

**8**  
русс

# Власть и ритуальность дионисийской культы

**Санна Тиркконен***Хельсинкский университет*

## **Власть, религия и симулякр — Фуко о дионисийском культе**

### **Аннотация**

В статье исследуется раздел лекционного курса Мишеля Фуко «Воля к знанию» (1970–1971), в котором представлено обсуждение культа Диониса, в статье демонстрируется, как усиление ритуальных предписаний связано с общественно-политическими изменениями. Культ Диониса рассматривается в горизонте политического, а для уточнения контекста этого раздела лекционного курса привлекаются классические исследования. Обсуждение основано на анализе истины: культ и его социальные аспекты в лекциях Фуко 1970–1971 гг. связываются с властью посредством ключевого теоретического понятия *симулякра*.

Особое внимание уделяется законодательству как сфере социальных изменений, которые Фуко связывает с возрастанием обрядовости: введение общественно признанных законов, видимых для всех и исполняемых каждым, предполагает такую власть, которая осуществляется над всеми гражданами посредством каждого из них. Культ Диониса анализируется как антисистема, существующая

в оппозиции к преобладающим социальным практикам и официальным религиозным формам. Фуко отмечает, что культу удастся ускользнуть от воздействия некоторых традиционных систем власти. Тем не менее, в статье утверждается, что, поскольку официальный статус культа укрепляется в классическую эпоху, выполнение обрядов также служит процессу индивидуализации новой политической культуры и ее законодательства, что несет в себе не только освобождение. Таким образом, первый лекционный курс связан с более поздней работой Фуко о правительственности, то есть о техниках управления собой и другими.

### Ключевые слова

власть, Дионис, индивид, народная религия, симулякр, управление, Фуко

## Введение

Дионис, так же как и другие греческие боги и богини, имеет власть не только над одной сферой — он многосторонен. Это бог вина и экстаза, танцев, театра, трагедии и мистерий, растений и вьющегося плюща, животных и зверей, прихода и ухода, единства и рассеяния, сбора винограда и распределения благ. Этот бог — путешественник и чужеземец (*xenos*). Марсель Детьен характеризует Диониса с его многоликостью и непредсказуемостью как бога, появляющегося под маской, которая одновременно открывает и скрывает (Detienne 1986). Невозможно описать все аспекты этого бога или все связанные с ним феномены, имевшие место в Средиземноморье начиная с бронзового века и оказывавшие серьезное сопротивление распространению христианства. В этой связи в статье исследуется короткий раздел о культуре Диониса и социальных изменениях из вводного лекционного курса Мишеля Фуко 1970–1971 гг. «Воля к знанию». Эти лекции до сих пор не были предметом широкого обсуждения, а отсылки Фуко к культуре Диониса вообще не привлекали внимания исследователей. Вместе с тем, с точки зрения исследования Фуко, можно указать, что именно религиозные практики позволяют нам рассматривать в совокупности этот ранний лекционный курс и поздние произведения, посвященные техникам управления.

Основной темой этого лекционного курса является формирование истины и ее отношение к конфликту, власти и, например, право-

вой системе. Фуко тематизирует вопрос о власти, но номиналистская концепция власти вводится им позже, в первом томе «Истории сексуальности», который озаглавлен таким же образом — «Воля к знанию». Наиболее известное определение власти, данное Фуко в «Воле к знанию», служит в качестве общего контекста настоящей статьи: власть — это не то, чем кто-либо обладает, и не то, что осуществляется по отношению к кому-либо, но название для стратегической ситуации, в которой власть осуществляется через множественные точки, конституирующие целую сеть дифференциаций и разделений (Фуко 1996). В мысли Фуко власть связана не с господством или подавлением, но с производством этих отношений и их эффектов. Следовательно, власть не является чем-то внешним для общественных отношений — таких как правовые, религиозные и экономические отношения, которые рассматриваются в этой статье, — но имманентна им (Фуко 1996). Самое важное — это то, что по своему определению понятие власти уже включает в себя *сопротивление* этой власти, поскольку за пределы этих отношений выйти нельзя, а их динамический характер предполагает возможность оппозиции (Фуко 1996). Наша статья помещает культ Диониса в сферу, конституированную множеством точек, в которых социальные изменения связаны с определенными концепциями истины. Этот культ рассматривается как набор явлений, которые вырастают снизу и вносят коррективы в общую сеть властных отношений.

Поскольку раздел о культе занимает от силы две страницы, я уточню его контекст, обратившись к классической литературе по античности, рассматривающей Диониса и его культ. В целом исследователи, изучающие Диониса, черпают информацию из различных источников: поэзии и театра, изображений, философских работ, керамики — и исследовательская интерпретация зависит от используемых источников. Кажется, что этот культ в своей всеохватности подходит для каждого. Можно обратиться, например, к очень коротким определениям в «Илиаде» Гомера, где Дионис описывается как «иступленный» или «буйный», но также и как «радость людей» (Гомер 1987: VI, 130; XIV, 325). В литературе часто даются ссылки на Платона, а подробности ритуалов тайного культа, совершаемых женщинами, ищут в «Вакханках» Еврипида. Фуко не считает это проблемой, он рассматривает высказывания из разных источников как равнозначные, и главной его целью является вовсе не поиск наиболее адекватного исторического описания того, «как все было на самом деле».

Точка зрения Фуко отличается от перспективы историков, антропологов или социологов, поскольку он определяет свою методологию следующим образом: «Когда я использовал термин “археологическое исследование”, я хотел отличить то, что я делаю, также и от социальной истории, поскольку я хотел анализировать не общество, но дискурсивные факты» (Foucault 1983). Фуко заявляет, что его за-

дачей является изучение высказываний, сформировавших *дискурсивные события*, которые не могут быть представлены как отдельные или изолированные единства. Под *событием* Фуко имеет в виду множество, которое случается то тут, то там, будучи рассеянным по разным институциям. Дискурсивное событие — это термин для событий, рассеянных среди моделей поведения, общественных институций, поступков, законов и прочего (Foucault 2011: 187). В то же время Фуко помещает себя в контекст актуальных философских споров, в которых обсуждаются современные проблемы. Анализ Фуко, охарактеризованный им как «онтология настоящего», дает нам возможность установить дистанцию по отношению к существующим различиям и моделям мысли так, чтобы мы могли найти другие способы мысли и действия. В 1983 г. в Беркли Фуко утверждает:

Употребляя термин «археологическое исследование», я хочу сказать, что я имею дело с серией дискурсов, которая должна быть проанализирована как событие или как серия событий. [...] Генеалогия — это и причина, и цель анализа дискурсов как событий, и то, что я пытаюсь показать — это именно то, как эти дискурсивные события определенным образом обусловили то, что формирует наше настоящее и то, что формирует нас самих: наше знание, наши практики, наш тип рациональности, наше отношение к себе и к другим (Foucault 1983).

В своих «Лекциях о воле к знанию» Фуко находится под сильным влиянием классических исследований «Парижского круга», а именно Марселя Детьена и Жан-Пьера Вернана с их описаниями архаических греческих обществ. Они идут по стопам более раннего исследования Луи Жерне о взаимосвязи между формированием истины и законодательством (Gernet 1964). Законодательные практики и связанные с ними эмпирические факторы играют важную роль также и в анализе Фуко. Историки Парижского круга в той или иной степени перенимают некоторые приемы структуралистской теории, включая рассмотрение бинарных оппозиций. Детьен также обращает внимание на двойственности и противоположности, связанные с Дионисом, но не только с точки зрения внутренней противоречивости Диониса или его культа: само дионисийство рассматривается как противоположность чему-то внешнему, как некая антисистема в противоположность господствующим социальным практикам и как протестное движение против официальной религии (Seaford 2006: 9). Фуко перенимает концепцию, которая подчеркивает политические аспекты в анализе античных источников.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Структурализм» парижского круга означает не поиск универсальных схем, например, в мифе, но выделение особенных контекстов в греческом обще-

Как известно, «ницшеанец» — это единственная характеристика, которую допускает в отношении самого себя Фуко (Foucault 2001a: 1523). Ричард Сифорд кратко описывает современную литературу о Дионисе и указывает, что до сих пор не определена позиция по отношению к ницшеанской концептуализации дионисийства.<sup>2</sup> По мысли Сифорда, «сверхабстрактность» литературы о Дионисе — это упущение, причиной которого стала ницшеанская традиция, основанная на метафизических построениях (Seaford 2006: 11). Он считает, что высокий уровень абстракции в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше необоснованно выдвигает на первый план афинскую трагедию и подчеркивает противоречие. Более поздние исследования также отмечали неразрешенный характер противоречий, всестороннюю неоднозначность и сосуществование порядка и хаоса в фигуре Диониса (Seaford 2006: 9). Тем не менее, мне кажется чрезвычайно важным, что благодаря ницшеанскому наследию мы можем поставить философские вопросы об истине и видимости, с одной стороны, и вопросы по поводу соотношения индивидуума и общества, с другой. Ницше описывает, как дионисийский художник «вполне сливается с Первоединым» — это единство является элементом противоречия (Ницше 1990a: 73; Seaford 2006: 6). Понятие первичного единства отсылает к исчезновению границ как между человеком и природой, так и между человеком и человеком — будь то мужчина или женщина (Seaford 2006: 6). Обряды культа дают возможность освободиться от индивидуальной идентичности с помощью коллективного транса, который, однако, переживается каждым участником в отдельности.

Согласно интерпретации Ницше и французских исследователей античности, культ Диониса может рассматриваться как сила, противодействующая традиционным нормам и структурам власти. Фуко подчеркивает, что этот культ уходит от традиционных социальных структур, заранее установленных игр власти и собственности. Однако в этой статье я утверждаю, что индивидуалистические ритуальные предписания народных культов в конце концов оказываются поглощены регулятивным применением власти. Даже если культ Диониса в этом отношении обладает своей спецификой, с утверждени-

---

стве. Фуко же по разным поводам дистанцируется от структурализма (см.: Foucault 1994a; 1994b; 1994c; 1970; 2001c: 195–211).

<sup>2</sup> Сифорд проводит различие между современным дионисийством и античным Дионисом (Seaford 2006: 6). Он ссылается на Эрвина Роде, современника Ницше, который не был сосредоточен на дионисийской метафизике. Вместо этого он рассматривал практические аспекты развития культа, связанные с ними исторические события и экстатический опыт (Seaford 2006: 9). Тем не менее, культ Диониса привлекает Сифорда тем, что дает возможность рассмотреть трансформацию индивидуальной идентичности (Seaford 2006: 11).

ем *официального статуса* культа, произошедшим в классическую эпоху, исполнение ритуалов начинает служить не целям освобождения, а новой политической культуре и ее законодательству. Обсуждая в «Законах» вопрос о том, как в полисе должны отправляться ритуалы, Платон занимает нормативную позицию. В последнем разделе этой статьи необходимо ввести дополнительное понятие власти: интенсификация обрядовости в полисной системе обсуждается в рамках системы *государственного управления*, которая включает в себя как индивидуальное самоуправление, так и стратегическое управление другими людьми.<sup>3</sup>

Последующее рассмотрение позволит нам показать, как культ занимает свое место и в борьбе за истину и на политической арене. Для этого следует, во-первых, провести различие между архаическим и рациональным пониманием истины. Это различие необходимо для того, чтобы обсудить восприятие роли ритуальных предписаний культа в контексте устной традиции в сравнении с рациональным философским дискурсом Платона. Анализ истины приводит к изучению видимости и ключевого теоретического понятия *симулякра*, с помощью которого культ и его социальные аспекты соединены с властью. Так же в статье будет показано, как Фуко связывает конкретные изменения в законодательстве с закреплением позиции культа в обществе. В завершение, сам культ будет исследован в двух различных перспективах, обе из которых связаны с некоторым отношением к истине: с одной стороны, культ будет проинтерпретирован как народная религия, способствующая распаду социальной иерархии и идентичности, а с другой — он будет рассмотрен как место интенсифицированной обрядовости, играющей важную роль в культивировании как внешнего управления, так и самоуправления отдельных лиц в полисе.

## Теоретическая структура истины и видимости

Как следует из названия, в «Воле к знанию» рассматривается вопрос о знании и его отношении к власти.<sup>4</sup> В этом лекционном курсе

---

<sup>3</sup> «Правление» в лекционном курсе «Безопасность, территория, население» впервые определяется в контексте XVI в. Тем не менее, это понятие используется также и в абстрактном, теоретическом смысле, чтобы описать некоторые техники управления. Я использую этот термин в последнем смысле. В поздних лекциях Фуко теория управления собой и другими разрабатывается также и в контексте античности (см.: Фуко 2011; Foucault 2008; 2009).

<sup>4</sup> Фуко считает важным прояснить различие между «истиной» и «знанием»: мы должны быть готовы анализировать знание, не предполагая, что оно включает в себе истину. С другой стороны, истина является чем-то, что следует за знанием, вместо того чтобы предшествовать ему или быть его частью (Foucault 2011: 200).

Фуко находится под заметным влиянием книги Марселя Детьена «Учителя истины в архаической Греции» (Detienne 1996). И Детьен, и Фуко описывают собственное исследование как «историю систем мысли». Для них важно не интерпретировать тексты или составлять комментарии к ним, но исследовать роли, которыми наделяются внутри общества различные дискурсы (Foucault 2011: 191). Представления об истине всегда соотносятся с реальной, материальной деятельностью и социальной жизнью (Detienne 1996: 35), и сама истина занимает место во множественности событий, которые совместно конституируют ее (Foucault 2011: 191). В книге «Учителя истины» исследуется, как *Alêtheia* (несокрытость, и в этом смысле — истина) в устной традиции архаической Греции неразрывно связана с забвением или сокрытием, *Lêthe*. Хотя сокрытие и несокрытость противоположны друг другу, эти два понятия не исключают друг друга, но на самом деле образуют пару (Detienne 1996).

Несомненно, идея непротиворечивого характера несокрытости и сокрытия восходит к Хайдеггеру: явленность одного заключает в себе сокрытие другого. Во «Введении в метафизику» Хайдеггер рассматривает вопрос о власти в духе Ницше, указывая, что трудно распознать в пересечении видимости и несокрытости «нечто, имеющее силу» (Хайдеггер 1997: 188). Детьен осознает влияние Хайдеггера на свою мысль, но проводит важное различие: он понимает, что, поскольку Хайдеггер подчеркивает, что бытие является главной целью его исследования, он оставляет политику за пределами собственного анализа.<sup>5</sup> Детьен утверждает, что политика (*to politikon*) в традиционном смысле слова и повседневные социальные формы жизни не нуждаются в усилиях Хайдеггера по пониманию несокрытой экзистенции (Detienne 1996: 27–28). В случае Фуко, однако, цель теоретической работы заключается в том, чтобы предложить конкретные практики и формы политического действия.

Детьен, как и Жан-Пьер Вернан, признает, что религиозное или мифологическое мышление противоположно философскому или рациональному (Detienne 1996; Vernant 1988a: 242; 1988b: 89). Согласно этой точке зрения, для классической философской мысли характерно четкое отличие *Alêtheia* от ее противоположностей: с одной стороны, от незнания, забвения вечных истин, словесного обмана и риторического убеждения (Detienne 1996), а с другой, от теней, отражений и других визуальных иллюзий. Описывая культ Диониса как народную религию, Детьен, разумеется, рассматривает отношение этого культа к истине совершенно иначе, чем Платон, который обсуждает дионисийские ритуалы в «Законах». Платон противопо-

<sup>5</sup> По мысли Детьена, Хайдеггер мог рассматривать *polis* как одно из мест раскрытия бытия, но он сводит значение слова *polis* к древнегреческому глаголу *polein*, что означает «быть» (Detienne 1996: 27).

ставляет свою философию учению софистов, которые прославляют речь, имеющую огромную власть изменять положение вещей призывом и убеждением (Detienne 1996: 118–119). Софисты признают, что сфера речи не может быть очищена от многозначности и неясности: смешение разных смыслов слов относится к власти. В диалоге «Софист» Платон вводит метод различения «вещей, как они есть сами по себе» от видимостей, которые способны обмануть и очаровать людей (Defert 2011: 268). Для Платона умение распознавать эти *simulacra* и исключать их как витиеватую софистику является этической задачей.<sup>6</sup>

Эта статья рассматривает культ Диониса в перспективе формирования религиозной и философской истины. Однако постигшицеанская философская традиция уничтожает различие между архаической и философской истиной. В этой традиции исследуется философское значение иллюзий и видимостей. Культ Диониса играет с иллюзиями, несокрытостью и сокрытием, а именно: ритуал, в котором повторяется дионисийский миф, имитирует сюжет легенды, а ритуалы, которые воспроизводятся на театральной сцене, имитируют ритуальные практики. Кроме того, человек на сцене носит различные маски и имитирует других легендарных персонажей, и наконец, в обряде используется зеркало, отражая и умножая все происходящее.

Фуко пишет, что иллюзия — это продукт определенного типа философствования, проводящего различия между оригиналом, копией и видимостью, *симулякром* (Фуко 1998). Сама философия встроена во власть и не является местом ясности и прозрачности (Foucault 2011: 199). «Всякая философия скрывает в свою очередь некую философию; всякое мнение — некое убежище, всякое слово — некую маску» (Ницше 1990b: 400). Философия связана с театром, с каноном фигур, которых мы на самом деле не знаем, но которые, возвращаясь в различных масках и различных театральных костюмах в многообразии сменяющих друг друга сцен, превращаются в знаки и в то, что будет повторено снова (Фуко 1998).

Следуя политическому акценту в размышлении о знании и истине, Фуко отвергает скептическую точку зрения, согласно которой истины вообще не существует (Foucault 2011: 208).<sup>7</sup> Вместо этого мы находим истину власти в видимости, и именно там мы и должны ее искать. Таким образом формулируется *принцип вымысла*: истина —

<sup>6</sup> См.: (Делез 1998; Smith 2006: 89–123).

<sup>7</sup> Фуко переворачивает скептический лозунг, заявляя, что «истина — не истинна (*vrai*)» (Foucault 2011: 208). Утверждение становится понятным, если пояснить значение слова *vrai*: оно означает не только «истинное», но также «реальное», «действительное», «правильное», «правдивое», «подлинное» и «искреннее». Истина не «реальна» в смысле оппозиции видимости, к ней не относятся моральные качества, такие как «искренность» и «подлинность».



это некий результат, который был произведен (Foucault 2011: 190); причем такого рода результат не оторван от мира вещей, а скорее, наоборот.<sup>8</sup> Даже Платон утверждает, что для определения софистического искусства иллюзий необходимо признать, что видимость и мнимость участвуют в бытии — иными словами, что они существуют (Платон 1993: 260c–d). Фуко же пишет, что вымышленное никогда не содержится в вещах или в людях, но — в правдоподобию того, что находится между ними (Foucault 1987: 23–24). Задача не в том, чтобы просто показать невидимое, но в том, чтобы сделать отношения власти видимыми, так как они связаны с вполне конкретными практиками, даже если их очень сложно определить. Нужно не пытаться разоблачить «реальное», а идти за пределы того, что дано как видимость, и спрашивать, каким образом оно изначально стало восприниматься как видимость (Foucault 2011: 198).

Если определять точнее, видимость или симулякр — это понятие, которое не предполагает, что наличный предмет, сущее или феномен может содержать в себе какую-то сущность, к которой он относится. В «Воле к знанию» Фуко отличает симулякр от символа или знака на следующем примере: в архаической Греции скипетр был символом власти, и этот символ отсылал к весьма конкретным обстоятельствам, таким как земля, войска и другие блага, на которых основывается эта власть. Напротив, в рыночном обществе деньги понимаются как *знак* чего-то отсутствующего, а видимая циркуляция денег скрывает политические отношения (Foucault 2011: 133–134). Если же деньги понимаются как симулякр, они рассматриваются как вместилище внутренней силы, которая дает возможность регулирования путем определенных операций и подмен (Foucault 2011: 134). Деньги-симулякр представляют собой сложную систему отношений, конструкцию, которая отсылает к чему-то иному, чем любое из их физических качеств. В этом контексте симулякр является целым набором «взаимоналагающихся подмен», что создает связь между событиями, происходящими одновременно и накладывающимися друг на друга.

Таким образом, симулякр отличается от репрезентации и подобия. Детьен говорит о статуе бога, которая считается божественной и несет в себе божественную силу (Detienne 1996), но если ее понимать как *репрезентацию* чего-то божественного, то наличия в ней внутренней силы предполагать нельзя. Ницше, в свою очередь, сравнивает абстрактность дионисийского с музыкой. Дионисийское со-

---

<sup>8</sup> В одном из ранних эссе Фуко есть место, где размышление о проблеме симулякра обращается вокруг обмана: Декарт подозревает, что дьявол под видом Бога шепчет ему на ухо, а цель Фуко состоит в том, чтобы переосмыслить симулякр без злого гения, бессмыслицы или системы репрезентирующих знаков (см.: Foucault 2001: 355).

проводится и противопоставляется аполлоническому, которое объединяет и определяет нечто одно как отдельное, делая возможным описание и представление вещи (Ницше 1990а: 48–49; 51–52). Если подобие определяется через предположение внутреннего сходства или через общую идентичность с добавлением внешнего различия (например, картина и модель), то симулякр определяется через внутреннее различие, в котором сходства являются внешними (Платон 1993: 235е–236а; Deleuze 1983: 47–49). Несмотря на иллюзию, имитирующий объект полностью отличается от того, чему он подражает, во многих измерениях, которые мы не можем отследить.

И Фуко, и Хайдеггер предполагают, что видимости способны скрывать свою иллюзорную природу. Фуко использует слово «симулякр» также и в его французском значении: по-французски *simulacre* означает притворство и обман. Это тот «обман», который используется для обозначения власти, которую с трудом можно наблюдать «в реальности». Фуко утверждает, что использование внутренней силы может быть замаскировано, и симулякр представляет себя в качестве нейтрального знака: деньги в рыночной экономике отсылают к отсутствующему и предполагается, что такое положение дел — результат естественного процесса (Foucault 2011: 135).<sup>9</sup> В видимости существует не только власть, но и «истина», и задача состоит в том, чтобы раскрыть, как действует эта власть. Если симулякры суть ничто, или если они должны быть исключены или полностью стерты из области знания, то и противоядие власти и ее использование будут стерты из сферы познаваемых вещей. Слово «симулякр» используется как обман, когда оно связано с процессами, которые скрывают классовую борьбу, распределение ресурсов или другие политические и фактические процессы. Симулякр превращает возможность осознания этих процессов и дискуссии о них во что-то еще, и лексикон этого «чего-то еще» начинает восприниматься как единственная форма истины (Foucault 2011: 187). В контексте религиозной обрядовости религиозный культ вполне может дать чувство свободы и спровоцировать разрушение устоявшихся идентичностей, но при небольших с виду политических изменениях ритуалы, которые выглядят похожими, могут точно так же способствовать усилению индивидуализирующей власти. Следующий раздел посвящен наблюдению Фуко, согласно которому трансформация религиозных

<sup>9</sup> В этом случае Фуко сравнивает с симулякром «товарный фетишизм» Маркса. Маркс пишет, что товары получили мистические качества: «[Они] не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира» (Маркс 1960: 82).

практик в классическую эпоху представляет собой процесс, который накладывается на процесс формирования нового типа политической власти.

### **Индивидуализация и законодательство: симулякр благого правления**

Известно, что ритуалы культа Диониса, похожие на транс, дают уникальную возможность отвлечься от индивидуальности, от всех характеристик, приписываемых отдельным людям. Не погружаясь в детали, Ницше рассматривает дионисийство отвлеченно от истории и превращает его в принцип рассеивания идентичности (Ницше 1990a; Seaford 2006: 6).

Вернан описывает опыт освобождения от самого себя в ритуале следующим образом:

Измененное состояние — это внезапное вторжение того, что отчуждает нас от повседневного существования, от обычного хода вещей, от нас самих: переодевание, маскарад, опьянение, игра, театр и, наконец, транс и экстатический бред. Дионис учит или заставляет нас стать иными, чем мы обычно являемся (Vernant 1991: 196).

По мысли Фуко, статус культа укрепляется в той культуре, в которой появляется определенный тип индивидуализма, а именно юридическое определение индивидуума. Тезис об индивидуализации можно подтвердить примерами, которые явно демонстрируют усилившуюся ритуализацию народных религий: с богами теперь общаются не только правители, но и каждый человек, исполняющий ритуалы (Foucault 2011: 165). В орфизме впервые утверждается бессмертие каждой души, и спасение ожидает уже не только богатых и знатных. Законодательные реформы Солона в VI в. защищают частную собственность, но также вводят строгие ограничения в отношении похоронных обрядов: например, контроль за высотой надгробной плиты на могиле и временем оплакивания — в соответствии с идеей о том, что жизнь после смерти не зависит от богатства, но доступна для всех (Foucault 2011: 169).

Фуко также отслеживает процесс индивидуализации субъекта уголовного права.<sup>10</sup> Убийца становится фигурой, которая оскверняет

---

<sup>10</sup> Напротив, «доправовая» сфера гомеровской устной традиции больше похожа на кодифицированную битву (*agon*), в рамках которой группы сталкиваются друг с другом (Vernant 2009: 56; см. также: Gernet 1964: 63). Фуко придерживается точки зрения, согласно которой преступления в этих сценах объясняются договоренностями между группами, а индивидуум не является правовым субъектом и не определяется как субъект уголовного преследования (Foucault 2011: 171).

город нечистотой, и в религиозном процессе очищения он должен быть опознан и подвергнут наказанию (Foucault 2011: 169–170). Совершенное преступление рассматривается как нечистота, угрожающая всему *полису*, и возмещение вреда за преступление включает в себя, помимо денежной компенсации, очищение. Согласно Фуко, чистота и нечистота становятся определяющими факторами развития субъекта уголовного права: теперь уже недостаточно действовать на уровне племен и родственных связей, но необходимо найти того, кто совершил преступление, и изолировать его (Foucault 2011: 174).

Фуко исследует индивидуализацию религиозных обрядов вместе с двумя параллельными процессами: введением писаного закона и введением денег, потому что все эти феномены могут быть рассмотрены как симулякр. Писаные законы играют важную роль в процессе индивидуализации общественных институтов — они отличаются от тайных неписаных правил (*thesmos*), которые облеченный властью должен помнить, изрекать и применять в нужное время (Foucault 2011: 154–155). Писаные законы, высеченные на стенах полиса, могут быть увидены каждым, когда необходимо (Foucault 2011: 146); они функционируют не как выражение божественной тайны, но как общее достояние, которое доступно всем и может использоваться каждым (Vernant 2009: 63). Писаные законы переносят власть принятия решений из сферы племенной ответственности в сферу общественно признанных правил.

Писаный закон (*nomos*)<sup>11</sup> и деньги (*nomisma*) как институты являются частями одного и того же более широкого проекта кодификации (Vernant 2009: 102–103). Они тесно связаны между собой, так как отсылают к концепции истины, основанной на измеримости. Законодательство в письменной форме воплощает не только процесс индивидуализации, но также и концепцию истины, в которой деньги рассматриваются как справедливая мера (Аристотель 1984: 1133b).

В классическую эпоху философская мысль Платона ставит под сомнение роль забвения как элемента истины. Как мы видели, *Alêtheia* должна быть отделена от *Lêthe*, а двусмысленность должна уступить место ясности. Платон в «Государстве» пишет, что видимость и иллюзии вызывают спутанность в наших душах, а измерение, счет и взвешивание — лучшие средства против этого (Платон 1994b: 602d). Та часть души, которая полагается на измерение, явля-

<sup>11</sup> *Nomos* относится не только к писаным законам, но в целом к ряду практик и пониманию знания. Слово *nomos* (мнж. *nomoi*) в древней Греции используется для обозначения не писаного закона, а любого традиционного обычая, даже «мелодии» или «песни» (см.: Gagarin 2008: 33, 35). В «Законах» Платона *nomos* относится как к устным, общеизвестным нормам или правилам, так и к записанным законам (Gagarin 2008: 34). Платон проводит ясное различие между ними, полагая, что и то и другое нужно принимать во внимание (Платон 1994b: 793a-c).

ется лучшей, а та, что связана с видимостью, занимает низшее место (Платон 1994b: 603a).

Однако Фуко утверждает, что, несмотря на требование измеримости, понятие *симулякра* отражает, как воспринимаются функции этих новых религиозных ритуалов, законов и денег. Измеримость не означает, что деньги или писанный закон нейтрально относятся к некоторой «объективной» реальности предметов: *потои* могут быть установлены в рамках публичного обсуждения и изменены под влиянием рассуждений. Логика здесь состоит в том, что, поскольку сам *потои* является предметом договора, мы можем воздействовать и на деньги (Аристотель 1984: 1133a; Foucault 2011: 146). Деньги не рассматриваются как знак, который просто репрезентирует ценность объектов или богатство их обладателя, но открыто выступают как симулякр, обладающий внутренней силой, обеспечивающей использование власти. Эти три процесса, связанные с индивидуализацией: ритуализация, писанный закон, деньги как замещение — могут быть организованы вокруг новых концепций истины, однако они понимаются как то, что заключает в себе внутренние силы, которые могут быть использованы.<sup>12</sup> Вместо того чтобы представлять вещи, симулякры устанавливают прочную связь этих отношений.

Таким образом, Фуко использует здесь понятие симулякра для обозначения форм регламентирующей власти, которые могут, например, уменьшить уровень нищеты и содействовать миру и, в то же время, замедлять другие социальные изменения. Законодательные реформы Солона, которые описаны Аристотелем как пример «благого правления» (*eunomia*),<sup>13</sup> подразумевают, что благой порядок должен вырасти из человеческого сообщества, а не спуститься откуда-то сверху. Благое правление не должно диктоваться богом (Kalimtzis 2000: 138), но должно быть предметом человеческого стремления, и

<sup>12</sup> В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что писанный закон и деньги обеспечивают мир в *полисе* и регулируют взаимодействие (Аристотель 1984: 1132b–1133b; Reasock 2006: 645). Он понимает, что деньги объединяют сообщество — они формируют связи (Аристотель 1984: 1133a-b).

<sup>13</sup> Реформы Солона предполагали, что регуляция долевого участия в *полисе* в идеале происходит в *eunomia*, которая противоположна *dusnomia*, нарушению правильной организации долевого участия, в результате которого кто-то становится слишком богатым, а большинство — слишком бедными (Foucault 2011: 150). *Eunomia* Солона сама по себе, однако, не являлась способом решения проблемы неравенства. Реформы разделяли четыре класса по уровню достатка, так что каждый из них имел политическое право участия в прямой демократии, которая совершалась на *агоре*. Для некоторых единственной доступной формой власти являлось участие без реальной возможности оказывать влияние. Личная бедность или богатство оставались за пределами закона (Foucault 2011: 154). Таким образом, новая система кристаллизовала классовую структуру и явилась причиной деления, основанного на географическом различии (Castrén 2011: 136; 138).

тогда оно может осуществиться. Тем не менее эти формы власти скорее означают изменения в управлении, чем наличие абсолютной свободы: власть не может уже оставаться в руках меньшинства, при этом целостность социального тела становится местом для той власти, которую это тело применяет к себе — власть постоянно осуществляется всеми гражданами и при участии каждого из них (Foucault 2011: 154). С точки зрения отношения свободы и правления, подобная же логика применима к следующему: с одной стороны, народные культы служат для разрыва с собственной ограниченной индивидуальной идентичностью, а с другой, ритуалы могут обеспечить пространство для осуществления власти над каждым индивидуумом и посредством него.

## Культ Диониса как народная религия

«Демократизация» юридических процедур и развитие денежной системы — это части одновременно происходящих культурных и политических изменений, включающих в себя усиление и рост ритуализации народных религий (Foucault 2011: 163, 166). Именно в этом контексте Фуко артикулирует свое представление о культе Диониса и его самоуправляемых практиках. Я уже указывала, что в лекционном курсе 1970–1971 гг. Фуко анализирует писанный закон, введение денег и мистериальные культы как симулякры, которые формируют прочную связь, серию накладывающихся друг на друга рассеянных событий; кроме того, они формируют концепцию правового индивидуума. Конечно, нельзя говорить о *появлении* мистериальных культов в этом контексте, но можно рассмотреть вопрос об *укреплении* статуса культа в обществе.

Фуко отмечает общие черты, характерные для ритуалов народных культов, в особенности для орфизма, а также выделяет их социально-политическую функцию. Он пишет, что ритуалы устанавливают систему регулирования, доступную каждому, и открыты для автономного контроля независимо от богатства или статуса (Foucault 2011: 165). В народных культах ритуалы не являются тайной состоятельных семейств, но, будучи хорошо известными, передаются из поколения в поколение, так что в них может участвовать каждый желающий (Foucault 2011: 165, 172). Таким образом, каждый может быть собственным судьей, решая, хорошо ли был исполнен ритуал. При исполнении ритуалов каждый несет ответственность за собственную веру и обладает прямым личным доступом к богам. Фуко согласен с мыслью Ницше о том, что *askēsis* в какой-то степени заменяет жертвоприношение: только богатый может принести в жертву ценные вещи и животных, например, коз или быков (Foucault 2011: 164), зато каждый может использовать растения и танцевать.

В этой связи культ Диониса включает в себя своеобразные ритуалы, позволяющие предаваться таким удовольствиям, как разрывание свежего мяса зубами на кусочки, обозначающее рассеивание, и питье меда. Еврипид описывает оргию следующим образом:

И вся страна запляшет за тобою... в гору он мчится, а женщин толпа ждет его там — не дождется. От станков их отбил Дионис... когда он один на горе от легкой дружины отстанет, в истоме на землю падет. Священной небридой одет он, путь держит к Фригийским горам; он хищника жаждал услады: за свежей козлиною кровью гонялся сейчас... Млеком струится земля, и вином, и нектаром пчелиным (Еврипид 1999: 115–145).

В архаической Греции оргия связана не с заблуждением, а с истиной. Детьен отмечает, что в анонимном «Гомеровском гимне Гермесу» некто изрекает истину (*Alētheia*), поглощая мед, будучи одержим Дионисом — исполняя своеобразный ритуал, приносящий удовольствие. Смысл в том, что если кто-то не исполнит этот приятный ритуал во время оргии, он будет изрекать ложь (Detienne 1996: 24; Гомер 1987: 560–565). Говорение в ритуале связано с божественной истиной, но в то же время и с возможностью лжи. Более того, в ритуале каждый может получить доступ к истине в опыте освобождения от собственной предустановленной идентичности. Так культ противопоставляет себя идее о том, что выражать истину может только правитель.

Согласно Фуко, аристократия поклонялась традиционным богам: Зевсу, Афине или Аполлону, — чтобы обосновать собственную власть. При народной власти *собственно* народным богом является Дионис, который связан с сельскими работами по сбору урожая винограда. Официальное законодательство не опирается на Диониса для обоснования собственной власти или оправдания распределения богатства (Foucault 2011: 166–167), поэтому такая религия не становится «опиумом для народа», навязанным господствующим классом (Foucault 2011: 169). В свою очередь, и культ Диониса не обращен ни к какому из аристократических семейств; не замыкаясь в границах полиса, он всеобъемлющ: в нем участвует все сообщество, включая рабов и иностранцев (Seaford 2006: 27; Foucault 2011: 172). Дионис вторгается в город извне, неистово и внезапно, его сравнивают с потоками воды, которые с натиском врываются в городские ворота, не останавливаясь ни перед чем (Foucault 2011: 165). Его описывают словами, которые позднее станут частью медицинского лексикона (Detienne 1986: 12–13): Дионис — это *эпидемия*. Он перемещается, появляясь внезапно, и «распространяет манию, как плещ, преодолевая любые границы» (Detienne 1986), не спрашивая того, на кого нацелен, о его социальном положении.

Устами старого провидца Тиресия Еврипид заявляет, что все афиняне должны вместе поклоняться Дионису: «А разве где-нибудь нам обозначил бог, что пляшет юный, а не старик в честь Вакха. Нет, почет от всех равно приятен богу Вакху: своих поклонников не делит Дионис» (Еврипид 1999: 200). Ницше в «Рождении трагедии» описывает, как в особенности в ранней трагедии, герои которой, прячась за масками, обращались к Дионису, открывалось пространство, где разрыв между государством и обществом и между людьми «уступал дорогу всепоглощающему чувству единения». Трагедия дает возможность испытать могущественную и радостную жизнь в явлении телесного хора, и почувствовать, что эта жизнь существует независимо от изменяющихся феноменов и исторических событий (Ницше 1990а: 79–83). Ницше подчеркивает, что, поскольку ранняя трагедия очень религиозна, общественно-политическая сфера с ее противостоянием между царем и народом для нее несущественна (Ницше 1990а: 83–88).

Фуко также указывает на культ Диониса как на особую форму народной обрядовости, внешнюю для традиционного и официального использования власти. Религиозные практики культа каким-то образом успешно ускользают от «игр присвоения» богатых семейств (Foucault 2011: 165). Кроме того, он описывает группы дионисийского культа как спонтанно возникшие братства, организация которых противостоит иерархическому управлению религиозных лидеров, знающих тайны богов.

Подведем итог: этот культ доступен для всех, в нем может участвовать каждый. Жертвоприношение совершается совместно, но транс переживается отдельно каждым участником, что дает возможность отстраниться от предустановленной идентичности. Ритуалы исполняются всеми участниками сообщества до единого, но только совместно; связь с богом остается индивидуальной, хотя это индивидуальное растворено в ритуале (Foucault 2011: 165).

Конечно, краткое описание культа Диониса, предлагаемое Фуко, пока выглядит как размышление о противодействии или о власти, которая возникает снизу, что, по определению, уже включено в его понятие власти. Однако в той мере, в какой новые ритуализированные формы религиозных практик смешиваются с поклонением традиционным полисным божествам, картина усложняется. Фуко понимает, что культ Диониса приводит к реорганизации религиозных структур также и на государственном уровне. Он описывает статус культа в полисе следующим образом:

Усиление массовых и индивидуальных ритуальных предписаний, а также то, что они были взяты на вооружение распространенными религиозными движениями (такими как орфизм), приводит к появлению определенных религиозных качеств индивидуума, завися-



щих от строгости и точности исполнения ритуалов, а именно чистоты и нечистоты. Бурное развитие культа Диониса, преодолевая яростное сопротивление, привело к перестройке религиозных структур и совместному существованию традиционных божеств с этими новыми формами. В конце концов, после такой перестройки, роль религии как основания новой политической власти делает возможной интеграцию этих религиозных качеств индивида в правовую систему государства. Чистота и нечистота отныне будут распределяться государством или, во всяком случае, их распределение будет основываться на государственном регулировании (Foucault 2011: 168).

Эта цитата подчеркивает, что культ Диониса начинает свое распространение снизу, а не навязывается народу сверху, что влияет на религиозное устройство *полиса*. Тем не менее, ритуальные предписания народных культов переопределяют индивидуальные качества в терминах чистоты и нечистоты как в целом, так и в законодательной сфере, что, в свою очередь, содействует государственному регулированию чистоты и нечистоты каждого индивидуума (Foucault 2011: 168). Фуко указывает, что хотя определенные боги теряют связь с властными семействами, религиозная власть и законодательство в новой форме полисной власти по-прежнему остаются в их руках (Foucault 2011: 167). Однако эта новая организация политической власти не является просто чем-то навязанным и репрессивным (Foucault 2011: 171).

## Аристократическая критика культа и власть самоконтроля

Отношения между религией и властью в контексте города-государства описываются не в терминах господства, но как добровольное исполнение людьми ритуальных актов. Эти техники правления получают свое определение посредством понятия *правительственности* (Фуко 2011). В «Технологиях себя» Фуко определяет правительственность как пересечение методов, которые используются в управлении другими, и методов, которые позволяют человеку управлять самим собой (Фуко 2008). В лекционном курсе 1977–1978 гг. «Безопасность, территория, население» Фуко систематически изучает историю правления и связывает это понятие с «контролем над поведением и индивидуальной волей» вместо командования и насильственного воздействия (Фуко 2011). В этом смысле правление включает в себя заботу, уход и питание, доброжелательные предписания и инструкции в отношении телесной деятельности, но также ежедневное взаимодействие и общение между индивидуумами

(Фуко 2011). Фуко указывает, что религиозные и педагогические сообщества овладевают неким искусством правления, которое не вполне отчетливо формулируется в качестве норм и правил (Фуко 2011).

В Греции VI и V вв. до н. э. орфизм, в котором очистительный аспект поклонения Аполлону сочетался с дионисийскими мистериями, способствовал умножению предписаний, сосредоточенных на очищении, например, посредством питания (Lawrence 2006). Орфизм возник из дионисийских оргий, но превратил обрядовость дионисийского культа в самоотречение (Lawrence 2006; Detienne 1987: 111).<sup>14</sup> Соблюдение чистоты касается не столько чистоты тела, — например, мытья рук, — сколько чистоты души и чистоты целого сообщества (Foucault 2011: 168–169), поэтому умножение ритуальных предписаний также оказывает определенное социальное давление на человека, религиозная оценка которого зависит от того, насколько строго и своевременно он их выполняет (Foucault 2011: 168).

В этом месте я хочу отойти от Фуко и посмотреть на нормативную роль дионисийских ритуалов в «Законах» Платона. В «Законах» не поощряется поведение, связанное с дионисийством, в котором оргия открывает доступ к истине. Вместо этого рекомендуются определенные методы, поддерживающие образование и организацию полиса. Даже если Дионис — не бог полиса, а чужеземец, мы должны пересмотреть, каков на самом деле его «официальный статус». Этот культ не был привязан к определенным районам, но включал в себя тайный обряд инициации, который совершали женщины, удалившись в горы (Seaford 2006). При этом культ имел очень высокий статус, связанный с общественными празднествами и повседневным поведением людей. Это дополнительно усиливает различия и обостряет противостояние между народной и официальной религиями.

Интересно, что Платон, чье политическое видение, выраженное в «Государстве», базируется на строгом самоконтроле (*sōfrosynē*), дает позитивную оценку мистерияльному культу: «Пир» превращается в вакханалию аристократических мужей, а в «Законах» Платона содержится дискуссия о выгодах участия в попойках, посвященных Дионису. Более того, каждый гражданин даже обязан участвовать в некоторых ритуалах. Главный герой этого диалога, называемый Афинянин, приводит доводы в пользу винопития и впадения в очарование мистерий:

---

<sup>14</sup> В «Les dieux d'Orphee» и «Dionysos mis à mort» Детьен имеет дело с оппозицией между государством и обществом — между официальной религией, с ее регламентированием граждан, и культовыми группами (Детьен 1997). Однако это деление стирается в рамках правительственности.

Каждый человек, взрослый или ребенок, свободный или раб, мужчина или женщина, — словом, все целиком государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни, в которых будет выражено все то, что мы разобрали. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали удовольствие и какую-то ненасытную страсть к песнопениям (Платон 1994b: 665c).

Платон призывает всех воспевать Диониса, но не поощряет выход за собственные границы или потерю себя, зато приветствует упражнения по самоконтролю, в точности противоположные ницшеанским задачам Фуко в отношении Диониса. Платон пишет, что юные души легче разжечь, тогда как для престарелых мужчин не только возможно, но и рекомендовано участие в хоре. Для стариков хор становится лекарством от излишнего заострения и невосприимчивости ума к новым политическим предписаниям<sup>15</sup> (Платон 1994b: 665b, 666b-c).

Однако не все ритуалы, заключающиеся в служении Дионису, Платон одинаково приветствует. Он проводит четкое различие между дозволенным и недозволенным поведением. Последнее в особенности касается женщин. В «Вакханках» женщины, которые находятся за пределами *oikos*, домашнего хозяйства, внушают постоянную тревогу. Опасения основаны на том, что они позволят Дионису, проходящему мимо чужестранцу (*xenos*), овладеть своими телами. Загруженность женщин мелкой ткацкой работой позволяет держать их под контролем и в стороне от власти (Еврипид 1999: 785). Платон строго порицает оргию питья меда, описанную Еврипидом: в исступлении женщины переворачивают желательный порядок, превращаются в зверей, которые могут убивать собственных детей и разрывать живую плоть на куски собственными руками и зубами (Seaford 2006). Кроме того, Платон считает неподобающим оргиастический танец для Диониса. Сам по себе танец может быть рекомендован, если он согласуется с военной тренировкой или с гармоничными кругообразными движениями разумного небесного порядка (Платон 1994b: 665a), но если он связан с недопустимыми обрядами очищения, которые совершаются женщинами, то он весьма сомнителен (Seaford 2006: 57):

---

<sup>15</sup> Платон пишет: «Достигшие сорока лет могут пировать на сисситиях, призывая как остальных богов, так в особенности и Диониса на священные праздненства и развлечения стариков. Ведь Дионис даровал людям вино как лекарство от угрюмой старости, и мы снова молодеем и забываем наше скверное настроение, жесткий наш нрав смягчается, точно железо, положенное в огонь, и потому делается более гибким» (Платон 1994b: 666b-c).

Стало быть, прежде всего следует отделить сомнительный вид пляски от пляски, не вызывающей никаких сомнений. Какой же будет эта последняя и по какому признаку надо отделить один ее вид от другого? Что касается вакхической пляски и примыкающих к ней других видов, называемых плясками нимф, панов, силенов и сатиров, где, как считается, подражают тем, кто захмелел, причем справляются эти пляски во время обрядов очищения и некоторых других таинств, то нелегко определить, мирный ли весь этот род пляски или воинственный и какова его цель. Мне кажется, всего правильнее будет определить его так: отделив этот род как от воинственной, так и от мирной пляски, мы скажем, что он не имеет отношения к государственной жизни (Платон 1994b: 815c-d).

Таким образом, благоразумно воспитывать себя при помощи ритма и наслаждаться им, поскольку именно посредством воспитания оберегаются *потоі*, желаемый порядок и разделение труда. Однако для сохранения порядка в полисе было бы неприемлемо наличие экстатического ритуала, в котором человек, танцуя, впадает в транс и таким образом выпадает из своей среды. Эти примеры обозначают двойной стандарт в рекомендации или запрете определенных ритуалов и указывают на попытку задействовать некоторые формы ритуального почитания для регулирования поведения и взаимодействия.

## Заключение

Фуко связывает повышение статуса культа Диониса с другими изменениями в обществе, такими как установление общественно признанных законов и создание экономической системы, основанной на «благом правлении». Эти изменения связаны с новым понятием истины. Философия Платона направлена на распознавание видимостей, *симулякров* с целью их исключения. Идея Фуко, однако, заключается в том, что античные народные религии, закон и деньги должны по-прежнему восприниматься как симулякры, в которых содержится соответствующая внутренняя сила. В этом смысле культ Диониса берет силу в свои руки. Он дает возможность равного доступа к богам, к истине, удовольствию и связанной с ним боли независимо от предустановленных иерархий. Ритуалы освобождают от обыденности и позволяют оторваться от предопределенных социальных различий и систем исключения. Участие в ритуалах является в одно и то же время коллективным и индивидуальным: транс переживается лично, но исполняется в единстве со всеми. Однако укрепление статуса культа означает не просто освобождение, но всеобщий институционализированный процесс индивидуализации.

В системе города-государства люди находятся под управлением и управляют собой в рамках новых форм власти, в которых пересекаются индивидуальные и социальные техники очищения. Это заметно в аристократической критике культа: приводя в пример «Законы» Платона, я отметила, что дионисийское пение способствует развитию самоконтроля и успеху регламентирующей власти, делает разум людей гибким и послушным законам. В то же время эксцентричные танцы женщин Платон считает неуместными — он рассматривает их как угрозу порядку города-государства. По мысли Фуко, интенсификация индивидуальных ритуальных предписаний и представления о чистоте и нечистоте возникли приблизительно в ту же эпоху, когда были сформировано определение индивидуума в правовой системе и новые формы власти.

*Перев. с англ. Марии Варламовой*

### Библиография

- Аристотель (1984). «Никомахова этика», в Аристотель, *Собрание сочинений*, в 4 тт., т. 4. М.: Мысль.
- Гомер (1987). *Илиада*. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство.
- Делез, Жиль (1998). «Платон и симулякр», в Делез, Жиль, *Логика смысла*. М.; Екатеринбург: Раритет.
- Еврипид (1999). *Вакханки*, в Еврипид, *Трагедии*, в 2 тт., т. 2. М.: Наука, Ладомир.
- Маркс, Карл (1960) «Процесс производства капитала», в Капитал, т. 1, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 23 тт. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Ницше, Фридрих (1990а). *Рождение трагедии из духа музыки*, в Ницше, Фридрих, *Собрание сочинений*, в 2 тт., т. 1. М.: Мысль.
- Ницше, Фридрих. (1990b). *По ту сторону добра и зла*, в Ницше, Фридрих, *Собрание сочинений*, в 2 тт., т. 2. М.: Мысль.
- Платон (1993). *Софист*, в Платон, *Собрание сочинений*, в 4 тт., т. 2. М.: Мысль.
- Платон (1994а). *Государство*, в Платон, *Собрание сочинений*, в 4 тт., т. 3. М.: Мысль.
- Платон (1994b). *Законы*, в Платон, *Собрание сочинений*, в 4 тт., т. 4. М.: Мысль.
- Фуко, Мишель (1996). «История сексуальности, том первый. Воля к знанию», в Фуко, Мишель, *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. М.: Касталь.
- Фуко, Мишель (1998). «Theatrum philosophicum», в Делез, Жиль, *Логика смысла*. М., Екатеринбург: Раритет.
- Фуко, Мишель (2008). «Технологии себя». *Логос* 2 (65): 96–122.
- Фуко, Мишель (2011). *Безопасность, территория, население*. СПб.: Наука.
- Хайдеггер, Мартин (1997). *Введение в метафизику*. СПб.: Издательство «НОУ — Высшая-религиозно-философская школа».
- Anonymous (1914). *The Homeric Hymns and Homerica*. Trans. Hugh G. Evelyn-White. London: Harvard University Press.

- Defert, Daniel (2011). "Situation du cours." In Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970–1971*, 255–279. Paris: Gallimard/Seuil.
- Detienne, Marcel (1986). *Dionysos à ciel ouvert*. Paris: Hachette.
- Detienne, Marcel (1987). "Orpheus." In *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11. Ed. Mircea Eliade. MacMillan & Co LTD.
- Detienne, Marcel (1996). *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Trans. Janet Lloyd. New York: Zone Books.
- Foucault, Michel (1970). *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*. Trans. A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications.
- Foucault, Michel (1983). *Foucault's lecture at Berkeley 1983*. <http://www.generation-online.org/p/fpoucault4.htm>.
- Foucault, Michel (1985). *The Use of Pleasure. Volume 2 of the History of Sexuality*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1994a). "Michel Foucault explique son dernier livre" [1969]. In *Dits et écrits I*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 771–779. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'epistemologie, Cahiers pour l'analyse" [1968]. In *Dits et écrits I*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 696–731. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c). "Sur les façons d'écrire l'histoire" [1967]. In *Dits et écrits I*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 585–600. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1998). "The Thought of the Outside" [1966]. In *Foucault. Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, 147–169. New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2000). "Questions of Method" [1980]. In *Michel Foucault. Power*, ed. James D. Faubion, 223–238. New York: The New Press.
- Foucault, Michel (2001a). "La prose d'Actéon" [1964]. In *Dits et écrits I*, ed. Daniel Defert and François Ewald, 354–365. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001b). "Le retour de la morale" [1984]. In *Dits et écrits II*, ed. Daniel Defert, François Ewald and Jaques Lagrange, 1515–1548. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001c). "Structuralisme et poststructuralisme" [1983]. In *Dits et écrits II*, ed. Daniel Defert, François Ewald and Jaques Lagrange, 1250–1276. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970–71*. Ed. Daniel Defert. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2013). *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970–1971 and Oedipal Knowledge*. Trans. Graham Burchell. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Gagarin, Michael (2008). *Writing Greek Law*. New York: Cambridge University Press
- Gernet, Louis (1964). *Droit et la Société dans la Grèce ancienne*. Paris: Sire.
- Kalimtzis, Kostas (2000). *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquiry into Stasis*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Lawrence C. Chin (2006). "Orphism." In *A Genealogy of Philosophic Enlightenment in*

- Classical Greece*. <http://www.lawrencechin2011.com/scientificenlightenment1/orphism.html>.
- Seaford, Richard (2006). *Dionysos*. London & New York: Routledge.
- Smith, Daniel W. (2006). "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism." *Continental Philosophy Review* 38: 89–123.
- Vernant, Jean-Pierre (1988a). "The Tragic Subject: Historicity and Transhistoricity." In *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet, 237–247. New York: Zone Books.
- Vernant, Jean-Pierre (1988b). "Oedipus Without the Complex." In *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet, 85–111. New York: Zone Books.
- Vernant, Jean-Pierre (1991). "In the Mirror of Medusa." In *Mortals and Immortals: collected essays*, ed. and trans. Forma I. Zeitlin, 141–150. Princeton: Princeton University Press.
- Vernant, Jean-Pierre (2009). *Kreikkalaisen ajattelun alkuperä*. Trans. Tuomas Parsio. Helsinki: Tutkijaliitto.