

Илья Гурьянов

Философский этос Марсилио Фичино в его отношении
к концептам современности и контрсовременности
Мишеля Фуко*

ILYA GURYANOV

MARSILIO FICINO'S PHILOSOPHICAL ETHOS IN ITS RELATION
TO MICHEL FOUCAULT'S CONCEPTS OF MODERNITY AND COUNTERMODERNITY

ABSTRACT. The article examines the rationale for studying Marsilio Ficino's philosophical writings on the philosophical way of life in light of Michel Foucault's late-period works. First, the author gives a brief overview of a recent volume of collected essays titled *Platonism: Ficino to Foucault*. The methodological tensions between studying the Renaissance philosophical texts using the methods of intellectual history and approaching them with questions inspired by Foucault's exploration of the "modes of subjectivation" are discussed. The implicit presence of conceptualisations dating back to the 19th century in contemporary works on Ficino, particularly the ontology of the "individual self" and the classical liberal notion of freedom, is highlighted. Second, the following motives are distinguished in Foucault's history of the "present": 1) the opposition between the "modes of subjectivation" realised through spiritual practices and those emanating from universal metaphysical truth; 2) the ontologization of the variability of spiritual practices, from which follows the ethical imperative to "create new forms of selfhood"; 3) the coexistence in history and "modernity" of different "modes of subjectivation". Third, the author explores Foucault's notion of "philosophical ethos" as an "attitude of modernity", which consists of four elements: 1) the will to "heroize" the present; 2) endeavours to imagine the present otherwise than it is, and to transform it without destroying it; 3) philosophical asceticism as a way of "inventing the self"; 4) the realisation of all of the above not within the "body politic" but in "art". Finally, the possibility of reading Ficino's epistle *De divino furore* employing these hermeneutical tools of the "attitude of modernity" is proposed.

KEYWORDS: Ficino, Foucault, construction of the self, attitude of modernity.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.08

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Что, если вопрос о понятии субъекта в философии эпохи Возрождения может быть поставлен лишь тогда, когда к самой этой философии перестанут относиться как к завершённому в себе объекту, то есть более или менее ясной и отчетливой картине прошлого, реконструированной методами интеллектуальной истории, но находящейся от нас на непреодолимой дистанции (которой тем самым придается онтологический статус)? Тогда тексты таких мыслителей прошлого, как Марсилио Фичино, перестанут быть резервуаром курьезных и отвлеченных доктрин, а сами они предстанут нашими *современниками*. Однако подступы к этой задаче требуют специальной разработки понятия современности: не исторической, а философской — которой много и плодотворно занимался Мишель Фуко. В опубликованной посмертно поздней работе «Что такое Просвещение?» он пишет, что «современность» может быть понята не как эпоха, связанная с другими эпохами отношениями преемственности или разрыва, но как установка, «способ отношения к актуальному» или философский этос¹. И всё же в этой небольшой статье разбираются некоторые идеи и суждения Канта и Бодлера, ничего не говорится об эпохе Возрождения, а сама «установка современности» характеризуется как однажды «сформированная» (возможно, именно в традиции Просвещения, а не раньше)². Поэтому само помещение Фи-

¹ Foucault 1984: 39; Foucault 1994a: 568. Здесь и далее я буду пользоваться одновременно и английским, и французским текстом статьи. Первый опубликован раньше в составе *The Foucault Reader* под редакцией Пола Рабиноу — собеседника и соратника Фуко, который и сам участвовал в подготовке издания, так что перевод Кэтрин Портер можно считать вполне авторизованным. В выходных данных тома указано, что перевод сделан по неопубликованной французской рукописи, которая и была издана в 1994 г. Как отмечает Gros 2007: 159–160, часть статьи текстологически совпадает с конспектом первой лекции курса «Управление собой и другими», прочитанного Фуко в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. Однако в лекции несопоставимо большее внимание уделено анализу хрестоматийного текста Канта и ни слова не говорится о Бодлере. Отличается названная статья и от сокращенного конспекта первой лекции, опубликованного под тем же названием «Что такое Просвещение?» в журнале *Magazine littéraire* в 1984 г. (см. Foucault 1994b).

² Ср. Foucault 1984: 39: «I think it would be more useful to try to find out how the

чино и Фуко в единую исследовательскую оптику представляется, на первый взгляд, странным сближением, которое сперва следует обосновать.

В 2021 г. во влиятельном издательстве Brill в серии, посвященной изучению интеллектуальной истории, вышел сборник работ с интригующим названием *Platonism: Ficino to Foucault*, в котором ни одна из статей о Фичино не содержит ссылок на Фуко, а исследование о Фуко — каких-либо отсылок к Фичино и ренессансному платонизму. Хотя редакторы и составители во «Введении» к изданию указывают, что данный проект родился из объединения материалов трех секций, состоявшихся на конференции 2012 г., остается не до конца понятным, почему ими на уровне названия была предложена линия именно от Фичино к Фуко³. И если первому в самом деле посвящены три открывающих сборник исследования и еще как минимум в четырех он выступает важнейшей фигурой для выстраивания сравнительной перспективы при разработке конкретных тем интеллектуальной истории эпохи Возрождения, то работа, разбирающая наследие Фуко в его отношении к Платону, вовсе не завершает том⁴. Более того, это единственная статья в сборнике, обсуждающая философию данного фран-

attitude of modernity, *ever since its formation*, has found itself struggling with attitudes of “countermodernity”»; Foucault 1994a: 568: «je crois qu’il vaudrait mieux chercher comment l’attitude de modernité, *depuis qu’elle s’est formée*, s’est trouvée en lutte avec des attitudes de “contre-modernité”» (здесь и далее курсив мой — И.Г.). Тезис о том, что Кант в этом небольшом тексте ставит философский вопрос не так, как это делали до него (например, Декарт), встречается и в других работах Фуко, см. Foucault 1982: 216.

³ Rees et al. 2021: 2. Можно предположить, что объединение материалов только трех из двадцати секций Десятой международной конференции Международного общества неоплатонических исследований (ISNS) в Кальяри (2012) в один сборник носило вынужденный (слишком большое и представительное мероприятие для одного издания) и механический характер, см. программу конференции: <https://people.unica.it/neoplatonic/panels/>. Сборник объединил участников следующих секций: «Renaissance Neoplatonism», «Platonism and Neoplatonism in Early Modern Metaphysical Systems», «Platonic Influences on the Hermeneutical Critique of Modernity». Примечательно, что в число редакторов и составителей издания вошли только участники первых двух секций.

⁴ Candiotta 2021.

цузского мыслителя, в то время как его младшему современнику Жаку Дерриде, можно сказать, посвящено «полтора» текста (полноценная статья и раздел с его именем в подзаголовке в еще одной статье)⁵. Напрашивается предположение, что редакторы и составители всё же следовали нигде ими не проговоренному хронологическому принципу, а именно: принимали во внимание год «создания» первоисточников, обсуждавшихся в исследованиях⁶. И тогда в самом деле «Поля философии» (*Marges de la philosophie*) Дерриды 1972 г. оказываются более ранним произведением, чем три курса лекций, прочитанных Фуко в Коллеж де Франс с 1981 по 1984 гг. Но такого «механического» сложения обстоятельств, по моему разумению, всё же недостаточно для вынесения в заголовки сборника энергичного *to*.

Во «Введении» к сборнику, как этого требует жанр, со ссылкой на лекцию великого Эрнста Кассирера 1924 г. в Институте Варбурга, говорится о величии философии Платона, проявившемся в широте охвата противоположностей (и принуждении их к единству), а также в его длящемся присутствии в европейской философии «даже через самые суровые формы критики»⁷. В связи с последним пунктом, вероятно, и отмечается «декларативный» антиплатонизм Фуко, который, однако, не мешает ему обращаться к античному мыслителю именно в контексте своей философии субъекта — в поиске эффективных способов изменить сам «конструкт самости» (*the construction of the self*)⁸. В общем, такая интерпретация вполне корректно отражает основной тезис статьи Лауры Кандиотто⁹. Анализируя обращение Фуко в поздний

⁵ Oberhammer 2021.

⁶ На неочевидность фигуры Фуко в названии сборника указывали и рецензенты, например Steiris 2022. Однако попытка обосновать этот выбор тем, что поздние работы французского философа являют собой какое-то особое свидетельство многоаспектности и устойчивости влияния платонизма на европейскую философию (по сравнению с трудами Лео Штрауса, Жилия Делёза и Дерриды, которые также обсуждаются в сборнике), представляется, мягко говоря, необедительной.

⁷ Rees et al. 2021: 14–15.

⁸ *Ibid.*: 13.

⁹ Candiotta 2021.

период творчества к античности, она в итоге констатирует вырисовывающийся там двойственный образ Платона: философа-метафизика, дающего «готовое» и созерцательное знание о душе (как завершённую реализацию призыва «познать самого себя»), и воинствующего философа-практика, подобного Сократу из его диалогов, который «разоблачает противоречия политики практикой собственной жизни»¹⁰. Генеалогический метод французского философа позволяет констатировать преобладание (то есть пребывание во властной позиции) именно первой «траектории» восприятия Платона над второй на протяжении всей последующей истории европейской мысли. Так что Фуко берётся ретроактивно пересмотреть динамические отношения между платоновским пониманием ψυχή и βίος¹¹, а именно: повседневная практика не должна мыслиться приложением «готовой» метафизики души, но последняя должна постоянно переопределяться из образа жизни, чутко отражающего, подобно зеркалу, «противоречия других» (прежде всего, в сфере образования и политики). Тем самым Фуко оказывается «наследником Платона» в той мере, в какой он обнаруживает у последнего «критическую позицию интеллектуала», которая сопряжена с практикой самопреобразования, позволяющей изменить более широкий контекст, в котором дей-

¹⁰ Candiotto 2021: 308.

¹¹ Речь не идет о «восстановлении» или «подражании» мышлению Платона, в котором было «переплетено» то, что лишь впоследствии будет опознано — согласно излагаемой интерпретации Фуко — как две тенденции в его философии, но о «позитивной дискриминации» в пользу той, что была вытеснена на периферию европейской истории (не только «дискурсивной» истории философии, но и истории практик). Candiotto 2021: 306–307: «Первая привела к развитию онтологии “Я”, отделенного от тела; в этом отношении Фуко подчеркивает роль позднего платонизма — течения, центральным пунктом для понимания которого, с его точки зрения, является *Алкивиад I* Платона. Второй философский подход разрабатывался лишь в редких случаях или был неправильно понят. Говоря об “эстетике существования”, Фуко стремится возродить эту последнюю форму, искусство самости, которое предполагает необходимость брать на себя ответственность за собственную жизнь — за изобретение новых форм бытия — и которое находит свое высшее выражение в “истинной жизни”. Для Фуко принципиально, что исследование европейской истории показывает именно различные «способы для субъекта быть истинным», см. Гро 2007: 554–555.

ствует/реагирует (acts/reacts) субъект¹². Однако не осуществляется ли этот частный случай установления «единства противоположностей» в философии Платона именно за счет «разоблачающего» вынесения за скобки последующей платонической традиции, включая Фичино? И как тогда быть с заверениями во «Введении» к сборнику, что несмотря на различия в понимании Платона между Фуко и, например, Шеллингом, Сведенборгом и Кедвортом именно в мысли первого из перечисленных «отражается великолепно объединяющий синтез, осуществленный Фичино»?¹³

Я полагаю, что в данном случае разговор об «объединяющем синтезе» в философии Фичино «подлинного» Платона и «постплатоновской» мысли¹⁴ отражает некоторые тенденции и проблемы в изучении великого флорентийца именно в контексте интеллектуальной истории¹⁵, но эпистемологический пафос данной характеристики мог бы быть в очень малой степени интересен Фуко. Конечно, французский мыслитель, поставивший своей целью «дестабилизировать все формы позитивизма»¹⁶, не мог бы безоговорочно принять выводы историко-филологической науки XIX в., направленной идеей «очищения» философии Платона от последующих «искажений» неоплатонизма; однако образ философии Фичино как их «синтеза», нарисованный средствами современной интеллектуальной истории, едва ли был бы для него менее «позитивистским»¹⁷. Особенно если согласиться с самохарактеристикой Фуко, что в «поздний» исследовательский период он

¹² Candiotto 2021: 298.

¹³ Rees et al. 2021: 4.

¹⁴ Тем самым авторы «Введения» успешно избегают известных оговорок, которые обычно влечет за собой использование понятия «неоплатонизм». Речь в данном случае идет о комплементарной и критической, декларативной и скрытой рецепции наследия Платона в самом широком смысле.

¹⁵ Прежде всего, это полемика с образом Фичино как «синкретического» и глубоко вторичного философа; и даже не философа (в смысле творца философских систем), а яркого представителя гуманистической образованности.

¹⁶ Цит. по Зарецкий 2011: 195.

¹⁷ К тому же в нем считается некое примирительное настроение, вероятно, чуждое «дестабилизирующему» стилю Фуко, ср. *Ibid.*: 195–196.

занимался именно «историей различных режимов субъективации человека в нашей культуре»: причем как режимов, осуществляемых «извне» (когда человек лишь называется «субъектом», фактически превращаясь в «объект» экспертного или же авторитетного знания), так и «изнутри» (благодаря имманентно присутствующей человеку свободе и вариативности осуществляемых им практик, которой, по-видимому, придается онтологический статус)¹⁸. И хотя Фуко интересуется «исторический», а не «универсальный» субъект (в духе Декартовых философских построений)¹⁹, общий метод его рассуждений предполагает движение от налично данных концептуализаций к выявлению исторических условий, мотивирующих их появление²⁰. Таким образом, можно обоснованно предположить, что французского мыслителя никогда не заинтересовало бы ни «величие» осуществленного Фичино «синтеза», ни охват философов, которых он включил в свою концептуали-

¹⁸ Foucault 1982: 208. При цитировании данной работы я принял во внимание пер. Б.М. Скуратова.

¹⁹ *Ibid.*: 216.

²⁰ Так, например, Zarka 2002: 206 указывает, что Фуко интересуется не «генеалогия» концептуализаций, ведущих к современному пониманию субъекта (что сделало бы его работы очень похожими на одну из версий истории понятий), а «генеалогия условий конституирования субъекта». Ср. Foucault 1982: 209: «Мы должны познать исторические условия, мотивирующие наши концептуализации». Конкретно в данном случае Фуко говорит о современных теориях власти (о «невозможности» для исследователя довольствоваться имеющимися концептуализациями власти), но я полагаю, что в этом рассуждении проявляется более универсальное понимание критического метода, которым Фуко обязан Канту. Однако в отличие от Канта то, что ограничивает возможный опыт («рационализирует» его), во-первых, определяется Фуко не умозрительно, а из исторически конкретных практик сопротивления этим ограничениям как формам власти; а во-вторых, такого рода ограничения никогда не должны приниматься в качестве «вечных» и «необходимых», а напротив, полагаться исторически контингентными. Более того, многие рассуждения французского мыслителя можно понять в том смысле, что субъекту (то есть всецело осознающему себя в «настоящем» философу-исследователю — такому, как сам Фуко) дается императив «изобретения новых форм бытия», см. выше прим. 11. Я полагаю, что на связь данного императива с собственными жизненными практиками Фуко указывает именно его стилистическое стремление «к отстранению от самого себя в процессе письма», которое отмечают исследователи (см. Зарецкий 2011: 195–196).

зацию платонизма (в духе *philosophia perennis*), но сами условия возможности «соединения» в исторически конкретном «настоящем» Платона и Плотина, платонизма и христианства. Я полагаю, что такого рода «условия» Фуко не стал бы искать в одной лишь дискурсивной сфере (герменевтической стратегии флорентийца), но попытался бы выйти на уровень философских «практик» или же «техник себя», объединяющих Фичино, Платона и, возможно, других представителей платонической традиции.

Здесь важно оговориться, что никакому конкретному описанию субъекта (совокупности практик и знаний о «себе самом»), в том числе субъекту в контексте «истории настоящего», Фуко не придает онтологического статуса. Любое существующее описание субъекта должно быть сперва подвергнуто философской критике, проблематизирующей, во-первых, его целостность и консистентность, а во-вторых, — его «универсальность». И «синтез» Фичино, понятый как описанное с исторической дистанции теоретическое знание о человеке, не может быть исключением²¹. Как проциательно замечает Ю.П. Зарецкий, это отличает подход Фуко как от историографического «мейнстрима», исходящего из идеи «прогресса» и соответственно «поступательного развития субъективности»²², так и от рассмотрения «индивидуального Я» в качестве онтологической данности. Если уподобить последнюю семени растения, то получится, что она «всегда» существовала в человеческой истории в «латентном виде», но явила себя при определенных (безусловно, «благоприятных») исторических обстоятельствах: например, в эпоху Возрождения — такова концепция

²¹ Я имею в виду результат, близкий к жанру «исторической реконструкции» в терминах работы Rorty 1984. Впрочем, очевидно, что и от «рациональной реконструкции» исследования Фуко тоже далеки.

²² Следует учесть, что отказ от заимствованного из биологии, согласно Фуко, образа прогрессивного развития не означает отказа от поиска преемственности в истории. Как отмечает соратник и собеседник Фуко Rabinow 1984: 9, четкое обозначение дискурсивных разрывов в гуманитарных науках и прочерчивание исторически более длительных линий преемственности в недискурсивных практиках дают Фуко мощную и гибкую интерпретационную сетку (grid of interpretation), с помощью которой можно подходить к отношениям знания и власти.

Якоба Буркхардта²³. В монографии российского историка предлагается методическое деление творчества Фуко, посвященного философской разработке понятия «субъект», на «ранний» (субъект как результат властных отношений) и «поздний» («техники себя»). При этом именно «поздний» период оказывается более тесно связан с чтением и «генеалогической» интерпретацией античных и раннехристианских текстов — разбор конкретных исторических случаев делает его «похожим» на привычную интеллектуальную историю²⁴. Важно отметить, что Фуко оперирует и привычными историографическими категориями «эпох» (Античности, именно христианского Средневековья, Возрождения, XVII века, Просвещения), поскольку именно на их «стыках» он обнаруживает смысловые различия, формирующие его «интерпретационную сетку», однако далеко не все из них успели получить равную разработку до кончины французского философа²⁵.

Формы осуществления субъективации в «настоящем», или, иначе говоря, современное понятие субъекта в его «генеалогическом» становлении, берется Фуко как заведомо неконсистентное, однако разным аспектам этих исторически данных противоречивых режимов придается разная же ценность (не в абсолютном смысле, а на основании их доминирования или подавленности в «настоящем»)²⁶. Так, например, возникновение «неэгоисти-

²³ Зарецкий 2011: 211. Нельзя сказать, что эти теоретические взгляды Буркхардта всецело сданы в архив вместе с другими историко-культурными учениями XIX в., даже если его имя и перестало называться для их символической легитимации. В качестве примера можно указать на постановку вопроса о «субъекте» в сохраняющих свою научную значимость исследованиях жанра ренессансного диалога Kushner 2004: полемизируя с Фуко и Стивеном Гринблаттом, автор доказывает, что «понятие человеческой личности» (concept of the human person) или «субъективность в современном смысле» (subjectivity in the modern sense) появилась в эпоху Возрождения, то есть до Декарта, «как долгое время и считалось» (as has long been thought).

²⁴ Зарецкий 2011: 199–205. Впрочем, это сходство всё время должно проблематизироваться как поверхностное, особенно когда Фуко прямо ссылается на работы историков и филологов, построенные на более «позитивистских» основаниях.

²⁵ *Ibid.*: 206–211.

²⁶ Ср. Зарецкий 2011: 196–197: «Главным у Фуко, таким образом, оказываются

ческой» этики на «стыке» между Античностью и христианским Средневековьем и рождение в XVII в. «картезианского субъекта», постулирующего автономное развитие познания без какой-либо связи с «практическим» преобразованием себя, Фуко оценивает в целом негативно (поскольку эти режимы субъективации сформировали «репрессивные» моральные нормы и науку современного западного человека)²⁷. А античная «забота о себе», напротив, описывается с положительными и отчетливо эмансипаторными коннотациями: согласно Фуко, хотя ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ в философской рефлексии возникла уже в «сократово-платоновской фазе» на пути к «настоящему», она была подавлена двумя вышеназванными тенденциями или режимами конституирования субъекта, однако никогда полностью не исчезала из истории²⁸.

ся — как и в марксизме — не “вещи”, а “отношения”, но не отношения к собственности на средства производства, а широко понимаемые отношения “власти — подчинения”, в особенности в связи с понятиями “знание” и “истина”.

²⁷ Однако Фуко избегает говорить в абсолютном смысле даже об этих двух «рождениях» важных аспектов именно «современного» субъекта. Создается впечатление, что по мере его погружения в античный материал он обнаруживает там всё больше зацепок для разговора о «настоящем» — «заполняя» описаниями случаев и тем самым «проверяя» прочность клеток актуальной «интерпретационной сетки». Так, например, «гены» христианской этики Фуко явно обнаруживает уже в «пифагорейских кругах и в неоплатонических школах». В «Алкивиаде I» Платона, согласно его прочтению, метафорически разворачивается «онтологическое знание о себе» в виде самосозерцания души (когда «готовое» и «универсальное» знание о модусе существования души в человеке — и твоей души, и души любого другого — отделяется от отношения к себе и вопрошания именно о своих представлениях и склонностях), предвосхищающее «картезианского субъекта» (см. Фуко 2008: 153–155). На русском языке о «двух обликах платонической философии», показываемых французским философом через анализ диалогов «Лакхет» и «Алкивиад I», см. Мочалова 2015.

²⁸ Ср. слова французского философа в материале 1983 г. (Фуко 2008: 156): «Я не думаю, что [классическая] культура себя исчезла или ушла в подполье. Можно обнаружить множество элементов, которые были просто интегрированы, перенесены, повторно использованы в христианстве». Положительный смысл Фуко находит и в эпохе Просвещения — во всяком случае, в уже многократно упомянутой небольшой статье Канта как «новой» форме философского вопрошания, характеризующей в известной мере и эпоху (поскольку вся его методология противоречит утверждению роли «личной гениальности» в истории). К приве-

Можно согласиться с Фредериком Гро, что Фуко, говоря об Античности, стремится показать, как «субъект в гораздо большей степени учреждает себя сам, пользуясь техниками себя, чем утверждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание)»²⁹. Принципиальная же философская позиция Фуко в том, что, хотя материал его анализа локализован в прошлом, открываемые им режимы субъективации имманентны понятию субъекта и самой нашей жизни, то есть могут быть актуализированы и в «настоящем».

Несмотря на то, что об эпохе Возрождения в поздний период творчества Фуко написал не так уж много, есть целый ряд свидетельств его стремления видеть в этой эпохе «возрождение» именно такой «заботы о себе», какая была уже в «сократово-платоновской фазе»:

Любопытно, что в эпоху Ренессанса... мы можем видеть определенное возвращение, но не культуры себя, которая никогда не исчезала, а повторное утверждение ее автономии. (...) Идея того, что из собственной жизни можно сделать произведение искусства, — это идея, которая была безусловно чужда Средним векам и которая вновь возникает в эпоху Ренессанса³⁰.

При этом из обнаружения так понимаемой «заботы о себе» в образе Сократа в диалогах Платона (и не только) не следует методологического предписания изучить концептуализацию субъекта в рамках какой-то философской школы или течения и исследовать ее влияние на другие философские тексты прошлого³¹. Декларируемые философские преемства и самоописания авторов также не важны. В пике «позитивистским» допущениям

денным выше похвальным оценкам Канта можно добавить Фуко 2008: 158. Речь, разумеется, не идет, как и в случае с философией Античности, о «всецело» хвалебной оценке Просвещения, но то, что в исследовании эпохи нечто артикулируется с положительными коннотациями, вероятно, делается в том числе в пике известным работам Франкфуртской школы (см. Foucault 1982: 210).

²⁹ Гро 2007: 557.

³⁰ Фуко 2008: 156–157.

³¹ Различение философии Платона и философии Сократа, а также «исторического» и Сократа — персонажа диалогов Платона, тоже методологически нерелевантно для исследований Фуко. Если есть свидетельства, что нечто было мыс-

интеллектуальной истории о рефлексивности мыслителей прошлого, вступающих в коммуникацию друг с другом по поводу тех или иных понятий, для интерпретационной сетки Фуко работает поэтический принцип «чем случайней, тем вернее»³². Так, например, обнаружив в «речах Сократа» понятие ἐπιπέλεια и концептуально определив его родство не только с «размышлением», но и с «упражнением», французский философ не нуждается в специальных историко-филологических исследованиях влияния «сократической философии» на стоицизм, чтобы сосредоточиться на исследовании духовных упражнений у Марка Аврелия³³. Духовные упражнения и Сократа, и Марка Аврелия, и в эпоху Возрождения, и в XVII веке словно бы занимают одну «клетку» в интерпретационной сетке понимания субъекта (каким он может быть в «настоящем»); границы же концепта духовных упражнений определяются через противопоставление «интеллектуальной методе» работы с представлениями, конкретным историческим символом которой является «картезианский субъект». Разумеется, было бы некорректно говорить, что это последнее понятие было сформулировано в философии Платона или в «речах Сократа», но Фуко прослеживает в них сосуществование нескольких режимов конституирования субъекта, один из которых в XVII в. примет исторически конкретную форму Декартовой философии. Иначе говоря, для французского философа не имеет смысла спрашивать, как философия Платона стала «причиной» философии Декарта (повлияла на нее)³⁴, потому что все важные для Фуко концептуализации уже укоренены в «настоящем». Однако в его ис-

лимо (пусть даже наедине с самим собой, а не массово) или «практиковалось» в пространстве литературного текста, то этого уже достаточно для помещения его в пространство истории, а значит, и для философской проблематизации его потенциала для «настоящего».

³² См. о том же Зарецкий 2011: 200.

³³ Фуко 2007: 23, 318–320.

³⁴ Ср. *Ibid.*: 94: «платонизм был, скорее, неперменным климатическим условием, при котором набирало силу движение познания, чистого познания, обходящегося без духовности». Под последней Фуко понимает обращение на себя как способ обращения к божественному, то есть, в конечном счете, философские духовные упражнения в качестве «техник себя».

следованиях доказывается возможность небуквального «возрождения» обнаруженных в прошлом практик и способов конституирования субъекта — почти ницшеанского «возвращения того же самого» в исторически конкретных (то есть изменчивых) формах. В этих вариациях Фуко стремится ухватить философски понимаемую форму, которая могла бы свободным образом (то есть не так строго и ригидно, как следование правилу) переноситься в практическое измерение — стать формой или стилем жизни.

Так, например, в лекционном курсе «Герменевтика субъекта» он указывает на дискуссию между Эриком Доддсом и Пьером Адо о возникновении духовных упражнений древнегреческой философии — в частности, упоминая всё то, что рассказывается Алкивиадом о Сократе в *Смп.* 220a–220d, — из контактов греков с цивилизациями северо-востока Европы, практиковавшими шаманизм. Но Фуко отказывается занимать в этом споре сторону, предпочитая «остаться в рамках технического подхода, подсказываемого самим перечнем этих упражнений»³⁵. И далее он производит беглую герменевтику большого числа текстов, принадлежащих с точки зрения интеллектуальной истории к разным традициям (платонической, стоической, христианской), стремясь выявить в них нужный ему практический аспект, то есть доказать саму возможность мыслить его независимым от «самопознания» и «распознавания в себе божественного начала». Тем самым он «расщепляет» целостные платонические и стоические учения или же концептуализации субъекта на «нужное» истории «настоящего» и «ненужное» (однако имевшее место в конкретных произведениях). Та же логика, но уже без подробного анализа текстов проецируется им и на раннее Новое время:

Я хочу этим сказать, что если эти упражнения — и не только в эпоху империи, но и много позже, в христианстве — имели такое большое историческое значение, вследствие чего мы встречаем их даже в духовной жизни XVI–XVII веков, если они действительно вошли в состав христианства и выжили в нем и жили столь долго, то это ровно в той мере, в какой они не были платонически-

³⁵ Фуко 2007: 452.

ми (non-platoniciens), ровно в той мере, в какой произошло смещение аскетики по отношению к самопознанию и самопознания по отношению к распознаванию в себе божественного начала³⁶.

Имея в виду всё вышесказанное, я предлагаю взглянуть еще раз на работы сборника *Platonism: Ficino to Foucault*, посвященные философии Фичино. Так, например, Анна Корриас пишет об изменениях в понимании воображения, которые привнес флорентиец в своей интерпретации соответствующего учения Плотина, — это вполне почтенная тема в русле интеллектуальной истории³⁷. Разумеется, расставляемые исследовательницей акценты в периодизации творчества Фичино с точки зрения оказанных на него чтением Плотина влияний для Фуко методологически не актуальны. Однако следующее суждение, по-видимому, очень близко подходит к проблематике субъекта в философии Возрождения:

Начиная с ума и заканчивая чувственным восприятием, описание Плотиним живого существа как сложной системы взаимодействий между вегетативными и репрезентативными способностями души дало исчерпывающее представление о великолепной природе человека. В этом смысле Плотин для Фичино пошел даже дальше Платона, поскольку сумел описать всеобъемлющую потенцию человеческой природы (all-encompassing potentiality of human nature), которой суждено было стать самым известным понятием философии Возрождения. Пятнадцатый век утвердил человека в центре сотворенного мира, в позиции, с которой он может «созерцать мир, а затем приступить к лепке себя в любой форме или определении, которое он изберет, будь то низменное (brutish) или божественное»³⁸.

Концептуализация способностей души позволяет Плотину — и вслед за ним Фичино — при сохранении представления о ее единстве, выражающем «сущность» человека, объяснить «высшие» и «низшие» проявления человека. Первому соответствует

³⁶ Фуко 2007: 455; ср. также 204, где Фуко упоминает о важных трансформациях «культуры себя» в эпоху Возрождения; его слова можно понять таким образом, что занятия «историей субъективности» требуют их исследования.

³⁷ Corrias 2021.

³⁸ *Ibid.*: 50–51.

познание во всех его аспектах (в том числе и на уровне чувств), а второму — поддержание жизни тела. Даже в процессе чувственного восприятия, согласно обоим философам, душа активна, поскольку не существует никакого «знания», приходящего «извне» и *ex novo*; нижестоящие в иерархии мироздания материальные вещи не могут «воздействовать» на вышестоящую душу, но лишь различным образом актуализируют полноту знаний о мире, которые в ней уже содержатся³⁹. Благодаря способностям души человек уже пребывает на разных онтологических уровнях: материальном, где тело, и божественном, где все знания содержатся в идеальном виде, — но благодаря конкретным ее действиям может становиться ближе к одному или к другому.

Последние слова в приведенном выше фрагменте, конечно, не принадлежат Фичино — это цитата, отражающая именно современную тенденцию расставлять акценты в интеллектуальной истории эпохи Возрождения. Полагаю, Фуко критически «расщепил» бы предлагаемое описание субъекта на мотив свободы и мотив иерархии «высшего» и «низшего» в осуществлении человека, полученный «интеллектуальной методой» (прежде всего, дискурсивно — через чтение Плотина). В философии флорентийца неабсолютным, то есть открытым к изменениям способом, полагается возможной такая субъективация, «при которой не различается ни природа, ни качество вещи, но ощущается лишь некое воздействие (*affectio*), происходящее от нее; это притупленное чувство (*stupidus sensus*), как у людей, которые спят, и соответствующее жизни растений»⁴⁰. В этом, конечно, можно усмотреть минимальное сопротивление «неэгоистической» этике христианства, культивирующей «ригидные» правила духовных упраж-

³⁹ Отметим, что здесь нет ничего даже отдаленно похожего на ценность «спонтанного течения представлений», которое для Фуко и обеспечивалось духовными упражнениями философов античности (см., например, Фуко 2007: 320). Напротив, здесь метафизика души — изначальная всеполнота содержащихся в ней форм (*species*) — определяет всё, что происходит с телом; это ясно иллюстрирует *Enn.* 4.4.19.26–30, где Плотин утверждает, что болью, например, от пореза называется не чувство (*αἴσθησις*), а знание боли (*γνώσις ὀδύνης*).

⁴⁰ Corrias 2021: 50–51. Это уже перевод собственных слов Фичино из его комментария на Плотина.

нений (то есть практической жизни): человек *может* «низвести» себя до уровня растения и жизни сновидениями. Однако его *предназначение* (маркируемое выбором Фичино риторических средств в разных описаниях) в выборе такой субъективации, которая обеспечивает знание «природы и качества вещи» и, в конечном счете, приближение к источнику всякой истины — Богу. Выбор выражений самим Фичино совершенно не предполагает «равнозначность» возможностей обожения для человека и бытия растением⁴¹. Считываемый же в статье пафос «открытия» флорентийцем человека как «бога на земле» (*deus in terris*), а его сущности — души как «узла и связи мира» (*nodusque et copula mundi*), равно «свободной» в своих деятельных устремления к божественному или низменно-материальному, гораздо ближе к концепции Буркхардта, чем Фуко.

При всём при том я полагаю, что с точки зрения исторической реконструкции от подобных концептуальных образов Фичино чрезвычайно далеко до утверждения «свободного индивида», как его понимает Буркхардт. Прежде всего потому, что человеческая душа у Фичино всегда сохраняет связь с Душой мира или же тем онтологически вышестоящим (божественным), где осуществляется диалектика «единого — много» и, как сказано в *Prm.* 131ab, «каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всём». Предназначение же души — устремляться именно к этому вышестоящему в свободном акте интеллектуальной любви. Если в чем-то и можно разглядеть отдаленное мировоззренческое родство флорентийца с современными

⁴¹ Риторические конвенции, актуальные для понимания Фичино, таковы, что *никто и никогда* не выберет жизнь растения. Однако наше «настоящее» предлагает нам радикальный контрпример: в новелле «Дженна» из фильма ужасов «Книга крови» (*Books of Blood*, 2020) героиня добровольно выбирает именно жизнь растения в качестве «альтернативы» своим психическим расстройствам. Следуя этой линии, можно признать за философией Фичино эпистемологическое достоинство «новых» описываемых возможностей субъективации (без приписываемых им оценок «высшее» — «низшее»). Концептуализация Фичино при этом, разумеется, критически «расщепляется»; а сам флорентиец, если смотреть на его мысль с точки зрения жанра исторической реконструкции (Rorty 1984), никогда бы с этим не согласился.

версиями гуманизма, так это в тезисе, что присутствие души (как «прекрасного» и «благого») следует признать и в таких проявлениях человека, которые считаются большинством вовсе лишенными чего-либо «божественного», а значит, и с самого «низа» — при обретении должной философской оптики — можно подняться на самый «верх»⁴². Душа «свободна», когда принадлежит себе и «божественному» в себе, то есть не скована «низшими» проявлениями человека; свободная душа вообще не выбирает, а *припоминает*. Когда Фичино пишет, что «души предающихся философии... между собой торжествуют о свободе»⁴³, тут лишь внешнее сходство с либеральным понятием свободы, столь близким Буркхардту, но по смыслу имеется в виду нечто совсем иное⁴⁴.

Итак, прочтение «исторического случая» философии Фичино в свете истории «настоящего» Фуко так или иначе ставилось в качестве задачи и до настоящего исследования⁴⁵, но она не была решена с достаточной убедительностью. Возможно ли иное прочтение? Полагаю, что не догматическое, а критическое отношение к концептуализациям самого Фуко позволяет это сделать.

В статье «Что такое Просвещение?» французский философ, начав с размышлений над классическим текстом Канта, переходит к исследованию «философского этоса» как вполне универсальной духовно-практической установки, реализуемой в крити-

⁴² Созвучно философскому афоризму Гераклита, который приводит Arist. PA 645a23–24: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς («ибо и тут тоже есть боги»).

⁴³ Гурьянов 2019: 271.

⁴⁴ В целом исследователи сходятся в том, что Буркхардт понимал свободу «духовного индивида», «открытого» в эпоху Возрождения, именно как осознание субъектом своей автономии от групповых идентичностей и любого ограничивающего воздействия извне — прежде всего, таких институтов, как церковь и государство (см. Wojciehowski 2011: 1–10). Однако следует учесть и мнение, согласно которому Буркхардт был либерально-консервативным мыслителем и оценивал данное «открытие» амбивалентно: в частности, он сам стремился ограничить свободу самовыражения индивида именно сферой культуры и предписывал ему толерантное отношение к традициям (ср. Sigurdson 1992).

⁴⁵ Я полагаю, что *случайность* сближения двух авторов в названии сборника или, иначе говоря, его сугубо «тактический» характер, проблематизирующий некоторые «законы» построения исторических нарративов, вполне соответствует духу исследований Фуко.

ческом философском вопрошании⁴⁶. Схематично эту философскую работу можно изобразить как последовательность следующих шагов: 1) обнаружение границ того, что «необходимым» образом определяет субъекта в «настоящем»⁴⁷; 2) демонстрация исторической контингентности, а не необходимости этих ограничений; 3) выявление «опытным образом» возможностей частичных изменений данных пределов для субъекта, то есть «трансгрессии» (что коррелятивно ценности свободы и понятию автономного субъекта). Обращение к статье Канта нужно французскому мыслителю потому, что так понимаемое философское вопрошание может быть реализовано не иначе как через исследование «исторически конкретных и единичных форм», поскольку они или уже воспроизводятся, или же могут воспроизводиться в «настоящем». Но вопреки имеющейся у Фуко репутации социального конструктивиста и эпистемологического релятивиста сама схема критики помещается им в этой конкретной работе в надысторическое измерение — это способ анализа «вопросов всеобщего значения». Поэтому и «современность» он определяет не как историческую эпоху, локализованную на луче времени, а как «установку современности» или «философский этос», которому противодействуют установки «контрсовременности». На основании анализа «практик» и суждений Бодлера Фуко выделяет 4 аспекта этой установки, не претендуя, однако, на полноту списка: 1) воля к «героизации» настоящего; 2) стремления представить настоящее иным, чем оно есть, не разрушая его (в частности, это достигается с помощью иронии); 3) философский аскетизм как способ «изобретения себя»; 4) осуществление всего вышеназванного не внутри политического тела, а внутри «искусства». С одной стороны, французский философ продолжает декларировать отказ от «метаисторической непрерывности», а с другой — пишет, что «уникальная историческая судьба» западного общества, начиная

⁴⁶ Foucault 1984; Foucault 1994a.

⁴⁷ Способов конституирования «нас самих», оказавшихся вслед за Фуко в позиции исследователей «настоящего», то есть «нашего» самосознания в качестве субъектов того, что мы делаем, мыслим и говорим.

с XVIII в., определяется стремлением увеличить свободу индивидов по отношению друг к другу (чему должно способствовать возрастание технических возможностей цивилизации)⁴⁸. Дальнейшее рассуждение требует «расщепления» концептуализации самого Фуко и рассмотрения философии Фичино с точки зрения наличия в ней 4 элементов «философского этоса» без обязательного допущения, что их духовно-практическое единство ведет к конституированию именно «автономного субъекта»⁴⁹, которому французский философ придает привилегированный статус.

Разница же между привилегированным статусом автономного субъекта в рассуждениях Фуко и онтологией «индивидуального Я» в исследованиях Возрождения в духе теории Буркхардта в том, что в первом случае речь о режиме или способе субъективации: являясь одним из многих, он может более или менее открыто сосуществовать с другими режимами, как в «современности», так и в истории, и в то же время без духовно-практической культивации он перестает обнаруживать себя как в первой, так и во второй. Привилегированный статус этого концепта в рассужде-

⁴⁸ Английский текст в данном случае значительно отличается от французского, ср. Foucault 1984: 47: «We know that the great promise or the great hope of the eighteenth century... lay in the simultaneous and proportional growth of individuals with respect to one another»; Foucault 1994a: 575: «On sait que la grande promesse ou le grand espoir du XVIII^e siècle... était dans la croissance simultanée et proportionnelle de la capacité technique à agir sur les choses, et de la liberté des individus les uns par rapport aux autres».

⁴⁹ Автономия субъекта достигается за счет постоянного исследования актуальности «границ необходимого», то есть способов конституирования самого этого субъекта (неактуальные *предписывается* отбрасывать). Осуществляться эта философская работа, насколько я понимаю, всё же должна с помощью «сущностного ядра рациональности» (essential kernel of rationality, noyau essentiel de rationalité), за которым легко угадывается кантианское понятие разума. Однако из-за того, что этот разум теперь направлен не на исследование «природы» (универсальных законов), а на исследование человеческой истории (изменчивой актуальности), кантианская концепция законного применения разума (то есть его автономии) существенно видоизменяется. Таким образом Фуко решает проблему «шантажа» Просвещения: требования или всецело принять просветительскую рациональность (но для Фуко любая традиция исторически локальна и не должна абсолютизироваться), или всецело от нее отказаться. См. также прим. 20.

ниях Фуко обеспечивается тем, что он считает желательным сохранение такого режима в качестве «философского этоса» или формы жизнеосуществления, которая всё время переопределяет свое повседневное содержание (и в этой вариативности вмещает в себя «всё» возможное), в то время как есть реальная угроза, что он будет «вытеснен» из «современности» иными, более ригидными способами субъективации (например, картезианским субъектом). Во втором же случае «индивидуальное Я» полагается имманентно присущим человеческой природе, подобно нервной системе в нормальной анатомии человека, и весь исследовательский вопрос состоит лишь в том, чтобы узнать, когда оно было «открыто» и при чем участии. Буркхардт достаточно крупными мазками приписывает это открытие эпохе Возрождения⁵⁰, чем обосновывает ее право «быть» в историографии отдельной эпохой; современные историки, работая гораздо более тонкими инструментами, показывают, что тот же Фичино причастен к процессу открытия — дышит духом своего времени. Однако не критическое принятие концепции Буркардта, с точки зрения философии Фуко, уже соотносит наследие всех причастных к открытию «индивидуального Я» с установкой «контрсовременности», поскольку в ней абсолютизируется один-единственный режим субъективации: он раз и навсегда «гарантирован» самим фактом открытия, локализованным в прошлом, и из него не следует императива культивировать этот режим в духовно-телесных практиках, попутно «изобретая новые формы бытия». Дополнительным аргументом в пользу «контрсовременности» философии Фичино служит ее «интеллектуализм», а именно описание пусть даже и новых духовных практик как производных от «истинного» знания — метафизики души. Однако возможна и иная оценка.

Итак, Фуко предложил свою форму вопроса, что значит «быть философом», допустив, что в надысторическом смысле философ

⁵⁰ Буркхардт 1996: 88. Ср. классическую работу 1927 г. Кассирер 2000: 36: «Тот факт, что Возрождение все свои духовно-творческие силы направляет на углубление проблемы индивидуума, не требует специальных доказательств — здесь остаются в силе принципиальные идеи концепции Буркхардта».

всегда находится в отношении к «современности», хотя духовно-практически реализует это в исторически конкретных формах. В свою очередь, описание философского образа жизни — это если не полноценный поджанр философской литературы, то, безусловно, очень хорошо разработанная тема, в частности в творчестве Фичино⁵¹. Так, например, знаменитое послание флорентийца *De divino furore* (которое я предлагаю переводить как «О божественном исступлении»⁵²) после приветствия начинается с таких слов:

За три дня до декабрьских календ⁵³ мой отец, лекарь Фичино, принес мне в Фильине два послания от тебя: одно в виде прозаической речи, другое — стихами. Прочитав их, я сердечно поздравляю наш век с тем (*nostris temporibus admodum gratuler*), что он произвел на свет (*protulerint*) такого молодого человека, доброе имя и слава которого могут воссиять⁵⁴.

Для историков литературы — это дань жанровой рамке, пример энкомического красноречия (слишком краткий и безыскусный, чтобы помещать его в контекст спора древних и новых); но с философской точки зрения здесь можно видеть «героизацию» настоящего. Исследователи неоднократно отмечали, что понять многие действия и суждения Фичино нельзя без соответствующей историософской рамки, подкрепленной постоянными апелляциями флорентийца к тому, что в его «настоящем» происходят судьбоносные для человечества изменения⁵⁵. Конечно же,

⁵¹ См., например, перевод послания Фичино «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (Гурьянов 2019: 262–272).

⁵² Существует перевод данного произведения на русский язык (Григорова 2001), который выполнен с неуказанного издания, имеет многочисленные лакуны в тексте (относительно *editio princeps* 1495 г. и рукописей, считающихся наилучшими, см. Ficino 1975: 17–18, 42–48 и критическое издание Gentile 1990: 19–28) и содержит целый ряд других небрежностей и неточностей. В сопроводительной статье к данной публикации послание несколько раз именуется «О божественном безумии», а сам перевод озаглавлен «О божественном неистовстве» — оба варианта, по моему разумению, некорректно отражают содержание произведения.

⁵³ 29 ноября.

⁵⁴ *De divino furore* 1–7 (Gentile 1990: 19).

⁵⁵ См., например, Кудрявцев 2018: 25–26.

в первую очередь он их связывал с возрождением платоновской философии, понимаемой как наиболее надежное звено в цепочке передачи истин *priscae theologiae* (древнего богословия). Заявления Фичино об особом достоинстве «настоящего» нельзя назвать чисто умозрительными, ведь он соотносит их с конкретными духовными практиками: в данном случае, с особым искусством написания речей и поэзии — со «сферой искусства». Конечно, в буквальном смысле он говорит, что век «произвел на свет» адресата послания, чье жизнеосуществление достойно особого внимания; но все дальнейшее рассуждение вполне четко показывает, что именно «образ жизни» — божественная любовь и поэзия его современников — придает эпохе «героическое» достоинство. Фичино пишет:

Я же по двум причинам избрал для пространного описания именно те два вида исступления (*furore*), что ведут к божественной любви и поэзии: во-первых, потому что я вполне узнал, что ты сильно охвачен (*affici*) ими обоими, и, во-вторых, дабы ты запомнил, что написанное тобой происходит не от тебя, а от Юпитера и Муз, чьим духом (*spiritu*) и божественностью ты преисполнен⁵⁶.

Можно понять эти слова так, что перед нами «теологически мотивированная» предельная десубъективация деятельности молодого поэта. Однако дело обстоит с точностью до наоборот: не знание Пеллегрини дельи Альи платонической метафизики души, предполагающей ее связь с «божественным» через дух (*spiritu*), побудило его к написанию стихов, но Фичино философски «легитимирует» уже осуществляемую им и предположительно новаторскую художественную практику. Возникает вполне «современный» философский вопрос: как относиться к тому новому — допустим, в «сфере искусства», — что уже переполняет тебя? Ответ флорентийца можно понять так: довериться ему по причине «божественности» этого состояния, позволить ему «течь» через тебя, подобно духу-пневме. Поэтому целесообразно переводить *furor* в данном контексте как «исступление»: субъект «исходит» самим основанием своего воления из дольного «царства

⁵⁶ *De divino furore* 213–217 (Gentile 1990: 28).

необходимости» (телесных влечений) в горнее «царство свободы». Это не «безумие», потому что «исступление» осуществляет именно высшая часть души, то есть ум; и не «неистовство», потому что охваченность данным состоянием позволяет субъекту упорствовать в истине («божественности») того, что с ним происходит⁵⁷. С точки зрения духовной практики, если спроецировать ее на «сферу искусства», это нечто прямо противоположное «современному» концептуализму, который ставит практику искусства в зависимое положение от рационально сконструированного концепта и просчитанного заранее аффекта.

В рассуждениях флорентийца нет никакого «бегства» от мира, поскольку, он, ссылаясь на Платона, пишет, что сперва мы должны воспринять красоту этого мира нашими чувствами (прежде всего, зрением и слухом):

[Платон] полагает, что человек никогда не припомнит (*reminisci*) божественное, если только оно не будет пробуждено (*excitentur*) его тенями или же образами, воспринимаемыми телесными чувствами⁵⁸.

Понятно, что у такого «режима» внимания есть вполне традиционная для платонизма метафизическая телеология, приводящая всякое созерцание на идеальный план. Но всё же Фичино

⁵⁷ В диалоге Платона «Федр», откуда Фичино в основных чертах взял излагаемое в послании учение, латинскому понятию *furore* соответствует др.-греч. *μανία*. А.Н. Егунов переводит последнее почти всегда как «неистовство», а А.А. Глухов — как «манию» (поясняя в интерпретации, что это то же самое, что и «безумие»). Важное свидетельство Cic. *Tusc.* 3,5. о коннотациях *furore* и *μανία*, полагаю, не играет определяющей роли для словоупотребления Фичино. Обоснование перевода *furore* как «исступление» требует дальнейших исследований, так как идет вразрез с устоявшейся в российском платоноведении традицией. Пока ограничусь ссылкой на Robichaud 2018: 225, где справедливо указывается, что Фичино *furore* отсылает к неоплатоническому понятию *ἐνθουσιῶν* (близкому в данном контексте к понятию *ἔκστασις*). Однако переводить *furore* в данном послании как «вдохновение» было бы не вполне корректно, так для Фичино важно указать на «конечный» результат описываемого состояния: отделение высшей части души — ума — от телесных влечений и единение ее с тем, что находится в иерархии мироздания «выше» человека.

⁵⁸ *De divino furore* 59–62 (Gentile 1990: 21).

призывает своего адресата к «божественному» восходить именно постепенно, а не созерцать чувственно воспринимаемые вещи в качестве «несовершенных подобий» умопостигаемых предметов, как если бы эта «интеллектуальная» позиция могла быть достигнута сразу, одним прыжком. Это значит, что от субъекта требуется научиться распознавать красоту в мире, быть может, в самых «низменных» для нефилософского ума его проявлениях. Тем самым достигается представление «настоящего» иным, чем оно есть, через собственную духовную практику, а не через «разрушение» устройства мира. Однако порядок природы (*natura institutum*) таков, что в восприятии одной единственной чувственно прекрасной вещи нельзя упорствовать — говоря современным языком, фетишизировать ее. Такого можно ожидать только от дебелого ума (*crassioris ingenii*), лишенного тех самых крыльев, о которых говорится в *Phdr.* 246a–256d. Разумеется, Фичино в традиционном для платонизма ключе говорит и о необходимости восхождения от прекрасных вещей к красоте самой по себе. Но это не единичный акт «откровения» (после которого сразу преобразается «природа» иерофанта), а именно регулярная духовная практика, конститутивная «философскому этосу», как его понимает флорентиец. Ее осуществление действительно сродни «аскезе», поскольку требует от субъекта тонкого контроля над собственными состояниями: «божественному восхищению» нужно отдаться, но испытывать связанное с этим наслаждение нужно постепенно, осуществляя переходы от одной вещи к другой и от одного уровня восприятия к другому. Итог этого процесса, можно сказать, предопределен платонической традицией, но это не отменяет его духовно-практического значения для конституирования субъекта и на самом начальном этапе.

Имея перед глазами предложенные Фуко надысторические элементы установки «современности», подобную герменевтику «исторического случая» философии Фичино можно осуществлять достаточно долго. Очевидно, что философские тексты эпохи Возрождения поддаются ей ничуть не меньше, чем произведе-

ния Бодлера или концептуализация Просвещения у Канта. Даже небольшой фрагмент, представленный мною, позволяет оценить, насколько такая герменевтика успешна в том, чтобы сделать Фичино нашим *современником*, и в то же время — уязвимость получаемого образа для критики с позиций интеллектуальной истории, придающей онтологический статус дистанции между эпохами.

Отвечая на вопрос, поставленный в начале, можно сказать, что понятие субъекта привносится в философию Возрождения именно при обнаружении ее связей с «современностью». Отсюда возникает требование для исследователей, задающихся этим вопросом, обратить более пристальное внимание на то, из какой концептуализации «современности» они исходят, — например, с помощью диалектики понятий существенного – несущественного или ее модально-этической «транспозиции»: должного – недолжного, желательного – нежелательного и др. Философские исследования Фуко позднего периода, берущие в оборот исторический материал Античности и (в гораздо меньшем объеме) раннего Нового времени, дают достаточные основания, чтобы говорить об обнаружении в них разных концептуализаций «современности», иногда связанных между собой общими мотивами. Основными мотивами я бы, пожалуй, назвал: 1) противопоставление режимов субъективации, осуществляемых через духовные практики, таким, которые исходят из «голового интеллектуализма» или универсальной метафизической истины; 2) онтологизацию вариативности духовных практик, из которой следует этический императив «изобретать новые формы бытия»; 3) сосуществование в истории и «современности» разных режимов субъективации даже внутри концепций, претендующих на консистентность, а также возможность их «расщепления» средствами критической философии. Несмотря на наличие противоречий в работах Фуко, там можно почерпнуть не претендующий на окончательность концептуальный словарь для изучения режимов субъективации в разные исторические эпохи. Оно, безусловно, дает полезную сравнительную перспективу для исследований, осуществленных

методами интеллектуальной истории, так как в их основании часто лежат не до конца отрефлектированные допущения, которые сделались академическими конвенциями. В то же время богатство и самобытность философской проблематики эпохи Возрождения, вероятно, всегда будет давать основания для того, чтобы в конкретных исторических случаях видеть как «друзей современности», так и «друзей контрсовременности». При этом, если следовать методологии Фуко, то линии этого философского противостояния могут проводиться не только между разными мыслителями и течениями внутри эпохи, но и внутри философского наследия одного автора.

Литература

- Буркхардт, Я. (1996), *Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования*. Пер. Н.Н. Балашова и И.И. Маханькова. М.: Юристъ.
- Григорова, О.Д., пер. (2001), “Марсилио Фичино. О божественном неистовстве (*De divino furore*)”, *Вестник Русского христианского гуманитарного института* 4: 267–272.
- Гро, Ф. (2007), “О курсе 1982 года” in М. Фуко, *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году* (пер. А.Г. Погоняйло), 549–596. СПб.: Наука.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино”, *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.
- Зарецкий, Ю.П. (2011), *Стратегии понимания прошлого: Теория, история, историография*. М.: Новое литературное обозрение.
- Кассирер, Э. (2000), *Избранное: Индивид и космос*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова et al. М.; СПб.: Университетская книга.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Мочалова, И.Н. (2015), “Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта”, *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* 2.2: 9–20.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.

- Фуко, М. (2008), “О генеалогии этики: обзор текущей работы” (пер. А. Корбута), *Логос* 65.2: 135–158.
- Candiotto, L. (2021), “Care of the Self and Politics: Michel Foucault, Heir of a Forgotten Plato?”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 297–313. Leiden; Boston: Brill.
- Corrias, A. (2021), “Ficino, Plotinus, and the Chameleonic Soul”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 32–54. Leiden; Boston: Brill.
- Ficino, M. (1975), *The Letters of Marsilio Ficino*. Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. Vol. 1. London: Shephard-Walwyn.
- Foucault, M. (1982), “The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir)” (tr. by F. Durand-Bogaert), in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 208–228. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1984), “What Is Enlightenment?” (tr. by C. Porter), in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, 31–50. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1994a), “What Is Enlightenment? (Qu’est-ce que les Lumières?)” (tr. by C. Porter), in D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (eds.), *Michel Foucault. Dits et écrits: 1954–1988*, 4.562–578. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b), “Qu’est-ce que les Lumières?”, in D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (eds.), *Michel Foucault. Dits et écrits: 1954–1988*, 4.679–688. Paris: Gallimard.
- Gentile, S., ed. (1990), *Marsilio Ficino. Lettere*. Vol. 1: *Epistolarum familiarium liber I*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Gros, F. (2007), “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, *Lumières* 8: 159–167.
- Guryanov, I.G. (2019), “The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the ‘Greatness of Mind’ in Ficino’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)
- Kudryavtsev, O.F. (2018), *Accademia Platonica of Florence: An Essay on the Intellectual History of the Renaissance Italy*. Moscow: LOOM. (In Russian.)
- Kushner, E. (2004), “Renaissance Dialogue and Subjectivity”, in D. Heitsch, and J.-F. Vallée (eds.), *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue*, 229–242. University of Toronto Press.
- Oberhammer, A. (2021), “Dialectic in Plato’s *Sophist* and Derrida’s ‘Law of the Supplement of *Copula*’”, in V. Rees et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, 314–324. Leiden; Boston: Brill.
- Rabinow, P. (1984), “Introduction”, in Id. (ed.), *The Foucault Reader*, 3–29. New York: Pantheon Books.

- Rees, V. et al., eds., (2021), *Platonism: Ficino to Foucault*. Edited by V. Rees, A. Corrias, F. Crasta, L. Follesa & G. Giglioni. Leiden; Boston: Brill.
- Robichaud, D. (2018), *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. University of Pennsylvania Press.
- Rorty, R. (1984), "The Historiography of Philosophy: Four Genres", in Id., J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, 49–76. Cambridge University Press.
- Sigurdson, R. (1992), "Jacob Burckhardt's Liberal-Conservatism", *History of Political Thought* 13.3: 487–511.
- Steiris, G. (2022), "Review of: V. Rees, A. Corrias, F.M. Crasta, L. Follesa, G. Giglioni (eds.), *Platonism, Ficino to Foucault*, Leiden; Boston, Brill 2021 (Brill's Studies in Intellectual History, 320), 357 pp.", *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 7: 599–602.
- Wojciehowski, H.Ch. (2011), *Group Identity in the Renaissance World*. Cambridge University Press.
- Zarka, Y.Ch. (2002), "Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment modém", *Archives de philosophie* 65.2: 255–267.