

# Лекция 9. От пастырской опеки над душами к политическому управлению людьми

8 марта 1978 г. От пастырской опеки над душами к политическому управлению людьми. — Общий контекст этой трансформации: кризис пастырства и антиповодырские выступления в XVI веке.

Протестантская реформация и контрреформация. — Два примечательных явления: интенсификация религиозного пастырства и расширение поводырской проблематики, на частном и публичном уровне. — Управленческий разум, характерный для суверенитета.

— Сравнение со Святым Фомой Аквинским. — Разрушение космологического и теологического континуума. — Вопрос об искусстве управления. — Замечание о проблеме понимания в истории. — Государственный интерес [I]: новизна и объект возмущений. — Три очага полемики о государственном интересе: Макиавелли, «политика», «государство»

Сегодня я хотел бы наконец перейти от пастырской опеки над душами к политическому управлению людьми. Подразумевается, что я не намерен попытаться даже наметить тот ряд

трансформаций, через который действительно можно перейти от этого душевительства к управлению людьми и населением. Последующие лекции я хотел бы посвятить ряду глобальных перераспределений, санкционировавших этот переход. Поскольку всё же необходимо высказать в адрес причинности и традиционного принципа причинности минимальное почтение, то я просто добавлю, что этот переход от пастырской опеки над душами к политическому управлению людьми должен быть рассмотрен в определённом контексте, который вам хорошо известен. Прежде всего это, разумеется, тот великий мятеж или, скорее, тот ряд, скажем так, антипастырских выступлений или антипастырских бунтов, («*Insurrections de conduite*» — в рукописи в кавычках. — Прим. ред.) по отношению к которому протестантская Реформация явилась в конечном счёте и наиболее радикальной формой, и возможностью усмирения. Историю этих антиповодырских бунтов было бы весьма интересно проследить. (Фуко добавляет: так как после всего не было... (фраза не завершена). — Прим. ред.) Если можно сказать, что главным признаком конца XV — начала XVI века, главным признаком процессов великих социальных и политических потрясений были антиповодырские выступления, то вдобавок к этому я полагаю, что не следует забывать, что и в тех процессах переворотов, в тех революционных процессах, которые имели совсем иные цели и ставки, признак антиповодырских выступлений, признак антиповодырства всегда присутствовал.

Разумеется, он был весьма явно выражен в английской революции XVII века, одним из главных направлений которой, одной из главных ставок борьбы стал настоящий взрыв религиозной активности, выразившийся в создании всевозможных религиозных общин. Но и во время Великой французской революции одним из направлений, одним из измерений восстания был антиповодырский бунт, в котором, разумеется, важную роль играли клубы, но дело ими не ограничивалось. Наконец антиповодырский бунт явился важным аспектом русской революции 1917 года, одним из его проявлений были рабочие советы, но существовали и другие проявления. И было бы весьма интересно посмотреть, как эти серии антиповодырских бунтов, мятежей распространялись, какое воздействие они оказывали на революционные процессы, как они брались под контроль, усмирялись и какова была их особенность, их форма, их внутренний закон развития. Всё это могло стать полем возможных исследований. Во всяком случае я хотел заметить, что этот переход от пастырской опеки над душами к политическому управлению людьми должен быть рассмотрен в общем контексте антиповодырских выступлений, бунтов, мятежей.

Во-вторых, необходимо, разумеется, вспомнить о двух главных направлениях реорганизации религиозного пастырства — о формировании различных протестантских общин и католической Контрреформации. И протестантские церкви, и католическая Контрреформация усвоили множество элементов, служивших характерными признаками антиповодырских выступлений, о которых я вам только что говорил. Духовность, экзальтированная набожность, возврат к Писанию, переоценка, по крайней мере частичная, аскетизма и мистики — всё это было частью усвоения антиповодырства религиозным пастырством в рамках протестантских церквей и Контрреформации. Следовало бы уделить внимание и широкой социальной борьбе, которая усилила, поддержала, продолжила эти антипастырские мятежи. Крестьянская война — это один из примеров. [1] Следовало бы уделить внимание беспомощности при столкновении с этой борьбой феодальных структур и связанных с ними властных форм; и необходимо, разумеется, и это общеизвестно, вновь

говорить о новых экономических и, как следствие, политических отношениях, для которых феодальные структуры уже не могли служить достаточными и эффективными рамками; наконец, необходимо говорить и об исчезновении двух главных полюсов историко-религиозного суверенитета, которые управляли Западом и обещали людям спасение, единство, свершение времён, тех двух великих полюсов, которые, возвышаясь над королями и другими государями представляли своего рода верховную папскую инстанцию, одновременно и духовную и светскую, имперскую и церковную. Распад двух этих великих единств и был одним из факторов той трансформации, о которой я вам говорил.

В любом случае — и на этом я закончу своё краткое введение — я полагаю, что здесь следует отметить: в XVI веке папство не исчезает. Не происходит и общей, массовой передачи папских функций от Церкви к государству. На самом деле перед нами гораздо более сложный феномен, суть которого в следующем. С одной стороны, можно сказать, что религиозное папство интенсифицируется в своих духовных формах, и вместе с тем расширяется его сфера влияния в светской жизни. Как Реформация, так и Контрреформация предоставили религиозному папству гораздо более широкие, нежели в прошлом, возможности контроля, надзора над духовной жизнью индивидов: усилилось руководство набожностью, усилился духовный контроль, теснее стали отношения между индивидами и их руководителями. Никогда папство в такой степени не вмешивалось в материальную, повседневную, светскую жизнь индивидов: оно взяло на себя ответственность за решение целого ряда вопросов, проблем, касающихся материальной жизни, чистоплотности, воспитания детей. Итак, интенсификация религиозного папства в духовной сфере и расширение его светского влияния.

С другой стороны, в том же XVI веке развивается поводырское сопровождение людей за пределами церковной власти, и опять-таки в двух аспектах или, точнее, в целом ряде аспектов, расходящихся широким веером начиная с совершенно частных форм развития проблемы поводырства, — с вопроса: как себя вести? как вести своих детей? как вести свою семью? Не следует забывать, что в этот момент возникает или, скорее, вновь появляется фундаментальная функция философии, имевшая место, скажем, в эпоху эллинизма и затем, в Средневековье, в целом исчезнувшая: давать ответ на вопрос: как себя вести? какие правила необходимо установить себе самому, чтобы вести себя как подобает; чтобы вести себя так в повседневной жизни; чтобы вести себя так по отношению к другим; чтобы вести себя так по отношению к властям, к суверену, к сеньору, чтобы вести свой разум по должному пути, а именно к спасению, разумеется, но также и к истине? (Фуко добавляет: чтобы вести себя подобающе, прилично, как следует. — Прим. ред.) И нужно понять, что философия Декарта, которая по праву считается началом, основанием западной философии, также является завершающим пунктом этой великой трансформации философии, которая возрождает её сосредоточенной на вопросе «Как себя вести?» [3] *Regulat ad directionem ingenii*, 4 meditationes, [5] — все эти категории формы, философской практики возродились в XVI веке в связи с этой интенсификацией проблемы поводырства/поведения фундаментальной проблемы, которая в этот момент вернулась к философии или во всяком случае приняла нецерковную, нерелигиозную форму.

Кроме того, аналогичное поводырство появляется в области, которую я назвал бы публичной. Эта оппозиция частного и публичного пока ещё несущественна, хотя,

несомненно, именно в это время она начинает складываться, и не где-нибудь, а как раз в проблематизации поводырства/поведения и в спецификации различных форм. Во всяком случае в публичной области, в области, которую позже назовут политической, поднимается проблема: как, в какой мере отправление власти суверена может и должно взять на себя ряд задач, которые до сих пор на него не возлагались и которые как раз и являются поводырскими задачами? Суверен, который царствует, вершит свою власть, теперь оказывается лицом, которому доверены, поручены, на которое возложены новые задачи. Следовательно, не было перехода от религиозного пастырства к иным формам ведения, поводырства, руководства. Имело место обострение, расширение, обобщение вопроса и техник поводырства. В XVI веке начинается эпоха поводырства, эпоха руководства, эпоха управленчества.

Теперь понятно, почему одна проблема обострилась в эту эпоху сильнее других, — конечно, потому, что она оказалась в точке пересечения различных форм водительства, ведения самого себя, то есть поведения, ведения своей семьи, религиозного водительства, водительства, обращённого к обществу — посредством опеки или правительственного контроля. В связи с этим поднимается проблема воспитания детей. Педагогическая проблема: как вести детей, как довести их до той точки, когда они будут полезны для города, когда они смогут вступить на путь спасения, когда они будут способны вести себя в нужном направлении сами — эта проблема была, конечно же, предопределена вспышкой поведенческих проблем в XVI веке. Основополагающая утопия, кристалл, призма, через которую нужно воспринимать проблемы поводырства и поведения, — это проблема образования детей. [6]

(Фуко пропустил здесь длинный отрывок из рукописи: «Следует подчеркнуть, что эти формы антиповодырства имели целью не освободиться от пастырства вообще, от всякого пастырства, а скорее понять пастырство лучше, как добиться того, чтобы тебя вели должным образом, верно направляли к спасению и вместе с тем как сохранить послушание, как вернее шествовать к истине. Причин этому множество. Одна из них: пастырство обладает индивидуализирующим воздействием: оно обещает спасение каждому и в индивидуальной форме; оно подразумевает послушание но как отношение индивида к индивиду, и как раз через послушание гарантирует индивидуальность; оно позволяет каждому познать истину, более того, свою истину.

Западный человек индивидуализируется благодаря пастырству, поскольку пастырство ведёт его к спасению, навечно устанавливая его идентичность, поскольку пастырство подчиняет его, включая в сеть безусловного послушания на целом ряде уровней, поскольку оно внушает ему истину догмата, одновременно вырывая у него секрет его внутренней истины. Идентичность, подчинение, внутренний мир: индивидуализация западного человека на протяжении тысячелетней истории совершается за счёт субъективности. Посредством субъективности. Необходимо стать субъектом, чтобы стать индивидом (во всех смыслах слова «субъектом» [в том числе и подданным, подчинённым. — Прим. пер.]). Итак, будучи фактором и агентом индивидуализации, пастырство порождает мощный призыв к себе, своего рода жажду пастырства: [несколько неразборчивых слов] как стать субъектом, не будучи подчинённым? Это острое желание индивидуальности далеко предшествует буржуазному сознанию и радикально противопоставляет христианство буддизму

(отсутствие пастырства и мистики [неразборчивое слово], отказ от индивидуальности. Великий кризис пастырства и антиповодырские атаки, которые его ускорили, вели не к отказу от поводырства вообще, а как раз к стремлению быть ведомым, но так, как следует, и в том, в чём следует. Отсюда возрастание и расширение «потребности в поводыре» в XVI в». — Прим. ред.)

Естественно, я хотел поговорить с вами не обо всём этом в целом, а о том частном пункте, который уже упомянул: в какой мере тот, кто осуществляет верховную власть, должен теперь брать на себя те новые и специфические задачи, какими были задачи управления людьми? Сразу же возникают две проблемы: во-первых, согласно какой рациональности, какому расчёту, какому типу мышления можно управлять людьми в рамках суверенитета? Итак, проблема типа рациональности. Во-вторых, проблема области и объектов: на что в особенности должно распространяться это управление людьми, которое не является церковным управлением, не является пастырским управлением религиозного типа, не относится к сфере частной жизни, но которое является задачей и движущей силой правителя и политического суверена? Итак, сегодня, я хотел бы говорить с вами о первом вопросе, то есть о проблеме рациональности. То есть согласно какому типу рациональности правитель должен управлять? И если говорить на латыни, — это моё пристрастие вам известно, — то я выразился бы так: в отличие от *ratio pastoralis* каким должен быть *ratio gubernatorial* (Фуко добавляет: Те, кто знают латынь... [конец фразы неразборчив]. — Прим. ред.).

Хорошо, тогда управленческий разум. Я хотел бы, чтобы попытаться хоть в малой степени объяснить это, ненадолго вернуться к схоластике, точнее, к святому Фоме Аквинскому и к тексту, в котором он объясняет, что такое королевская власть. [7] Необходимо вспомнить об одной вещи, о том, что святой Фома никогда не говорил, что суверен — это только суверен, что он должен был только царствовать, и управлять в его задачи не входит. Наоборот, он всегда говорил, что король должен управлять. Он даёт следующее определение понятия «король»: это «тот, кто управляет народом одного города и одной провинции, и делает это для общего блага». [8] Это тот, кто управляет народом. Но, я полагаю, что важно, что это управление монарха, согласно святому Фоме, ничем принципиально не отличается от суверенитета. Между сувереном и правителем нет никакого разрыва, нет ничего особенного, ничего разделяющего эти две функции. С другой стороны, чтобы определить, в чём состоит управление, которое должен осуществлять монарх, суверен, святой Фома отталкивается от целого ряда внешних моделей, которые я назвал бы, если угодно, аналогиями управления.

Что это значит — аналогии управления? Разве суверен не воспроизводит в своём управлении определённую модель, каковая есть управление Бога на земле? Святой Фома объясняет, в чём состоит совершенство искусства? В какой мере искусство совершенно? В той мере, в какой оно подражает природе. [9] Природа руководима Богом, так как Бог создал природу, и он управляет ей всегда. [10] Искусство короля будет совершенным в той мере, в какой он будет подражать природе, то есть действовать подобно Богу. Подобно тому, как Бог создал природу, король есть тот, кто основал государство или город; и подобному тому, как Бог управляет природой, король управляет своим государством, своим городом, своей провинцией. Такова первая аналогия управления — с Богом.

Вторая аналогия, вторая преемственность: с самой природой. Нет ничего в мире, говорит святой Фома, или во всяком случае ни одного живого существа, тело которого не было бы подвержено тлению, разложению, распаду, если бы в нём не проявляла себя определённая направляющая сила, определённая жизненная сила, удерживающая в едином целом те элементы, которые образуют живые тела, и упорядочивающая их для общего блага. Если бы не было этой жизненной силы, желудок работал бы по-своему усмотрению, ноги — по-своему и так далее». То же самое происходит в королевстве. Каждый индивид склонен стремиться к своей собственной выгоде, так как стремиться к своей собственной выгоде — это одна из характеристик, одна из существенных черт человека. Каждый склонен стремиться к своей собственной выгоде и, следовательно, пренебрегать общим благом. Поэтому необходимо, чтобы в государстве было бы что-то такое, что соответствовало бы жизненной, направляющей силе организма, и направляло бы стремления каждого к своей собственной выгоде на общее благо, — это и есть король. «Как и в любом множестве, говорит святой Фома, здесь необходимо руководящее начало, обязанное царствовать и управлять». [12] Это вторая аналогия, аналогия короля с жизненной силой организма.

Наконец, третья аналогия, третья преемственность — с пастырем и с отцом семейства, так как, говорит святой Фома, конечная цель человека — это, очевидно, не богатство, это даже не счастье на земле, это не крепкое здоровье. То, к чему в конечном счёте стремится человек, — это вечное блаженство, это божественное наслаждение. Какой же должна быть королевская функция? Она должна заключаться в том, чтобы предоставлять множеству общее благо, следуя методу, способному заставить это множество достичь небесного блаженства. [13] И в этом измерении, которое, очевидно, является фундаментальным, субстанциальным, функция короля не отличается ни от функции пастыря по отношению к своей пастве, ни от функции отца семейства по отношению к своей семье. Необходимо, чтобы он стремился в тех земных и светских решениях, что он принимает, чтобы вечное спасение индивида не только не было бы опорочено, но и было бы возможно. Следовательно, вы видите: аналогия с Богом, аналогия с живой природой, аналогия с пастырем и с отцом семейства дают нам что-то вроде континуума, космологическо-теологического континуума, от имени которого суверену и дозволено управлять, и который предлагает модели, согласно которым суверен должен управлять. Если в самой длительности, в непрерывной преемственности отправления своей верховной власти суверен может и должен править, то только в той мере, в какой он образует часть того великого континуума, который нисходит от Бога к отцу семейства, проходя через природу и пастырей. Итак, никакого разрыва. Этот великий континуум суверенитета в правлении есть не что иное, как «политическое» выражение преемственности между Богом и людьми.

Я полагаю, что этот великий континуум, представленный в мышлении Святого Фомы и оправдывающий королевское управление людьми, в XVI веке оказался разорван. Континуум разорван — я не хочу этим сказать, что связь суверена или того, кто управляет, с Богом, с природой, с отцом семейства, с религиозным пастырем исчезло. Наоборот, мы всё время видим [... (Фуко добавляет: одно из следствий этих новых конфигураций знания. — Прим. ред.)]. И только способствовать их укреплению будет переоценка, установление на новом основании и согласно новой экономии, потому что я считаю, что политическое мышление в конце XVI и в начале XVII века характеризуется как раз поиском и определением формы управления, специфичной по сравнению с суверенитетом. Я бы сказал — хотя это чистейшая

догадка, — что имеет место следующий хиазм, или скрещение. Астрономия Коперника и Кеплера, физика Галилея, естественная история Джона Рэя, [14] и грамматика Пор-Рояля [15]... все эти дискурсивные, научные практики и имели одним из важных следствий показать, что, в сущности, Бог управляет миром лишь на основе всеобщих законов, законов неизменных, универсальных, простых и понятных законов, доступных либо измерениям и математическому анализу, либо классификациям естественной истории, либо логическому анализу общей грамматики. Бог управляет миром посредством общих, неизменных, универсальных, простых, понятных законов — то есть, как? Значит, Бог им неуправляет (В рукописи это слово в кавычках. — Прим. ред.). Не управляет им так, как пастырь. Он безраздельно царствует над миром посредством принципов.

Ведь что, в сущности, значит «управлять миром пастырски?» Вспомните, что я говорил две недели назад об особой экономии пастырской власти, [16] нацеленной на спасение, послушание и истину: если применить эту схему к Богу, если Бог управляет миром, как пастырь, это значит, что мир повинуется экономии спасения, то есть создан для того, чтобы человек мог спастись. А если быть ещё точнее, это значит, что всё в мире создано для человека и что человек при этом создан не для того, чтобы жить в этом мире, во всяком случае всегда, но для того, чтобы перейти в мир иной. Мир, управляемый пастырски, согласно экономии спасения, — это [следовательно] мир конечных причин, устремлённых к человеку, который должен достичь в этом мире спасения. Конечные причины и антропоцентризм — вот, несомненно, один из признаков пастырского управления миром, вершимого Богом.

[Во-вторых] управлять миром пастырски значит подчинять мир целой экономии послушания: всякий раз, когда Бог по какой-либо частной причине — как вы помните, пастырское послушание неизменно принимает форму индивидуального отношения, — решает вмешаться, идёт ли речь о чьём-то спасении, гибели, о некоем стечении обстоятельств, он действует согласно экономии послушания. Иначе говоря, он обязывает людей выражать его волю знаменами, чудесами, чем-либо несообразным, рождением монстра — угрожая тем самым карой, обещая спасение или указуя избранного. Природа в пастырском управлении населена, таким образом, чудесами, обетованиями и знаменами.

Наконец, в-третьих, в мире, управляемом пастырски, действовала та же, что и в пастырстве, экономия истины внушаемой и извлекаемой. То есть в мире, управляемом пастырски, существовал ряд форм внушения, обучения. Мир был книгой, открытой книгой, в которой можно обнаружить истину, или, скорее, в которой истина, сами истины внушались ученикам, внушались путём отсылки друг к другу, то есть путём сходства и аналогии. И в то же время это был мир, внутри которого нужно было расшифровать скрытые истины, которые открывались, скрываясь, и скрывались, открываясь, то есть это был мир, наполненный шифрами, которые приходилось раскодировать.

Мир целиком финалистский, мир антропоцентристский, мир обетований, чудес и знамений, наконец, мир аналогий и шифров [17] — именно это образует явную форму пастырского управления миром, вершимого Богом. Именно это и исчезает — в какую эпоху? Можно сказать очень точно — между 1580 и 1650 годами, в момент обоснования самой классической эпистемы. [18] Именно это и исчезает, или, если угодно, одним словом можно

сказать, что это раскрытие постигаемой природы, в которой конечные причины постепенно исчезают, антропоцентризм ставится под сомнение, мир, который будет очищен от своих чудес, своих обетований и своих знамений, мир, который раскрывается согласно математическим или классификационным формам, которые уже не подразумевают аналогию и шифр — всё это соответствует тому, что я бы назвал, извините за выражение, расправительством космоса.

Итак, в то же самое время, точнее, в 1580–1650-х годах, возникает совершенно иная тема, следующая: то, что создаёт самого правителя, отправляющего свой суверенитет по отношению к своим подданным, — это не тот факт, что он продолжает на земле божественный суверенитет, который каким-то образом мог бы отображаться в континууме природы. У него есть особая задача, и никто другой её не исполнит. Ни Бог по отношению к природе, ни душа по отношению к телу, ни пастырь или отец семейства по отношению к пастве или к своим детям. Нечто абсолютно особенное: это как раз и есть управленческая деятельность, для которой он не находит образца ни у Бога, ни у природы. Это возникновение специфичности уровня и формы управления — именно оно выражается новой проблематизацией, в конце XVI века, того, что называли *res publico*, публичная вещь. Скажем, также одним словом, что вы имеете перед собой феномен, целый феномен оправительства *res publico*. От правителя требуется не только осуществлять суверенитет, от него требуется теперь делать нечто большее, делать иное, чем то, что делает Бог по отношению к природе, что делает пастор по отношению к своей пастве, что делает отец семейства по отношению к своим детям или пастух по отношению к стаду. В целом от него требуется дополнение по отношению к суверенитету и от него требуется нечто отличное, нечто иное по отношению к пастырству. Управление, вот что от него требуется. Это — больше, чем суверенитет, это дополнение к суверенитету, это нечто иное, чем пастырство, и это нечто такое, что не имеет образца, что должно выявить свой образец, это — искусство управлять. Когда будет найдено искусство управлять, то узнаем, согласно какому типу рациональности можно будет совершать эту операцию, которая не является ни суверенитетом, ни пастырством. Отсюда цель, отсюда фундаментальный вопрос конца XVI века: что такое искусство управлять?

Подведём всему этому итог. Итак, с одной стороны, перед нами уровень, на котором природа, можно сказать, отрывается от темы управления. Теперь перед нами природа, которая не терпит никакого управления, которая терпит теперь лишь царство разума, в конечном счёте являющегося и разумом Бога, и разумом людей. Только одна природа и терпит царство разума, которое установлено для неё раз и навсегда — кем? Речь не идёт о «законах» — в конце концов, можно рассматривать появление слова «закон» изнутри, когда мы встаем на юридическо-эпистемологическую точку зрения, — а о том, что пока ещё называют не «законами», а «принципами», *principia naturae* (Принципы природы [лат.] — Прим. пер.). А с другой стороны, мы имеем суверенитет над людьми, который призван наполняться, нагружаться чем-то специфическим, что прямо в нём не содержится, что подчиняется другой модели и другому типу рациональности, и это дополнение и есть управление — управление, которое должно найти своё разумное основание. Итак, с одной стороны, *principia naturae*, разумное основание управления, а с другой — *ratio*, — вам знакомо выражение *ratio status*. Это государственный интерес. Принципы природы и государственный интерес. И поскольку итальянцы всегда шли впереди нас и всего мира,

именно они первыми дали определение государственному интересу. Ботеро в тексте конца XVI века, [19] писал следующее: «Государство есть твёрдое господство над людьми» — вы видите, никакого территориального определения государства, это не территория, это не провинция или королевство, это только люди и твёрдое господство — «Государство есть твёрдое господство над людьми». Государственный интерес, — а он определяет государственный интерес совсем не в том узком смысле, как мы сейчас, — «это знание о средствах, способных основывать, сохранять и увеличивать такое господство».

Но, добавляет Ботеро (вернёмся к этому позже), «этот государственный интерес охватывает в большей степени сохранение государства, чем его расширение, и в большей степени его расширение, чем его укрепление как таковое». [20] То есть он делает из государственного интереса тип рациональности, позволяющий сохранять и поддерживать государство начиная с того момента, когда оно основано, в его повседневном функционировании, в его ежедневной деятельности. *Principia naturae* и *ratio status*, принципы природы и государственный интерес, природа и государство теперь перед нами предстают сформированными и разделёнными, как две главные отсылочные системы знаний и техник, которые даны современному западному человеку. Теперь методическое замечание. Вы мне скажете: весьма любезно с вашей стороны указать на возникновение этих двух элементов, на их соотношение, на динамику их скрещения, хаотического переплетения, но вы всего этого не объясняете. Да, я не объясняю этого по целому ряду причин. Тем не менее я хотел бы поставить этот вопрос. Если бы я пустился в объяснения, начал искать, если от меня требуется показать единственный источник, откуда, как предполагается, произошли и природа, и государство, и разделение природы и государства, и разделение *principia naturae* и *ratio status*, если бы я начал искать единое, которое разделяется надвое, это значило бы заранее признать своё поражение. Но нет ли иного пути к понятности, к объяснимости, которая требуется от историка? Нельзя ли добиться иначе, нежели путём нахождения того единственного, которое разделяется надвое или которое эту двойственность производит? Разве нельзя, например, исходить не из единства, не из самой этой двойственности природы-государства, но из множества чрезвычайно разнообразных процессов, где как раз и обнаруживаются антипастырские выступления, поведенческие бунты, где обнаруживается развитие городской жизни, где обнаруживается развитие алгебры, опыты над падением тел [...]? Нельзя ли установить объяснимость процессов, о которых я вам говорю, показывая, каковы были феномены сгущения, поддержки, взаимного усиления, сцепления, интеграции?

Иными словами, выявляя весь пучок процессов, всю сеть отношений, которые и вводят как своё общее следствие эту принципиальную двойственность, одновременно раскол и цезуру, между природой, которая может быть понята лишь, если предположить для неё особое управление, то есть если освободить её от пастырского управления и признать в качестве подобающего ей руководства суверенитет нескольких фундаментальных принципов, и республикой, которую можно сохранить, только если она обеспечена управлением, причём управлением, превосходящим рамки суверенитета. В сущности, объяснимость в истории, возможно, вовсе и не связана с обнаружением причин, всегда в той или иной мере превращаемых в своём истоке в метафоры. Объяснимость в истории связана, возможно, с чем-то таким, что можно назвать формированием или составлением следствий. Как составляются общие следствия, как формируются массовые следствия? Как формируется

такое общее следствие, каким является природа? Как формируется следствие в виде государства на основе разнообразных процессов, на некоторые из них я вам попытался указать? Проблема в том, чтобы узнать, как образовались эти два следствия, как они сформировались в своей двойственности и в соответствии, как я полагаю, с существенным противоречием между неуправляемостью природы и управляемостью государства. Здесь есть скрещение, здесь есть пересечение, здесь есть общее следствие, но такая общность является лишь следствием, и именно в этом смысле формирования этих массовых следствий и необходимо осуществлять исторический анализ. Мне нет необходимости говорить вам, что во всём этом, как в этих нескольких рассуждениях о методе, едва намеченных, так и в общей проблеме пастырства и управленчества, о которых я вам до сих пор говорил, — я был вдохновлён трудами Поля Вейна и кое-что заимствовал из этих трудов — из числа которых вам известна, во всяком случае абсолютно необходимо, чтобы вам была известна книга «Хлеб и зрелища» [21] — исследование феномена эвергезии в античном мире, которое для меня сейчас является образцом, воодушевляющим меня при попытках говорить об этих проблемах: пастырства и управленчества. [22]

Теперь поговорим об этом государственном интересе, об этом *ratio status*. Несколько предварительных замечаний. Этот государственный интерес, в полном смысле этого слова, в том широком смысле, который появился в тексте Ботеро, этот государственный интерес, в ту эпоху непосредственно воспринимался как изобретение, во всяком случае как новшество, и у него был тот же острый и резкий характер, как и у открытия гелиоцентризма пятьюдесятью годами ранее, как и у открытия закона падения тел несколько позже и так далее.

Иными словами, это воспринималось как новшество. Это не ретроспективный взгляд, как тот, при котором можно было бы просто сказать: вот, там случилось нечто несомненно важное. Нет. Сами современники, то есть во время всего этого периода конца XVI — начала XVII века, весь мир ощутил, что здесь он имеет дело с реальностью, во всяком случае с какой-то вещью, с проблемой, которая была абсолютно новой. И в абсолютно фундаментальном тексте Хемница — Хемниц это персонаж, который опубликовал под псевдонимом Ипполита Лапидского текст, фактически посвящённый участникам Вестфальских соглашений [23] и касающийся отношений между немецкой империей и различными государствами (историческое основание всего этого, одно из наиболее важных исторических оснований — это проблема империи и администрации империи) [24] — в этом тексте, который появился на латыни под названием «*Ratio status*» и который был переведён на французский гораздо позже, в 1711 или в 1712 году, уже в ином историческом контексте, но не утратив своего отношения к немецкой империи, под заголовком «Интересы немецких князей» (перевод имеет видимость отступления, но фактически им не является: *ratio status* — это и был интерес немецких князей), Хемниц пишет следующее, во время Вестфальского мира, то есть в 1647–1648-х годах: «кто только не заговаривает каждый божий день о государственном интересе. До него есть дело всем, как тем, кто погребён под школьной пылью, так и тем, на кого возложены административные обязанности». [25] Это было, следовательно ещё одно новшество, модная новинка в 1647 году. Ложное новшество, говорят одни; ложное новшество, так как, скажут они, фактически государственный интерес функционировал всегда.

Достаточно почитать историков Античности, чтобы увидеть, что там речь шла только о государственном интересе. Тацит, о чём говорит он? О государственном интересе. [26] Функционирование чего он демонстрирует? Государственного интереса. Отсюда это необычное обогащение политического мышления историческим материалом — у латинских историков и главным образом у Тацита — чтобы узнать, не было ли там на самом деле модели государственного интереса и нельзя ли извлечь из этих текстов, в сущности, мало известную тайну, скрытую тайну, забытую во время Средних веков, которую можно было бы вернуть благодаря чтению Тацита. Тацит как библия государственного интереса. Отсюда удивительное возвращение к истории в эти годы.

Другие, наоборот, скажут: здесь нет никакого новшества, никакой радикальной новизны, и не у историков, а в окружающей нас действительности, а также в иных странах, в знании о том, что там происходит, следует искать, что такое государственный интерес, и именно этот анализ современности позволит определить, как этот государственный интерес функционирует [...] В числе последних и следует упомянуть Хемница, потому что его позиция была одной из самых интересных, потому что он в полной мере почувствовал, какова связь... или во всяком случае провёл аналогию между тем, что происходит в области наук, и тем, что происходит в области государственного интереса. И он говорит: разумеется, государственный интерес существовал всегда, если под государственным интересом понимать тот самый механизм, посредством которого государства могут функционировать, [27] но был необходим совершенно новый интеллектуальный инструмент, чтобы этот механизм обнаружить и подвергнуть его анализу, и подобно тому, как существуют звезды, которых никто никогда не видел, а чтобы их увидеть, следовало дожидаться появления определённого числа оптических инструментов, в том числе и очков. «Современные математики, — говорит Хемниц, — со своими окулярами открыли с помощью линз новые звёзды на небесном своде, а также пятна на солнце. У новых политиков тоже есть свои линзы, посредством которых они и открыли то, что древние не знали или скрывали от нас с такой заботой». [28]

Итак, непосредственно воспринятое новшество этого государственного интереса, его новизна и скандал, и подобно тому, как открытия Галилея спровоцировали в области религиозного мышления известный вам скандал, так и *ratio status* спровоцировал скандал, по крайней мере такой же грандиозный. Конечно, реальное функционирование, историческое и политическое функционирование этого скандала было совершенно иным по мере того, как оставалась позади и проблема разделения между протестантской и католической церквями, и проблема управления — теми правителями, которые считались католическими — государствами, в которых, как во Франции, действовала терпимость. Между прочим, благодаря тому факту, что наиболее пылкими и наиболее строгими приверженцами государственного интереса, по крайней мере во Франции, были такие личности, как Ришельё и Мазарини, которые, возможно, и не были столь уж набожными, но по крайней мере носили пурпурную мантию, религиозный скандал, спровоцированный возникновением этого понятия, этой проблемы, этого вопроса о государственном интересе совершенно отличался от того, что можно было наблюдать в случае с галилеевской физикой. Во всяком случае скандал, скандал до такой степени, что папа, которого звали Пием V, говорил: но *ratio status* — это вовсе не государственный интерес. *Ratio status* — это *ratio diaboli*, интерес дьявола. [29]

Существовала целая литература против государственного интереса, которая во Франции вдохновлялась одновременно определённой разновидностью католицизма, я сказал бы, интеграционного католицизма, во всяком случае католицизма, который был ультрамонтантским, происпанским, а с другой стороны, противостояла политике Ришельё. Эта серия памфлетов была обнаружена и очень хорошо изучена Тюо в его большой книге о политической мысли в эпоху Ришельё. [30] Я вас к ней отсылаю и просто извлеку из неё следующую цитату преподобного отца Клода Клемана, который, я полагаю, был иезуитом и был связан, хотя я и не знаю каким образом и до какой степени, с испанцами — жил ли он в Испании, был ли просто испанским агентом, я не знаю — в любом случае он написал в 1637 году книгу, которую назвал «Убийственный макиавеллизм», *Machiavellismus jugulatus* и в самом начале которой он с самого начала говорит следующее: «Размышляя над сектой политиков, я не знаю даже, что о ней сказать, о чём я должен умолчать и каким именем я их должен назвать. Обозначить её как политеизм? Да, без сомнения, потому что политик почитает всякую вещь и в силу лишь политических причин, неважно каких. Назвать её атеизмом? Это было бы справедливо, так как политик обладает почтением к управлению, которое определяется только государственным интересом; он меняет цвет и кожу, он больше, чем Протей, способен к превращениям. Назвать ли её (Всё ту же секту политиков) государствовопклонством? Это было бы самое верное название.

Если при его общем безразличии политик что-то почитает, то для того, чтобы представить людям неведомое божество, Бога или Богиню, божество, которое греки называли именем Города, которое римляне называли именем республики или империи, и которое люди наших дней называют Государством. Вот единственное божество политиков, вот самое верное имя для их обозначения». [31] И я вас отошлю также — в конце концов, существует огромная литература, её вы опять найдёте у Тюо — к заглавию одного текста, ещё более позднего, датированного 1667 годом, который был написан неким Раймоном де Сен-Мартеном. Заглавие книги следующее: «Истинная религия в её свете против всех противоречивых ошибок безбожников, распутников, математиков и всех остальных, [32] кто утверждает идей Судьбы и Фатума, язычников, евреев, магометан, сект еретиков вообще, раскольников, макиавеллистов и политиков». [33]

Теперь в этих диатрибах я хотел бы задержаться на трёх словах. Во-первых, на имени «Макиавелли», во-вторых, на слове «политика», в-третьих, разумеется, на слове «государство». Вначале Макиавелли. В одной из предыдущих лекций [34] я попытался показать вам, что фактически искусство управления, которое так искали люди XVI и XVII века, это искусство управления нельзя обнаружить у Макиавелли по той замечательной причине, что его там не было и что его там не было, потому что, я полагаю, что проблема Макиавелли — это не сохранение самого государства. Я думаю, что вы лучше увидите это в следующий раз, когда приступим к внутренней стороне проблемы государственного интереса. То, что Макиавелли стремится сохранить, защитить, — это не государство, это отношение государя к тому, над чем он осуществляет своё господство, то есть речь идёт о том, чтобы сохранить владычество как отношение власти государя над своей территорией или над её населением. Следовательно, это совершенно иное. Я полагаю, что у Макиавелли нет искусства управления.

Тем не менее Макиавелли — и тогда здесь следовало бы подчеркнуть то, о чём я говорил вам в прошлый раз, а именно, что Макиавелли в конечном счёте отверг искусство управления, что у него речь идёт о чём-то более сложном и в конечном счёте ложном — он находится в центре споров, именно Макиавелли. Он в центре споров, столкновений различных, иногда негативных, иногда, наоборот, позитивных ценностей. Фактически он находится в центре споров во время всего этого периода с 1580 по 1650–1660 годы. Он находится в центре споров не в том измерении, где всё это проходит через него, но в том, где всё это через него выражается. Всё это происходит не благодаря ему, не благодаря ему и не у него обнаруживается искусство управления. Это не он определил искусство управления, но благодаря тому, что он говорил, было найдено то, чем искусство управления является. Кроме того, этот феномен дискурса, где ищут то, что происходит, тогда как фактически стремятся лишь высказать нечто через это происходящее, не является уникальным феноменом. Для нас, с такой точки зрения, наш Макиавелли — это Маркс: это не происходит благодаря ему, но это через него выражается.

Итак, как же это через него выражается? Противники государственного интереса, эти католики, сторонники Испании, противники Ришельё, все те, кто ищет особенности искусства управления: вы утверждаете, что существует совершенно независимое искусство управления, отличное от отправления суверенитета, отличное также и от пастырской опеки. Но это искусство управления, которое, как вы утверждаете, существует, которое необходимо найти, которое является рациональным, которое всех устраивает, которое принадлежит к иному типу, чем законы Бога или законы природы, посмотрите, это искусство управления фактически не существует, у него нет прочных оснований. Его нельзя определить иначе, чем... чем же? Чем капризами или интересами государя. Отбросьте всё, что вы желаете видеть в вашем особом искусстве управления, и вы найдёте только Макиавелли. Вы найдёте только Макиавелли, то есть вы никогда не найдёте чего-либо иного, кроме капризов и законов государя. Вне Бога, вне этих законов, вне великих образцов, данных природой, то есть в конечном счёте, Богом, вне принципа суверенитета нет ничего, кроме капризов государя, кроме Макиавелли. И в обсуждаемую нами эпоху Макиавелли играет роль контрпримера, критики, примера сведения искусства управления единственно к спасению, причём не государства, а владения.

Управленчества не существует. Вот что желают сказать противники государственного интереса, когда они говорят: вы всего лишь макиавеллисты. Вы не найдёте этого искусства управления. И сверх того (это и говорит Инносан Жантийе, о котором я вам уже рассказывал) [35] можно даже сказать, что использование принципов Макиавелли не только соответствует искусству управления, но и может сослужить дурную службу самому государю, который рискует потерять свой трон и своё государство, если будет эти принципы применять. [36] Следовательно, Макиавелли не только позволяет отрицать то, что искали в специфике государственного интереса, но и показать, что это прямо противоречиво и вредно. И затем существует ещё один, более радикальный аргумент, который заключается в следующем: но когда обходятся без Бога, когда обходятся без фундаментального принципа суверенитета Бога над миром, природой и людьми, пытаюсь выявить форму специфического управления, то, в сущности, к чему намереваются прийти? К капризам государя, как я вам уже говорил, а затем также к невозможности предписать людям какие-либо обязанности. Уберите Бога из системы, скажите людям, что необходимо

подчиняться и что необходимо подчиняться правительству — чего ради в таком случае они будут подчиняться? Есть Бог

— есть законы. Есть бог — есть обязанности. И вот некто говорит: Если Бога нет, всё позволено». И это не тот, о ком вы подумали. [37] Это преподобный отец Контцен, в «*Politicorum libri decern*», «Книге политиков», которая датируется 1620 годом. [38] Это он говорил в 1620 году: если Бога нет, всё позволено. И в России середины XIX века возникновение вопросов о государстве, об управленчестве поднимает тот же самый вопрос, ту же самую проблему. Если Бога не существует, всё позволено. Следовательно, необходимо, чтобы Бог существовал [...]. Что касается приверженцев государственного интереса, то одни говорят: на самом деле мы не имеем ничего общего с Макиавелли. Макиавелли не даёт нам того, что мы ищем. Макиавелли действительно только макиавеллист, только тот, кто строит свои расчёты лишь в зависимости от интересов государя, и мы отвергаем его. Так что вы видите, что Макиавелли отвергают с обеих сторон. Со стороны тех, кто критикует государственный интерес, говоря, что государственный интерес в конечном счёте и есть Макиавелли; и со стороны тех, кто является приверженцем государственного интереса и говорит: на самом деле то, что мы ищем, не имеет ничего общего с Макиавелли, Макиавелли ни на что не годится. Среди приверженцев государственного интереса некоторые тем не менее принимают вызов и утверждают: да, Макиавелли, по крайней мере, Макиавелли, автор «Комментариев», [39] если не автор «Государя», может нам принести пользу в той мере, в какой он действительно, не обращаясь ни к какому естественному образцу и ни к какому теологическому обоснованию, пытается определить, в чём заключаются внутренние необходимые отношения, свойственные городу, необходимые отношения между теми, кто управляет, и теми, кем управляют. И, таким образом, вы найдёте нескольких апологетов Макиавелли — очевидно, вы никогда не найдёте их в числе противников государственного интереса, но в числе некоторых, только некоторых из тех, кто придерживается государственного интереса, вы таких апологетов найдёте.

Вы найдёте, например, Ноде, агента Ришельё, который написал труд, где он расхваливал Макиавелли, [40] и вы также найдёте парадоксальную с точки зрения христианства книгу некоего Машона, [41] который поясняет, что Макиавелли полностью соответствует тому, что обнаруживается в Библии. [42] И это он пишет не для того, чтобы доказать, что Библия полна ужасов, но чтобы доказать, что даже у народов, ведомых Богом и его пророками, есть неустранимая специфика управления, некоторый *ratio status*, некоторый государственный интерес, функционирующий сам по себе, вне тех общих законов, которые Бог может дать миру или природе. Это касательно Макиавелли. (Рукопись здесь представляет собой развитие теории договора как средства «остановить коварный вопрос Контцена»: «Даже если Бога нет, человек имеет обязательства. Перед кем? Перед самим собой». Приводя пример Гоббса, Фуко добавляет: «Таким образом установленный правитель, будучи абсолютным, не будет ничем связан. Он сможет, следовательно, быть в полном смысле слова «управляющим». — Прим. ред.)

Во-вторых, слово «политика». Вы видели, что во всех диатрибах против государственного интереса обнаруживается слово «политика». Слово «политика» [прежде всего], как вы заметили, всегда используется негативным образом, и потом «политика» связывается не с какой-либо вещью, не с какой-либо областью, не с типом практики, а с людьми. Это

«политики». «Политики» — это секта, то есть что-то такое, где расцветает и развивается ересь. «Слово «политики» возникает, следовательно, чтобы обозначать людей, объединяющихся между собой определённым способом мысли, определённым способом анализа, рассуждения, расчёта, определённым способом представлений о том, что следует сделать правительству и на какую форму рациональности можно опираться. Иными словами, то, что появилось вначале на Западе XVI и XVII века, это не политика как область, это не политика как совокупность объектов, это даже не политика как профессия или как призвание, это — политики или, если угодно, это определённый способ утверждать, мыслить, программировать специфику управления по отношению к отправлению суверенитета.

В противоположность к юридическо-теологической проблеме обоснования суверенитета, политики — это те, кто пытается осмыслить саму форму рациональности управления. И как раз в середине XVII века вы видите, как появляется политика, политика, понимаемая тогда уже как область или как тип деятельности. Слово «политика» вы обнаруживаете в определённом количестве текстов, в частности у маркиза Шастеле, [43] вы обнаруживаете его также и у Боссюэ. И когда Боссюэ говорит о «политике, выводимой из Священного Писания», [44] вы видите, что в этот момент политика, разумеется, перестаёт быть ересью. Политика перестаёт быть способом мысли, свойственным некоторым индивидам, определённым способом рассуждать, свойственным некоторым индивидам. Она стала областью действительности, областью, положительно оцениваемой по мере того, как она будет интегрирована на уровне институтов, на уровне практик, на уровне способов деятельности, внутри системы суверенитета французской абсолютной монархии.

Людовик XIV — вот человек, который ввёл государственный интерес со всей его спецификой в общие формы суверенитета. Людовику XVI принадлежит совершенно особое место в этой истории, потому что не только на уровне его практики, но и на уровне всех явных и наглядных ритуалов его монархии (я к этому вскоре вернусь), выявилась связь, сочленение суверенитета и правительства, но и различие между ними по уровню, форме, специфике. Людовик XIV — это и есть государственный интерес, и когда он говорит «Государство это я», на первый план выдвигается именно это соединение суверенитет — управление. Во всяком случае, когда Боссюэ говорит «политика, согласно Священному Писанию», политика, следовательно, уже утратила негативные коннотации. Она становится областью деятельности, совокупностью объектов, типом организации власти. Наконец, она выводится из Священного Писания, то есть достигается примирение с религиозным пастырством И если принять во внимание, что такая политика, выводимая Боссюэ из Священного Писания, подтверждает обоснованность галликанства, то есть возможность антицерковной направленности государственного интереса, то очевидно, какая серия преобразований совершается между периодом, когда в адрес политиков произносятся анафемы, приравнивают их к магометанам и еретикам и временем, когда епископ Турский выводит из Священного Писания право Людовика XIV быть политиком, руководствующимся государственным интересом — интересом специфическим, отличным, даже противоположным интересу абсолютной монархии, осененной церковью; Империя умерла.

Наконец, в-третьих, после Макиавелли и политики, государство (Здесь я буду очень краток, потому что в ближайшее время я буду говорить об этом довольно долго). Конечно, было бы

нелепо утверждать, что совокупность учреждений, которые мы называем государством, датируется этим годами, 1580–1650. Бессмысленно было бы заявлять, что государство тогда и рождается. Кроме того, крупная армия появляется во Франции уже при Франциске I. Налоговая система внедрена ещё задолго до этого. Юстиция ещё раньше. Следовательно, все эти аппараты существовали. Но что важно, на чём следует остановиться, что в любом случае является реальным историческим феноменом, специфическим и неустранимым, — это момент, когда то, что является государством, начинает входить, действительно входит в осмысленную практику людей. Проблема в том, чтобы знать, в какой момент, при каких условиях, в какой форме государство начинает проектироваться, программироваться, развиваться внутри этой осознанной практики людей, начиная с какого момента оно становится объектом познания и анализа, начиная с какого момента и как оно входит в осмысленные и согласованные стратегии, начиная с какого момента люди начинают обращаться к государству, стремиться к государственной власти, желать её, отвергать её, опасаться её, любить её, ненавидеть. Короче, именно это вступление государства в область практики и мышления людей и необходимо попытаться уловить.

И что я вам хотел бы показать, что я вам попытаюсь показать — так это то, каким образом можно включить возникновение государства как основополагающего политического механизма в более общую историю, которая является историей управленчества или, если угодно, в поле практик власти. Мне хорошо известно, что есть и такие, кто скажет, что говорить о власти не значит ничего иного, кроме как излагать внутреннюю и циркулярную онтологию власти, но я скажу: разве тот, кто говорит о государстве, кто создаёт историю государства, его развития, его устремлений, не является тем, кто раскрывает сущность через историю, тем, кто и создаёт онтологию того, что есть государство? И разве государство есть нечто иное, чем способ управлять? Разве государство является чем-то иным, чем тип управленчества? Разве на деле все эти отношения власти, которые, как мы видим, постепенно формируются на основе множества разнообразных процессов, которые постепенно сгущаются и вызывают последствия, разве эти практики управления не были тем самым, из чего сформировалось государство? Здесь следует сказать, что государство в истории не представляет собой некое холодное чудовище, которое растёт и развивается словно живое существо свысока угрожающее гражданскому обществу. Нужно показать, как гражданское или, точнее, оправительствленное общество начиная с XVI века выстроило одновременно хрупкую и навязчивую конструкцию, именуемую государством. Государство — это не что иное, как превратность управления, а вовсе не управление — инструмент государства. Во всяком случае государство — это превратность управленчества. На сегодня все. В следующий раз я буду более подробно говорить о государственном интересе.

---

Версия #1

Зверобой создал 27 января 2026 22:04:00

Зверобой обновил 27 января 2026 22:05:20