

УДК 2:321.01(14)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.59.16>

РЕЛІГІЯ І ВЛАДА У ФІЛОСОФІЇ М. ФУКО

Андрій Марченко, Олексій Марченко

*Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького,
кафедра філософії, соціальних та політичних наук
бульвар Шевченка, 81, 18031, м. Черкаси, Україна*

У статті здійснено аналіз проблематики релігії та релігійної влади, взаємозв'язку релігії і влади в творчості відомого французького філософа Мішеля Фуко. Наголошується, що тема релігії, хоча й не є визначальною для мислителя, але виконує роль важливого дослідницького і концептуального інструментарію у його побудові генеалогії влади, виявленні засадничих ідей і практик, які вплинули й надалі впливають на принципи і механізми врядування як в релігійній, так і в позарелігійній сферах. Загалом релігія цікавить М. Фуко не стільки як віровчення, певна доктрина чи сукупність ідей, а, насамперед, як політична сила, як певна технологія впливу на поведінку особи та спільноти. Проаналізовано зміст концепту пастирської влади як джерела специфічного типу влади над людьми, моделі і матриці процедур для управління ними, досліджено її витоки та механізми реалізації, виявлено сутнісні риси діалектики взаємин пастуха (пастиря) та отари як одну із основ цього типу владовідносин, розглянуто шляхи поширення практик пастирської влади в світські сфери суспільного життя. Вказується на амбівалентність розуміння релігії французьким дослідником, коли релігія постає і як основа існуючої влади, і як осередок опору їй. Поняття політичної духовності стає для М. Фуко своєрідним вираженням і підтвердженням існуючого в рамках релігійного (у цьому випадку, ісламського) дискурсу і практики потенціалу емансипації, відкриттям духовного виміру в політиці. Відстоюється думка, що згідно з М. Фуко, в Іранській революції воля народу постає як єднання релігії і політики у формі політичної духовності, яка проявляється як об'єднавча релігійна духовність, спрямована не лише на зміну режиму правління, а зміну іранцями самих себе, своєї суб'єктивності на основі цінностей ісламу.

Ключові слова: М. Фуко, релігія, влада, пастирська влада, політична духовність, урядування.

Постановка проблеми. Одним з найвпливовіших західних мислителів останньої третини ХХ століття став відомий французький філософ і методолог Мішель Фуко, який вважав надзвичайно важливим завданням своєї творчості спонукати західне суспільство до відновлення пам'яті про те, що лежить в основі його становлення, що було витіснено на периферію соціального досвіду успіхами технологічних перетворень, знову нагадати, що означає володарювати, а що означає підкорюватись. Фуко значно оновив царину політичного аналізу влади, прагнучи досліджувати її в контексті соціокультурних трансформацій західноєвропейського суспільства. Французький мислитель обґрунтовує думку, що влада встановлюється в процесі розвитку людського суспільства, вагомим чинником поступу якого та вироблення засадничих духовних і ціннісних підвалів, на які воно спирається, є релігія. Тому важливою частиною філософського та історико-культурного прочитання світу М. Фуко, його генеалогії влади є питання взаємозв'язку релігії і влади, які потребують свого всебічного, ґрунтового розгляду.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Творчість французького філософа М. Фуко була і є предметом досліджень багатьох авторів, результати яких знайшли своє відображення в численних публікаціях. У контексті проблематики нашої статті варто, насамперед, звернути увагу на праці Дж. Каррета, Дж. Бернауера, Дж. Дж. Шульд,

Н. Дж. Голланд, Е. Пінто, Й. Гоффа, М. Д. Джордана, Р. Кінга, М. Чрало, Ч. Горкана, Е. Хейньюмокі, Ч. Майєса, Л. МакГортер, С. Дж. Одена, Л. Сієсойнена, І. Стренські, М. Оджакангаса, Дж. МакСвіні та ін., в яких здійснюється аналіз окремих аспектів фукіанського бачення взаємин релігії і влади в соціумі.

Метою статті є аналіз ролі та місця релігії і влади в політичній аналітиці М. Фуко, з'ясування сутнісних рис та особливостей маніфестації в релігійному і соціально-політичному просторі представлених в творчості французького мислителя концептів пастирської влади та політичної духовності.

Виклад основного матеріалу. Слід зазначити, що Мішель Фуко часто звертався до сфер, які зазвичай не є предметом дослідження філософів знання та влади. Так, наприклад, він цікавився античною духовністю, історією раннього християнства, християнським аскетизмом, зв'язком між релігією та сексуальністю, питаннями відносин між владою та релігією, феноменом «політичної духовності» тощо. Протягом усього свого життя М. Фуко був стурбований християнством (не випадково, коли один із його дискусіантів зауважив, що коментар філософа є «дуже християнським», Фуко відповів, що має «дуже сильне католицьке походження», і не соромиться цього [1, р. 371]), іншими духовними рухами та релігійними традиціями, а також «смертю Бога», і ці теми та матеріали представлені в багатьох його творах.

Слід зауважити, що праці М. Фуко про релігію – це не систематичний розгляд і виклад теми, а, скоріше, спроби «проблематизувати» релігію з точки зору дискурсивної історії, літератури, сексуальності, влади чи етики себе. Фуко, як зазначає Дж. Каррет, «зазвичай використовує термін “релігія” як свого роду загальний феноменологічний термін для позначення будь-якої інституціоналізованої релігійної традиції, хоча це переважно означає інституціоналізоване християнство» [2, р. 6]. Релігія для французького філософа завжди була частиною набору силових відносин і дискурсивних практик, які впорядковують людське життя. Таким чином, його роботи є прочитанням релігії поза теологічними традиціями віри – це розуміння, «яке позиціонує релігію не в якійсь окремій сфері, а всередині політичної боротьби знання-влада» [3, р. 32], де знання «зумовлене конкретно-історичними обставинами, його зміст і функціональне призначення визначається тією чи іншою “соціальною механікою”» [4, с. 153]. Релігія цікавить Фуко не як віровчення, набір певних ідей та уявлень, а як певна практика чи практики, як «політична сила» [3, р. 107]. На глибину інтересу Фуко «до практик, а не до теорій моралі та духовного життя» [3, р. XIII] вказував і Дж. Бернауер. Французький філософ розглядає релігію, поряд з ідеологіями, філософіями та системами метафізики, як частину механізму управління життєдіяльністю людини й контролю за нею. Це показує, що він зосереджує свою увагу не стільки на релігійних переконаннях, як на особливостях функціонування релігії, «його мало цікавить реальність віри, але він сприймає релігію серйозно в рамках аналізу політичної влади...» [1, р. 372].

Річард Кінг однією із заслуг М. Фуко вважає розгляд релігії у тісному взаємозв'язку з культурою. Він стверджує, що категорія релігії була ізольована від культурної динаміки і сприймалася лише як автономна сфера після Просвітництва [5]. Фуко ж у своїх роботах прямо ставить під сумнів розмежування релігії та культури, включивши релігію в свій «аналіз культурних фактів» і пізніше зруйнувавши межу між релігією та політикою в етиці себе. На переконання французького філософа, релігію відрізняє не якийсь жорсткий зв'язок із певною окремою сферою особливих сутностей, вона виникає в полях сил, невіддільних від решти людської історії та культури. Тому можна вважати, що творчість М. Фуко рухається в дискурсивному просторі релігії і культури, де одна взаємно інформує іншу. Як

демонструють його роботи, культура не може зрозуміти саму себе, не зрозумівши спочатку свого нерозривного зв'язку з конструктами релігійної віри і практики. Сучасна культура народжується з релігійних традицій і умови нашого знання, таким чином, вбудовані в релігійний дискурс. «Так званий світський простір сам по собі є гібридом релігійних традицій минулого і для розуміння сучасної культури необхідно визнати релігійний вплив на мислення та практику» [3, р. 33]. Творчість Фуко багатьма способами, якщо використати одну з його фраз, висловлену в іншому контексті, «крає кордони християнства» [6, р. 16]. Він є дослідником, який займається історико-політичними вимірами західної культури, важливим чинником формування якої є релігія. І в контексті розрізнення релігії як віри та релігії як культурної реальності французький філософ, на думку Дж. Каррета, робить вибір саме на користь другої: «Фуко цікавився останньою, а не першою, за винятком того, що перша формувала останню» [1, р. 371].

У роботах М. Фуко міститься різнобічна критика релігії. Так, у своїх ранніх працях він зосередив свою увагу на репресивній природі релігії і зайнявся дискурсом «смерті Бога». В роботах «Історія божевілля у класичну епоху», де уже було засвідчено занепокоєння владою церкви, і «Народження клініки» релігія постає як частина культури, яка впливає на розуміння божевілля та медицини на Заході. В роботі «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук» досліджується, як знання відтворюється в різні історичні періоди. Пізніше М. Фуко зайнявся дослідженням того, як формується дискурс. В книзі «Наглядати й карати: Народження в'язниці» [7] він розглядає взаємозв'язок влади і знання в складній мережі відносин, і показує, як різним моделям покарання притаманна відповідна релігійна основа. В «Історії сексуальності», зокрема в першому томі праці [8], М. Фуко відверто обговорює християнство, досліджуючи сповідь і етику самості та визнаючи фундаментальну роль цієї релігійної традиції у формуванні дискурсу сексуальності на Заході. На переконання філософа, сексуальність не дана, а історично сконструйована; ранні уявлення греко-римського світу про сексуальність були модифіковані християнством за допомогою його ідей про гріхопадіння, зло та кінець людського життя. Фуко підкреслює, що «ніколи сексуальність не користувалася таким безпосереднім природним розумінням і ніколи не знаходила більшого “щастя вираження”, ніж у християнському світі занепадлих тіл і гріха» [3, р. 57]. Протягом XVIII-XIX ст. сексуальний дискурс значною мірою зумовлювався християнською практикою сповіді, а потім перейшов у світські практики цілителства і виховання, такі як медицина, психіатрія та педагогіка [9, р. 145-148].

Пізніше М. Фуко досліджував християнство в контексті особливої «технології самості», заснованої на аналітиці сповіді та спасіння. Перехід від християнських тем сексуальності до технологій самості відбувався через аналіз низки проблем урядування – на рівні як окремої особи, так і держави. Розгляд цих тем спонукав мислителя замислитися про управління душами і життями та про те, «як бути духовно керованим на цій землі, щоб досягти вічного спасіння» [10, р. 87-88]. Ці дослідження торкалися питань пастирської влади і, врешті-решт, привели Фуко до аналізу проблематики «політичної духовності» у зв'язку з подіями в Ірані 1978-1979 рр. Далі філософ розширив свій аналіз урядування до розгляду «ширшого сенсу методів і процедур, призначених для спрямування поведінки людей», що передбачало новий розгляд «перевірки совісті» та сповіді в ранньохристиянській літературі [3, р. 2]. Теми ранньохристиянської літератури, ранньохристиянського містицизму та практик себе (звернення до праць Філона Александрійського, Гермеса, Юстина, Тертуліана, Іполита, Кипріяна, Оригена, Ієроніма, Амвросія та ін.) захопили мислителя і цей інтерес зберігався до кінця його життя. Смерть не дала можливості завершити розпочате, а запланований четвертий том «Історії сексуальності» так і не побачив світ.

Серед численних питань, пов'язаних з різними аспектами та вимірами релігії в творчості М. Фуко, ми хотіли б зосередити свою увагу, насамперед, на змісті понять пастирської влади та політичної духовності, а також позначуваних ними феноменах.

Поняття пастирської влади у французького дослідника асоціювалось, перш за все, з іудео-християнською традицією. Він підкреслював, що «уявлення про те, що божество, цар і вождь – це пастух, за яким слідує отара овець, було невідомим грекам та римлянам...» І саме в християнстві було розвинуто технологію влади, яка визнає «переважну більшість людей отарою, керованою жменькою пастирів» [11, р. 300, 303]. І лише з християнства, на переконання М. Фуко, насправді починається в західному світі справжня історія пастирської влади як джерела специфічного типу влади над людьми, як моделі і матриці процедур для управління ними. В роботі «Що таке критика?» [12] він підкреслює, що християнська пастирська практика розвинула ідею про те, що кожен індивід повинен управлятися і повинен дозволити управляти собою, будучи спрямованим до свого спасіння Богом, якому він зобов'язаний повністю підкорятися.

Тема пастирської влади у Фуко тісним чином пов'язана з проблематикою сексуальності. Розмірковуючи над внеском християнства в історію сексуальності, філософ приходить до висновку, що такі християнські моральні настанови щодо сексуальності, як правило моногамії; розгляд відтворення, дітонародження як виняткової і єдино прийнятної функції сексуальності; присутня загальна дискваліфікація сексуального задоволення, визнання його найменшої можливості лише для того, щоб мати дітей, у відповідних формах мали місце і в римському світі ще до появи християнства. «Весь спосіб життя, значною мірою стоїчного походження, підтримуваний соціальними та ідеологічними структурами Римської імперії, почався набагато раніше християнства, і мав на меті прищепити ці принципи жителям римського світу...» [3, р. 121]. Що ж стосується власне християнського внеску у цю справу, то М. Фуко вбачає його, насамперед, в нових техніках нав'язування цієї моралі, точніше кажучи, новому механізмі чи сукупності нових механізмів влади для впровадження цих нових моральних імперативів.

Ці нові механізми влади М. Фуко означає поняттям пастирської влади і пов'язує його з існуванням всередині суспільства категорії індивідів абсолютно специфічних і одиничних, які в християнському суспільстві виконують роль пастиря, пастуха по відношенню до інших, хто є їхніми вівцями чи отарою. «Запровадження такого типу влади, такого типу залежності й панування в римському суспільстві, у стародавньому суспільстві, я вважаю дуже важливим феноменом» [3, р. 121-122], – зазначав французький мислитель. Відмінністю пастирської влади від традиційної політичної влади є, на думку М. Фуко, насамперед, те, що вона, по суті, не поширюється на територію: пастух не панує над територією, він панує над багатьма особами, він панує над вівцями, над отарою.

Одну з основних функцій пастирської влади М. Фуко вбачає не в забезпеченні перемоги, не в завоюванні, а також кількості здобутих на війні рабів чи багатств. Вона зосереджується на внутрішньому, а не на зовнішньому, на любові, а не на насильстві, дбаючи про добробут отари. Пастирська влада є владою, яка забезпечує водночас існування окремих осіб і існування групи, на відміну від традиційної влади, яка проявляється переважно в тріумфі над своїми підданими. «Це не тріумфальна влада, це благодійна влада» [3, р. 123], організована навколо турботи про життя, основною силою та засобом якої є жертвна любов. Фуко вважає, що пастирська влада «повністю визначається своєю благодійністю; її єдиний *raison d'être* – робити добро» [13, р. 126]. Пастух, з моральної точки зору, є відданим отарі, і за необхідності готовий жертвувати собою заради своїх овець, заради життя і порятунку отари. У традиційній владі цей механізм зворотний: добрий громадянин тут

готовий (чи має бути готовим) пожертвувати собою заради громадського порядку або прийняти смерть «заради порятунку трону» [14, р. 214].

Найважливішу рису пастирської влади М. Фуко вбачає в тому, що вона є індивідуалістичною, або, можна навіть сказати, індивідуалізуючою владою. Тобто, якщо суттєвою функцією короля чи магістрату є захист цілісності держави, території, міста, громадян як єдиного тіла, добрий пастух, добрий пастир розглядається як той, хто наглядає за окремими особами, за кожним окремо. Адже, пастух повинен забезпечити не лише спасіння отари, а й спасіння кожної окремої людини. Отже, пастирська влада – це «жертвна та індивідуалістична влада» [3, р. 123]. До того ж, на думку Н. Дж. Голланд, християнська традиція індивідуалізує практику пастирської влади ще більше, ніж іудейська. «У єврейській традиції це народ, яким керує пастух; у християнській, кожна окрема людина повинна виявляти повну залежність і повну слухняність по відношенню до майстра» [15, р. 85].

Індивідуалістичний характер пастирської влади означає ще й те, що обов'язком кожної людини є пошук свого порятунку, і спасіння є справою індивідуальною. Але це не справа вільного вибору; влада пастиря полягає саме в тому, що він має право і авторитет вимагати від людей робити все необхідне для їхнього спасіння, обов'язкового спасіння. Причому, людина не в змозі відшукати цей порятунок сама, оскільки його перспектива відкривається лише, якщо визнаєш авторитет іншого. Прийняти владу іншого означає, що кожна з дій, яку одна людина буде здатна зробити, повинна бути відома пастирю, який має владу над окремою особою та над багатьма людьми, і хто, в результаті, зможе оцінити зроблене ними. Тобто до звичних юридичних структур, до певної кількості загальних законів, порушення яких караються державою, додається інша форма аналізу поведінки, інша форма провини, інший тип осуду, набагато тонший, набагато суворіший, і, на думку М. Фуко, набагато кращий. Цю нову форму забезпечує пастир, який може вимагати від людей зробити все необхідне для свого порятунку, і який в змозі слідкувати за ними й здійснювати по відношенню до них нагляд і постійний контроль. Мислитель також зазначає, що у християнському суспільстві пастир – це той, хто може вимагати від інших абсолютної слухняності. Відносини між пастухом і вівцями тут є відносинами індивідуальної та повної залежності. Воля пастиря виконується «не тому, що вона відповідає закону, і не настільки, наскільки це узгоджується з ним, а головним чином тому, що це його воля» [3, р. 142]. Пастир може нав'язувати свою волю окремим особам як функцію свого власного правління, адже важлива річ в християнстві полягає в тому, щоб не підкорятися заради досягнення певного результату. У християнстві абсолютна честь – це саме бути слухняним, бути слухняним по відношенню до пастиря. Слухняність є не тимчасовим станом досягнення мети, як у греків, а радше самоціллю [11, р. 309]. Це постійний стан; вівці повинні постійно підкорятися своїм пастирям. Залишатися слухняним є фундаментальною умовою всіх інших чеснот. І відоме християнське смирення є не чим іншим, як певною внутрішньою формою цього послуху. І не сила примусу є засобом його забезпечення. Сила пастирської влади, на думку М. Фуко, полягає саме у відмові від використання фізичного насильства для управління. Через благодійну силу пастир не вважає за потрібне вдаватися до насильства, щоб керувати людьми, скоріше «пастирська влада є настільки ефективною і всеохоплюючою в управлінні, що насильство не є обов'язковим і сама його вимога лише продемонструвала б слабкість пастиря» [16, р. 122].

Врешті, пастирська влада принесла із собою цілу низку технік і процедур, пов'язаних з істиною та її виробництвом. Християнський пастир вчить істини, вчить моралі, викладає заповіді Божі та церковні настанови. У цьому він майстер, але християнський пастир також є майстром істини в іншому сенсі: він, з одного боку, для того, щоб виконувати

свої обов'язки та нести відповідальність, як пастир, повинен знати все, що роблять його вівці, все, що зроблено отарою і кожним членом отари в кожную мить; але він також повинен знати, що відбувається всередині душі та серця кожного, знати найбільші таємниці особистості. Це знання внутрішнього світу індивіда є абсолютно необхідним для практики християнського душпастирства.

Знання внутрішнього світу індивідів означає, що пастир матиме у своєму розпорядженні засоби виявлення того, що сталося; але також і те, що християнин буде зобов'язаний розповісти своєму пастирю про все, що відбувається в глибинах його душі – зокрема, він буде зобов'язаний звернутися до специфічної для християнства практики вичерпної і постійної сповіді. Християнин повинен сповідуватись про все, що виникає всередині нього перед кимось, кому буде доручено керувати його сумлінням, і це вичерпне зізнання породить істину. «Істина, вироблення внутрішньої, суб'єктивної істини є фундаментальним елементом практики пастиря» [3, р. 125]. Але звітує не лише вівця, пастир також повинен дати звіт, звіт перед Богом – «не тільки за кожную вівцю, але за всі їхні вчинки, за усе добро чи зло, яке вони можуть зробити, за усе, що з ними відбувається» [3, р. 142].

Крім того, підкреслює М. Фуко, між кожною вівцею та її пастирем християнство створює комплекс обміну і обігу гріхів та заслуг. Гріх овець також приписується пастуху. Йому доведеться відповісти за це на Божому Суді. І навпаки, допомагаючи своїй отарі знайти порятунк, пастух знайде і свій; якщо він хоче врятуватися, він повинен ризикувати втратити себе заради інших. Таким чином, очевидною є сила і, водночас, складність моральних зв'язків, що пов'язують пастуха з кожним із членів його пастви, оскільки «таких зв'язків стосується не лише життя окремих осіб, а й подробиці їхніх дій» [3, р. 142].

Загалом, слід зауважити, що душпастирство започаткувало розвиток методів влади, орієнтованих на окремих осіб і спрямованих на постійне й безперервне керування ними. Воно встановлює форму влади, яка поширює послух і актуалізує його на кожного індивіда у своїй сфері, встановлює зв'язок між цілковитим послухом, знанням самого себе та сповідуванням перед кимось іншим. Тобто, як зауважує М. Фуко, «метою пастирської влади є поведінка людей» [13, р. 259].

Тому, на переконання французького філософа, цілком закономірно тема пастуха та отари зрештою була інституціоналізована у відносинах влади всередині церкви, адиморфізмі духовенства та мирян, священика і покутника, нав'язаних через детально розроблені й вичерпні зобов'язання поведінки та мови. У християнстві душпастирство породило мистецтво керування, управління та маніпулювання людьми, мистецтво спостерігати за ними та підштовхувати й вести їх крок за кроком, мистецтво брати на себе відповідальність за людей колективно та індивідуально протягом їхнього життя і в кожную мить їхнього існування. І саме метафора пастуха та отари «забезпечила ефективну модель управління, оскільки пропонувала чітке відчуття індивідуальної турботи та керівництва» [1, р. 174]. Слідом за М. Фуко, М. Оджакангас розглядає сучасні форми правління, звертаючись до християнської традиції Заходу, і припускає, що «походження біополітичної раціональності можна знайти в іудео-християнській традиції пастирської влади» [17, р. 19], влади, яка «була введена в західну практику управління християнською церквою» [16, р. 113].

Лише через християнство, стверджує Фуко, детальне, позитивне втручання в життя окремих людей стало справді політичною проблемою з посиленням і переходом пастирської влади, виробленої в церкві, до сучасного світського мистецтва врядування, з його інвестиціями в управління та оптимізацію здорового, безпечного населення шляхом наукової нормалізації поведінки, що реалізуються «за допомогою таких технологій влади, як демографія, охорона здоров'я, масова освіта, сексуальність тощо» [18, с. 86]. На думку

Дж. Каррета, «пастирська влада – це релігійна технологія влади, за допомогою якої конституються сучасні форми правління» [1, р. 374]. Водночас, поширення практик пастирської влади в світські сфери суспільного життя, їх трансформація актуалізує тему не ведення людей до їхнього спасіння в потойбічному світі, а радше забезпечення його в цьому світі.

Отже, є підстави стверджувати, що, якщо християнство є релігією любові до себе та ближнього, воно також є релігією, яка поставила слухняність, нагляд, жертву та знання в основу цих відносин. У більш загальному плані любов тут є силою, яка посилює владні відносини, насичує життя спільноти, наближає суб'єктів один до одного, зміцнює прив'язаність і зобов'язання, примножує можливості для втручання в дії інших, і, отже, веде до зменшення простору, в рамках якого можна маневрувати чи чинити опір. Поширення християнської любові, з цього погляду, йде рука об руку з поширенням форм моралі, управління, покори, нагляду тощо.

Слід зазначити, що М. Фуко цікавиться релігіями, і насамперед християнством, через їхню помітність у генеалогії сучасних форм влади. У цьому зв'язку філософ вказує на амбівалентність релігії – її постання, з одного боку, в режимі владних відносин, а з іншого – як осередку опору їм. Позитив релігії М. Фуко вбачає в тому, що вона здатна сприяти критиці та оскарженню державної влади і контролю. Зокрема в роботі «Що таке критика?» він розмірковує над тим, «як не бути керованим» або «не приймати щось за правду, коли авторитет говорить вам, що це правда» [12, р. 46]. У цьому випадку критика може бути засобом для практикування індивідом автономії. Фуко парадоксальним чином віднаходить всередині релігійного дискурсу потенціал для емансипації – коли християнство стає мовою пригноблених в боротьбі проти інших форм влади і примусу. Так, протестантська Реформація для нього – це важливий крок на шляху мистецтва не бути керованим, тому що вона представляє собою відмову від церковного дискурсу і практики. Протестантська революція розглядається дослідником як активізація різноманітних рухів, які заперечували зміни в практиці врядування, у способах поведінки окремих осіб і населення. Одним із ключових місць як посилення, так і заперечення цих трансформацій були релігійні інституції, які були ключовими для розуміння Фуко владних відносин і їх поширення та інтенсифікації на початку Нового часу. Адже, як відомо, сумнів у авторитеті Римсько-католицької церкви з боку діячів Реформації врешті-решт призвів до сумніву стосовно всіх форм влади.

М. Фуко зауважує, що повстання в сфері поведінки відрізняються від політичних чи економічних повстань, але часто тісно з ними пов'язані. Бунти поведінки відрізняє те, що їхньою метою є сама поведінка, і їх питання завжди стосується того, як хтось хоче, щоб ним керували. Іншими словами, вони ніколи не ставлять під сумнів, чи варто бути керованими; скоріше, вони ставлять під сумнів те, чому і як потрібно це робити. Це «рухи, метою яких є інша форма поведінки, тобто бажання, щоб вами керували інші лідери (провідники) та інші пастирі, які б вели до інших цілей і форм спасіння, а також за допомогою інших процедур і методів. Це рухи, які також прагнуть, можливо, уникнути вказівок інших і визначити спосіб поведінки кожного» [13, р. 259].

Здійснюваний М. Фуко аналіз поведінки та контр-поведінки забезпечив необхідний контекст для його праць про Іранську революцію. Інтерес філософа до Ірану «полягає в різних способах, якими ці повстання намагалися кинути виклик авторитарному режиму шаха, водночас виявляючи певну спадкоємність із середньовічними та ранньомодерними європейськими повстаннями» [19, р. 47-48]. Іранська революція захопила Фуко, насамперед, своїм релігійним підґрунтям, як революція ісламська, яка об'єднала людей «абсолютно колективною волею» [20, р. 90], коли релігійне натхнення

стало причиною політичних змін, а «влада “повстання” виникла із звернення до трансцендентного порядку» [1, р. 381]. М. Фуко наголошує на тому, що релігія для іранського народу «була своєрідною обіцянкою та гарантією знайти щось, що радикально змінило б їх суб'єктивність» [21, р. 218]. Для філософа, в Ірані був бунт суб'єктивності, бунт, який не можна пояснити виключно економічними термінами. «Душа повстання» полягала в усвідомленні революційно налаштованими шиїтами того, що вони повинні змінитися, саме іслам дав можливість радикальної трансформації ставлення до себе, держави, світу та Бога. Таким чином, М. Фуко «передбачав важливий виклик, який кинула політична сила ісламу звичним сучасним стилям політичного аналізу, а також сучасним режимам правління» [22, р. 12].

Розгляд подій в Ірані приводить М. Фуко до розробки концепції «політичної духовності» (термін, який він використав для опису способу опору шаху). На його думку, «іслам є як джерелом іранської державної влади, так і засобом протистояння цій державній владі» [19, р. 39], що вписується у відстоювану М. Фуко позицію, що сила й опір супроводжують одне одного, і Іран, безперечно, не є винятком. Релігійний опір владі можна було знайти серед радикалізованого шиїтського духовенства: те, що почалося як організований рух проти шаха, стало повномасштабною революцією проти шаха та геополітичних обставин, які дозволяли йому продовжувати триматися при владі. Цей організований опір захопив Фуко, оскільки він мав певну схожість з європейськими рухами опору, але в окремих ключових аспектах був настільки чужим для цих рухів, що французький мислитель почав розглядати його в термінах поведінки та протидії (контр-поведінки). Священнослужителі сформували політичну волю, яку Фуко розумів «як єднання релігії та політики у формі політичної духовності, яка втілювала політичну спонтанність з боку населення і не могла бути продиктованою згори» [19, р. 40]. І саме ісламська політична духовність, на переконання М. Фуко, відіграла значну роль в об'єднанні людей, постала власне як об'єднавча релігійна духовність. На відміну від конкретних форм правління, які розвиваються з пастирської влади, філософ віднаходить в Ірані політичну волю як прояв протидії шахському режиму, яка є водночас політичною та релігійною і відкриває духовний вимір у політиці, тоді як на Заході він бачить специфічні практики врядування, що виникають із релігійних.

Політична духовність, на думку Л. МакГортер, «політична тому, що це вправа в урядуванні, духовна тому, що це вправа в самоперетворенні» [23, р. 8]. У Фуко, політична духовність є формою революційної дії, відкритої для індивідуального досвіду. Що ж стосується духовності загалом, він розумів її як сукупність практик, які створюють не просто свідомість суб'єкта, а саме буття суб'єкта і його шляхи розуміння. Така духовність веде не до ізоляції від світу, а до критичного занурення в нього і подальшого перетворення.

Розглядаючи сутнісні риси політичної духовності М. Фуко наголошує на важливості того, що під час революції люди мають змогу змінити режим, але ще більше «змінити себе», свій спосіб існування через глибоку духовність. Тут суб'єктивність є не просто продуктом влади, а головним місцем опору їй. Це спосіб суб'єктивності, який робить революцію можливою, але не є джерелом революції як такої. Це йде від звичайних людей, від їхніх безупинних закликів критикувати уряд, засуджувати несправедливість, повставати проти неприйнятних рішень. Безсумнівно, зауважує М. Фуко, спонукання сформовані релігією, але в складному перетині релігії з ширшими культурними та політичними традиціями, зі спадком історичного досвіду, і тому не зводяться до неї.

Фуко зазначає, що політична духовність – це рух до ісламського правління та цінностей, який включає духовний вимір у політичне життя і в якому ісламські політичні

програми та цілі не будуть перешкодою для індивіда як добровільного суб'єкта, а релігійні структури використовуватимуться «не лише як центри опору, а й як джерела політичного творення» [24, р. 207]. Таким чином, Фуко знаходить у цій політичній духовності форму революційної дії, яка є водночас індивідуальною та спільною – такою, що пов'язана з унікальністю ісламу як релігії, але яка цінує особистість [20, р. 89]. Як зазначає Л. МакГортер, «“політична духовність” – це практика, якою кожен повинен займатися для себе...», але також «політична духовність Фуко – це набір практик, спрямованих на послаблення влади режимів істини, які говорять нам, хто ми є, і на критику цих режимів як практик знання – тобто практик, що встановлюють поділ між істинним і хибним – і таким чином послаблення влади нав'язаних нам ідентичностей...» [23, р. 10].

Висновок. Аналіз праць М. Фуко дає підстави стверджувати, що французький мислитель мав досить сталий інтерес до питань релігії для розуміння сьогодення, прагнучи дослідити витоки і сутнісні характеристики релігійної влади й те, як вона продовжує впливати на сучасний світ. Він не маргіналізує й не привілеює релігію, але визнає, що західне суспільство значною мірою спирається на релігійні, насамперед, християнські, ідеї і практики, на вироблені в рамках християнської традиції ціннісні орієнтири та настанови.

М. Фуко відкриває нові горизонти на межі сексуальності, релігії та політики, розширюючи платформу релігійного дискурсу через розгляд релігії в історичному контексті, шляхом дислокації релігійного суб'єкта та об'єкта через аналіз істини, влади, любові, послуху, опору тощо. Зокрема, генеалогію пастирської влади Фуко можна розглядати як відстеження історичних подій, за допомогою яких слухняність, покіра та вимога істини були впроваджені в апарат релігії любові, а згодом прищеплені всьому світському соціальному тілу. Мислитель фокусує свою увагу на релігійному авторитеті і показує, як християнська «пастирська модальність влади» приводить до практик в сучасному суспільстві, які прагнуть управляти всіма аспектами життя. Мова йде про практики сповідання та духовного керівництва, а також про їхні вимоги нагляду, послуху та втручання, які розширювалися й посилювалися в напрямку постійного управління людьми. Це підтверджувало думку М. Фуко, що релігія завжди є частиною політичної технології, яка керує особою та спільнотою, є політичною силою.

Аналіз феномену пастирської влади М. Фуко є важливим для розуміння його концепції політичної духовності, яка сформувалась в процесі осмислення французьким філософом революційних подій в Ірані 1978-1979 рр. Ісламська політична духовність, на відміну від конкретних форм правління, які розвиваються з пастирської влади, постає у Фуко як об'єднуюча релігійна духовність, як втілення політичної волі протидії шахському режиму, як рух до ісламських цінностей та правління. Це влада, яка є водночас політичною та релігійною, і з якою пов'язане ствердження духовного виміру у політиці, можливість під час революції змінити не лише режим, а самих себе через глибоку духовність, коли людська суб'єктивність стає головним осередком опору владі.

Сподіваємось, що розглянуті в статті окремі аспекти розуміння М. Фуко релігії та її зв'язку з владою як в релігійній, так і в соціокультурній та соціально-політичних сферах, стануть підґрунтям для подальшої розробки актуальних тем, представлених в творчості французького мислителя.

Список використаної літератури

1. Carrette J. Foucault, Religion and Pastoral Power. A Companion to Foucault. T. O'Leary, Ch. Falzon & J. Sawicki (eds.). New York: Blackwell, 2013. P. 368-383.

2. Carrette J. Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality. London: Routledge, 2000. 232 p.
3. Foucault M. Religion and Culture. Manchester: Routledge, 1999. 240 p.
4. Марченко А. Концепт «влада – знання» в політичній філософії Мішеля Фуко. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016»: матеріали доповідей та виступів. Ч. 1. К.: Київський університет, 2016. С. 151-153.
5. King R. Orientalism and Religion: Post-colonial Theory, India and the 'Mystic East'. London: Routledge, 1999. 296 p.
6. Foucault / Blanchot: Maurice Blanchot: The Thought from Outside / by M. Foucault. Michel Foucault as I Imagine Him / by M. Blanchot. New York: Zone Books, 1987. 109 p.
7. Фуко М. Наглядати й карати. К.: Основи, 1998. 392 с.
8. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 1: Жага пізнання. Х.: ОКО, 1997. 235 с.
9. Schuld J. J. Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003. 312 p.
10. The Foucault Effect: Studies in Governmentability. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds.). Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 307 p.
11. Foucault M. Power. Essential works of Foucault. 1954-1984. J. D. Faubion (ed.). New York: The New Press, 2000. 484 p.
12. Foucault M. What is Critique? Foucault M. The Politics of Truth. S. Lotringer & L. Hochroth (eds.). New York: Semiotext(e), 1997. P. 41-81.
13. Foucault M. Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France, 1977-78. M. Senellar (ed.). London: Palgrave Macmillan, 2007. 417 p.
14. Foucault M. The Subject and Power. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. H. Dreyfus and P. Rabinow (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1983. P. 208-226.
15. Holland N. J. Truth as Force: Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law. The Journal of Law and Religion. 2002. Vol. XVIII, No. 1. P. 79-97.
16. Mayes Ch. The violence of care: an analysis of Foucault's pastor. Journal of Cultural and Religion Theory, 2010. Vol. 11, No. 1. P. 111-126.
17. Ojakangas M. Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies*, 2005, No. 2. P. 5-28.
18. Марченко А. О. Біополітика як технологія реалізації влади на макрорівні у філософському дискурсі М. Фуко. *Гілея: науковий вісник*, 2019, Вип. 146 (№7) Ч. 2. С. 86-89.
19. McCall C. Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian Writings Reconsidered. *Foucault Studies*, 2013, No. 15. P. 27-51.
20. McSweeney J. Religion in the Web of Immanence: Foucault and Thinking Otherwise after the Death of God. *Foucault Studies*, 2013, No. 15. P. 72-94.
21. Foucault M. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984. New York and London: Routledge, 1988. 330 p.
22. Bernauer J., Carrette J. Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience. London: Routledge, 2004. 304 p.
23. McWhorter L. Foucault's Political Spirituality. *Philosophy Faculty Publications*, 2003, 33. P. 39-44.
24. Foucault M. What are the Iranians Dreaming About? Afary J., Anderson K. B. Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005. P. 203-209.

RELIGION AND POWER IN THE PHILOSOPHY OF M. FOUCAULT**Andrii Marchenko, Oleksii Marchenko***Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
Department of Philosophy, Social and Political Sciences
Shevchenko Boulevard, 81, 18031, Cherkasy, Ukraine*

The article analyzes the issues of religion and religious power, the relationship between religion and power in the work of Michel Foucault. It is emphasized that the issue of religion plays the role of an important research and conceptual tool in his construction of the genealogy of power, in identifying the fundamental ideas and practices that have influenced and continue to influence the principles and mechanisms of governmentality in both religious and non-religious spheres. In general, M. Foucault is interested in religion not so much as a creed or a certain doctrine, but, first of all, as a political force, as a certain technology of influencing the behavior of an individual and a community. The content of the concept of pastoral power as a source of a specific type of power over people, its origins and mechanisms of implementation are analyzed; the essential features of the dialectic of the relationship between the shepherd and the flock are revealed as one of the foundations of this type of power relationship, and the ways of spreading the practices of pastoral power into secular spheres of public life are considered in the article. The ambivalence of the French researcher's understanding of religion is pointed out, when religion appears both as the basis of existing power and as a center of resistance to it. The concept of political spirituality becomes for M. Foucault a kind of expression and confirmation of the potential for emancipation existing within the framework of religious (in this case, Islamic) discourse and practice. The idea is defended that, according to M. Foucault, in the Iranian Revolution, the will of the people appears as a union of religion and politics in the form of political spirituality, which aimed not only at changing the regime, but also at changing the Iranians themselves, their subjectivity based on the values of Islam.

Key words: M. Foucault, religion, power, pastoral power, political spirituality, governmentality.