введенные в эпоху Контрреформации наряду с требованием исповедоваться чаще, чем представлялось достаточным ранее) требовали выяснения всего, что может зародиться в смущенной плотью душе: всех мыслей, желаний, сладострастных мечтаний, предвкушений. «Согласно новым пасторским требованиям, секс следовало упоминать с осторожностью и скромностью; но все его аспекты, все, с ним связанное и являющееся его следствием, долженствовало быть прослеженным вплоть до самого отдаленного и неуловимого: тень в мечтаниях; образ, недостаточно поспешно изгнанный из сознания... все должно быть сказано» (1, с. 28). С одной стороны, плоть оказывалась источником всяческого греха, но, с другой стороны, грех этот принимал самые скрытые и неуловимые формы. Вот почему новые пастырские наставления требовали тщательного исследования всех способностей души: и памяти, и рассудка, и воли, и чувств, вплоть до обрывков самых неясных сновидений. Выдвигалась бесконечная задача говорить и самому себе, и другому, и говорить возможно чаще, обо всем, что имеет отношение к игре наслаждений, ощущений и образов, которые могут иметь какое-то отношение к сексу. Разумеется, такая задача ставилась задолго до того в монастырской и аскетической традиции. Но XVII век сделал из нее правило для всех. И хотя, разумеется, следовали этому правилу далеко не все, оно было сформулировано как идеал и цель всякого доброго христианина. «Был выдвинут императив: не только признаваться в противозаконных деяниях, но и превратить в дискурс всякое свое желание... Христианская исповедь приписала как основной долг бесконечную задачу перемалывать на жерновах слов все, что имеет хоть малейшее отношение к сексу» (1, с. 30). По сравнению с этим запрет на некоторые слова и выражения может иметь лишь второстепенное значение.

Одним из непосредственных следствий такого понимания христианского долга является «скандальная» литература XIX в.

Например, когда маркиз де Сад пишет, что собирается осветить все детали, вплоть до самых незначительных, и не упустить совершенно никаких обстоятельств, ибо без этого нельзя судить, как страсть, о которой он повествует, влияет на характер и нравы человека, то он фактически воспроизводит наставления христианской исповеди, которые к XIX в. успели войти в плоть и кровь человека Нового времени (*l'homme moderne*).

Подобная исповедально-речевая техника приобрела существенное значение также и потому, что отвечала некоторому «общественному интересу» (а не только «новой ментальности»): «К XVIII в. складываются политические, экономические и технические факторы, побуждающие говорить о сексе» (1, с. 33), причем не столько в виде какого-то теоретизирования о нем, сколько в форме анализа, классификаций, количественных исследований или причинных объяснений. Появилась потребность «принять в расчет» секс, рационализировать его, ибо секс превращался в объект администрирования.

Например, в XVIII в. впервые появилась экономическая и политическая проблема «населения» (*population*): трудоспособное население, темпы прироста населения, соотношение прироста населения и ресурсов и т.п. «Правительства обнаружили, что они имеют дело не с подданными и не с “народом”, а с “населением”, имеющим свои характерные черты и собственные переменные, такие как рождаемость, смертность, продолжительность жизни, воспроизводство, здоровье, частота заболеваемости, типы питания и проживания» (1, с. 36). Все эти переменные находятся на пересечении процессов, свойственных жизни, и процедур управления. А сердцевиной проблем населения оказывается секс. Осознается необходимость анализировать уровень рождаемости, брачный возраст, брачные и внебрачные рождения, частоту половых сношений, способы предупреждения беременности, последствия безбрачия и пр. Впервые общество признает, что его будущее и его благосостояние зависят не только от числа и доблестей его граждан, но и от того, каким образом каждый из них практикует секс. «На основе политэкономических проблем населения складывается каркас, в рамках которого осуществляются исследования секса. На стыке биологического и экономического рождается анализ сексуального поведения, его детерминант и последствий» (1, с. 37). Тут Фуко видит также один из истоков расизма XIX и XX вв.

Особую тему представляет детская сексуальность. Часто говорят, что в классическую эпоху дети рассматривались как асексуальные существа. По отношению к ним утвердилась строжайшая цензура языка. Дети не должны были ни говорить, ни знать о сексе. Однако «это не значит, что секс просто и последовательно замалчивался. Скорее, дискурс осуществлялся в новом режиме» (1, с. 38). Из-за того, что секс замалчивали, о нем вовсе не стали говорить меньше; в действительности дело обстояло прямо противоположным образом: о сексе «говорили по-другому: другие люди, с другой точки зрения и для других целей» (1, с. 38). Например, закрытые учебные заведения XVIII в. производят такое впечатление, что о сексе там не говорится вообще. Но достаточно присмотреться к их архитектурным планам и правилам внутреннего распорядка, чтобы обнаружить, что вопрос о сексе стоял там постоянно. О нем думали архитекторы, о нем ни на минуту не забывали руководители учебного заведения, все пребывали в состоянии непрекращающегося напряжения и тревоги, чтобы не просмотреть и не допустить проявлений детской сексуальности. Этой заботе подчинены режим дня, форма мебели, организация свободного времени детей, устройство спален и все остальное. Мало того, сексуальность учеников закрытых учебных заведений в XVIII в. становится общественной проблемой и предметом широкого обсуждения. Врачи и педагоги выдвигают проекты и дают советы семьям. Для учеников составляются книги с увещеваниями и моральными и медицинскими примерами. «Вокруг ученика и его секса вырастает целый тип литературы с предписаниями, мнениями экспертов, наблюдениями, медицинскими советами, клиническими случаями, проектами реформ и планами идеальных учебных заведений» (1, с. 40). В то же время ученика не просто приучали молчать о сексе — ему предписывали определенный тип канонического дискурса о сексе, рационального и ограниченного: «Своего рода дискурсивная ортопедия» (там же).

Еще одним важным источником дискурсов, посвященных сексу, стала начиная с XVIII в. медицина (с ее «болезнями нервов»), а позднее — психиатрия, которая искала истоки душевных расстройств сначала в «излишествах», затем в онанизме, а позднее в неудовлетворенности и «уклонении от зачатия». Решающее значение имело то, что психиатрия постепенно объявила своей сферой все сексуальные извращения. Да и юриспруденция, которая в течение долгого времени обращала внимание лишь на серьезные и «противоестест-

венные» преступления, к середине XIX в. уже включала в свою сферу такие вещи, как приставания или извращения, не имеющие серьезного значения. «И наконец, все формы социального контроля, развитые к концу прошлого века и пронизывающие сексуальность пар, родителей и детей, трудных подростков и подростков, подвергающихся опасности, – все они, защищая, разделяя, предупреждая, повсюду отмечая опасности, повышая бдительность, призывая специалистов-диагностов, порождая кучу рапортов и отчетов, организуя лечения, порождали все новые и новые дискурсы о сексе, укрепляя ощущение постоянной опасности, которое, в свою очередь, побуждало говорить о сексе все больше и больше» (1, с. 42).

Таким образом, западное общество в XVIII–XIX вв. впервые в истории превратило секс в нечто такое, о чем обязательно надо говорить, делать признания, рационализировать, анализировать и познавать. «Возможно, что никакое другое общество за такой краткий временной интервал не продуцировало такое количество дискурсов, посвященных сексу» (1, с. 46), причем поражает разнообразие типов этих дискурсов: демографические, биологические, медицинские, психиатрические, психологические, моральные, педагогические, политические и пр. «Общество Нового времени (modern) отличается не тем, что якобы набросило на секс покров молчания, но тем, что оно постоянно говорило о сексе, одновременно признавая его тайной» (1, с. 49).

Иногда высказывается утверждение, что все обращения к теме секса в обществе Нового времени были подчинены одной определенной цели: изгнать все формы сексуальности, не направленные на воспроизводство населения, определить одну норму сексуального поведения (репродуктивную) и устранить все возможные отклонения. Тогда умножение дискурсов о сексе можно объяснить политико-экономическими интересами.

Однако, замечает Фуко, независимо от того, какой была сознательно формулируемая цель, происходило вовсе не устранение, но, напротив, умножение и распространение отклоняющихся форм сексуальности. Было даже настоящее внедрение извращений: «Наша эпоха дала начало сексуальной гетерогенности» (1, с. 51).

До конца XVIII в. существовали три нормативные системы, регулировавшие сексуальную практику: каноническое право, пастырские наставления и гражданский закон. Каждая из них по-своему определяла грань между допустимым и недопустимым. Но

все они сосредоточивались на супружеских отношениях, на понятии супружеской обязанности и способности ее исполнять, частоте сексуальных сношений, периодах, когда необходимо воздержание (беременность, кормление грудью, пост), и пр. «Сексуальные отношения супругов были обставлены правилами и рекомендациями. Супружеские отношения оказывались фокусом запретов и ограничений; именно о них постоянно говорили, именно о них надлежало исповедоваться во всех деталях... Все “остальное” оставалось довольно неопределенным» (1, с. 52). В одном ряду серьезных прегрешений (отличаясь только своей тяжестью) шли и супружеская неверность, и добрачные отношения, и инцест, и содомия. Да и суды судили как за неверность, так и за гомосексуализм, как за вступление в брак без согласия родителей, так и за скотоложество. Все это было объединено общим представлением о недопустимости. Разумеется, «противоестественное» представлялось особо гнусным и безобразным, однако все равно оно шло в одном ряду с «противозаконным», выступая просто как его крайняя форма. Например, гермафродиты издавна трактовались как преступники или отпрыски преступников, ибо их анатомическое строение нарушало закон, определяющий полам быть разделенными.

Дискурсивный взрыв XVIII–XIX вв. внес в эту систему два изменения.

С одной стороны, супружеские отношения перестают быть фокусом. О них говорят все меньше и меньше, все более и более сдержанно. В дела пары, связанной законным браком, вмешиваются с большей осторожностью и скромностью. «Она функционирует как норма, возможно, более строгая, чем раньше, но зато более молчаливая» (1, с. 53). С другой стороны, все более и более настоятельно обсуждаются детский секс, секс сумасшедших, преступников и гомосексуалистов, сексуальные фантазии и мании. «Именно все эти фигуры, прежде едва различимые в общей массе, теперь выступают вперед и получают первое слово для произнесения своих непростых исповедей» (там же). В сфере сексуального формируется особое измерение «противоестественного». Постепенно «естественные брачные законы и имманентные правила сексуальности начинают вписываться в две разные системы», и вырисовывается мир извращений, «рождается новый народ, отличающийся, несмотря на какое-то отдаленное родство, от распутников прошлого» и последовательно отмечаемый в течение прошлого века знаками

«морального безумия», «генитального невроза», «нарушения генетического чувства», «вырождения» или «нарушений психического равновесия» (1, с. 53).

За последние двести лет церковь, регулировавшая супружеские отношения, в значительной мере утратила свое влияние. Зато силу и влияние приобрела медицина, которая стала диктовать супружеской паре правила поведения: «Она изобрела целую органическую, функциональную или психическую патологию, порождаемую прерванными сношениями, тщательно классифицировала все формы дополнительных наслаждений, определив их как “развитие” или “расстройство” инстинкта, и приняла на себя заведование ими» (там же).

Фуко ставит вопрос о том, какие формы власти реализуются в этом умножении форм сексуальности. Может показаться, что отклоняющиеся формы сексуальности были сделаны явными и обсуждаемыми для того, чтобы запретить и устранить их, чтобы власть реализовала себя в данном случае в форме запрета. Однако дело обстояло гораздо сложнее.

Это становится явным при сравнении запрета традиционного инцеста и преследования детских «дурных привычек» в XIX в. На первый взгляд, и тут и там целью является их устранение. Однако цель запрета кровосмешения достигается асимптотическим снижением частоты запрещаемого явления, тогда как контроль над детской сексуальностью стремится достичь своей цели, непрестанно распространяя как свой контроль, так и запрещаемое явление. «Педагоги и медики могли сколько угодно бороться с детским онанизмом как с эпидемией, которую хотят ликвидировать. Действительно же в ходе этой столетней кампании, мобилизовавшей весь мир взрослых, речь шла прежде всего о том, чтобы опереться на эти детские привычки, конституировать их как секретные (т.е. обязать тщательно скрывать, чтобы самим было что обнаруживать), проследивать все их истоки и следствия, а также неуклонно преследовать все то, что могло к ним склонять и им способствовать. То есть главным было внедрять контролирующие и надзирающие инстанции, расставлять ловушки, чтобы вынуждать к признаниям, всюду навязывать предостерегающий и исправляющий дискурс. Все родители и педагоги были обеспокоены, все подозревали, что находящиеся под их опекой дети виновны, и боялись сами оказаться виновными в том, что недостаточно подозревали их и вынуждали к признаниям. В семье и школе внедрялся настоящий “медико-

сексуальный режим”» (1, с. 58). «Порок» детей был не столько врагом, сколько опорой всей этой деятельности. Постоянное поражение и страстная привязанность к деятельности искоренения этого «порока» «заставляют предположить, что от него требовали продолжать свое существование, распространяться на грани видимого и невидимого, а вовсе не исчезнуть навсегда» (там же). Именно благодаря сохранению этих вредных детских привычек власть развивалась, умножая свои формы и проявления. Вокруг ребенка сплеталась бесконечная сеть «линий проникновения».

Параллельно этому шел процесс формирования нового типа характеристик личности. Дело в том, что некогда содомия была запрещенным действием. Закон знал запрещение содомии, но он не знал личности, для которой такое действие было бы существенным определением. Только в XIX в. складывается представление о гомосексуалисте как определенной личности, причем все черты такой личности, будь то раннее детство, история и образ жизни, вплоть до анатомии и физиологии, выделялись сквозь призму ее гомосексуальности как особые, отличные от соответствующих черт обычных людей и определенные этой гомосексуальностью. Гомосексуальность личности – это, конечно, секрет, однако такой секрет, который выдает в человеке все – тело, черты лица, поведение. Она превращается в субстанциальное свойство человека. Само понятие гомосексуальности как психологическая, психиатрическая и медицинская категория оформляется в 1870 г., когда появляется статья Вестфаля об «извращенной сексуальной чувственности». В ней гомосексуальность определяется не как тип сексуальных отношений, но как свойство чувственности, как инверсия мужского и женского в личности, «нечто вроде душевного гермафродизма» (1, с. 59). «Содомит был еретиком, а гомосексуалист – это некий органический вид» (там же). Психиатры XIX в. называли эти вновь открытые виды самыми причудливыми именами: тут и эксгибиционисты, и фетишисты, и зоофилы, и зооэрасты, и аутомоносексуалы, и миксоскопофилы, и гинекомасты, и пресбиофилы, сексоэстетические перверсии и пр. «Эти замечательные псевдонаучные названия указывают на природу, которая забылась настолько, что нарушает свой собственный закон, но еще остается самой собою в достаточной мере, чтобы порождать новые виды даже там, где уже отсутствует порядок» (1, с. 60).

«Механизм власти, преследующей все эти отклонения, собирается элиминировать их путем придания им статуса объекта ана-

лиза, постоянно присутствующего и доступного наблюдению; власть погружает отклонения в тела их носителей, пронизывает ими все их поведение, превращает отклонения в принцип классификации и осмысления (*intelligilite*), конституирует их как основание бытия и естественный порядок беспорядка... В отличие от запретов старых времен эта форма власти для своего осуществления требует постоянного присутствия извращений... она осуществляет себя путем настойчивых вопросов и наблюдений; она требует обмена дискурсами; это требование реализуется через требование признаний и откровений» (1, с. 60). «Власть функционирует как механизм, призывающий, притягивающий к себе все эти отклонения, над которыми она надзирает» (1, с. 61). Формами осуществления этой власти становятся медицинский осмотр, психиатрическое исследование, педагогический отчет, родительский контроль. Результатом функционирования этих многообразных форм осуществления власти над сексом оказывается сложная игра власти и наслаждения, их взаимоотталкивания и взаимопритяжения. С одной стороны, тут наслаждение осуществлением власти, которая ставит вопросы, надзирает, следит, досматривает, ощупывает, выводит на свет, с другой – наслаждение от ускользания от такой власти или от способности ее обмануть. Власть пропитывается тем наслаждением, которое она преследует. Конфронтация и соблазнение пронизывают друг друга, и в эти отношения вовлечены все: родители и дети, взрослые и подростки, воспитатели и воспитанники, врачи и больные, психиатры и их истерические пациенты и извращенцы. И начало этой игры Фуко датирует именно XIX в. Следствием всего этого является сексуализация всего социального пространства и всех социальных обрядов, столь характерная для этого века.

С этой точки зрения Фуко рассматривает и семью. Ее сексуальный аспект вовсе не сводится к поведению супружеской пары. Нет, семья XIX в. – это сложная и имеющая многочисленные узлы сеть «власти-наслаждения»: «Отделение взрослых и детей, установление полярной противоположности комнат родителей и детей (ставшее каноническим в течение прошлого века, когда началось массовое строительство жилья для народа), сегрегация мальчиков и девочек, строгие предписания относительно ухода за грудными детьми (материнское молоко, гигиена), неусыпный контроль за детской сексуальностью, предполагаемые опасности мастурбации, значение, придаваемое половому созреванию, методы надзора и

контроля, внушаемые родителям, увещевания, секреты и страхи, присутствие прислуги, одновременно и ценимой, и внушающей подозрение, – все это превращало семью, даже сведенную к самым малым размерам, в сложную сеть, насыщенную многообразными формами сексуальности, частичными и изменчивыми» (1, с. 64). По отношению ко всем этим формам семья выступала не столько запрещающим, сколько побуждающим и множащим началом.

Поэтому буржуазное общество прошлого века и современное общество Фуко описывает как «извращенное» в самом прямом и буквальном смысле слова. Такой его характер определяется прежде всего тем, что для всех многообразных форм сексуальности (связанных с возрастом, особыми вкусами и практиками, пронизывающими отношения врача – больного, воспитателя – ученика, психиатра и его пациента, характерные для того или иного пространства, например, семейного, школьного, тюремного) имеются базирующиеся на них процедуры власти. «Рост многообразных извращений – это не просто морализаторские утверждения, засевшие в головах стыдливых викторианцев. Это реальный результат, порождаемый определенным типом власти над телами и их наслаждениями» (1, с. 65).

Различные культуры создавали свое собственное «искусство наслаждений» (*ars erotica*). Только наша европейская культура, считает Фуко, не создала такого искусства. Зато она стала единственной культурой, создавшей науку о сексе (*scientia sexualis*). Уже сам факт, что наша культура предпочитала говорить о сексе с нейтральной и очищенной научной точки зрения, свидетельствует о многом. Получилась весьма своеобразная наука. Она «то ли не могла, то ли отказывалась говорить о самом сексе, и поэтому говорила все время об искажениях, извращениях, исключительных случаях и патологиях... К тому же эта наука подчиняла себя моральным императивам, которые она распространяла под видом медицинских предписаний. Под предлогом необходимости говорить истину она неустанно возбуждала страхи; малейшему изменению сексуального поведения она сопоставляла воображаемую цепь болезней, предназначенных сказываться на потомках; она объявила угрожающими всему обществу тайные привычки самых стыдливых и маленькие мании самых одиноких; а результатом необычных наслаждений она представляла не больше не меньше, как вымирание самого индивида, поколений, вида в целом» (1, с. 72). Эта наука

была тесно связана с медицинской практикой и охотно прибегала к помощи закона и общественного мнения, хотя последние прислушиваются к соображениям порядка больше, чем к требованиям истины. Эта наука была невольно наивной в лучшем случае и сознательно лгала в большинстве случаев. В то же время она представляла себя единственной инстанцией, правомочной говорить от имени императивов гигиены. Под именем гигиены она соединяла обычные страхи по поводу венерических болезней с новыми идеями антисептики, новой практикой общественного здравоохранения и «великими эволюционистскими мифами». Эта наука заявляла претензии на охрану физического и морального здоровья социального тела, обещая избавить от вырождающихся и ослабленных слоев населения. «От имени биологической и исторической необходимости она оправдывала грядущую расистскую практику государств, обеспечивая для нее основание в “самой истине”» (1, с. 73).

Своеобразие науки о сексе выступает достаточно отчетливо при сравнении ее с биологическими науками того времени, которые тоже касались физиологии воспроизводства. Эти науки развивались в XIX в. в соответствии с нормативами научной рациональности того времени. Но медицинское рассмотрение секса в ту эпоху подчинялось совсем другим правилам. Поражает полное отсутствие какого бы то ни было взаимодействия между наукой о человеческом сексе и биологическими науками. Последние просто служили для первой какой-то отдаленной и на самом деле фиктивной научной гарантией. Но под этим покровом научности соединялись «моральные препятствия, экономические и политические воззрения, традиционные страхи», только выраженные на квазинаучном языке.

Различие между биологическим исследованием воспроизводства и наукой о человеческом сексе отражает вовсе не неравномерность развития различных наук. Оно является гораздо более глубоким. В первом отражается воля к знанию, которая лежала в основе конституирования научной рациональности Запада. Вторая же явно свидетельствует о «настойчивой воле к незнанию» (1, с. 74): уж слишком систематично и последовательно ее ослепление.

Основным конституирующим импульсом здесь было стремление прикрыть, замаскировать истину, преградить ей путь. Одним из многочисленных подтверждений этому могут служить постоянно повторяющиеся эпизоды из публичных лекций и демонстраций Шарко.

Ведь он в своей клинике создал богатейший аппарат и архив наблюдений и при нем настоящий «театр» публичных демонстраций (где демонстрировались, например, тщательно подготовляемые при помощи эфира или амилнитрата истерические припадки, долженствующие иллюстрировать его классификацию таковых). Эта система представляла собой не что иное, как постоянное побуждение к дискурсу, посвященному сексу. Но сколь часто жест Шарко прерывал демонстрацию, когда становилось слишком ясно, что дело в «этом»!

Фуко подчеркивает изначально присутствующую здесь двойственность: вокруг секса разработан сложный аппарат процедур, предназначенный для того, чтобы, во-первых, обнаруживать истину о нем, а во-вторых, ее маскировать и скрывать. Но в любом случае секс рассматривается сквозь призму знания, различения истинного и ложного. Основной процедурой оказывается при этом своеобразная, разработанная только в современной европейской культуре процедура – «говорить истину о сексе; признаваться; исповедоваться».

Своеобразие этой типично европейской процедуры выявляется при ее сопоставлении со способами говорить истину о сексе, принятыми в тех многочисленных культурах, где существовало «искусство наслаждения». Тут истина секса извлекалась из самого наслаждения и не имела никакого отношения к неким абсолютным законам дозволенного и недозволенного (последних попросту не существовало). Она определялась самим наслаждением и его особенностями и предназначалась для практики достижения этого наслаждения. Так складывалось знание, которое было секретным, но вовсе не из-за непристойности своего объекта, а потому, что его вульгаризация, как считалось, могла бы привести к утрате его действенности. Для бытия этого знания принципиальную роль играла фигура наставника, сообщающего его секреты: он передавал его только ученикам, прошедшим подготовительные процедуры и допущенным к этому знанию, причем передавал в особой эзотерической форме. Результаты должны были быть самыми благотворными для того, кто слушал: абсолютное владение своим телом, забвение времени, исключительные наслаждения, достижение долголетия и даже, может быть, бессмертия.

В центре западноевропейского знания о сексе лежит процедура исповеди, сформировавшаяся еще в эпоху Средневековья. «Признание стало на Западе одной из самых главных процедур установления истины» (1, с. 79), о чем красноречиво свидетельствует хотя бы эво-

люция значения этого слова (aveu) от ритуального до юридического. Признание становится одной из центральных процедур реализации власти в юридической практике, медицине, педагогике, семейных отношениях и любовных связях, в повседневной жизни и наиболее торжественных церемониях: «Признаются в своих преступлениях и своих грехах; мыслях и желаниях; прошлом и грезах; делают признания о своем детстве, болезнях и слабостях; стараются с максимальной точностью говорить о том, о чем говорить тяжелее всего; признаются публичным и частным образом; признаются родителям, воспитателям, врачу, любимому существу; самому себе делают немислимые признания, из которых сочиняют книги» (1, с. 79).

Если внутренний императив не толкает к признанию, то его исторгают. В Средние века пытка, подобно тени, сопровождает признание. Ни нежность, ни власть не могут обойтись без признаний. «Западный человек стал признающимся животным» (1, с. 80). Это сформировало и особый тип литературы, и особый тип философствования, состоящий в поисках фундаментальной связи с истиной. Но существенно, что это отношение ищется не просто в себе самом, но в исследовании самого себя. Обязанность делать признания настолько въелась в нас, что мы уже не замечаем ее и не осознаем, что она навязана нам определенными отношениями власти. Кажется, что сама истина является чем-то таким, что обязательно «таится» в «глубине» нас самих и «требует» своего выявления. Дело начинает представляться таким образом, будто признание несет освобождение, а власть навязывает молчание.

Но это – глубочайшее заблуждение. Именно отношения власти внедрили установку на жажду признания. При этом секс является главной темой признания, а вовсе не умолчания. И следствием ее оказалось, по Фуко, превращение людей в субъектов.

Признание есть форма дискурса, в которой говорящий субъект совпадает с субъектом высказывания. В то же время это есть ритуал, неразрывно связанный с отношениями власти, ибо признание предполагает по крайней мере потенциального слушателя, который способен судить, наказывать, прощать, утешать и пр. При этом истина отождествляется с препятствиями и сопротивлением, которые нужно преодолеть, чтобы ее сформулировать. И ей, этой истине, приписываются особые свойства: уже само ее произнесение способно искупить, очистить. Она освобождает и обещает спасение. К такой истине обращена наша *scientia sexualis*.

Как это отличается от *ars erotica*, прежде всего присутствующими тут структурами властных отношений! В эротическом искусстве говорит тот, кто обладает авторитетом и властью над слушающим. От него исходит знание. Секретность знания связана с его авторитетностью. В европейской традиции – все наоборот. Скрытое, секретное знание о сексе исторгается теми, кто занимает подчиненное положение. Его секретность связана не с его эзотеричностью, но с постыдностью самого знания. И истинность его уже никак не гарантируется источником сообщения ввиду его подчиненного положения. Авторитетом обладает тот, кто молчит и слушает. Да и ожидаемым результатом является вовсе не увеличение удовольствия.

Впрочем, тут можно сделать уточнение. Как ни неожиданно это звучит, но получается так, что Запад придумал новую форму наслаждения и обогатил человечество особым искусством наслаждения. Это наслаждение довольно специфично: оно есть наслаждение знанием о сексе и связанными с ним дискурсами.

Знание о сексе, оформляющееся как наука о сексе, представляет собой «нечто совершенно невероятное: наука-признание, наука, конституирующаяся на ритуалах признания и на содержании этих признаний» (1, с. 86). Такое невозможное сочетание оказалось возможным, и традиционные религиозные и юридические ритуалы удалось включить в правила научного дискурса благодаря принятию ряда постулатов, а именно:

1) создание клинических аналогов методов вытягивания признаний (сочетание признаний пациента с определенными вопросниками, с воспоминаниями под гипнозом, свободными ассоциациями), позволяющих включать процедуры признаний в сферу допустимых с научной точки зрения источников эмпирических данных;

2) допущение, что сексуальность является причиной универсального порядка: она обуславливает практически все в организме. Именно на таком допущении основывается обязанность пациента признаваться врачу абсолютно во всем: «Не было болезни или нарушения самочувствия, для которого в XIX в. не предполагали бы (хотя бы частично) сексуального происхождения. Медицина той эпохи сплетала сети причинных объяснений, тянущиеся от дурных детских привычек до туберкулеза у взрослых, апоплексических ударов у стариков, нервных болезней и вырождения расы» (1, с. 88);

3) допущение, что сексу внутренне присуща скрытность проявлений. Из этого допущения тоже вытекает необходимость разрабатывать особые техники вырывания признаний, ибо «дело не просто в том, что о сексе трудно говорить... само его существование затемнено; секс по самой своей природе прячется, его механизмы и энергия скрыты... его способность быть универсальной причиной реализует себя потаенным образом» (1, с. 88). Так что научное исследование секса требует не только того, что тщательно прячет сам субъект, но и того, что скрыто от его сознания. «Принцип сущностной скрытности секса позволяет согласовать принуждение к трудному признанию с научной практикой. Разумеется, признания такого рода надо вырывать силой, потому что сексу свойственно скрываться» (1, с. 89);

4) метод интерпретации. Делать признания необходимо, но не потому, что выслушивающий их обладает властью прощать или направлять, а потому, что истина о сексе недоступна субъекту. Признания нуждаются в интерпретации. Субъект нуждается в том, чтобы ему рассказали о присутствующей в нем, пусть неясной и неполной, истине секса: признание должно быть дополнено его расшифровкой;

5) медиализация последствий признания: секс начинает выступать как сфера повышенного риска патологии, а признание – как необходимое условие излечения.

Все эти допущения, сами по себе весьма сильные и неочевидные, диктовались, подчеркивает Фуко, необходимостью оправдать использование традиционных процедур признания среди процедур научного исследования. А результатом принятия этих допущений стало появление сексуальности как коррелята такой дискурсивной практики, как *scientia sexualis*. Основные характеристики сексуальности «соответствуют требованиям функционирования того дискурса, который должен выработать истину о сексе» (1, с. 91). Вот почему история сексуальности должна рассматриваться как история дискурса.

Таким образом, буржуазное общество вовсе не накладывает запрет на все, связанное с сексом. Наоборот, человек, его тело, его поведение начинают восприниматься как пронизанные сексом. Одним из следствий этого стало то, что само понятие субъекта все более и более насыщается сексуальностью.

Установив эту растущую сексуализированность как факт, Фуко формулирует свою задачу: «Определить стратегии власти, имманентно содержащиеся в этой воле к знанию» (1, с. 98). Это

приводит к необходимости уточнить понятие власти. Фуко отмечает, что в большинстве современных исследований власти господствует, как он выражается, «юридическая» модель, отождествляющая власть с законами. При этом власть оказывается простым ограничителем свободы, границей ее осуществления.

Такие представления не лишены оснований. С одной стороны, тут есть историческое совпадение, ибо основные институты власти, сформировавшиеся в Западной Европе в Средние века, — монархия, государство с его аппаратом — как раз связывали себя и свое право на существование с законом; они представляли дело так, будто прежние институты, основанные на произволе, заменяются тем, что основывается на системе права. С другой стороны, «власть будут терпеть только в том случае, если ей удастся замаскировать важную часть самой себя. Ее успех зависит от того, насколько ей удастся скрывать свои механизмы» (1, с. 113). Поэтому столь распространено представление о власти как о чисто ограничительном юридическом механизме. Но при этом из поля зрения совершенно уходят многочисленные, разнообразные и тонкие отношения власти, пронизывающие все современное общество. Они не просто ограничивают какие-то проявления свободы, например некоторые дискурсы. Напротив, отношения власти конституируют их, определяя с содержательной стороны жизнь общества и людей.

Отношения власти вовсе не сводятся к государству и его функционированию. Они пронизывают и существенным образом конституируют деятельность воспитания, семейные отношения, познание человека и общества. С начала XVIII в. складывается система власти, которая «выражает себя не через право, а через определенную технику власти, с помощью не закона, а нормы, посредством не наказания, а контроля, и осуществляет себя на таких уровнях и в таких формах, которые выходят за пределы государства и его аппарата» (1, с. 118). «Таким образом, речь идет одновременно о том, чтобы, отправляясь от новой теории власти, сформировать новую понятийную сеть для исторических интерпретаций; и при этом, обратившись к более внимательному анализу исторического материала, постепенно продвигаться к новой концепции власти» (1, с. 120). «Под властью, как мне кажется, надо понимать прежде всего многообразие отношений силы, внутренне присущих областям, в которых они существуют, и являющихся конституирующим элементом данных областей, а также те игры, битвы и

конфронтации, в ходе которых они трансформируются, усиливаются, переворачиваются» (1, с. 122). Не надо считать условием этих многообразных отношений власти некую центральную точку. Власть вездесуща. Она воспроизводится в каждый момент и в каждой точке, вернее, в каждом отношении, связывающем какие-либо точки общественной системы. «Власть вездесуща; не потому, что она охватывает все, но потому, что она исходит отовсюду» (там же). «Надо стать номиналистом: власть – это не институт, не структура и даже не могущество, которым наделены некоторые: это название, которым обозначают сложную стратегическую ситуацию данного общества» (1, с. 123).

Итак, власть осуществляет себя в бесчисленных точках и отношениях; она не является внешней для других типов отношений (экономических, познавательных, сексуальных), но пронизывает их, играя продуктивную роль. Отношения власти одновременно и интенциональны, и несубъективны. Власть не осуществляет себя через последовательность предусмотренных целей. Не надо искать у нее генеральный штаб, обдумывающий и принимающий решения. В том числе и в плане отношения к сексу рассматриваемые в данной работе процессы не являются результатами каких-то преднамеренных решений. Рациональность власти – это тактика принятия отдельных частичных решений. Но они, множась, следуя друг за другом, опираясь одни на другие и распространяясь, образуют некое целое. В нем различимы определенные цели, хотя нельзя найти определенных лиц, которые бы их имели в виду и к ним стремились. Масштабные стратегии оказываются анонимными.

Где есть власть, там есть и сопротивление. Но оно не является внешним для самой власти. Для отношений власти вообще нет ничего совершенно «внешнего». Фуко напоминает, что история – это вообще поле для «хитрости мирового разума». Власть существует в неразрывной связи с бесчисленными точками сопротивления ей. Она опирается на них. Фуко особенно подчеркивает неправильность представления о некоем определенном пункте или инстанции сопротивления. Сопротивление вездесуще и многообразно – «возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одиночные, групповые, робкие и бурные, непримиримые или оставляющие возможность соглашения, корыстные или жертвенные; по определению, они могут существовать только в стратегическом поле властных отношений» (1, с. 126). Они образуют противополо-

ложный полюс властных отношений, вписываясь в них. Подобно тому как властные отношения пронизывают всю общественную жизнь, не локализуясь в каких-то определенных точках, сопротивление тоже образует свою плотную сеть, пронизывающую все общественные структуры и сферы.

Механизмы власти можно и нужно анализировать только в подобных сложных силовых полях. Пора отказаться от единственной и определенной фигуры Князя и исходящего от него Закона.

Что касается секса, то тут надо отказаться от постановки вопроса таким образом, чтобы, исходя из определенной структуры государства, объяснять, как и почему Власть почувствовала необходимость в добывании знания о сексе и какие законы она для этой цели использовала. Вопрос должен ставиться следующим образом: если дискурсы, связанные с сексом, таковы, то какие властные отношения наиболее непосредственным и явным образом задействованы в них? Как взаимодействуют между собой дискурсы и властные отношения и как их взаимодействие влияет на их функционирование, к каким модификациям приводит?

Поиск ответа на сформулированную таким образом проблему должен опираться на четыре методологических принципа.

1. Принцип имманентности. Он требует избавиться от представления, что есть такая сфера, как сексуальность, которая заслуживает подлинно научного, т.е. ценностно нейтрального и свободного, изучения, однако не получает его из-за давления механизмов власти. «Сексуальность конституируется как область познания на основе отношений власти... техника познания и стратегии власти вовсе не являются внешними друг для друга» (1, с. 130). Поэтому Фуко и говорит о «власти-знании» (*pouvoir-savoir*): властные отношения формируют объект и схемы познания. Примером «локального очага власти-знания» является кроватка маленького ребенка, за которой пристально наблюдают-надзирают родители, няни, домашняя прислуга, педагоги, врачи, улавливая малейшие проявления детской сексуальности.

2. Принцип непрерывных изменений. Он требует отказа от поисков в структуре властных отношений, связанных с сексом, двух фиксированных противоположных полюсов: обладающего властью (мужчины, взрослые, родители, врачи...) и лишенного власти (женщины, дети, пациенты...). «Скорее, следует искать схему непрерывных модификаций, создаваемую самой игрой задействованных здесь

отношений силы... Отношения власти-знания не являются фиксированными формами распределения власти, это скорее “матрицы изменений”» (1, с. 131). Так, если в начале рассматриваемого периода была проблематизирована сексуальность детей, то в конце концов в отношении психиатров к детской сексуальности проблематизированной оказалась именно сексуальность взрослых.

3. Принцип двойного обусловливания. Исследуя отношения власти, не следует ни сводить микроуровень к макроуровню, ни поступать наоборот. Так, отец семьи не является представителем Государства, как и Государство не является проекцией родительской власти. Каждый уровень обладает своей спецификой, и тем не менее ни один уровень не может существовать, не вписываясь в систему целого. Так, семья, при всем своеобразии ее механизмов власти, может служить поддержкой манипуляций власти на макроуровне, например, мерам ограничения или стимуляции рождаемости.

4. Принцип тактической многозначности дискурса. Дискурс есть место артикуляции власти-знания. Именно поэтому он не расчленен на элементы с фиксированными функциями доминирования или подчинения, допустимого или недопустимого и пр. Любой дискурс включает многообразие элементов, способных в различных стратегиях играть различные роли. «Нужно признать сложную и нестабильную игру положений, где один и тот же дискурс может быть и инструментом, и продуктом власти, но также и препятствием для нее, опорой для сопротивления и исходной точкой оппозиционных стратегий» (1, с. 133). Примером может служить история дискурсов о самом «противоестественном» грехе, обозначаемом собирательным названием «содомии». Почти всеобщее умолчание в течение веков играло двойственную роль: с одной стороны, указывало на крайнюю суровость отношения к ней (за это полагалась казнь на костре даже в XVIII в., и до середины века не раздавалось никаких весомых голосов протеста); с другой – способствовало довольно большой степени терпимости (на что указывает, например, редкость осуждений). В то же время появление в XIX в. в психиатрии, юриспруденции и литературе дискурсов о различных видах гомосексуальности, извращений, «психическом гермафродизме», с одной стороны, способствовало усилению социального контроля за этой областью «извращений», с другой – было использовано самими гомосексуалистами для защиты своей законности и «естественности».

Сформулировав методологические принципы своего подхода к феномену власти, Фуко отмечает далее, что сексуальность – благодатная область для отношений власти: она способна приобретать большое инструментальное значение и служить для большого числа разнообразных маневров в поле стратегий и тактик власти.

Власть не придерживалась какой-то единой и определенной стратегии в сфере секса. Так, неправомерно говорить о том, что она пыталась целиком свести секс к репродуктивной функции. Начиная с XVIII в. можно выделить четыре стратегических направления развития власти-знания относительно секса. Это:

- 1) рассмотрение тела женщины в тесной связи с проявлениями истерии;
- 2) превращение детской сексуальности в педагогическую проблему;
- 3) превращение воспроизводства в социальную проблему;
- 4) трактовка извращений как проблемы психиатрии.

Итак, главными объектами знания о сексе и точками приложения власти в XIX в. становятся: истерическая женщина, мастурбирующий ребенок, супружеская пара, желающая ограничить рождаемость, взрослый человек с извращенными склонностями. С каждым из этих объектов связаны свои стратегии власти. Но какова их цель? На что они направлены?

На первый взгляд, кажется естественным, что они направлены на искоренение явлений, представлявшихся недопустимыми. Но, по мнению Фуко, это только видимость. На самом деле стратегии власти направлены на производство и воспроизводство сексуальности, ибо только при условии ее существования и существуют соответствующие властные отношения.

Эта мысль иллюстрируется на примере разных подходов к регулированию брачных отношений. В любом обществе существует какой-то способ «оформления союза» (*dispositif d'alliance*): порядок заключения брака, установления родства, передачи родового имени и наследства. Однако западное общество Нового времени ввело вместо этого нечто принципиально иное – «оформление сексуальных отношений» (*dispositif de sexualité*). Между первым и последним имеются принципиальные различия.

«Оформление союза» есть в первую очередь система правил, определяющих, что разрешено, что запрещено, а что обязательно. Тут самым главным является определение отношений и обязанно-

стей партнеров, обладающих определенным статусом. «Оформление сексуальных отношений» «функционирует в системе подвижных, разнообразных и определяющихся стечением обстоятельств техник власти» (1, с. 140). Главная цель «оформления союза» – воспроизводство определенного типа отношений и поддержание регулирующего их закона, тогда как «оформление сексуальных отношений» имеет своим следствием непрерывное расширение сфер и форм контроля. В сферу контроля попадают ощущения, испытываемые телами партнеров, качество и природа испытываемых удовольствий. «Оформление союза» связано в первую очередь с экономическими отношениями. «Оформление сексуальных отношений» тоже, конечно, связано с экономическими отношениями, но все же главным для него являются тела партнеров. Короче, «оформление союза» направлено на поддержание гомеостаза социального тела, тогда как «оформление сексуальных отношений» – на все более разнообразное и интенсивное проникновение в жизнь человеческих тел и все более охватывающий контроль над населением. «Оформление сексуальных отношений» есть элемент системы власти-знания, включающей в число своих объектов живое человеческое тело.

Постепенное превращение «оформления союза» в «оформление сексуальных отношений» позволяет объяснить, почему семья в XVIII–XIX вв. становится обязательным местом чувств и любви, привилегированным пространством для выражения сексуальности. Поэтому семья оказывается тесно связанной с проблемой инцеста. Запрет на инцест присутствует, конечно, и в обществах, где доминирует «оформление союза». «Но в обществах, подобных нашему, где семья является наиболее активным очагом сексуальности... инцест... занимает центральное место; его непрерывно домогаются и избегают, ему ужасаются и перед ним не могут устоять, это ужасная тайна и неизбежное дополнение» (1, с. 144). Не случайно западное общество уже более века так озабочено проблемой инцеста и видит в его запрете культурную универсалию и необходимое условие функционирования общества.

Семья как главный очаг эмоций и сексуальности – образование, изобретенное в XVIII в., – вызвала к жизни массу явлений, которые уже никак не могли уложиться в сферу права. Поэтому она – чем далее, тем более – становилась объектом исправления и управления со стороны врачей, педагогов, психиатров. Это, в свою очередь, вызвало дальнейшее расширение сферы отношений власти и

форм проявления сексуальности, порождало новые формы властных отношений и т.д. «Тогда появились новые персонажи: неврастеническая женщина, фригидная супруга, равнодушная или одержимая манией убийства мать, муж-импотент, садист, извращенец, девушка-истеричка или неврастеничка, преждевременно созревший и уже истощенный ребенок, молодой гомосексуал, отказывающийся жениться или пренебрегающий своей женой... Они... вносили в порядок семейного союза потрясения и проблемы сексуальных отношений» (1, с. 146). Поэтому в лоне семьи рождается настойчивая потребность в помощи: врачей, педагогов, психиатров, священников, – короче, всех, кто в состоянии выслушать «нескончаемую жалобу на ее сексуальные страдания» (там же). Но в результате семья оказывается открытой для постоянного исследования и изучения.

Роль семьи в формировании тех проблем, которые ей приходится выносить, прекрасно понимал, например, Шарко, постоянно указывавший на своих лекциях, что для лечения истеричной девушки или мальчика их следует в первую очередь отделить от родителей. Так, на лекции 21 февраля 1888 г. он говорил: «В случае истерии у молодых людей первое, что надо сделать, – это отделить их от матерей. Пока они со своими матерями, ничего не поделаешь... Правда, иногда и отцы бывают такими же невыносимыми, как и матери; поэтому лучше устранять обоих» (цит. по: 1, с. 147). Шарко отмечает также, с какой неохотой семьи «уступают» врачам пациента, как они осаждают лечебницы и насколько осложняют дело врачей. При этом он предостерегал, что «обо всех этих гениальных делах» говорить вслух не следует.

Решающий поворот от этой установки сделал психоанализ. Он также связан с разрешением проблем, возникших при наложении системы брачного союза на систему сексуальных отношений. Но он сделал сексуальность главной, при этом ни капельки не поставив под вопрос систему брачного союза. Напротив, он работал в направлении дальнейшего укрепления их взаимосвязи и взаимопереплетения, ибо «в самой сердцевине сексуальности в качестве принципа ее формирования и способа ее понимания поместил закон брачного союза, смешанные игры супружества и отцовства, инцест» (1, с. 149).

Переходя к вопросу о периодизации в истории сексуальности, Фуко опирается на то, что «гипотезу подавления» уже можно отбросить. Соответственно, можно отбросить все периодизации, выделяющие два рубежа: XVII век как эпоху утверждения сексуальных запре-

тов, сводящих любые допустимые формы секса к супружеским отношениям, и XX век как эпоху ослабления репрессивных механизмов. Тогда можно выстроить, по меньшей мере, две периодизации.

Первая есть периодизация формирования самих техник управления сексом. Своими корнями они уходят в средневековую практику покаяния, обязательность исповеди, а также методы аскетизма, духовных упражнений и мистику, которые развивались особенно интенсивно начиная с XIV в. Важными рубежами явились Реформация, затем Контрреформация, которые знаменовали собой разрыв с «традиционной технологией плоти» (1, с. 153). Начиная с XVI в. развиваются богатые и утонченные технологии и дискурсы, анализирующие сознание и «похоть».

В конце XVIII в. появляются совершенно новые технологии, связанные не с церковными институтами, а с педагогикой, медициной, экономикой. Секс становится не просто светской, но и государственной проблемой, или, точнее, проблемой, связанной со всем социальным телом и почти каждым его индивидом, вследствие чего за сексом требовалось постоянно бдить. Хотя истоки соответствующих техник можно найти в христианстве, трансформация достаточно значительна: «плоть» уступила место организму, а вопросы бессмертия и воздаяния – проблеме нормального функционирования последнего. Секс стал рассматриваться сквозь призму нормы, нормальности. Это повлекло серию других трансформаций. Так, медицина секса оформилась в самостоятельную сферу и стала формировать представления о своем специфическом объекте. Здесь показательна дата: 1846 г. – появление книги Хайнриха Каана «Сексуальная психопатия» (Heinrich K., *Psychopathia sexualis*). Медицина секса становилась, по выражению Фуко, «ортопедией» секса (1, с. 155). Она открыла для себя целое поле «извращений», которые отныне заняли место старых моральных категорий разврата или излишества.

В то же время интенсивно рассматривались и проблемы наследственности. При этом на секс была возложена «биологическая ответственность» за последующее развитие человечества как биологического вида. Дело в том, что, согласно представлениям того времени, секс не только был источником всевозможных болезней для самого субъекта, но и, при отсутствии должного контроля, мог стать источником патологий и для всех последующих поколений.

«Отсюда – медицинский, но также и политический проект внедрения государственного контроля над браками, рождением и

выживанием: секс и продолжение рода нельзя оставлять без контроля. Медицинский подход к извращениям и евгенические программы явились двумя крупными инновациями в технологии управления сексом во второй половине XIX в.» (1, с. 156). Они были тесно связаны между собой благодаря теории «вырождения». Последняя объявила огромное количество болезней разного рода – органических, функциональных, психических – наследственными. Результатом передачи такой наследственности в конце концов становились, как считалось, потомки-извращенцы. «Покопайтесь в наследственности эксгибициониста или гомосексуала: обязательно найдете там парализованного предка, чахоточного родителя или дядюшку со старческим маразмом» (там же). Кроме того, считалось, что и сами сексуальные извращения ведут к вырождению – рахитичному потомству или бесплодию в последующих поколениях.

Однако дело не только в необоснованных медицинских теориях. Подобные представления были включены в широкую сеть социальных практик: юриспруденция, различные формы социального контроля, воспитание детей и надзор за неблагополучными детьми.

В этом контексте становится понятным значение психоанализа: он отбросил подход к сексу сквозь призму проблем наследственности и вырождения. Он ушел от медикализации секса, от расизма и евгеники, связав сексуальность с проблемами психики. Фуко подчеркивает, что вплоть до 40-х годов XX в. именно психоанализ выступал с противодействием политическим и институциональным мерам, опиравшимся на соединение извращения, наследственности и вырождения.

Дав таким образом общую периодизацию новых изобретений в технологии управления сексом, Фуко подчеркивает далее, что она не совпадает с периодизацией процессов распространения и применения этих технологий. Обращаясь к этому аспекту истории, он замечает, что если бы была верна «гипотеза подавления», то следовало бы ожидать, что технологии власти по отношению к сексу проявлялись бы в первую очередь в применении к низшим классам и общественным группам. Но в истории мы наблюдаем прямо противоположное: технологии сексуального контроля распространялись прежде всего среди обеспеченных и правящих классов. Если выше говорилось о семье как основном объекте контроля и основной субстанции, пронизываемой сексуальностью, то речь шла в первую очередь о буржуазной семье. Именно в таких семьях воз-

никили проблемы с детской и подростковой сексуальностью; там свершалась медиализация женской сексуальности; именно в семьях высших классов были озабочены возможными сексуальными патологиями и признавали необходимость контроля и корректирующих технологий. Позднее именно такие семьи стали сферой, в которой осуществлялась психиатризация секса. «Буржуазия начала с того, что придала своему собственному сексу очень важное значение, как хрупкому сокровищу и тайне, которую необходимо знать» (1, с. 159). Буржуазная семья «сексуализировалась» одной из первых. Неудивительно, что такие персонажи, как «неврастеничная женщина», принадлежат исключительно высшим классам. Да и вопрос о детской сексуальности вовсе не касался первоначально детей из народа. Речь шла о воспитанниках закрытых учебных заведений или о детях, окруженных слугами и гувернантками. Опасность преждевременной детской сексуальности виделась в том, что такие дети рисковали испортить не столько физические, сколько интеллектуальные способности.

Народные массы долго пребывали вне подобных технологий сексуального контроля (хотя, конечно, присутствовали «оформление союза», признание ценности законного брака и плодovitости, запрет кровнородственных браков и т.п.). Сексуализация низших классов проходила медленно. В этом процессе можно выделить три этапа: 1) возникновение проблемы рождаемости (когда в конце XVIII в. обнаружилось, что и среди простого народа распространено умение «обманывать природу», т.е. избегать беременности); 2) появление проблем социализации городского пролетариата и попытки властей начиная с 1830-х годов решать их путем контроля за семьей; 3) развитие в конце XIX в. правового и медицинского контроля за извращениями и распространение методов этого контроля на все социальное тело во имя защиты общества и расы.

Итак, сексуализация была, по всей вероятности, средством самоутверждения буржуазии: последняя утверждала свое тело как ценнейшую вещь, которую необходимо беречь, холить, защищать от всевозможных опасностей и отличать от всех прочих. Она добилась этого, в частности, с помощью технологий контроля над сексом. Благодаря сексуализации она создала свое особое «классовое» тело, с его собственным здоровьем, гигиеной, потомством, расой. Это был особый способ утвердить свое тело в противоположность аристократическому утверждению особенности своего тела через

понятие «крови». «“Кровь” буржуазии – это ее секс» (1, с. 164). Если аристократическое семейство обеспокоено чистотой своей крови, то буржуазное – чистотой своего секса и наследственности. Многочисленные медицинские, гигиенические, евгенические рецепты являются прямым аналогом заботы о чистоте крови. При заключении брака в буржуазном семействе важную роль играли не только социально-экономические соображения, но и наследственность. Здесь можно усмотреть и нечто большее, чем простая модификация установок аристократии: забота о своем социальном теле может играть роль «неограниченной экспансии своей силы, крепости, здоровья и жизни» (1, с. 165). В формировании сексуальности Фуко видит форму классового самосознания буржуазии. Она самоутверждается, утверждая свое тело: «Во всяком случае, так обстояло дело с буржуазией конца XVIII в.; она поставила на место голубой крови аристократии свой крепкий организм и свою здоровую сексуальность; понятно, почему она так долго отказывалась признать тело и секс других классов – а именно тех, которых она эксплуатировала» (1, с. 166–167). В конце концов и за пролетариатом были признаны тело и секс, но этому предшествовала полоса социальных конфликтов и потрясений, разворачивавшихся в городском пространстве, например эпидемия холеры в 1832 г. Сыграли свою роль и экономические проблемы. В результате сексуальность подчиненных классов была признана и стала объектом постоянного контроля и вмешательства (школы, мероприятия демографического регулирования, санитарно-гигиенические мероприятия и пр.). Но для этих классов сексуальность уже не могла быть инструментом их самоутверждения перед лицом буржуазии – напротив, она осталась инструментом навязывания гегемонии последней. Таким образом, буржуазность оказывается первоначально буржуазной сексуальностью; сексуальность вообще имеет классовый характер, а в частности, существовали классовые различия между характером и интенсивностью сексуального подавления. Касаясь широко обсуждающегося вопроса о роли психоанализа в отношении к сексуальности в конце XIX в., Фуко напоминает, что психоанализ обращался исключительно к буржуазии; подчиненные классы общества не имели к нему никакого доступа. Классу-гегемону психоанализ дал возможность высказывать и обсуждать свои инцестуозные желания. «В то время как превращение брачного союза в оформление сексуальных отношений начиная с XVIII в. интенсифицировало

эмоциональные отношения в семье и телесную близость (*proximité*) между родителями и детьми, в то время как лоно буржуазной семьи непрерывно провоцировало инцест, сексуальный режим, установленный по отношению к низшим классам, подразумевал полное исключение практики инцеста или, по крайней мере, замещение ее другими формами» (1, с. 171). Для одних – это возможность обсуждать свои инцестуозные желания и психотерапевтические методы смягчения страданий, вызываемых соответствующими запретами, для других – запреты, подавления, юридические преследования. «Не следует забывать, что открытие Эдипова комплекса совпало по времени с установлением юридических процедур лишения родительских прав (во Франции законами 1889 и 1898 гг.)», – пишет Фуко, отмечая попутно, что его история сексуальности может выступать также и как «археология психоанализа» (1, с. 172).

Формулируя нечто вроде предварительного итога исследования истории сексуальности в Новое время, а также и своих более ранних исследований по истории тюрьмы и медицинских учреждений в XVII–XIX вв., Фуко отмечает, что в течение долгих предшествующих веков отличительной чертой права суверена было право на жизнь и смерть его подданных. Точнее, это было право на то, чтобы умертвить или оставить жить. Так, суверен мог лишить подданного жизни, если тот выйдет из повиновения и осмелится угрожать жизни суверена. Право суверена означало, в сущности, право взять у подданного все, что угодно: имущество, время, тело, наконец, саму его жизнь. «Но в классическую эпоху Запад пережил глубокую трансформацию подобных механизмов власти» (1, с. 179). Отбирание у подданных того, что им принадлежит, перестало быть главной формой ее осуществления. Зато сформировалось большое количество других форм: побуждение, поддержка, контроль, надзор, управление и организация. Право отобрать у подданного жизнь сменилось разнообразными формами управления его жизнью и жизнью социального тела вообще.

При этом если раньше право на смерть подданного защищало жизнь суверена, то теперь оно стало выступать как «оборотная сторона права социального тела на защиту своей жизни, ее поддержку и развитие. И никогда ранее войны не были такими кровавыми, как начиная с XIX в., и даже при учете всех пропорций никогда раньше никакие режимы не устраивали подобных истреблений собственного населения. Но это чудовищное право на смерть выступает те-

перь как дополнение власти, осуществляющей положительное управление жизнью, которая распоряжается ею, усиливает и умножает, контролируя и регулируя ее. Отсюда и проистекают, по крайней мере частично, ее сила и тот цинизм, с которыми она так решительно раздвигает свои пределы... Теперь отправляют целые популяции истреблять друг друга во имя необходимости своего выживания. Массовые уничтожения становятся жизненной необходимостью» (1, с. 179–180). Военный принцип «Убить, чтобы выжить» становится принципом отношений между государствами. Но при этом, как подчеркивает Фуко, речь идет о жизни не в юридическом, а в биологическом смысле. «Если геноцид стал мечтой многих правительств Нового времени (*pouvoirs modern*), то причиной тому является не возвращение старого права убить; дело в том, что власть теперь располагается на уровне жизни, биологического вида, расы и популяции» (1, с. 180).

В качестве примера Фуко ссылается на отношение к смертной казни. В течение долгого времени она была, наряду с войной, одной из основных форм реализации права суверена: она составляла ответ на покушение на его личность, закон или волю. Постепенно, по мере того как войны становились все более массовыми и кровавыми, на эшафотах лишалось жизни все меньше и меньше людей. Одна и та же причина обуславливала и первое, и второе: «С тех пор как власть взяла на себя функцию управления жизнью, внутренняя логика ее существования, а вовсе не появление гуманных чувств, все более затрудняла применение смертной казни... Для такой власти смертная казнь была одновременно пределом, скандалом и внутренним противоречием. Поэтому основанием для присуждения смертной казни, чем далее, тем более становится не чудовищность самого преступления, а монструозность преступника, его неисправимость и общественная опасность. На законных основаниях убивают того, кто представляет для других, так сказать, биологическую опасность» (1, с. 181).

Постепенно отмирают ритуалы и церемонии, которыми обставлялась некогда смертная казнь, они перестают быть публичными.

В то же время Фуко обращает внимание, что в XIX в. одной из первых тем, попавших в поле социологического анализа, оказывается самоубийство. Не случайно, что именно это явление стало «одним из первых объектов удивления общества, в котором политическая власть приняла на себя задачу управления жизнью» (1, с. 182).

Власть над жизнью начала развиваться с XVII в. в двух основных формах, образующих как бы два полюса власти, между которыми располагается целая сеть промежуточных форм. Первый полюс – власть над телом как машиной: его дрессировка, использование его сил и способностей, увеличение его полезности и управляемости, включение в системы контроля. Для этого развивается целая система различных дисциплинарных институтов – школы, колледжи, казармы, мастерские, – характеризующая Фуко как «политическая анатомия человеческого тела».

Второй полюс образуют формы, складывающиеся позднее, к середине XVIII в. Это власть над телом как экземпляром биологического вида и связанными с ним биологическими процессами: размножением, рождением и смертностью, показателями здоровья, продолжительности жизни и пр. В этой сфере власть осуществляется в виде регулирующего контроля: биополитика популяции.

Право суверена лишить жизни своего подданного заменяется «административной телом и расчетливым управлением жизнью» (1, с. 184). «Эта власть над живым (*bio-pouvoir*) была, без всякого сомнения, необходимым элементом развития капитализма» (1, с. 185). Ведь последний не мог бы утвердиться без включения тел в систему производства и приспособления поведения популяции к экономическим процессам. Однако власть над живым требует большего: укрепления тел и увеличения популяции одновременно с увеличением их полезности и управляемости ими. Для этого и требуется выработка новых методов и приемов власти, пригодных для управления силами, способностями и склонностями. Такие механизмы и формы находились в самых различных общественных институтах, будь то семья или армия, школа, полиция или медицина.

«Как известно, вопрос о роли аскетической морали в самом начале развития капитализма ставился неоднократно, но процессы, происходившие в XVIII в. в некоторых западных странах и связанные с развитием капитализма, носят иной характер и представляют явление более широкое, чем эта аскетическая мораль, которая, как кажется, не придавала телу никакой ценности. Происходило ни больше, ни меньше, как вхождение жизни в историю, т.е. вхождение явлений, свойственных жизни людей как определенного биологического вида, в порядок знания и власти, в область политических техник» (1, с. 187). Власть и знание начинают принимать в расчет эти явления и пытаются контролировать и модифицировать их. «Без сомнения, первый раз в

истории биология отражается в политике» (1, с. 187). Она непосредственно входит в расчеты и стратегии власти-знания.

Это событие имело ряд существенных последствий. Во-первых, оно определило существенные изменения в научном дискурсе о жизни: проблематика жизни и человека изменила структуру классической эпистемы. Во-вторых, оно привело к значительной пролиферации технологий власти, которые начинают охватывать тело, здоровье, приемы кормления и ухода за младенцами, условия жизни и пр. В-третьих, оно привело к постоянному увеличению значения норм за счет законов. Власть, взявшая под свой контроль процессы жизни, нуждается в механизмах непрерывного действия, регулирующих и корректирующих. Для этого уже не подходят механизмы законов и наказаний (вплоть до смертной казни) за их нарушение. Власть над живым (*bio-pouvoir*) управляет, распределяя живое в пространстве ценности и полезности. Она уже не проводит линию, разграничивающую законопослушных и враждебных суверену: она распределяет относительно нормы. «Нормализирующее общество есть историческое проявление технологии власти над жизнью» (1, с. 190).

Поскольку власть оперирует нормой, нормой оперирует и оппозиция: «Начиная с прошлого века, все великие битвы с существующей системой власти велись уже не во имя возвращения к древним правам и не вдохновлялись многовековой мечтой о возвращении времен и о золотом веке... Целью стала жизнь, понимаемая как фундаментальные потребности, как конкретная сущность человека, осуществление его возможностей, полнота возможного. Неважно, является ли все это утопией или нет, ибо борьба вполне реальна; жизнь как объект политики была воспринята буквально и обращена против системы, пытающейся осуществлять ее регулирование... “Право” на жизнь, на тело, на здоровье, на счастье, на удовлетворение своих потребностей... стало лозунгом движений, направленных против этих новых процедур власти» (1, с. 191).

В таком контексте становится понятным место, которое занял секс как момент политической борьбы. «Ведь он лежит на пересечении обеих осей, вокруг которых вращаются технологии всей политики управления жизнью» (1, с. 191). С одной стороны, к нему имеет отношение «дисциплина тела», куда Фуко относит все, связанное с интенсификацией и распределением сил, использованием и экономией человеческой энергии. С другой стороны, к нему имеет отношение регуляция демографических процессов: «Секс имеет отношение одно-

временно и к жизни тела, и к жизни вида. Поэтому он используется как матрица дисциплин и принцип регуляций» (1, с. 192). Мы живем в обществе, где символика крови сменилась аналитикой секса.

Как характерное выражение этого перехода от «крови» к «сексу» Фуко упоминает Сада, отмечая, что у него секс еще функционирует в контексте власти суверена и престижа крови, «без которой у него не обходится ни одно удовольствие» (1, с. 196). Это – кровь жертв и абсолютной власти. «Секс у Сада остается без нормы и без внутреннего правила, которое можно было бы сформулировать, исходя из его собственной природы; он подчинен только неограниченному закону власти... Кровь поглотила секс» (там же). Этот пример указывает на то, что аналитика сексуальности и символика крови способны раскрывать в своих принципах две принципиально различные системы власти.

Однако тема крови вновь с большой силой зазвучала во второй половине XIX в. в связи с расизмом. Современная форма расизма, государственническая и биологизаторская, тесно связана с той формой власти, которая формируется вокруг сексуальных отношений. В ней преломляется вся политическая организация управления народонаселением, семьей, браком, воспитанием, социальной иерархизацией, собственностью и т.д. Вся эта система управления телом, поведением, здоровьем и повседневной жизнью расцветает полным цветом и получает последнее оправдание благодаря «мифической необходимости защитить чистоту крови и обеспечить триумф своей расы» (1, с. 197). Здесь осуществляется и возвращение к символике крови – высшей крови.

Т. 2. Использование удовольствий

Второй том исследования Фуко вышел спустя восемь лет после первого. Такой значительный временной разрыв был связан с существенной модификацией авторского замысла. Фуко осознал, что для более четкой формулировки специфики отношения к сексу в Новое время (*age classique*) он должен более подробно исследовать, каким оно было в предшествующие эпохи. Поэтому ему пришлось углубиться в сферу, до того ему не свойственную, – заняться исследованием культуры античности. Второй том посвящен сексу в древнегреческой культуре.

Прежде всего Фуко цитирует некоторые античные тексты, в которых живописуются болезни, поражающие юношей, прибегающих к мастурбации или любящих мужчин, либо воспевается добродетель мужчин, за всю жизнь знавших только одного сексуального партнера – свою законную супругу. Таким образом, даже античность, когда отношение к сексу было гораздо более свободным, чем в европейской культуре Средневековья и Нового времени, осуществляет моральную проблематизацию сексуальных наслаждений. Встает вопрос: в чем же тогда специфика отношения к сексу в культуре, испытавшей влияние христианства? Чем же оно отличается от античного? Фуко отвечает на этот вопрос, различая запрет и моральную проблематизацию: «Мне кажется, что эта проблематизация связана с совокупностью практик, имеющих, разумеется, большое значение и для наших обществ: это практики, которые можно назвать “искусствами существования”. Они представляют собой отрефлексированные и добровольно принимаемые формы существования, посредством которых люди не только определяют для себя правила поведения, но и пытаются изменить самих себя... и превратить свою жизнь в произведение, имеющее определенную эстетическую ценность и отвечающее определенным критериям стиля» (2, с. 16–17).

Но что значит «моральная проблематизация»? Само слово «мораль» весьма многозначно. Прежде всего оно означает совокупность ценностей и правил поведения, предписываемых индивидам или группам через посредство какой-то предписывающей инстанции – семьи, воспитательного учреждения, церкви и пр. Эти ценности и правила могут быть как сформулированными явно и определенно, так и диффузными и несистематичными. Однако и в любом случае их можно обозначить термином «моральный кодекс».

Мораль иногда связывают с реальным поведением индивида и его отношением к моральному кодексу. Явления этого порядка Фуко называет «моральностью поведения». Кроме того, он выделяет и такой элемент сложного феномена морали, как «способ, каким надлежит конституировать морального субъекта, соотносящего себя с прескриптивными элементами морального кодекса» (2, с. 33). Иначе это можно описать как «детерминацию этической субстанции» (там же). Это поясняется на следующем примере. Например, различные моральные кодексы содержали предписание супружеской верности. В этом плане они в разные эпохи и в разных культурах могли не отличаться друг от друга. Однако это

предписание можно осуществлять по-разному. И образы жизни, ориентированной на предписания супружеской верности, могут быть разными. Например, это может быть практика соблюдения запрета на внебрачные связи. Но суть супружеской верности можно понимать и по-другому, и тогда соблюдение этого предписания превращается в контроль над своими мыслями, образами и желаниями и упорную борьбу с теми из них, которые могли бы склонить к нарушению предписания верности. Тогда упорство, с каким индивид ведет эту борьбу, и будет составлять само содержание верности. Предметом моральной практики будут не столько поступки, сколько противоречивые движения души.

Далее Фуко обращает внимание и на различные способы, какими индивиды могут соотносить себя с моральным кодексом, т.е. превращать себя в моральных субъектов. Например, можно соблюдать предписание супружеской верности в силу идентификации себя с социальной группой, которая признает такое предписание. Но можно следовать ему в силу понимания себя как наследника некоторой духовной традиции, считающей себя ответственной за поддержание и сохранение такого предписания. Нельзя упускать из виду и различия в целеполагании морального субъекта. Целью морального поведения может быть: все более полное владение самим собой; освобождение от власти этого бренного мира; невозмутимость души и полное бесстрашие; очищение, гарантирующее после смерти спасение и блаженное бессмертие. «Короче, не следует сводить моральное поведение к поступку или серии поступков, соотносящихся с правилом, законом или ценностью» (2, с. 35). Из сказанного должно быть ясно, сколь сложной и многогранной должна быть история моральности. Во всяком случае, она не должна сводиться к истории одних только моральных кодексов, например сексуальных запретов и ограничений. Так, даже аскетические предписания, очень сходные по содержанию, могут функционировать в различных системах морали.

Система покаяния, сложившаяся в начале XIII в. и действовавшая вплоть до Реформации, достаточно адекватно может быть описана как «кодекс» морального опыта. (Именно против ее кодифицированности и подобия системе юридических норм выступали спиритуалистические и аскетические движения Реформации.) Но есть и такие типы морали, в которых самым сильным и динамичным элементом оказывается не моральный кодекс, а как раз формы

конституирования себя в качестве морального субъекта и практики самоусовершенствования. К этому типу относится и моральная рефлексия античности.

Поэтому, показывая методологические основания своего подхода, Фуко объясняет, что исследуемый им вопрос состоит не в том, какие элементы своего морального кодекса христианство заимствовало у античности и какие создало на своих собственных основаниях, а в том, что касается дозволенного и запрещенного в сексуальных отношениях. Он стремится исследовать, каким образом, наряду с сохранением или модификацией моральных кодексов, исторически изменяются формы отношения к самому себе и соответствующие практики.

Предметом настоящего тома является рефлексия над сексуальным поведением как сферой оценки и морального выбора в классической греческой мысли: определение этической субстанции, типы конституирования себя как морального субъекта, формы самоконституирования и моральное целеполагание. Под этим углом зрения исследуется, каким образом философская и медицинская мысль развивали тему «использования наслаждения» (*chresis aphrodision*). Эта тема развивалась в приложении к четырем главным сферам опыта: в отношениях к собственному телу, супруге, мальчикам и истине. Подробное рассмотрение того, как осуществлялась моральная проблематизация наслаждений в классической Греции, организуется вокруг четырех понятий: *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* и «свобода и истина».

Aphrodisia

У греков трудно найти понятие, подобное понятиям «плоть» или «сексуальность», которое обозначало бы именно тот же круг явлений – поведения, ощущений, образов, инстинктов и страстей. Греки часто использовали субстантивированное прилагательное *ta aphrodisia* (которое римляне переводили как *venerea*). Им обозначались и любовные наслаждения, и сексуальные отношения, и сладострастие, короче – «дела» и «акты» Афродиты. «Наша идея “сексуальности” не просто обозначает более широкий круг явлений: она относится к реальности иного типа; в нашей морали и нашем знании она имеет совершенно другие функции. В то же время и у нас

нет понятия, выделяющего и объединяющего совокупность, подобную aphrodisia» (2, с. 44).

Греки не испытывали потребности определить понятие «aphrodisia» точнее. Тем более у них не было ничего подобного длинным спискам дозволенных и недозволенных актов, подобных руководствам по покаянию и исповеди, а в более недавнее время – учебникам психопатологии, т.е. не было «ни классификации, ни расшифровки» (2, с. 47). Хотя греки и любили уточнять, в каком возрасте лучше всего жениться и заводить детей, в какое время года лучше всего вступать в сексуальные отношения, медицинские тексты, где даются достаточно подробные рекомендации относительно условий, при которых следует предаваться утехам Афродиты, умалчивают о подробностях самих актов и совсем ничего не говорят о том, что могло бы соответствовать или противоречить природе. Возможно, это проявление скромности. Греки не доходят до таких подробностей, как некоторые христианские авторы, регламентирующие дозволенное и недозволенное в супружеских отношениях. Однако в этой сдержанности можно угадать также признак того, что рассмотрение aphrodisia было ориентировано совсем иным образом.

Данное понятие относится к актам, жестам, сближениям, доставляющим определенный вид наслаждения, а также к наслаждению и желанию этого наслаждения. Однако в сферу его значения не попадает ничего тайного, неосознанного, но всеохватывающего и требующего расшифровки, и в этом также проявляется его отличие от понятий «плоть» и «сексуальность». Например, аристотелевское определение распущенности описывает достаточно ограниченный круг явлений: «Благоразумие связано, пожалуй, с телесными удовольствиями, но и с телесными не со всеми. Кто наслаждается созерцанием, например, красок и линий картины, не называется ни благоразумным, ни распущенным. Впрочем, и этим, вероятно, можно наслаждаться должно, чрезмерно или недостаточно. То же справедливо и для удовольствий слуха: тех, кто чрезмерно наслаждается пением или лицедейством, никто не назовет распущенными, а тех, кто [наслаждается] этим как должно, – благоразумными. Никто не назовет так и [наслаждающихся] обонянием, если исключить привходящие обстоятельства... И другие животные, если исключить привходящие обстоятельства, не получают удовольствия от этих чувств... Благоразумие и распущенность связаны с такими удовольствиями, которые общи людям и остальным животным... это осяза-

ние и вкус. К тому же распущенные лишены самых благородных удовольствий осязания, скажем, от натирания маслом в гимназиях и от горячей бани, потому что [наслаждение] распущенному доставляет осязание не во всех частях тела, а только в определенных»¹.

Что касается самих половых актов и их возможных форм, то Аристотель в «Естественной истории» описывает различные формы спаривания у живородящих животных. Однако что касается людей, то такие подробности в греческих медицинских или философских текстах едва упоминаются. «Дело не в том, что греки остерегаются говорить об этих актах наслаждения, но в том, что в связи с ними их интересует иной вопрос: не их форма, но проявляющаяся в них деятельность; не их морфология, а их динамика» (2, с. 51).

Эта динамика определяется внутренней связью всех типов движения, относящихся к «утехам Афродиты», связанного с ними удовольствия и желания, которое они вызывают. В «утехах Афродиты» одно не мыслится без другого. По контрасту Фуко отмечает как одну из фундаментальных черт христианской этики плоти или нововременной концепции сексуальности разрыв (по крайней мере, частичный) между этими тремя элементами. Так, заповеди христианской морали предписывали искать не наслаждения, но деторождения. А сложившееся в XVIII–XIX вв. понятие сексуальности было связано с такой теоретической недооценкой роли наслаждения, что в современном его понимании вообще трудно определить место этого последнего.

Для опыта *aphrodisia* характерна именно неразрывная связь этих трех элементов. В ней и лежит ключ к пониманию специфики моральной проблематики, связанной с сексом у греков: она состоит не в том, чтобы определить, какими должны быть желания, акты или наслаждения, но в том, каким должно быть динамическое соотношение между всеми тремя. Это динамическое соотношение анализируется в двух важнейших аспектах.

Первый связан с определением количественных характеристик сексуальной активности. Именно это, а вовсе не пол сексуального объекта или способы сексуальной практики составляло предмет медицинских и этических размышлений о сексе. Главным различием было различие между умеренностью и распущенностью. «Весьма редко, описывая какую-то личность, описывают как

¹ Аристотель. Никомахова этика. Кн. 3. X. 1118 a-b.

ее заслугу или достоинство предпочтение какой-то определенной формы сексуального наслаждения; зато для моральной оценки личности всегда оказывается важным то, отмечено ли его поведение – будь то отношения с женщинами или мальчиками, – соблюдением меры...» (2, с. 53). Неморальное в сексе связано с невоздержанностью, чрезмерностью, избыточностью. Об этом явно говорят и Платон в «Тимее», и Аристотель в «Никомаховой этике».

Второй аспект оценки сексуального поведения связан с противопоставлением «активной» и «пассивной» ролей. Пассивная роль самой природой отведена женщинам. Но ее иногда принимают и мужчины и мальчики. Подчеркивая специфику противопоставления сексуальных ролей у греков, Фуко отмечает, что «впоследствии опыт “плоти” будет пониматься как одинаково присущий и мужчинам, и женщинам, хотя у последних он и принимает иную форму, чем у первых, а еще позднее “сексуальность” будет пониматься так, что сексуальность мужчин и женщин окажется совершенно различной». «Утехы Афродиты» понимались у греков как деятельность, подразумевающая двух участников со специфической ролью и функцией у каждого – активной у одного и пассивной у другого. С этой точки зрения и в этой этической системе (о которой надо всегда помнить, что она была моралью мужчин, разрабатываемой ими для самих себя) можно сказать, что линия разграничения ролей в основном проходит между мужчинами и женщинами – из-за очень сильного различия между мирами мужчин и женщин в большинстве древних обществ. Но в более общем виде линия разграничения проходит скорее между «активным» и «пассивным» актерами сексуальной сцены: с одной стороны, субъекты сексуальной деятельности (обязанные в этой деятельности соблюдать меру и выбирать благоприятные условия), с другой – их партнеры-объекты, статисты, на которых направлена эта деятельность. Первые, само собой, – мужчины, но, точнее говоря, это взрослые и свободные мужчины; среди вторых, разумеется, находятся и женщины, но они составляют всего лишь часть более широкой совокупности объектов возможного наслаждения, обозначаемой как «женщины, мальчики и рабы» (2, с. 57).

Все моральные размышления греков о сексе – это мораль, создаваемая мужчинами и для мужчин. Для них в сексе существовали две главные формы неморального поведения: излишество и пассивность. Моральные оценки и ограничения связаны, таким об-

разом, не с тем, что «утехи Афродиты» якобы по самой своей природе суть зло. Нет, они рассматривались как совершенно естественные и необходимые. Проблема же состояла в том, что мужчина должен был оставаться всегда верным своей мужской природе. Что же вытекало отсюда?

Хотя сексуальные удовольствия вовсе не являлись чем-то дурным, они тем не менее были наслаждениями низшей природы, ибо были общи человеку и животным. Этим никоим образом не отрицаются необходимость и важность сексуальных удовольствий. Ведь сама природа вложила в мужчин и женщин влечение друг к другу, чтобы побудить их к продолжению человеческого рода. Поскольку данная цель столь важна и необходима, природа и сделала сексуальное влечение столь сильным. Однако следствием этого обстоятельства является то, что у некоторых людей желание выходит за пределы, установленные природой. Из-за настойчивости этих желаний некоторые люди игнорируют иерархию высших и низших наслаждений и позволяют, чтобы жажде наслаждений получить абсолютную власть в их душе.

В античных текстах проводится постоянная аналогия между едой, выпивкой и сексом. И первое, и второе, и третье ставят аналогичную моральную проблему избегания излишеств и соблюдения меры. Подтверждения нетрудно найти, в том числе в «Государстве» Платона и в «Никомаховой этике» Аристотеля. Яркие подтверждения того, что греки рассматривали моральные проблемы, связанные с едой или сексом, аналогично, содержатся в речи врача Эриксимаха в «Пире» Платона.

Chresis

Итак, моральная проблема, связанная с сексом, выступает в классической Греции как проблема его правильного использования (*chresis aphrodision*). В каком смысле «правильное»? Что выполняет роль эталона?

Фуко подчеркивает, что правильное использование наслаждения для греков не означает следование какому-то определенному правилу. Разумеется, они считали, что надо следовать законам и обычаям страны, а также природе и не гневить богов. Но в целом речь идет не о следовании определенным правилам, а о том, чтобы в поведении было учтено большое множество разнообразных фак-

торов: один из них связан с естественной потребностью людей как таковых, другой – со статусом данного индивида, третий – с изменяющимися временными и прочими внешними обстоятельствами.

1. Соображения потребности. Как передает Ксенофон в своих «Воспоминаниях о Сократе», Сократ советовал своим ученикам есть, пить или искать любовных утех тогда, когда они ощущают настоящую физическую потребность в этом. Только в этом случае удовлетворение физической потребности будет приносить удовольствие и не причинит вреда. Лишь умеренность позволяет испытывать устойчивое наслаждение, достойное того, чтобы сохранить память о нем. Неумеренность, развращенность состоит в том, чтобы искать удовлетворение и тогда, когда потребность еще не созрела, и тем самым выходить за естественные пределы потребностей, определенные самой природой. Кстати, сексуальные отношения между мужчинами и мальчиками иногда трактовались как своего рода неумеренность, стремление в поиске наслаждений выйти за пределы потребностей, установленных природой для продолжения человеческого рода.

2. Соображения надлежащего момента. Это наиболее тонкий аспект в искусстве правильного использования наслаждений. Для сексуальной активности существует надлежащий период жизни. Греческие врачи считали, что для нее не подходит ни слишком юный, ни слишком старый возраст. Самым подходящим является период, когда не только возможно зачатие, но потомство будет наиболее удачным и здоровым. Аристотель полагал, что такой возраст наступает для женщин после 21 года, а для мужчин – еще позднее.

Большое значение придавалось и тому, чтобы сексуальная активность соответствовала времени года с его сменой жары и холода, влажности и сухости. Следовало выбирать и подходящее время суток. Таковым, как правило, считалась ночь. Наконец, выбор подходящего момента зависел и от других видов деятельности: недостойно предпочитать любовные утехы другим видам деятельности, надо выбирать момент после свершения надлежащих трудов и обязанностей, чтобы посвятить его расслаблению и наслаждениям. Характерным примером тут могут служить рассуждения Плутарха о «надлежащем времени полового общения»¹.

¹ Плутарх. Застольные беседы. Кн. III. Вопр. VI.

Важность выбора «надлежащего момента» для сексуальной морали греков демонстрируется и примером рассуждений Сократа из «Воспоминаний» Ксенофонта о том, что сексуальные сношения между родителями и детьми запрещены повсюду и наказываются богами. Наказание состоит в том, что, каковы бы ни были достоинства лиц, вступивших в инцестуозную связь, она приносит ущербное потомство. А причину этого Сократ видит в том, что в подобных связях одна сторона значительно старше другой, и для нее время, подходящее для деторождения, уже миновало.

3. Соображения, связанные со статусом. Эти соображения играют весьма существенную роль в сексуальной морали греков. Разумеется, во многих обществах признанные правила сексуального поведения зависели от возраста, пола и социального статуса индивида. Это верно и для христианского общества. Однако в христианской культуре все вариации вписываются в общие принципы оценки плоти и сексуального акта. В греческом обществе ситуация принципиально иная: там сексуальная мораль решающим образом зависит от статуса индивида и тех целей, которые он ставит перед собой, а вовсе не от общей оценки сексуальной активности как таковой. «Общепризнанный принцип заключается в том, что чем более человек на виду, чем более он имеет или хочет иметь власти над другими, чем большее он хочет превратить свою жизнь в замечательное художественное произведение, слава о котором должна разойтись далеко и надолго, тем более строгим принципам он должен добровольно и по собственному выбору подчинить свое сексуальное поведение... Рассудительность очень часто отмечается среди качеств, которые, по крайней мере, должны принадлежать не невесте кому, а главным образом лицам, обладающим выделенным статусом и ответственными функциями в полисе» (2, с. 71). Так, Сократ в «Воспоминаниях» Ксенофонта отмечает, что если бы нам пришлось выбирать себе начальника, мы, конечно, не стали бы выбирать его среди тех, кто сам находится в рабстве у своего желудка или своей похоти, но искали бы его среди тех, кто умеет властвовать над собой. Платон наделял все государство в целом добродетелью рассудительности, определяя ее как власть над определенными удовольствиями и вожделениями. Однако это не значило, что все граждане должны быть наделены ею в равной степени. «Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у детей, женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого

называют свободными людьми, – у ничтожных представителей большинства... Простые, умеренные переживания, продуманно направленные с помощью разума и правильного мнения, ты встретишь у очень немногих, лучших по природе и воспитанию»¹.

Enkrateia

Античная сексуальная мораль предполагает работу над собой. В отличие от христианской морали, эта работа состоит не в интериоризации заданных извне правил, но в «определенной перестройке отношений с самим собой» (2, с. 74). Фуко развивает данную тему в связи с понятием «enkrateia», что может быть передано как «самообладание». В этом понятии есть сильный оттенок власти, доминирования. Она позволяет сопротивляться своим вожделениям, бороться и властвовать над самим собой в том, что касается желаний и наслаждений. Платон в «Государстве» рассматривает человека по аналогии с полисом; Ксенофонт в «Домострое» – по аналогии с семьей: невоздержанная, распущенная душа сходна с плохо управляемой семьей. Но в любом случае это означает, что в человеке есть высшая и низшая части. И высшая часть души должна властвовать над низшей, подобно тому как глава семьи должен властвовать над женой, детьми и рабами. Или, если воспользоваться образом Платона, – подобно тому, как возница должен властвовать над конями. При этом вовсе не подразумевается, что низшая часть души дурна сама по себе. Это не так. Она сама по себе есть природная данность, и в ней нет ничего дурного, просто она должна занимать правильное место в иерархии способностей души.

Достойный гражданин, заслуживающий уважения сограждан, способный выполнять общественные функции и властвовать над другими, должен быть в состоянии властвовать над собой. Все его поведение должно свидетельствовать об этом. Вот в чем, пожалуй, основной смысл сексуальной морали классической Греции. Эта мораль предназначена для свободных мужчин, полезных своему полису и достойных занимать в нем почетное положение. Самообладание, властвование над собой выступают как неперемненное условие способности к власти над другими. Как неоднократно напо-

¹ Платон. Государство. Кн. 4. Ч. 31 c,d.

минает, например, Сократ в текстах Платона, никто не согласится подчиняться человеку, который сам является рабом своих желаний.

Метафоры борьбы или спортивного состязания при описании отношений высшей и низшей частей души естественно наводят на вопрос о том, без чего нельзя победить в состязании: об упражнении, *askesis*. Согласно Ксенофону, Сократ указывал, что, подобно тому как тело без упражнений теряет силу для выполнения своих необходимых функций, так и душа без упражнения не способна выполнять свою функцию и делать то, что должно, воздерживаясь от недолжного. Об этом же говорят и Платон, и Диоген. Характерно, однако, что в текстах классической эпохи нет никаких конкретных деталей этих моральных упражнений (если не считать пифагорейской традиции). Фуко объясняет это тем, что авторы этих текстов не считали, что умеренность и рассудительность в вопросе наслаждений требуют каких-то особых упражнений. Ибо не имелось особой цели сексуальной умеренности, но была одна общая цель – превратить себя в достойного и полезного гражданина своего полиса: «Самообладание и власть над другими рассматривались в одном ключе» (2, с. 88). «В самом общем виде, все то, что могло служить политическому воспитанию человека как гражданина, служило и воспитанию его добродетели, и наоборот» (2, с. 89). Это гимнастика, испытания твердости духа, музыка и обучение мужественным ритмам, охота и владение оружием, способность хорошо держаться перед собранием и вообще все то, что позволяет человеку уважать себя вследствие того, что его уважают другие. «Для греческой мысли классической эпохи “аскетизм”, позволяющий конститутировать себя в качестве морального субъекта, естественным образом входил и был тождествен по форме тому упражнению в добродетельной жизни, которым и была жизнь “свободного человека” в полном, положительном и политическом смысле слова» (2, с. 90).

Истина и свобода

Понимание этого позволяет раскрыть роль истины в сексуальной морали греков, ибо свобода понималась в связи с истиной. Вообще, воздержанность, или рассудительность, понимаемая как владение собой и своими желаниями, и считалась подлинной свободой. За исключением пифагорейской традиции, целью властво-

вания над своими вожделениями было вовсе не сохранение чистоты, но обретение и сохранение свободы. Таким образом, свобода мыслилась не как независимость от полиса, но как определенная форма отношения гражданина полиса к самому себе. Однако подобная свобода является необходимой для блага и порядка полиса. Свобода индивида в этом смысле определяется не через противоположность детерминизму природных факторов и воздействий, а через противопоставление рабству – рабство у самого себя. Опасность, которая видится в утехах Афродиты, – это не грязь, но рабская зависимость. Диоген, например, говорил, что слуги – рабы своих господ, а безнравственные люди – рабы самих себя.

Человек, предназначенный управлять другими, должен полностью управлять самим собой. Это необходимо, потому что, во-первых, его положение предоставляет ему возможность удовлетворять все свои желания, откуда проистекает опасность того, что он полностью отдастся им, и во-вторых, беспорядок в его душе влияет на все, в том числе и на жизнь полиса.

Поэтому в греческой морали постоянно присутствуют два полярных образа. С одной стороны, дурной тиран: он не способен властвовать над собственными страстями, склонен злоупотреблять властью и чинить насилие, что вносит беспорядок и потрясения в жизнь государства. Сексуальные злоупотребления деспотов, их насилие над детьми граждан часто упоминаются как причина заговоров против них и попыток их свержения. С другой стороны, положительный образ начальника, который владеет собой, и это господство над своими страстями умеряет его господство над другими. Так, правитель Никоклес в речах Исократы, воздавая должное своей умеренности и супружеской верности, объясняет это требованиями своего политического статуса: как, в самом деле, требовать повиновения от других, если тебе не повинуются твои собственные желания?

Фуко обращает особое внимание на то, что положительный идеал сексуальной добродетели у греков воплощает наделенный властью и авторитетом активный мужчина. В христианской культуре эту роль играет, напротив, дева (или женщина), защищающая свою чистоту, пусть даже ценой собственной жизни, от посягательств лица, обладающего властью. Античная сексуальная добродетель носит ярко выраженный «мужественный» характер. В «Домострое» Ксенофонта один из учеников Сократа рассказывает о

добродетельном нраве своей жены. Отдавая ей должное, Сократ говорит, что у нее мужественная душа.

Поэтому в глазах древних греков женственный мужчина – это не мужчина, предпочитающий мужчин, не просто мужчина, не проявляющий достаточного сексуального напора в общении с женщинами. Нет, женственным они назвали бы распущенного и неумеренного в сексуальных наслаждениях мужчину. Ему не достает мужественности, ибо он пассивен по отношению к своим вожделениям и не в состоянии властвовать над собой.

В то же время в любовных отношениях с мальчиками греки не видели никакой специфической сексуальности – гомосексуальности. Это было просто доведенное до крайности стремление к любовным наслаждениям. Фундаментальная оппозиция в сексе лежала для греков не между мужским и женским, но между активным и пассивным. Если мужчина предпочитает мужчин, но при этом активен и вполне владеет своими страстями, то никто не заподозрил бы его в женственности. Напротив, если он – раб желаний, то он будет представляться женственным независимо от пола объектов его стремлений.

Но что же такое власть над желаниями, как не подчинение их разуму? Рассудительность и разум – это одно и то же. Согласно Сократу, нравственность неотделима от знания. Конечно, Аристотель подвергал этот тезис критике, и споры вокруг него в античности не прекращались, но в любом случае признавалось, что нельзя практиковать рассудительность без некоторой формы знания. «В сфере использования наслаждений нельзя быть моральным субъектом, не становясь одновременно субъектом познания» (2, с. 100).

Связь практики наслаждений с логосом описывалась в греческой философии в трех главных аспектах.

1. Структурный аспект. Рассудительность означает, что логос занимает господствующее положение в человеке.

2. Инструментальный аспект. Практический разум необходим, чтобы сообразовывать использование наслаждений с соображениями потребности, момента и условий.

3. Сократовская идея о познании себя. Платон в «Федре» рисует картину борьбы души с самой собой. Душа была бы побеждена страстями, если бы она не имела связи с истиной, если бы не имела возможности созерцать ее. Именно воспоминания души о том, как она предавалась этому созерцанию, и позволяют ей наконец овладеть собою. «Отношение души к истине одновременно и

составляет основу движений Эроса, его силы и интенсивности, и помогает освободиться от физических наслаждений, чтобы устремиться к подлинной любви» (2, с. 102).

Однако, подчеркивает Фуко, в этой связи с истиной не надо пытаться увидеть расшифровку себя, подозрительность по отношению к себе. С истиной и знанием, как было показано в первом томе, связано и отношение к сексу в XIX–XX вв. Но это – принципиально разные отношения. Отношение к истине в греческой морали наслаждений реализуется не в герменевтике и расшифровке себя и испытываемых наслаждений, но в эстетике существования. Благодаря логосу и отношению к истине жизнь рассудительного и умеренного человека оказывается связанной с подлинным бытием. Она получает от последнего отблеск Прекрасного.

Таким образом, делает вывод Фуко, этическая проблематизация сексуальных наслаждений в классической греческой культуре решительно отличается от христианской. Для последней этическая субстанция – это не любовные акты и поведение, но желания и побуждения души. Отсюда становится ясной важность для христианской морали двух взаимосвязанных практик: с одной стороны, все более и более детальной и точной кодификации сексуальных действий, а с другой – герменевтика желаний и процедуры расшифровки самого себя.

В греческих медицинских и философских текстах нет подобной кодификации, и это не случайно. Ведь рассудительность – это упражнение в свободе (а не следование фиксированному набору предписаний).

Далее Фуко обращается к более подробному рассмотрению античных «диетик» как учения о правильном режиме и образе жизни. Он употребляет слово «диетика», чтобы еще раз подчеркнуть отличие античного отношения к сексу от того, которое складывается в XVIII–XIX вв.: речь не идет о якобы патологических последствиях и аспектах сексуальной активности, о попытках определить норму или разграничить норму и патологию. Хотя и подобные темы присутствовали в греческих текстах, однако «главной целью этой рефлексии было определение использования удовольствий – благоприятных условий, практической полезности, необходимой умеренности – в зависимости от известной установки по отношению к своему телу. Эта забота была гораздо более “диетической”, нежели “терапевтической”: это было вопросом режима, которому

лучше всего следовать в осуществлении той деятельности, которая признавалась всеми весьма важной для здоровья» (2, с. 112).

«Диетика», т.е. рассмотрение надлежащего образа жизни, выступала как фундаментальная категория, сквозь призму которой в античности рассматривались вопросы и здоровья, и правильного человеческого поведения. «Режим был настоящим искусством жить» (2, с. 115). Область «диетики» включала физические упражнения, питание, питье, сон и любовные отношения, т.е. все те вещи, которые требуют меры. Диетическая рефлексия различала, например, упражнения естественные (ходьба, прогулка) и насильственные (бег, борьба). «Диетика» определяла, какие именно упражнения надо практиковать и с какой интенсивностью, в зависимости от времени года и времени суток, возраста и питания. Сюда присоединялись и рассуждения о ваннах, более или менее горячих, что также связывалось с сезоном, возрастом и пищей, которая была принята перед ванной или будет принята после нее. Что касается питания, то тут предписывалось учитывать природу и количество выпитого и съеденного, общее состояние тела, климат и характер занятий.

Режим во всем устанавливал «меру». Этот вопрос был связан прежде всего, конечно, с телом – однако не только с ним. «Пифагорейцы, которые, без сомнения, сыграли важную роль в развитии “диетики”, настойчиво подчеркивали связь между заботой о теле и заботой о чистоте и здоровье собственной души» (2, с. 116). Так, их многочисленные ограничения на еду имели культовое значение, а их критика любых злоупотреблений в еде, питье, физических упражнениях и сексуальной активности вытекала одновременно и из наставлений относительно здорового тела, и из моральных предписаний. Тесная взаимосвязь этих аспектов характерна не только для пифагорейцев. Вообще считалось, что твердость и последовательность в соблюдении некоторого разумного и умеренного образа жизни уже предполагают и требуют моральную твердость. Подтверждения этому Фуко находит в «Воспоминаниях» Ксенофонта или в «Государстве» Платона. Соблюдение режима в том, что касается тела, было связано с «общей эстетикой существования, где телесное равновесие оказывается одним из условий правильной иерархии души» (2, с. 118).

В то же время у некоторых авторов, например у того же Платона в «Государстве», имеются указания на опасности, связанные с самой «диетикой»: как бы следование ей не стало преувеличением,

не вышло за пределы меры, когда забота о здоровье поглощает и вытесняет все остальное. Подобные замечания Платона показывают, что целью диеттики было вовсе не продление жизни насколько только можно (или достижение максимального результата в каком-то виде деятельности), но создание условий для того, чтобы жизнь в отведенных ей естественных пределах была полезной и счастливой.

Для этой цели «диетика» должна была предписывать гибкие режимы. Собственно, смысл рекомендуемого «диетикой» образа жизни состоял в том, чтобы позволить человеку достойно встретить самые различные ситуации. Так, Платон высказывался против режима атлетов, потому что он настолько строг, что из него нельзя выйти, не причинив своему здоровью существенного ущерба. Таким образом, в центре внимания «диетики» находятся формы активной и деятельной жизни людей свободных, но отнюдь не праздных.

Что же касается более конкретных вопросов «диетики» наслаждений, то, рассматривая посвященные ей тексты Гиппократова корпуса, Фуко отмечает, что предписания относительно сексуальной активности выступают как что-то вроде «календаря здоровья». Но этот календарь содержит не рецепты-предписания, а общие стратегические принципы, которые надо уметь применять с учетом различных конкретных условий. Важнейшим фактором является время года.

Разумеется, существуют четыре времени года, однако в каждом из них выделяются определенные этапы. В результате год оказывается поделенным на целый ряд фаз. В нем есть периоды, когда надо осуществлять изменения режима, применять некоторые промежуточные режимы, и периоды, когда надо следовать наиболее характерному для данного времени года режиму.

Поскольку каждое время года характеризуется определенным сочетанием влажности и сухости, тепла и холода, то, во-первых, стратегические принципы определения правильного режима являются принципами подбора противоположного – или, скорее, компенсации противоположным; но, во-вторых, это есть принципы имитации и подчинения природе. Так, в холодное время года режим должен быть согревающим, и наоборот. Поэтому зимой, точнее, в период между заходом Плеяд и весенним равноденствием, ввиду того что это холодный и влажный сезон, рекомендуется пища согревающая и осушающая: мясо лучше жареное, чем вареное, овощи сушеные и в небольших количествах, вино, разбавленное

только слегка и тоже в небольших количествах, а упражнения должны быть многочисленные и всех видов: прогулка, бег, борьба.

В то же время, поступая согласно природе, люди зимой, когда деревья отвердевают, тоже должны усиливать свою твердость, а весной, когда все растения готовятся к росту, и человек должен готовиться к развитию своего тела.

В таком контексте «утехи Афродиты» тоже оцениваются по своему влиянию на организм в плане достижения равновесия между холодным и теплым, сухим и влажным. Практически отсутствуют рекомендации относительно поз; нет страхов по поводу мастурбаций, прерванных сношений и пр. Речь идет, например, о том, что зимой сексуальные сношения должны быть более частыми, поскольку они согревают. Это особенно полезно для мужчин более старшего возраста. Весной же, когда воздух становится более теплым и сухим, следует употреблять в равной мере жареное и вареное мясо, несущенные овощи, принимать ванны и уменьшить количество сексуальных сношений.

У Диокла встречаются рассуждения о том, что поскольку природа мужчин является сухой и теплой, то для них наиболее благоприятным временем для «утех Афродиты» является зима; для женщин же, поскольку их природа является холодной и влажной, таким временем оказывается, напротив, лето.

Таким образом, речь идет вовсе не о том, чтобы подчинить сексуальную активность бинарной оппозиции разрешенного и запрещенного, но о том, чтобы выбрать режим наиболее разумный и подчиненный условиям природы, для чего он должен осциллировать между крайностями в динамичном и ситуативном определении меры.

Вместе с тем античные медицинские тексты свидетельствуют также о присутствии некоторой озабоченности риском и опасностями, связанными с сексуальной активностью. Во-первых, речь шла о воздействии полового акта на тело человека. Оно определялось как конституцией самого человека, так и тем, что акт оказывает согревающее действие и выводит жидкость. А это считалось полезным далеко не всегда. Подобная озабоченность последствиями полового акта проявлялась, например, в идее, что сексуальная активность затрагивает большинство жизненно важных органов человека и может причинить им вред. Так, Аристотель утверждал, что первым из органов, испытывающих последствия полового акта, является мозг. Диокл перечисляет в таковом качестве мочевого пузырь, почки, легкие,

глаза и спинной мозг. Отсюда ясно, какие разнообразные патологические следствия могла иметь сексуальная активность, не регулируемая необходимыми диетическими правилами.

Однако интересно, замечает Фуко, что практически не упоминаются (по крайней мере, для мужчин) расстройства здоровья, проистекающие из воздержания (относительно женщин расстройства здоровья в случае отсутствия сношений с мужчинами и бездетности обсуждаются). Получается, что для греков болезни, проистекающие от неправильного распределения сексуальной активности, – это, в основном, болезни излишества. Платон в «Законах» с похвалой отзывается о победителе Олимпийских игр Иссосе Тарентском: он, сохраняя полное самообладание и власть над своими душевными и телесными силами и подчинив это все желанию победы, не прикасался ни к женщинам, ни к мальчикам. Подобное в греческих источниках сообщалось и о других атлетах. В таком поведении человека, стремящегося к победе, Фуко видит наложение сразу нескольких мотивов: и ритуального воздержания, и моральной победы, которую атлет должен одержать над собой, чтобы быть способным и достойным победы над другими, но также и представления, что сексуальная активность связана со слишком значительным расходом телесных сил и субстанций и потому должна быть подчинена принципам экономии, чтобы тело могло сохранить свою силу.

Опасения по поводу секса были связаны не только с заботой о собственном теле, но и с заботой о здоровом и удачном потомстве. Хотя признавалось, что природа разделила людей на два пола и сделала половые сношения наслаждением, чтобы побудить их к деторождению, однако в то же время положительные качества потомства рассматривались как нечто крайне хрупкое и уязвимое. Вследствие этого сексуальным наслаждениям нельзя было предаваться как попало. Особые предосторожности, например воздержание от вина, необходимы для новобрачных, но не только для них – ведь никто не может знать заранее, когда именно богам будет угодно, чтобы половое сношение закончилось оплодотворением.

Прежде всего серьезного отношения требовал вопрос о возрасте людей, обзаводящихся детьми. Для мужчин этот возраст был достаточно поздним. Платон полагал, что у мужчин самое удачное потомство получается в возрасте 30–35 лет, тогда как девушки могут вступать в брак в 16–20 лет. Важным также было непрерывное соблюдение будущими родителями правильного общего режима,

имел значение и выбор надлежащего сезона. Как правило, таковым считалась зима.

Итак, чтобы сексуальная активность могла достичь своей цели и обеспечить удачное потомство, требовалось непрерывное усилие души.

Рассматривая более подробно вопрос о том, с какими опасностями, в представлениях греков, был связан секс, Фуко обращается к описаниям и объяснениям полового акта в греческой медицинской литературе. Прежде всего этот акт выступает как очень сильное механическое движение, результатом которого являются разогревание тела и извержение семенной жидкости. Интенсивность и конвульсивность этого акта отмечал Демокрит, называя его «малым эпилептическим припадком». Физиология полового акта у женщин описывалась по аналогии с мужской и, как считалось, тоже была связана и извержением жидкости в матке. Подобная «эякулятивная модель объяснения», применявшаяся для объяснения полового акта у обоих полов, показывает исключительное доминирование мужской модели. Половой акт у женщин рассматривается не как дополнительный к мужскому, но скорее как его повторение, правда, в более слабой форме. Ставя в центр объяснения момент извержения жидкости, такие трактовки, естественно, представляли половой акт как расход, откуда вытекала проблема экономии и компенсации. Половой акт, с одной стороны, обусловлен самой природой и необходим, с другой – он лишает организм части жизненно важных элементов. Это необходимо для зарождения новой жизни, но сопряжено с опасностью для тела того, кто эту жизнь зачинает. Недаром человек бесплоден в ранней юности, когда его собственное тело еще должно расти и потому неспособно на подобный расход. Образование спермы замедляется и в старости, когда организм едва поддерживает собственное существование. «Таким образом, на протяжении всей жизни индивида сохраняется эта дополнительность способности к прокреации и способности к саморазвитию и поддержке собственного существования» (2, с. 149).

Данный момент расхода жизненно важных для поддержания собственного существования элементов приоткрывает связь сексуальной активности со смертью и бессмертием. Для Платона и Аристотеля половой акт есть точка пересечения жизни отдельного индивида, которому предначертано умереть, и бессмертия человеческого рода, поддерживаемого именно благодаря смене поколений. Подтверждением служат хотя бы рассуждения Диотимы в «Пире» Платона. «Та-

ким образом сексуальная активность вписывается в пространство жизни и смерти, времени, становления и вечности» (2, с. 152).

Озабоченность опасностями, приистекающими из полового акта, ассоциация этого акта с неистовством, истечением, утратой и смертью не являются особенностями древнегреческой культуры. Эти темы присутствуют и в древнекитайской культуре, однако Фуко указывает на существенные отличия в отношении названных культур к данным темам. Китайские трактаты, посвященные «Искусству спальных покоев», трактуют сексуальный контакт (с партнером противоположного пола) как «способ вступить в соприкосновение с жизненным принципом, присутствующим у противоположного пола, и, поглощая его, получить от этого пользу для себя; таким образом, тут утверждается, что правильно построенная сексуальная деятельность не только исключает всякую опасность, но укрепляет существование и приводит к омоложению. Тут усилие, учение, упражнение направлены на сам акт; задержка или сохранение семени позволяет достичь вершин одновременно и в порядке наслаждения, и в порядке бытия» (2, с. 155). Китайское «искусство спальных покоев» дает детальные предписания относительно техники самого полового акта. И такое внимание к деталям совершения полового акта имеет выраженную этическую направленность. «Искусство спальных покоев» у древних китайцев было направлено на максимальную интенсификацию положительных следствий полового акта. Они считали, что, бесконечно отодвигая конец акта, повторяя и умножая сношение, можно победить даже время и достичь бессмертия.

«Тему озабоченности и беспокойства в связи с негативными последствиями сексуальной активности можно без труда заметить в христианской доктрине плоти: это было связано с неподконтрольным воле неистовством самого акта, его близостью к злему началу и его местом в игре жизни и смерти» (2, с. 155). Однако тут неукротимость желания и неистовство акта рассматривались как проявления греховности плоти самой по себе. Поэтому западное христианство «разрабатывает юридически-моральную кодификацию актов, моментов и намерений, позволяющую сделать легитимной активность, которая сама по себе является отрицательной» (там же). Законный брак обеспечивает такую легитимность секса, которая позволяет, во-первых, производить потомство, и во-вторых, не обречь при этом свою душу на погибель.

У греков же озабоченность и беспокойство по поводу секса получают совсем иное выражение: это не приводит ни к созданию какого-то особого эротического искусства, ни к кодификации половых актов, но к выработке «техники жизни» (2, с. 155). Последняя связана не с техникой осуществления самих половых актов, но с правильным распределением сексуальной активности. Речь тут идет об «отношении к самому себе в сексуальной активности, взятой как целое... о конституировании самого себя как субъекта, управляющего своим поведением» (2, с. 156).

Далее Фуко переходит к рассмотрению того, каким образом в классической греческой мысли проблематизировались супружеские отношения. Это рассмотрение осуществляется под общей рубрикой «Домострой».

Распространено мнение, что в Древней Греции для женатых мужчин не существовало никаких запретов и ограничений. Широко известна формула из сочинения «Против Нееры», приписываемого Демосфену: «Куртизанки нам нужны для удовольствия, сожительницы – для повседневных забот, супруги – для законного потомства и поддержания домашнего очага» (цит. по: 2, с. 159). На первый взгляд, данная формулировка свидетельствует о строгом разделении ролей и о том, что женатый мужчина искал наслаждений в основном на стороне, ибо брак предназначался только для продолжения рода. Однако Фуко показывает, что подобное понимание не совсем верно и что существовали представления о моральном обязательстве и необходимом самоограничении женатого мужчины, что греки знали категорию «взаимной верности». Только ограничения для женатого мужчины были связаны не с идеей, будто сексуальная активность сама по себе дурна, но с представлением, что необходимы особая мудрость и знания для правильного ведения дома.

Прежде всего Фуко подчеркивает справедливость представления о несимметричности статуса, прав и обязанностей женатого мужчины и замужней женщины. Сексуальная активность последней, разумеется, должна была быть ограничена собственным супругом. В упоминавшемся выше сочинении «Против Нееры» утверждается, что жена должна испытывать достаточно сильный страх, чтобы не совершить никакой ошибки и остаться верной хранительницей очага. Если женщина нарушила супружескую верность, ее следовало выгнать из дома мужа и отстранить от исполнения обрядов.

Мужчина, независимо от того, женат он или холост, должен был уважать замужнюю женщину (как и девушку, живущую под властью родителей). Но это было уважение не к ней, а к тому мужчине, под властью которого она находится. Соблазнение замужней женщины или девушки, живущей в родительском доме, – это нарушение прав мужчины, которому она принадлежит. Так что обязанность супружеской верности для женщины есть простое следствие ее зависимого, подчиненного положения.

Откуда же может взяться аналогичное обязательство у женатого мужчины? «Ведь жена принадлежит мужу, а муж не принадлежит никому, кроме себя» (2, с. 163). Фуко отвечает на этот вопрос, рассматривая «Домострой» Ксенофонта, представляющий собой «самый подробный трактат о семейной жизни, дошедший до нас от классической Греции» (2, с. 169). Он построен как собрание советов по управлению своим состоянием. Центральным моментом тут является искусство управления – имением, работниками, домохозяевами. Ксенофонт обращается прежде всего к земельному собственнику. Он противопоставляет жизнь ремесленника, которая не является полезной ни для него самого, ни для близких, и жизнь земледельца – собственника земли, которая полезна для него самого, позволяет ему быть полезным друзьям и делает его активным и полезным гражданином полиса. Для него поместье – это не только дом, поля, но также и сфера активности и форма жизни. Все личные и гражданские преимущества жизни земельного собственника неотделимы от практики управления; а искусство управления домохозяевами не отличается принципиально от искусства управления, требующегося в делах полиса. И тут и там люди с готовностью и энтузиазмом подчиняются тому, кто является властелином самого себя.

Именно с этой точки зрения Ксенофонт рассматривает отношения мужа и жены. Дело в том, что жена играет одну из центральных ролей в правильном управлении хозяйством: она является хозяйкой в доме. Боги сотворили людей так, что они образуют пару и могут продолжать свой род и иметь опору и поддержку в старости. Людям нужно убежище, «крыша над головой». Но «крыша» включает пространство как вне дома – поля, сады, пастбища, так и в доме. Боги опять-таки устроили так, что место мужчины – вне, а женщины – внутри дома. Для этого и тело мужчины более крепко, а тело женщины – более нежно и слабо. Значит, место повседневных работ и забот мужчины – поле, пастбище и пр., а жен-

щины – кухня, кладовки и т.п. Нарушать это естественное разделение труда – значит идти против закона и воли богов.

Поэтому мужчина должен быть производителем и добытчиком. Но все, что он добывает, он приносит в дом – место заботы и активности женщины. Его труды пойдут прахом, если она не сумеет запастись, сохранить и рачительно распределить запасенное. Поэтому жена – первый и главный помощник мужа в деле ведения дома.

В то же время девушек выдают замуж в 15–16 лет, тогда как муж раза в два старше нее. В такой ситуации супружеские отношения, как показывает Ксенофонт, должны превратиться в отношения воспитателя и воспитанницы. «Отсюда и вытекает ответственность мужа. Если жена вместо того, чтобы помогать мужу, доставляет ему одни неприятности, кого следует в этом винить? – Мужа» (2, с. 172). «Итак, мы видим, что супружеские отношения рассматриваются не сами по себе, не как простое отношение пары, состоящей из мужчины и женщины, и которые, помимо своих супружеских отношений, могли бы еще заниматься домом и семьей. Ксенофонт обстоятельно рассматривает супружеские отношения, но непрямо, а в определенном контексте – только в аспекте управления хозяйством и ответственности мужа как руководящего лица. И суть проблемы супружеских отношений состоит в том, чтобы сделать из жены сотрудницу и помощницу, которая столь нужна при разумном ведении хозяйства» (2, с. 172–173).

Интерпретируя вышеприведенный фрагмент из речи «Против Нееры», Фуко показывает, что его не следует понимать в раздельном смысле: любовные наслаждения – функция только куртизанки, а функция жены – деторождение. Смысл фрагмента иной: куртизанка не может дать ничего, кроме сексуальных наслаждений, сожительница может дать немного больше, но только законная супруга может дать то, чего не могут ни первая, ни вторая, – законных детей, в будущем – наследников отцовского имущества и полноправных граждан. В тексте «Домостроя» Ксенофонта встречаются неоднократные упоминания о сексуальном поведении, о необходимой умеренности и о физическом влечении супругов друг к другу. Умеренность и самообладание (*enkrateia*) необходимы для правильного ведения дома. Страсти и слабости типа лени, слабодушия, беспечности, обжорства, пьянства, мотовства, похотливости, если дать им волю, способны превратиться в настоящих хозяев, а хозяин дома будет всего лишь их рабом. Брак и функции

главы семьи, управление домом требуют, чтобы человек был способен управлять самим собой.

Это самообладание не является чертой, присущей только мужчине, но оказывается в конечном счете общей добродетелью супругов.

Текст «Домостроя» Ксенофонта содержит критику косметики как попытки женщины стать более привлекательной для своего супруга. Косметика отвергается тут как обман. Приводится такая аналогия: если муж преувеличивает перед женой размер своего состояния, то это нехорошо, это обман. Ведь состояние является их общим, и жена должна знать его истинные размеры. Общность владения не допускает обмана. Но тела супругов – это также их общая собственность. Поэтому нехорошо жене обманывать мужа относительно своего тела, пытаясь выглядеть моложе, румянее, чем она есть на самом деле. В то же время, успокаивая свою жену, муж в «Домострое» Ксенофонта говорит, что она всегда желанна, ибо боги сделали так, что для лошади самое желанное в мире – лошадь, для собаки – собака, а для человека самое желанное – человеческое тело как оно есть, без всяких ухищрений и прикрас. Таким образом, влечение супругов друг к другу должно быть чисто естественным.

Но что же все-таки должна делать жена, чтобы остаться желанной для мужа, чтобы в один прекрасный день ее не вытеснила более молодая и красивая? «Мы удивимся, узнав, что даже и для этого решающим является дом и управление им» (2, с. 180). Сами повседневные обязанности хозяйки способствуют сохранению ее естественной красоты и, так сказать, «хорошей формы». Она не сидит, как лентяйка или как рабыня, но постоянно пребывает в движении: она надзирает, контролирует, поэтому у нее вырабатывается хорошая осанка и та особая поступь, которая отличает, в глазах древних греков, свободного человека. (У мужчины надлежащая осанка и поступь вырабатываются при выполнении обязанностей воина и свободного гражданина.) Итак, положение хозяйки дома имеет свой физический коррелят – красоту. Такая женщина уже имеет важнейшие элементы привлекательности, которые к тому же не блекнут с годами. При этом и одежда хозяйки дома отличается от одежд рабынь и служанок большей изысканностью и элегантностью. И наконец, именно она, свободно рожденная женщина, может подарить своему мужу наслаждение, которого ему не могут подарить рабыни. Ведь они отдаются хозяину по необходимости, жена – добровольно, из самого желания быть любимой своим му-

жем. «Таким образом, благодаря особой форме физической красоты, неотделимой от ее привилегированного статуса, и благодаря свободному желанию нравиться мужу хозяйка дома всегда будет первенствовать среди прочих женщин в доме» (2, с. 181).

Фуко подчеркивает, что в тексте Ксенофонта нигде не идет речь о том, что добродетельный муж должен якобы ограничивать свою сексуальную активность исключительно супругой. Ни о какой сексуальной монополии жены на мужа, ни о какой симметрии супружеского долга в этом смысле не было и речи. Некоторые фрагменты греческих текстов, где женатые мужчины порицаются за сексуальные связи вне семейного круга, Фуко интерпретирует как порицание именно того, что мужчина заводит на стороне постоянные связи и побочных детей, как бы вторую семью. «Верность», к которой обязывает мужчину заключение брака, состоит в сохранении в любых обстоятельствах именно за женой выделенного положения среди прочих женщин и именно за ее детьми – статуса законных наследников. Когда, например, Медея в трагедии Еврипида кричит о «неверности» Ясона, то имеется в виду не то, что он собирается спать с другой женщиной, но то, что он лишает ее и ее детей их статуса.

Итак, мудрость и умеренность мужа состоят в том, чтобы признавать привилегии законной супруги, а мудрость этой последней – в том, чтобы наилучшим образом исполнять обязанности хозяйки дома, чтобы тем надежнее сохранить для себя «верность» мужа. Ни о какой «сексуальной верности», ни о какой «симметричной сексуальной монополии» не могло быть и речи.

Рассматривая некоторые греческие тексты, в которых речь идет о необходимости для мужчины ограничить свою сексуальную активность одной только супругой, Фуко показывает, что и в них нет речи о симметрии сексуальных обязательств супругов в браке. Например, Платон в «Законах» выводит подобную обязанность мужчины из нужд и потребностей государства. По Платону получается, что это есть обязанность мужчины не перед женой, а перед государством, которому он должен подарить лучших и законных детей (а не тратить семя на производство внебрачных).

Об Эросе, любовном стремлении и томлении греческие тексты чаще говорят в связи с любовью между лицами одного и того же пола. Не потому, подчеркивает Фуко, что, например, в супружеских отношениях не было места Эросу, но потому, что в них было и много другого, что и составляло их специфику, тогда как в случае

лиц одного пола именно Эрос и только он определял эти отношения. Поэтому глава книги под названием «Эротика» целиком посвящена вопросу о месте отношений с мальчиками в греческом использовании удовольствий.

Заметно, что с этой темой связаны особое беспокойство и тревога. Древние греки как будто чувствовали, что подобные отношения требуют особого обоснования и оправдания. Конечно, это странно для общества, известного как «терпимое» к «гомосексуализму». И мы ничего тут не поймем, подчеркивает Фуко, если будем пользоваться понятиями «гомосексуализм» и «терпимость».

Прежде всего у греков не было самого противопоставления однополой и разнополой любви. «Быть распущенным, в их глазах, означало – быть не в состоянии устоять перед женщиной или мальчиком, причем последнее было ничуть не большим изъясном, чем первое» (2, с. 207). Например, у Диогена Лаэртского Бион «Алкивиада... порицал за то, что, когда он был мальчиком, ради него мужья бросали жен, когда стал юношей – жены бросали мужей»¹. Греки вообще не признавали двух родов желаний и влечений. Они свободно выбирали между объектом одного и другого пола, – так, женатый мужчина мог иметь мальчиков-любовников, – «но эта возможность в их глазах вовсе не связывалась с некоей двойной, амбивалентной и “бисексуальной” структурой желания» (2, с. 208, 209). С их точки зрения, естественным является влечение к любому прекрасному существу независимо от его пола.

Разумеется, вкусы отдельных людей различались, и некоторые отдавали явное предпочтение одному полу перед другим; это могло служить поводом для шуток, но никак не основой для классификации данного человека по универсальной типологии, затрагивающей сущностные характеристики человека. И сам человек, предпочитающий мальчиков, не воспринимал себя как «другого» по сравнению с поклонником женщин.

Столь же неадекватными являются и понятия «терпимость» и «нетерпимость». Позиция греческого общества относительно любви к мальчикам была гораздо более сложной и озабоченной, чтобы ее можно было описать с помощью одного из этих понятий.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 198.

Вообще, практика любовных отношений с мальчиками не только разрешалась законами и общественным мнением, но и постоянно подкреплялась существованием определенных институтов, например армии или школы. Она имела религиозное оправдание в определенных ритуалах и праздниках, на которых призывались покровительствующие ей божества. Наконец, такая практика имела высокую оценку в культуре: существовала особая литература, воспевающая этот вид любви и доказывающая ее более высокую ценность.

Но одновременно присутствует и целый ряд иных установок, например, презрение к слишком доступным или корыстным молодым людям, осмеяние женоподобных мужчин. Так что оценка этой практики в действительности была очень сложной, и сложность эта отчетливо осознавалась.

Так было ли греческое общество терпимым – и к чему именно? Разобраться в этом мешает и бинарная оппозиция: гомосексуальные – гетеросексуальные связи. Все, что относится к гомосексуальным связям, мы склонны объединить и рассматривать как единую проблему. Но для греков дело обстояло иначе.

Прежде всего, Фуко отмечает, что моральная проблематизация и философская рефлексия, которую мы встречаем в греческой литературе, относятся не ко всем видам однополрой любви, но лишь к одному: между взрослым мужчиной и мальчиком. Прочие воспринимались как, в общем и целом, естественные и не ставящие особых проблем. Так воспринимались, например, отношения между мальчиками-ровесниками. И в данном выделенном случае проблема состояла вовсе не в том, допустимы или нет гомосексуальные связи, но в различии возраста и статуса любовников. Вот что составляло проблему для философов и моралистов. Главной ценностью и одновременно главной опасностью этих отношений было то, что это – связь между взрослым мужчиной, уже сформировавшимся и достигшим определенного статуса, с одной стороны, и еще формирующимся и не имеющим полноправного статуса, нуждающимся в помощи и наставлении мальчиком – с другой. Отсюда – тесная связь «греческой любви» с практикой воспитания и образования. Это ярко показывает пример Сократа.

И главным объектом рефлексии тут были допустимые возрастные пределы.

Специфика этих отношений сделала их объектом своего рода ритуализации; они были окружены системой правил, придававших

им ценность, форму и интерес. Например, существовала практика ухаживания, которая была весьма значимой областью морали и культуры. Только соблюдение всех правил делало данные отношения «прекрасными», ценными с эстетической и моральной точек зрения. Были ритуализированные роли «любящего» и «любимого». Первый должен был быть инициативен, полон огня и в то же время умерять свой пыл, дарить подарки, оказывать услуги – и ждать вознаграждения со стороны любимого. Последний не должен был уступать слишком легко, склоняться на домогательства разных поклонников, принимать их из корыстных побуждений; но он должен был в конце концов продемонстрировать признательность за все, что сделал для него любящий. «Однако в то же время эта практика ухаживания ясно указывает, что сексуальные отношения между взрослым и мальчиком не были чем-то само собой разумеющимся: поэтому они должны были сопровождаться условностями, правилами поведения, определенной манерой, целой игрой затычек и преград, предназначенных отсрочить вознаграждение любящего и включить это вознаграждение в серию дополнительных действий и отношений. Это означает, что отношения такого рода, хотя они и были вполне позволительны, вовсе не были безразличными» (2, с. 217).

Игра ухаживания была открытой в двух смыслах. Во-первых, в пространственном. Если женщина была все-таки ограничена женской половиной дома, то мальчик по достижении известного возраста мог свободно посещать все общественные места, и, соответственно, влюбленный, будучи у всех на виду, мог обегать весь город, чтобы встретить его (распространенная тема шуток над влюбленными). Во-вторых, в том смысле, что мальчик решал сам и был свободен в своем выборе. Насколько можно судить по текстам, его никто не принуждал и за него никто не решал. Такое положение существенно отличалось от положения девушки, живущей под властью отца.

В силу этих обстоятельств с данным видом любовных отношений были связаны особенно тонкие и деликатные стратегии поведения, учитывающие свободу другого.

В проблематизации любви к мальчикам большое место занимал вопрос о возрасте мальчика. Когда осаждать его любовными притязаниями слишком рано, а когда уже слишком поздно? В каком возрасте мальчику уже не подобает принимать роль объекта любви? Обычно решающим признаком возмужания мальчика считался пушок на подбородке, так что говорили, что первая бритва перерезает

нить любви. Мужчины, посещавшие слишком взрослых мальчиков, осуждались. Стоиков впоследствии критиковали за то, что они слишком долго удерживали своих возлюбленных, почти до 28 лет. Эта критика показывает, что определенный возрастной предел был не столько общим правилом, сколько предметом дискуссий.

Специфические особенности тела подростка, особая красота созревающего мужского тела были в Греции предметом повышенной эстетической оценки, которую особенно усиливало сознание временного предела, преходящести этой красоты. Прекрасно следить за ростом и возмужанием мальчика, но каждый новый признак этого возмужания указывал любящему, что близится неизбежный конец любовной связи. При этом Фуко особо предупреждает против того, чтобы понимать особую красоту подростка как женоподобие. Напротив, влюбленные часто подчеркивали и воспевали силу, ловкость, мужественность любимых мальчиков, их победы на спортивных соревнованиях и храбрость на охоте.

Неизбежный временной предел допустимой любовной связи с подростком заставлял думать о морально необходимом и полезном с социальной точки зрения превращении этой связи в нечто более длительное и устойчивое – дружбу, *philia*.

Проблематизация отношений с мальчиками выливалась в форму «рефлексии по поводу любви» (2, с. 223) – рассуждений об Эросе и его особенностях. Не надо заключать отсюда, что для греков Эрос объединяет только существа одного пола. Нет, но дело в том, что в отношениях с женщинами ситуация была существенно «закрытой», и тут не было места для той игры ухаживания, которая имела место в случае домогательства любви мальчика.

Поведение мальчика, его манера держать себя по отношению к поклоннику, слишком быстрая уступка поклоннику или, напротив, слишком большое упрямство и равнодушие были предметами пристального внимания окружающих. Тут решался вопрос о чести как самого мальчика, так и всей семьи. Поведение мальчика-подростка было так же важно для чести семьи и его самого, как спустя много веков – поведение девушки на выданье. Сограждане наблюдали за мальчиком, и, например, слишком доступное поведение или явное корыстолюбие не могли не отразиться на мнении о нем – и на его положении в полисе уже после того, как он станет взрослым человеком.

Если влюбленность в мальчика и влечение к его телу были для взрослого грека вполне естественными, то в отношении самого мальчика дело обстояло иначе. С одной стороны, он еще не имел статуса мужчины, активного члена общества, с другой – он должен был им стать. Поэтому в том, что мальчик принимал роль сексуального объекта, чувствовалась некоторая проблема. Чести мальчика все-таки не соответствовало соглашаться на такие отношения из чувственности, отдаваться с наслаждением. В то же время не выглядело достоинством и полное равнодушие к ухаживаниям приличного и уважаемого взрослого человека. По-видимому, считалось приличным, чтобы мальчик уступал поклоннику не из сексуального влечения, но из признательности за его внимание и из уважения к нему. Неприлично было прельститься богатством поклонника, но вполне прилично – перспективой дружбы с достойным и влиятельным в полисе человеком, возможностью войти в хорошее общество, получить связи, образование, поддержку в карьере.

В заключительной главе второго тома – «Истинная любовь» – рассматривается связь эротики с проблемой истины. Предметом обсуждения является «Пир» Платона. Фуко подчеркивает, что позиция Сократа в этом диалоге отличается от позиций его собеседников вовсе не большей строгостью и требованием воздержания. Сократ меняет саму традиционную постановку вопросов, обычно обсуждаемых в эротике. Традиционно обсуждались вопросы достойного поведения: когда, при каких условиях и какому любовнику надлежит уступать, чтобы все было «прекрасно». Сократ же говорит не об этом, но ставит вопрос о том, в чем само существо любви, ее природа и происхождение, источник ее силы, т.е. он ставит онтологический, а не деонтологический вопрос.

Диотима объясняет Сократу, что люди «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно», ибо «рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу»¹. Для этого душа и стремится к прекрасному. У Платона, конечно, присутствует тема того, что в любимом мальчике надо любить душу, а не тело. Платон не был ни первым, ни единственным, кто так говорил. Но Платон обосновывает, почему должно быть так, почему любовь к телу ниже, чем любовь к душе. В то же время Платон ни в «Пире», ни в «Федре» не проводит однозначного про-

¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1993. – Т.1. – С. 116, 117.

тивопоставления хорошей и дурной любви как любви к душе и любви к телу. Пусть низшая, пусть чреватая опасностью отвлечения души от ее предназначения, но любовь к прекрасному телу вовсе не исключается однозначно: «Кто хочет избрать верный путь... должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела... от нравов должен будет перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук, и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии... повернуть к открытому морю мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного...»¹. Итак, Платон вовсе не исключает тело из любовных отношений. Просто тело становится низшей ступенью в восхождении души к подлинному объекту любви, каковым является истина. Связав Эрос с истиной, Платон переворачивает обычные представления об активном любящем и пассивно уступающем его объекте. Поскольку любовь – это на самом деле любовь к истине, роли обоих любовников оказываются сходными. При этом старший, лучше владеющий собой и понимающий смысл устремлений влюбленной души, становится уже не поклонником, но наставником, и в силу этого он сам становится объектом любви. Таков смысл заключительных страниц «Пира», где юный красавец Алкивиад признается в том, как он безуспешно пытался соблазнить Сократа. Алкивиад и другие окружавшие Сократа юные мальчики были влюблены в Сократа и следовали за ним, не зная, но постепенно начиная понимать, что дело не в том, что он ни в одного из них не влюблен, а, напротив, в том, что у него есть истинная любовь – т.е. любовь к истине. Его мудрость состоит в том, что он знает истинный предмет любви и потому му «не уступает» своим юным поклонникам.

¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1993. – Т.1 – С. 120–121.

Его мудрость и способность владеть собой превращают его в самый достойный объект любви, который знают эти молодые люди, но благодаря этим качествам он способен повести их дальше – к любви к истине. Таким образом, по мнению Фуко, Платон решает столь сложную и щекотливую для греческой культуры проблему того, что свободно рожденный мальчик, которому предстоит стать мужчиной, превращается в объект сексуальной активности взрослого. Платон показывает движение души к иному объекту любви – и в этом движении роли влюбленного и возлюбленного меняются местами и в конечном счете уподобляются. Ибо, как говорит Платон, не половинки самого себя, но истины ищет человек в любви.

В заключении Фуко отмечает, что именно применительно к любви к мальчикам впервые развивались такие этические принципы, как требование симметричности и взаимности любовных отношений, необходимость длительной борьбы с самим собой, последовательное очищение любви от плотского и вопрошание человека о самом себе как субъекте желания.

Г. 3. От себя

Третий том исследования Фуко по истории сексуальности является последним из того, что он успел сделать. Смерть не позволила ему написать намеченный им том по истории сексуальности в средневековой культуре.

Фуко начинает с рассмотрения сочинения Артемидора «Ключ к сновидениям» (II в.). Сексуальная тема присутствует в этом сочинении как проблема истолкования снов, в которых человек видит себя совершающим половой акт с некоторым лицом, богом или животным. Интерпретация такого сна как благоприятного или зловещего зависит от того, как оценивается сам половой акт. При этом, как подчеркивает Фуко, предлагаемая Артемидором схема интерпретации исходит не из самого акта и его формы, но из партнера и ситуации. «Главный вопрос касается не столько соответствия половых актов от природы данной структуре или принятым нормам, сколько того, что можно было бы назвать стилем активности субъекта и сообразности этого стиля прочим аспектам его существования: семейным, социальным, экономическим» (3, с. 49). Так, видеть во сне себя совершающим половой акт с лицом более старшего возраста и положения хорошо для раба, ибо ему и вообще

присуще быть «младшим» и в зависимом положении, но плохо для свободного мужчины и главы семейства; совершать во сне половой акт с проституткой – к потере, ибо общение с проституткой есть непроизводительная трата семени; а совершать во сне половой акт с собственным рабом или рабыней – к выгоде, ибо означает пользование собственным имуществом. В интерпретациях Артемидора, как мы видим, постоянно обыгрывается двойной смысл таких понятий, как «овладеть» или «обладать», вследствие чего интерпретация сексуальных сновидений оказывается по преимуществу экономической. Инцест во сне с собственной матерью обладает, в интерпретации Артемидора, массой положительных значений, ибо мать есть порождающее и вскармливающее начало, так что подобный сон может означать успех, прибыль, почет и пр. Инцест с дочерью интерпретируется в зависимости от целой совокупности социальных и экономических обстоятельств: в зависимости от того, замужем дочь или нет, вдов сам отец или нет, богаче зять самого сновидца или беднее, такой сон может означать или растрату приданого, или помощь, исходящую от дочери, или же, напротив, необходимость содержать дочь после ее развода.

В интерпретациях Артемидора «легко обнаруживаются главные черты морального опыта *aphrodisia*, как они выступали в текстах классической эпохи» (3, с. 49). А книга Артемидора является свидетельством устойчивости этой традиции. Однако она непосредственно не посвящена вопросам секса и затрагивает их только косвенно. Если же обратиться к сочинениям, трактующим эту тему непосредственно, то можно заметить некоторые новые по сравнению с классическим периодом моменты: это усиление строгости запретов и больший акцент на теме воздержания. Более подчеркиваются отрицательные последствия сексуальных излишеств для души и тела, повышается оценка брака и требования супружеского долга, зато уходит в тень тема духовного значения любви к мальчикам. В текстах философов и врачей I–II вв. присутствует такая строгость и даже суровость, которая обусловила широкие заимствования из них в морализирующих сочинениях христианских авторов. Происходит не столько разрыв с идущей от классической Греции традицией, сколько смещение акцентов и постепенное нарастание темы необходимой строгости поведения.

Темы сексуального поведения в первые века н.э. оказались помещенными в новый контекст, который Фуко называет «культивированием себя»: «Что бросается в глаза в текстах первых веков –

в большей степени, чем новые запреты в сфере сексуального поведения, – это настойчивое указание на внимание, которое нужно уделять самому себе; это модальность, широта, постоянство, строгость, с которой предъявлено данное требование; это беспокойство по поводу любых неурядиц души и тела; это указание на важность самоуважения не только вследствие своего статуса, но уважения к себе как разумному существу, для чего и требуется отказ от наслаждений или ограничение их только браком и производением потомства» (3, с. 55). То есть речь идет не о том, чтобы ввести какой-то кодекс моральных запретов, но об «интенсификации того отношения к самому себе, благодаря которому человек и конституирует себя как субъекта своих действий» (там же).

Естественно приходит на ум распространенная характеристика духовной жизни эллинизма и Рима как нарастания «индивидуализма», придающего все большее значение «частным» аспектам человеческого существования. Но, уточняя подобную характеристику, Фуко указывает, что, хотя «гражданская и политическая деятельность могла, до известной степени, изменить свою форму, она оставалась, по крайней мере для высших классов, важной частью существования. Вообще, древние общества оставались “публичными” обществами, где каждый существует в системе сильных локальных отношений, семейных связей, экономических зависимостей, клиентальных или дружеских отношений» (3, с. 56). К тому же нельзя не учитывать, что именно те учения, в которых выдвигались требования строгого и воздержанного поведения, особенно настоятельно указывали и на необходимость исполнения своего долга по отношению к человечеству, к согражданам и к семье.

Требование заботы о самом себе (*cura sui*), известное, конечно, и предшествующей философской традиции, становится в римской культуре «сердцевиной самого “искусства существования”» (3, с. 59). Фуко постоянно подчеркивает при этом, что происходит не разрыв с классической греческой традицией, но смещение акцентов. Например, в диалоге Платона «Алкивиад» Сократ доказывает юному честолюбцу Алкивиаду, что желающий управлять людьми должен прежде познать науку управления, а для этого нужно также и познать самого себя, чтобы осознать все свое невежество, и нужно «прилежно заботиться о себе». При этом Сократ замечает Алкивиаду: «Ну, выше голову! Если бы ты заметил это свое состояние в пятьдесят лет, тебе трудно было бы поправить

дело прилежанием. А сейчас ты как раз в таком возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи»¹. В первые же века н.э. утверждается представление, что забота о себе и познание себя нужны не потому, что без этого нельзя занять почетное положение в государстве, но прежде всего потому, что это нужно человеку ради него самого. Эта тема встречается и у платоников, и у стоиков, и у эпикурейцев, что Фуко подтверждает многочисленными цитатами из Апулея, Сенеки, Марка Аврелия, Эпиктета, Плиния и др. Так, Эпиктет понимает философию как опыт постоянной заботы о себе. И приступить к этому не поздно в любом возрасте. Эпиктет и определяет человека как существо, предназначенное к тому, чтобы заботиться о себе. В этом лежит фундаментальное отличие его от животных: «Забота о себе, по Эпиктету, есть долг-привилегия, дар-обязанность, и она обеспечивает нашу свободу благодаря тому, что принуждает нас рассматривать самих себя как объект всего нашего прилежания» (3, с. 62).

Философы выдвигают заботу о себе в качестве принципа не только философской, но человеческой жизни вообще, во всякое время и на всех ее этапах. Речь шла о том, чтобы трансформировать опыт повседневного существования в непрерывное упражнение по самопознанию и самосовершенствованию; при этом важно никогда не расслабляться.

Люди, которым дают свои советы Сенека или Плутарх, – это не честолобивые и жадные до знаний подростки, которых Сократ побуждал к самопознанию и к занятиям самим собой. Это взрослые мужи. Так, Луцилий был прокуратором Сицилии и по возрасту был не намного моложе Сенеки.

Забота о себе представляла не установку общего характера, но усилие, работу. Для этого существовали определенные методики. Например, требовалось установить для себя определенное время дня – вечер, перед тем, как отойти ко сну, или, напротив, утро – и посвятить это время только самому себе, своей душе, анализу своих мыслей и чувств. Вообще, «заниматься собой – занятие не для лентяев. Требовалось заботиться о теле, соблюдать определенный режим здоровой жизни, заниматься физическими упражнениями – но без излишества! – удовлетворять как можно более умеренно свои потребности. Требовалось предаваться размышлениям,

¹ Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 209.

чтению, делать заметки о прочитанных книгах или прослушанных беседах, чтобы их потом перечитывать. Требовалось напоминать себе об истинах, которые уже знаешь, но которые надо усвоить глубже» (3, с. 6).

Вокруг заботы о себе сложилась система устной и письменной деятельности, посвященной как работе над собой, так и общению с другими. «Тут мы касаемся одного из наиболее важных аспектов деятельности, посвященной себе: она являлась не упражнением в самоизоляции, но, напротив, настоящей социальной практикой» (3, с. 67). Касаясь социального аспекта практики заботы о себе, надо вспомнить прежде всего о сообществах последователей какой-либо философской традиции, например неопифагорейцев или эпикурейцев. Вокруг Эпиктета (как и многих других философских наставников) сложился кружок людей, для которых он выступал в роли учителя, хотя среди них были люди вполне зрелые и принадлежащие высшим слоям общества. У знатных семей, особенно в Риме, вообще существовала практика своего рода частных «консультантов», которые давали моральные советы и ободряли своих патронов и их семьи на пути следования моральному долгу.

Деятельность по направлению души и культивированию себя часто встраивалась в родственные, дружеские и прочие отношения. Поэтому «Забота о себе выступает и как интенсификация социальных связей» (3, с. 69).

В практике заботы о себе глубоко переплетались темы медицинские и этические. Целый ряд медицинских понятий и образов применительно к душе мы встречаем, например, у Эпиктета: он говорит о вскрытии душевного нарыва, ампутации больных частей, горьких лекарствах для души и т.п. Эпиктет говорил также, что философская школа представляет собой настоящий кабинет врача, — это место, где врачуют душу.

В то же время и врач Гален настаивал на необходимости взаимного проникновения философии и медицины. Он же считал, что в компетенцию врача входят и расстройства души, такие, как любовная горячка, страсти или заблуждения.

В культивировании себя этот медицинский аспект проявлялся как постоянное и неослабное внимание к своему телу. Такое внимание «до известной степени было парадоксальным, ибо было связано (по крайней мере, частично) с системой морали, в которой смерть, болезнь и физическое страдание не были подлинным злом и для ко-

торой опять-таки следовало бы скорее обращать внимание на свою душу, чем заботиться о поддержании своего тела» (3, с. 72). Разгадка этого кажущегося парадокса в том, что господствовало представление о связи между болезнями души и тела: так, дурные обычаи души могли вести к немощам тела, а «излишества тела обнаруживали и поддерживали болезни души». Озабоченность была связана с этим взаимопереходом физических и душевных расстройств и с признанием того, что следует исправлять душу, чтобы «тело не довлекло над ней, и исправлять тело, чтобы душа могла сохранять власть над собой» (3, с. 73). При этом превалировал образ тела уже не очень молодого, стабильное функционирование которого очень хрупко и постоянно нарушается всевозможными недугами и неприятностями. Такое тело угрожает душе не столько неумеренными аппетитами, сколько болячками, слабостями и немощами. «Практика заботы о себе подразумевает, что человек в своих собственных глазах является не только несовершенным, невежественным, нуждающимся в исправлении, формировании и наставлении, но к тому же страдающим от недугов, которые надо врачевать или ему самому, или компетентному в этом лицу» (там же). Каждый должен осознать, что он нуждается в лечении и помощи.

В практике заботы о себе видное место занимало также и познание себя: «Было развито целое искусство познания себя, со своими точными рецептами, особыми формами исследования и своим сводом упражнений» (3, с. 74).

Среди процедур самоиспытания Фуко особо упоминает следующую, описываемую Плутархом: каким-либо интенсивным физическим упражнением возбудить себе аппетит, потом приказать накрыть стол самыми изысканными блюдами и после некоторого их созерцания отослать все слугам, а самому удовольствоваться пищей рабов. Подобные упражнения в воздержании характерны и для эпикурейцев, и для стоиков. Но если для эпикурейцев речь шла о том, чтобы показать себе, как удовлетворение самых элементарных потребностей может дать более полное и стабильное наслаждение, чем удовлетворение наиболее изысканных и искусственных, то для стоиков цель подобных упражнений состояла скорее в том, чтобы подготовить себя к возможным лишениям, заранее показав себе, как легко на самом деле можно обойтись без всего того, к чему привязывают человека его привычки, воспитание, общественное мнение и забота о поддержании своего статуса.

Рука об руку с такой практикой воздержаний шел регулярный анализ своего сознания: например, каждый вечер, перед отходом ко сну, в тишине и спокойствии припомнить весь прошедший день, анализируя и оценивая свои поступки, мысли и побуждения, выступая для самого себя и обвинителем, и защитником. Считалось необходимым также, чтобы мысль постоянно работала над самой собой, была чем-то вроде фильтра для собственных представлений, исследовала их, контролировала и отбирала. В отличие от упражнений в воздержании, эта работа должна быть непрерывной. Сознание должно стать для самого себя, по выражению Эпиктета, «ночным сторожем».

Целью всех этих упражнений и работы сознания должно стать обращение к себе (*conversio ad se*). Оно рассматривалось как «траектория движения, благодаря которому, избегнув зависимостей и любых форм порабощения, человек в конце концов воссоединяется с самим собой, как с убежищем, защищающим от бурь, или цитаделью, защищенной своими укреплениями» (3, с. 82).

Именно в таком контексте культивирования себя и существовала в первые века н.э. моральная рефлексия над сексуальными наслаждениями. То, что на первый взгляд выглядит как большая по сравнению с классической Грецией строгость, даже суровость, нельзя понимать в привычном для нас духе как сексуальные запреты: «Область того, что могло быть запрещенным, вовсе не расширилась, и не было попыток организовать запреты в более авторитарную и действенную систему» (3, с. 84). Изменения в отношении к сексу были связаны с тем способом, каким индивид конституировал себя как моральный субъект. Как и в классической Греции, речь шла прежде всего о том, чтобы сохранять самообладание, властвовать над собой. Но изменилась расстановка акцентов. Индивид все более и более воспринимал себя как существо слабое и хрупкое, нуждающееся в охране и защите.

В связи с этой культурой заботы о себе и возвращения к себе часто говорят о нарастании индивидуализма и пессимизма в римской культуре и связывают это с тем, что, в отличие от греческого полиса, в огромной империи человек чувствовал себя песчинкой, от которой ничего не зависит. Отсюда – желание уйти в себя, уклониться от политической деятельности и т.п. Но Фуко критикует этот расхожий образ. Он указывает, что римская администрация, присоединяя к себе новые территории, вовсе не ломала существовавшие

там системы власти и управления, но, напротив, стремилась на них опереться, подключить их к собственному функционированию. Поэтому политическая активность господствующих слоев населения вовсе не стала меньше. И культивирование себя не означало «внутреннюю эмиграцию»: оно сочеталось с признанием необходимости выполнять свой долг перед согражданами, друзьями и семьей.

Однако изменился характер отношения человека (разумеется, речь может идти только о представителе высших слоев общества) к своему статусу и обусловленному этим статусом политическому призванию. Это отношение перестало быть чем-то само собой разумеющимся, оно проблематизировалось.

Аналогично проблематизировались и супружеские отношения. Они перестали быть само собой разумеющейся структурой доминирования-воспитания, с одной стороны, и подчинения – с другой.

Фуко отмечает в связи с этим, что в эллинско-римском мире женщины были более независимы, чем в Греции классического периода. Это было связано также и с тем, что мужчина-гражданин потерял часть своего политического значения. Женщины не только получали приданое, но постепенно приобретали право все более свободно распоряжаться им во время замужества; появились брачные контракты, предусматривающие, что в случае развода приданое должно быть возвращено. «Во всяком случае, если судить по некоторым текстам первых веков н.э., брак превращался для мужчины – мы ведь располагаем только свидетельствами мужчин – в очаг более важного, более интенсивного, но также и более сложного и проблематичного опыта» (3, с. 96). Брак стал рассматриваться не просто как нечто, полезное для рода или для полиса, не только как способ организации домашнего хозяйства. Особым опытом стало само состояние женатого человека: существование, разделенное с другим, и глубоко личная связь, и взаимное положение партнеров.

Итак, вопросы секса обсуждались в позднеллинистической и римской литературе в контексте «культивирования себя», а сам этот контекст был неразрывно связан с проблематизацией таких сторон жизни, как политическая деятельность, статус, супружество.

Рассмотрение тем, в рамках которых происходило обращение к проблемам секса в этой культуре, Фуко распределяет по трем рубрикам: тело, жена, мальчики.

Тело

Фуко начинает эту рубрику с анализа текстов Галена. Согласно Галену, природа стремилась произвести нечто бессмертное, но имела для этого неподходящий материал. Чтобы преодолеть этот недостаток, природа сделала так, чтобы живые существа совокуплялись и производили на свет себе подобных. Для этого природа наделила их особыми репродуктивными органами и связала с ними чрезвычайно сильное желание и наслаждение. В описании физиологии полового акта, даваемом Галеном, Фуко подчеркивает следующие характерные черты.

Во-первых, желание и наслаждение «встроены» в саму физиологию полового акта, объясняемого через механизм давления и резкого, конвульсивного извержения жидкости. Поэтому желание и наслаждение – это неотъемлемые, самой природой обусловленные составляющие полового акта. Во-вторых, половой акт и половые органы женщин трактуются не как дополнительные, но как изоморфные мужским. И у женщин предполагается выработка и извержение семенной жидкости. Только у них этот процесс менее совершен и завершен. Поэтому и в возникновении новой жизни мужское семя играет более значительную роль. В-третьих, половой акт рассматривается как затрагивающий функционирование всех жизненно важных органов.

Извергаемая семенная жидкость – величайшая ценность, зародыш будущей жизни. Этим обуславливаются важность и достоинство полового акта. Но это обуславливает и его опасность, ибо данный акт затрагивает весь организм как целое и связан с потерей этой ценнейшей жидкости. К тому же его конвульсивный характер заставлял многих медиков прошлого, и Галена в их числе, видеть в нем аналогию эпилептического припадка. Неудивительно, что эпилепсия связывалась с половыми излишествами. Врачи описывали тяжелые хронические болезни, являющиеся следствием истощения жизненных сил из-за половых излишеств. Отсюда могли происходить истощение слуха, потеря зрения, потеря памяти и ослабление всех жизненных органов. Поэтому, хотя половой акт и сексуальное наслаждение вовсе не рассматривались как что-то дурное само по себе, медицинская мысль первых веков н.э. подходила к ним с озабоченностью и тревогой. Вообще, характеризуя изменения отношения к сексу, Фуко отмечает, что тут не происходит разрыва с

установками античности, но отчетливо видна более высокая степень тревоги и озабоченности: человек изначально рассматривается как существо хрупкое и уязвимое. Так, и излишества в половой жизни ведут к губительным последствиям. Поэтому воздержание представляется предпочтительным. От него не видят никакого вреда – по крайней мере для мужчин. Напротив, врачи разъясняют, что якобы причиненный воздержанием вред на самом деле был обусловлен резким и внезапным изменением режима, а вовсе не воздержанием самим по себе. Во всяком случае, воздержание необходимо в ранней юности, когда организм еще не окреп, и в старости, когда он уже ослабевает и потеря драгоценных жизненных элементов с семенной жидкостью становится губительной.

Чтобы не нанести себе вреда, следует соблюдать постоянным режим, что требует непрестанной работы души над самой собой. Эта работа состоит в том, чтобы, управляя собой, искать в любовных утехах не наслаждения, но лишь избавления от неудобств, проистекающих от повышенного давления жидкости. При этом медицинская традиция предостерегает от *phantasiai* – образов, возбуждающих душу и побуждающих ее искать излишних наслаждений, не обусловленных естественной потребностью тела. Так что работа души над собой нужна также и для того, чтобы душа не вредила телу, возбуждая в нем лишние потребности. Фуко обращает внимание на то, что мастурбация, если только она не вызывается никакими фантазиями, обсуждается в медицинской литературе одобрительно, как разумный и экономный способ удовлетворить естественные потребности тела.

Рекомендуемый режим был сложным и многоаспектным. Он должен был учитывать сезон, время суток, возраст и темперамент лица, его занятия и принимаемую пищу. Все эти факторы надо было учитывать и подбирать их сочетания, чтобы не навредить себе половой активностью.

И однако же, сколь бы сложным ни был этот режим, не следует переоценивать его важность. Соображения режима сексуальной жизни занимают в медицинских трактатах эпохи во много раз меньше места, нежели соображения, касающиеся пищи и режима питания. Еда и питье составляли для грека и римлянина куда более важную проблему, чем секс.

Жена

В Греции классического периода особый стиль существования женатого мужчины был связан с тем, что он должен быть главой семьи и уважаемым гражданином, т.е. человеком, которому надлежит управлять. Отсюда и вытекала необходимость для женатого мужчины уметь владеть собой, вести себя разумно и умеренно. Однако между II в. до н.э. и началом II в. н.э. этика супружеского поведения претерпела существенные изменения. В этот период можно заметить и некоторые изменения в практике брака. Как можно судить по текстам эпохи, брак стал занимать большое место в жизни мужчины, приобрел для него большее значение. И хотя Фуко специально оговаривается (3, с. 174), что невозможно дать точные оценки масштаба этого феномена или определить, был ли он характерен для всех или только для высших слоев общества, тем не менее «довольно отчетливо видно, что искусство вести супружескую жизнь в многочисленных текстах осмысливается и определяется относительно новым способом» (там же). Во-первых, все большее и большее значение приобретают «личностное отношение между супругами, объединяющая их связь, поведение друг по отношению к другу... и это отношение начинает рассматриваться не как производное от ситуации главы семьи, но как первичное и основное, вокруг которого организуются и от которого зависят все остальные отношения» (там же). Во-вторых, требование умеренности в поведении женатого мужчины начинает связываться не столько с необходимостью властвовать над домочадцами, сколько с взаимностью супружеских обязанностей. «Интенсификация заботы о себе идет рука об руку с более высокой оценкой другого» (3, с. 175).

Стоики Римской империи развивают традиционную тему естественности брака (которая, впрочем, оспаривалась школой киников), но вносят в нее существенно новые мотивы. Издавна признавалось двойственное значение брака: для продолжения рода и для полиса (ибо семья – образующий элемент полиса, и только законные дети становятся полноценными гражданами полиса, способными исполнять общественные функции).

Римский автор Мусоний Руф, рассуждая о целях брака, переносит акцент с продолжения рода на союз. Он замечает, что обычно в качестве целей брака признают две: продолжение рода и совместную жизнь с ее взаимной поддержкой и взаимными услугами.

Однако сам Мусоний утверждает, что, как бы ни было важно продолжение рода, оно не может считаться целью брака. Ведь если бы дело было только в этом, люди могли бы (как это рекомендуют киники) расходиться сразу после соития. А если так не поступают, значит, их целью является все-таки совместная жизнь, в которой они обмениваются взаимными услугами и оказывают друг другу внимание и заботу.

Разделив людей на два пола, Творец захотел их соединить, и для этого вложил в каждый пол могучее стремление к союзу с другим. «Речь идет о том, — делает вывод Фуко, — что в человеческом существе присутствует фундаментальное и первичное стремление, влекущее не только к физической близости, но и к совместному существованию» (3, с. 179). Отсюда вытекает не только естественность брака, но и то, что секс вне брака противен стремлению, заложенному в человека самой природой.

Стоббей приводит рассуждения Гиероклеса, согласно которому человек есть животное парное. Человек создан, чтобы жить парой: благодаря этому он имеет потомство и партнера по жизненному пути. «И природа, и разум совпадают в устремлении, толкающем к браку» (3, с. 181).

Существовала идущая от античности традиция обсуждения достоинств и неудобств брака. В эту традицию стоики вносят новую постановку вопроса. Для Мусония Руфа, Эпиктета или Гиероклеса дело не в том, что быть женатым лучше или удобнее: это долг человека, универсальный закон природы. Для стоиков «брак есть одна из тех обязанностей человека, благодаря которой его частное существование становится нужным людям» (3, с. 182).

При этом Эпиктет признает одно исключение из общего правила: философу, действительно, лучше не жениться, так как его семья и его дети — это все человечество. Он живет, выполняя свой долг сразу перед всей этой огромной семьей. Но если бы он жил в городе мудрецов, где все были бы философами, познавая и исполняя законы природы и разума, то в таких условиях и философу следовало бы жениться: ведь в тесте, жене, детях он находил бы родственные себе существа.

Для Мусония Руфа парная природа человека не имеет никаких исключений, так что даже философу следует жениться. Ибо первый долг философа — жить согласно природе и разуму и пока-

зывать другим пример того, как это возможно. Поэтому именно философ не имеет права уклоняться от брака.

Мусоний описывает связь между супругами как самую близкую, высокую и достойную из всех человеческих связей. Фуко обращает внимание, что Аристотель, хотя признавал супружеские отношения весьма тесными и важными, все-таки самой близкой из человеческих связей считал кровное родство, прежде всего – отношение родителей к своим детям. Для Мусония же отношение, связывающее супругов, сильнее даже отношения, привязывающего родителей к своим детям.

Так понимаемое супружеское отношение уже не сводится только к отношению доминирования-подчинения и разделений домашнего труда. В отличие от «Домостроя» Ксенофонта, у названных римских авторов речь идет о настоящем искусстве раздельного существования. Оно включает, в частности, искусство разговаривать. Разумеется, в «Домострое» Ксенофонта муж разговаривает с женой: он направляет ее, руководит, дает советы, как жене исполнять свою функцию хозяйки дома. Но у многих римских авторов выражено другое представление о супружеских разговорах. Например, Плинию нравилось, что его Кальпурния была в курсе его общественных дел, делила с ним его тревоги, радовалась его успехам, читала его труды и была их первым ценителем, слушала его беседы.

Брак в глазах многих римских писателей означал превращение двоих в некое новое единство. При этом стойки приписывали обоим полам в принципе одинаковые склонности и способности, например способность женщин к добродетели.

Разумеется, цитированные тексты не могут представлять реальную брачную практику первых веков н.э. В них представлена всего лишь некая теоретическая «сильная модель» (3, с. 191) супружеской жизни. Но нельзя и недооценивать значимость самого факта появления подобной модели, в которой супружеские отношения становились «привилегированными одновременно онтологически и этически, причем привилегия дается этому двойственному, сексуальному и разумному одновременно, гетеросексуальному отношению за счет всех прочих человеческих отношений» (там же).

Такое понимание брака по-новому ставило и вопрос о сексуальной монополии в браке. Так, Эпиктет дает совет соблюдать невинность до брака. Однако у него это совет, а не запрет. Мусоний Руф осуждает всякую сексуальную активность вне брака. Выдвигая такой

принцип в отношении мужчин, он вовсе не выражает общее мнение. Он весьма радикален в осуждении любой внебрачной сексуальной связи и даже осуждает сексуальные отношения между двумя свободными и не состоящими в браке лицами, как и всякую практику контрацепции. И то и другое в его глазах противоречит природе и разуму.

Мусоний Руф осуждает и то, что веками казалось само собой разумеющимся: сексуальные отношения между хозяином дома и рабыней, даже незамужней. Он спрашивает: если муж позволяет себе такое, как он сможет запретить жене иметь дело с рабами?

Конечно, в своих требованиях строгой симметрии супружеского долга и сексуальной монополии супругов друг на друга Мусоний отнюдь не выражает расхожие представления эпохи. Но сам факт появления подобной позиции уже симптоматичен.

Другие авторы допускают, что женатый мужчина имеет дело с рабынями и позволяет себе и другие вольности. В то же время ничего подобного, разумеется, не допускается для женщины. Во многих текстах указывалось, что долг жены — не только хранить безусловную верность мужу, но и терпеливо сносить и прощать его отступления от супружеской верности. И тем не менее видно, что отношение к внебрачным связям женатого мужчины изменилось по сравнению с принятым в Греции. Они постепенно начинают восприниматься не как безусловное право мужчины, но как проявление его слабости и несовершенства, к которому, впрочем, любящая жена должна относиться терпеливо. Требования умеренности и воздержанности в поведении женатых мужчин выступают со все большей силой. Причем они мотивируются не необходимостью управлять собой, чтобы быть в состоянии управлять другими. Плутарх, например, призывает мужей не иметь никаких сексуальных отношений с другими женщинами, ибо это заставляет жену страдать. Он советует мужьям уподобляться разумным пчеловодам, которые не приближаются к пчелам после того, как имели сношение с женщиной. Правда, он не забывает при этом порекомендовать женам терпимость.

Определение брака как глубоко личной и сильной связи заставляет переосмыслить и отношение к любовным утехам. Авторы, писавшие о семейной жизни, были чрезвычайно сдержанны относительно секса как такового. Ничего подобного советам по его технике у них нет. Но есть две общие установки. С одной стороны, супружеская жизнь не должна быть чужда Эросу и Афродите. С другой — к супруге

следует приближаться со сдержанностью и уважением. Не следует обращаться с супругой как с любовницей. Если сам муж приучит свою жену к безудержности и нескромности, к поведению любовницы – как он будет потом требовать от нее супружеской добродетели?

Но в то же время более высокая оценка супружества становится источником для более высокой оценки сексуальных отношений: «Сексуальные отношения и наслаждения, если они являются разделенными и общими, образуют фактор сближения между супругами. Использование любовных утех составляет благоприятный фактор для формирования и укрепления тесного союза между супругами» (3, с. 210). По словам Плутарха, Афродита – это мастер, создающий согласие и привязанность между мужчиной и женщиной, ибо через их тела и благодаря наслаждению она связывает души.

Мальчики

На фоне повышения значимости и ценности супружеских отношений в римской культуре по сравнению с греческой происходит падение интереса к теме любви к мальчикам. Не то чтобы римляне чуждались и осуждали такие отношения. Просто они потеряли интерес и значимость, потерялся окружавший их в классической Греции живой философский интерес. Фуко объясняет это тем, что в Риме объектами таких отношений были не свободные мальчики, а рабы, и потому тут такие отношения не могли вызывать тех проблем, какие они вызывали в Греции.

Постепенно сходит на нет литература, посвященная любви к мальчикам и воспевающая глубокое философское значение такой любви. Появляется то, что Фуко называет «новой эротикой», – римский любовный роман о приключениях разлученных влюбленных, которые в конце концов воссоединяются. Подобно тому как в греческой эротической литературе значение любви к мальчикам связывалось с воздержанием от непосредственного физического акта и превращением этой любви в нечто высшее – истинную дружбу, так и в римском любовном романе огромное значение имели целомудрие влюбленных и то, с какой силой и цельностью характера они оба во всех перипетиях сохраняли это целомудрие, предназначая себя только для одного-единственного избранного предмета любви.

З.А. Сокулер