

**Кристина Штёкль**

**Сообщество после субъекта.  
Православная интеллектуальная традиция  
и философский дискурс политического модерна**

**Вопросы философии №8 2007 с. 34-46**

Политическим фоном, порождающим концептуальные вызовы нашему исследованию проблем человеческой субъектности и сообщества, служит конstellация, сложившаяся в Европе после холодной войны и тоталитаризма. В настоящее время особенно в Европе проблематика человека как субъекта и человеческой коллективности выступает на первый план и в философии, и в политике. В философии, поскольку преодоление тоталитаризма не привело к сценарию, предсказанному Френсисом Фукуямой (мы не наблюдаем всеобщего распространения западной либеральной демократии и глобального торжества индивидуалистски-либералистской парадигмы). В политике, поскольку хантингтоновский сценарий столкновения цивилизаций вдоль границы западного и восточного христианства требует от нас критического рассмотрения сходств и различий разных подходов к проблеме человека-субъекта и жизни в сообществе, характерных для различных европейских интеллектуальных традиций. Цель этой статьи - свести воедино эти две проблемы, порожденные ситуацией в Европе после тоталитаризма и холодной войны, сплести современные дискуссии о субъективности и общности с вопросом о Европе как пространстве, очерченном с востока границей западного и восточного христианства. Ее задача - рассмотреть понятия субъектности и сообщества в западной философии и в философии, опирающейся на восточное христианство, чтобы извлечь из этого сопоставления какие-то элементы политической философии сообщества и европейского философского пространства, которые могли бы вобрать в себя, не считаясь с предполагаемыми границами, те интеллектуальные традиции, что создают богатство и многозначность политического, культурного и религиозного наследия Европы.

© Лахути Д.Г. (перевод), 2007 г.

**Проблема субъекта и сообщества  
в посттоталитарной политической философии**

Исторический опыт тоталитарных режимов нацизма и сталинизма знаменует собой водораздел для европейской политической философии. То, что растворение индивидуального человеческого существа в массе постулированного "народа" или "коллектива" и слияние государства и общества в единой тотальной репрезентации власти не только были возможны, но и могли поначалу обладать немалой убедительной силой, порождает вопросы, требующие критического рассмотрения самих концептуальных основ нашего политического дискурса [1]. Что такое человек как субъект? Что такое сообщество? И, прежде и важнее всего, каково отношение между ними? Это вопросы очевидно политической природы, поскольку они касаются функционирования общества, жизни в сообществе, принципов, определяющих общество и сосуществование людей в нем [2]. От Клода Лефорта, философа, критически взглянувшего на понятие демократии в свете тоталитаристского опыта, мы знаем, что специфика современной демократии состоит в том, что она обозначает место власти как пустое [3]. При демократии, пишет Лефорт, "легитимность власти опирается на народ, но образ народного суверенитета связан с образом пустого места, которое невозможно занять, так что те, кто пользуется в

обществе властью, никогда не могут претендовать на ее присвоение" [4]. Демократия сочетает два на вид противоречивых принципа: с одной стороны, власть исходит от народа; с другой стороны, это ничья власть. Демократия живет этим противоречием, и я понимаю позицию Лефорта в том смысле, что главная задача политической философии - поддерживать и осмысливать это противоречие и охранять пустоту и творческую неоднозначность места власти в современной демократии.

Посттоталитарное мышление о "политическом" (le politique) осуществляется в свете тоталитарного захвата пустого места власти, оно исходит из исторического опыта тоталитаризма как одной из политических возможностей современности [5]. В тоталитарных системах место власти отождествляется с одним значением, одной личностью или одной судьбой. Последствия этого двояки. С одной стороны - радикальное обобществление отдельной жизни - жизнь вне общего дела становится невыносимой. С другой стороны - предельная атомизация общества: единственная возможная связь между людьми - та, что диктуется общим делом. Проблема посттоталитарной политической философии - понять этот двойной вызов, предотвратить как опасность всепоглощающего обобществления, другими словами - потери индивидуальной свободы, так и опасность атомизации, другими словами - распыления общества и любых форм совместного бытия. Задача современной политической философии, проявляющаяся с полной ясностью, быть может, только в свете тоталитарного опыта, - объяснить напряжение, существующее между автономией индивидов и их взаимосвязями в общем мире, между отдельным человеческим существом и сообществом.

### **Либеральный подход: теоретизируя государство (the polity)**

Из этого понимания политические мыслители второй половины XX в. делают разные выводы. С либеральной точки зрения определение "политического", которое я только что дала, ошибочно. Либеральная политическая теория основывается на отделении политического от социального. Ее интересует функционирование государства, а не общества в целом. Яснее всего это сформулировал Джон Роле, стремясь построить либеральную доктрину в менее утилитаристском и более юридическом стиле, отыскивая ее происхождение в теории общественного договора [6]. Посттоталитарную либеральную теорию характеризует ограниченная концептуальная разработка человека как субъекта. Ей не нужна никакая конкретная теория о природе личности, поскольку люди имеют значение политически только как участники общественного договора, нейтрализованные за завесой незнания. Из этого определения (или отсутствия определения) человека-субъекта вытекает шаткость понятия сообщества в либерализме. У Ролса нет понятия сообщества, а только понятие государства как системы сотрудничества. С либеральной точки зрения хорошо упорядоченное государство - не сообщество, но продукт накладывающихся друг на друга соглашений по политическим вопросам, связанным с всеобъемлющими доктринами. Коротко говоря, либеральный подход отстаивает отказ от формулирования по существу, что такое люди и что у них есть общего, заменяя это легальными связями.

Либерализм подвергался критике за этот отказ. Критические голоса можно разделить на две категории - коммунитаристские и постмодернистские. Коммунитаристские критики либерализма утверждают, что политике необходима какая-то субстанциальная основа, и что возможно сформулировать такую основу без риска возродить тоталитаризм. Постмодернистские политические мыслители, с другой стороны, выступают против онтологии, лежащей в основе как либеральной, так и коммунитаристской политических теорий, которую они обвиняют в сохранении эссенциалистских представлений о субъективности и общности.

## Коммунитаристский подход: теоретизируя сообщество

Коммунитаристскую политическую теорию, разрабатывавшуюся в основном англо-американскими философами в ответ на успех ролсианского либерализма 1970-х гг., лучше всего понять в свете опыта тоталитаризма. Перед лицом двух тоталитарных систем, которыми было отмечено XX столетие, нелиберальные политические теории XIX в. часто рассматривались как виновники вырождения "политического" в фашизм и коммунизм. Считалось, что философия Гегеля породила критику рационального гуманизма и либерализма как справа, нашедшую свое высшее выражение в теории государства Карла Шмитта, так и слева, что породило марксизм и ленинизм. Романтизм, отмеченный Гердеровским открытием "народа" (Volk), определяемого культурно и лингвистически, рассматривался как исток национализма [7]. В свете этого явного краха нелиберальной политической философии прочтение Гегеля Чарльзом Тейлором или уход Аласдейра Макинтайра от марксизма рассматривались многими либеральными мыслителями как преднамеренное публичное оскорбление [8]. Коммунитаристы отвергают либеральную критику, настаивая на том, что субстанциальное укоренение жизни в "общем" желательно, и возможно без того, чтобы с неизбежностью привести к уродству тоталитаризма [9].

Значительная доля предпринятого коммунитаристами субстанциального обоснования восходит к нравственной философии и социологии. В своих "Истоках личности" Тейлор утверждает, что либеральная антропологическая парадигма политически нежизнеспособна, что общество, построенное на одних только утилитаристских, инструментальных и индивидуалистически-атомистских парадигмах функционировать не будет. Поэтому, доказывают коммунитаристы, нужно признать, что человеческие существа - "обремененные личности", выросшие в контексты, институты, личные истории, и что они выносят из этих контекстов моральную ориентацию и чувство общности [10]. Этот коммунитаристский аргумент, безусловно, не лишен правдоподобия, но в то же самое время этому "социологическому пути напрямик" к общности, как хочется назвать эту стратегию, присуща и значительная слабость. Это становится особенно ясным в тексте Этциони, в котором он отстаивает тезис, что индивид всегда укоренен в социальном контексте. Предполагаемый водораздел между либерализмом и коммунитаризмом проходит через понятие свободы, пишет Этциони. Те, кто ставит на первое место личную свободу, оставляют в стороне социологическую потребность в аффективных, нерациональных связях; те, кто на первое место ставит общность, не оставляют достаточного основания для личной свободы и прав личности. Этциони хочет преодолеть это разделение, предлагая новое видение человека-субъекта на основе диалогических концепций Мартина Бубера. Этциони здесь весьма вольно обращается с Бубером, без обиняков заменяя его понятие "Я и Ты" понятием "Я и Мы": «"Я" представляет индивидуального члена сообщества. "Мы" обозначает общественные, культурные, политические, а следовательно, и исторические и институциональные силы, образующие коллективный фактор - сообщество» [11]. По существу Этциони расцепляет человека-субъекта на две половины, между которыми существует напряжение, с его точки зрения, здоровое: необобщественную и обобщественную. Согласно Этциони, в любой конкретной исторической ситуации между ними можно найти равновесие. Но вот чего Этциони, и вместе с ним никто из авторов-коммунитаристов, не делает - он не дает онтологической аргументации в поддержку такого дуалистического устройства человека-субъекта. Когда Этциони пишет: "накоплен большой объем данных в пользу того, что людям присуща глубоко сидящая в них потребность в социальных связях (или привязанностях) и что им свойственна непреодолимая потребность в нормативном (или нравственном) руководстве", он делает из этого вывод, что «коммунитаристское "я" [...] - понятие, достаточно хорошо обоснованное эмпирически», это еще не означает, что он опроверг либеральную теорию на философских основаниях. Он вообще не оспаривал тех онтологий субъекта, которые Тейлор в "Истоках личности" критиковал как недостаточные

- с декартовской бестелесной душой, с самосозидающим субъектом Локка или с кантовским чисто разумным существом [12]. Он выступил против них эмпирически. Следствия коммунитаристской ограниченности социологическим аргументом об укорененности человека-субъекта можно ясно видеть в поздних работах Тейлора и в писаниях Михаэля Вальцера [13]. В них структура человека-субъекта и вопрос о сообществе рассматриваются как две самостоятельные проблемы. Мыслители-коммунитаристы полагают, что мы можем строить теорию сообщества, не построив предварительно теории субъекта. Их подход - холистский.

### **Постмодернистский подход: теоретизируя человека-субъекта**

Этот холистический подход к сообществу подвергся критике со стороны второго оппонента индивидуалистического либерализма, а именно, постмодернистской политической мысли. Постмодернистские политические философы выделяют тот ключевой элемент политического, которым две другие теории, с их сосредоточенностью на государстве и на сообществе соответственно, пренебрегают, а именно, человека-субъекта. Я собираюсь показать, что постмодернистская политическая философия не обязательно останавливается на шумно провозглашаемой "смерти субъекта", но что она представляет собой инновационный подход к проблематике человеческой свободы и жизни сообществ, бросающий вызов концептуальной ограниченности западной мысли, и что она способна, не ограничиваясь негативизмом, предложить интегративную разработку проблем индивидуальности и общности.

Итальянский философ Роберто Эспозито характеризовал политическую философию постмодерна как "неполитическую (impolitico)" [14]. Под этим он имел в виду, что постмодернистское политическое мышление неполитично в том смысле, что оно устраняет отделение политики от политического - оно политически-философское в духе определения Лэфорта, касающегося принципов, формирующих "жизнь сообществ". Корни такого образа мыслей Эспозито находит у Ницше и Хайдеггера, а его конкретную разработку - в трудах Ханны Арендт, Жоржа Батайя, Марселя Бланшо и Яна Паточки. Этот список можно продолжить, включив в него самого Эспозито, Джорджо Агамбена, Жака Деррида, Алена Бадью, Жан-Люка Нанси, Филиппа Лаку-Лабарта и многих других. Эти мыслители кладут начало новому способу мышления о политическом, для которого характерны радикальное сомнение в современном политическом словаре и поиски истоков нашего современного понимания политического. Общей для них является интуиция, что явление тоталитаризма было не отрицанием основополагающих принципов политического модерна, а их возможным следствием.

Постмодернистские политические философы видят свою задачу в том, чтобы выявлять напряженность между единичностью и конкретностью индивида и его ограниченностью в общем мире, свойственную современному политическому проекту, и держать эту напряженность в поле продолжающейся критической рефлексии [15]. Из этого самопонимания вытекает, что постмодернистские политические философы прежде всего и больше всего занимаются онтологией. Это "возвращение онтологии в политическую теорию", как его называли, часто объясняют растущим осознанием того, что мы живем в эпоху позднего модерна, а это означает более ясное понимание условности многого из того, что принималось как само собой разумеющееся на Западе в предыдущий период [16]. Постмодернистская онтологическая рефлексия продолжает традицию ницшеанского нигилизма и хайдеггеровской *Fundamentalontologie* (фундаментальной онтологии). Основной урок, который можно извлечь из Ницше - генеалогический метод, посредством которого он смог провести глубокую критику современной субъектности, рационализма и морали. Для Ницше нигилизм - не просто позиция, занимаемая внутри философии, и не временный кризис духа, а неизбежный

отход от всей западной философской традиции, начиная с ее платоновских и христианских истоков. Нигилизм как отсутствие основ и устойчивых истин открывает поэтому пространство для творчества [17]. В отличие от самого Ницше, интерпретировавшего этот момент творчества в терминах власти (Übermensch, сверхчеловек), постмодернистская философия склонна рассматривать его как возможный выход, как свободу или, по выражению Джанни Ваттимо, как "слабость" нашего мышления (il pensiero debole) [18]. Второй важный источник онтологического поворота в современной постмодернистской политической мысли - Хайдеггер, понимавший свою фундаментальную онтологию как способ поставить под вопрос неоспоримые предпосылки классической метафизики [19].

Одной из сущностей, в наибольшей степени поставленных под вопрос этим возвратом к онтологии, является человек-субъект. Неполитические мыслители, вслед за Хайдеггером, видят в классическом метафизическом субъекте виновника тупика современной политической мысли. Человеческое существо, понимаемое как субъект, пало последним основанием западной мысли. В то же самое время, однако, этот субъект мыслится в рамках той замкнутой метафизики, которую Хайдеггер называл забвением Бытия (Seinsvergessenheit). Как освободить человека-субъекта от его замыкания в метафизике? И как понимать Бытие человека-субъекта? Для Хайдеггера понятие, противоположное субъекту, есть Dasein - Бытие-в-мире (Здесь-бытие), отличное от метафизической субъектности [20].

Это противопоставление Sein и Dasein породило различные способы концептуализации человека-субъекта и бытия-в-мире в постмодернистской философии. Тот факт, что задача заново продумать человека, взятого как субъект, прежде всего и больше всего требует преодоления классической метафизики, часто приводил к обвинению постмодернистской мысли в том, что она остановилась на деконструкции субъекта. Однако, с моей точки зрения, это чересчур поспешное обвинение. Отнюдь не ограниваясь деконструкцией, постмодернистские политические мыслители попытались наполнить смыслом само отсутствие, пустое место деконструированного субъекта, суверена или общества. Самое яркое свидетельство этой решимости мыслить о субъекте после его устранения - сборник эссе под названием "Кто приходит после субъекта?" [21]. Когда Жан-Люк Нанси ставит этот вопрос перед своими французскими братьями-философами, он не просто задает вопрос. Он высказывает утверждение. Субъект, как он понимался мыслью Нового времени от Декарта до Гегеля, был поставлен перед судом философии XX в. Разрыв с метафизикой и философский жест деконструкции, характерный для постмодернистской мысли, не только изменили наш способ мышления о некоторых философских категориях - они призвали к суду всю западную философию как таковую. Вот что означает "после" в вопросе, заданном Нанси, - оно означает бытие после всех достоверностей, бытие в состоянии нигилизма, если так выразиться. Однако Нанси не останавливается на этом "после": своим вопросом он в то же время делает заявку. Деконструкция субъектности не заслонила ее цели! Некто - тот, "кто" - идет после нее. «Кажется, что все, - пишет Нанси, - указывает на необходимость не "возврата к субъекту" [...], но, наоборот, движения к кому-то - кому-то другому - на его месте» [22]. Другими словами, "смерть субъекта" не освобождает нас от задачи думать об этом самом субъекте по-иному. Именно эта задача - думать о человеке-субъекте в тот момент, когда онтологическая критика модернизма расчистила место для новых подходов, и есть задача значительной части постмодернистской политической философии.

Что делает постмодернистскую политическую философию политической, а не онтологией "я", так это тот факт, что авторы-постмодернисты обсуждают вопрос о человеке-субъекте как проблему сообщества, и наоборот. Два полюса - человек-субъект и сообщество, "один" и "многие" - с точки зрения постмодернизма нельзя оторвать друг от друга. Говорить о субъекте и сообществе после критики классической метафизики

означает, что ни тому, ни другому не разрешается приобрести статус неоспоримого исходного пункта, субстанции или сущности "в себе". Поэтому их подход отличается от атомизма либералов, которые начинают с нейтрализованного человека-субъекта, чтобы прийти к идее государства, но он отличен и от холизма коммунитариев, которые начинают с сообщества, чтобы сказать нечто об устройстве личности. Постмодернистские философы обсуждают человека-субъекта в сообществе и сообщество в человеке-субъекте, прибегая к фигурам мысли и речи, выходящим за пределы конвенциональной политической философии и языка классической метафизики.

Эспозито, например, говорит о "соучастии" (*condivisione*) [23]; в своей главной работе, "Communitas", он пишет, что сообщество нельзя мыслить себе как тело, в котором отдельное человеческое существо растворяется в более крупной индивидуальности, но сообщество и не есть просто продукт взаимного узнавания. Для Эспозито сообщество есть открытие человека-субъекта тому, что прорывает его замкнутость [24]. Аналогичное мнение высказывает Нанси, который говорит о человеке-субъекте, как находящемся в единственном множественном числе [25]. Для Нанси классический западный способ мыслить о сообществе есть мышление о сущностях, о замыкании политического. Мыслить сообщество как "народ" или "нацию", как "судьбу" или "человечество как род" для Нанси есть замыкание, "потому что это приписывает сообществу общее бытие, тогда как сообщество есть нечто совершенно другое, а именно, существование сообща, но не допускающее растворения себя в субстанциальной общности" [26].

Концептуализировать наше "существование сообща", не допуская его до противоречия со свободой человека-субъекта - вот задача современной политической философии, всякой политической философии, будь она либеральная, коммунитарная или постмодернистская. Я указала различные пути, на которых современная политическая философия искала решение этой задачи, и я указала также, что не все эти подходы способны воздать должное обоим аспектам - жизни сообща и свободе. В особенности либерализм и коммунитаризм не способны достичь убедительного баланса. Вызов, который стоит перед нами, требует указать возможные пути дальше этого пункта, предпринять концептуализацию человека-субъекта и сообщества изнутри и вне западного политико-философского дискурса.

### **Восточно-православная интеллектуальная традиция**

То "вне", которое я предлагаю ввести в обсуждение, - восточно-православная интеллектуальная традиция. Я предлагаю этот термин как обозначение определенной формы православия - мысли, коренящейся в русской религиозной философии конца XIX в., но развившейся дальше в XX в. под воздействием противостояния тоталитаризму. Мы видим ее стоящей на грани теологии и философии - не клерикальной, но пронизанной духовной традицией востока. Основанием для привлечения ее в данный контекст служит то, что православие существенным образом участвует в ситуации, сложившейся в Европе после тоталитаризма и холодной войны. Оно претерпело опыт тоталитаризма и реагировало на него, а после конца холодной войны вновь вышло на сцену как религиозный, культурный и даже политический элемент Европы. Посткоммунистическое положение православия привлекло внимание многих исследователей, большинство которых подошли к этому предмету с социологической или исторической точки зрения, и они часто также обращали преимущественное внимание на институциональную и богословскую ситуацию в православных Церквях, на их отношении к другим конфессиям. Сравнительно меньше внимания уделялось до сих пор интеллектуальному измерению православия, которым не следует пренебрегать, учитывая, что в 1990-х гг. бывшие коммунистические страны Восточной Европы оказались в положении, в котором господствовавшая идеология (марксизм-ленинизм) оказалась вытесненной другими

направлениями мысли. Какую роль играло православие в этих процессах? Каково место православной интеллектуальной традиции в современном философском дискурсе? Что может она предложить в рамках той дискуссии в политической философии, которую я только что очертила, к вопросу о человеке-субъекте и сообществе? Необходимо подчеркнуть, что любая серьезная попытка ответить на эти вопросы должна выйти за рамки упрощенческих утверждений типа "коллективистская Россия против индивидуалистического Запада". Представления такого рода долго доминировали в самопонимании православия и в отношении к нему на Западе, но они не могут учесть гораздо более сложную сегодняшнюю ситуацию. Перед лицом тоталитаризма не только Запад, как я показала выше, оспорил свой собственный философский путь, но и православная мысль, под воздействием коммунизма и эмиграции, пересмотрела свои истоки и свое развитие.

Один из моментов этого пересмотра связан с оспариваемой значимостью понятия "соборности" - духовной общности между людьми, часто использовавшегося как лозунг в полемике славянофилов с Западом. Ключевое понятие русской религиозной философии с XIX в., этот термин приобрел определенное религиозно-мистическое значение как олицетворение России, русского народа и "русской души" [27]. Причина, по которой он в значительной степени вышел из употребления среди православных мыслителей XX в., с моей точки зрения, мало отличается от посттоталитарного вызова, перед которым оказались западные философы. После большевистской революции религиозные философы Серебряного века России попали в капкан противостояния между религиозно-социалистическими идеями и коммунизмом, между своим идеалом сообщества и советским коллективом, между видением истинно христианского государства и атеистическим государством, обещавшим спасение. Как указывал Николай Бердяев в свода книге "Истоки и смысл русского коммунизма", православные мыслители столкнулись с политической узурпацией идеала сообщества, напоминавшего их собственные понятия [28]. Неудивительно поэтому, что многие из них впоследствии переформулировали свои идеи в попытке предохранить их от тоталитарного злоупотребления, именно этот момент обновления внутри православной мысли, проявившегося в парижских дебатах 1930-х гг. и в критической дискуссии с Серебряным веком в России 1990-х гг., и будет интересовать меня в этой статье. Он не только предлагает новый подход к вопросу о православной интеллектуальной традиции, в которой господствовало изучение канонических авторов, таких как Соловьев, Флоренский и Булгаков, но и указывает путь концептуализации отношения между Западом и православным Востоком, выходящий за рамки упомянутых выше упрощенческих утверждений типа "индивидуализм против коллективизма".

Споры о природе православного богословия между богословами-эмигрантами в 1930-е гг. в Париже, вошедшие в историю православия как "спор о Софии", служат примером попытки возобновить православную мысль в свете катастрофического краха русской интеллектуальной жизни перед лицом коммунизма. Вопрос стоял не более и не менее как об определении позиций православия в современности. Следует ли продолжать путь, избранный русскими религиозными интеллектуалами перед революцией, а именно, творческое соучастие с православием в философском и богословском языке сегодняшнего дня, или же православная мысль должна ограничиться лишь самой своей сердцевиной - богословскими писаниями святых отцов [29]? Представителем первой точки зрения был отец Сергей Булгаков, чьи теология и понимание роли религии в современном обществе испытали глубокое влияние оживленных дискуссий между левыми интеллектуалами и клириками в период, предшествовавший большевистской революции, а также оптимизма и порыва к "новому религиозному сознанию", одушевлявшему многие из этих дискуссий. За вторым подходом стояли фигуры отца Георгия Флоровского и Владимира Лосского. В своем исследовании "Пути русского богословия" Флоровский критиковал русскую

религиозную философию за пристрастие слишком многих элементов западной философии и спекулятивной мысли; особенно критически он отнесся к работе Булгакова из-за его учения о Софии - нетрадиционной трактовки православного богословия и его отношения к миру [30]. Лосский, бывший значительно моложе Булгакова и обязанный ему как его ученик, также выступил против философских и спекулятивных добавлений к православному богословию, цельность которого должна быть сохранена любой ценой. Особенно критически относился он ко всему напоминающему о русском романтизме - до такой степени, что его переводчик Роуэн Вильяме говорил даже об "интеллектуальной аллергии Лосского к языку соборности" [31]. Понятие Софии, с его явно символистским наследием, было для Лосского как раз одним из таких спекулятивных элементов. Он утверждал, что теологически нет никакой надобности в объединяющей метафоре Софии - все можно выразить в простом и чистом православном богословии [32].

Конфликт между двумя школами мысли, обычно называемыми "русской богословской школой" и "неопатристическим богословием", описывался как спор между модернистами и традиционалистами [33], либералами и консерваторами [34] или как оппозиция между стремлением повести православное богословие "назад к отцам" или же "дальше отцов" [35]. Более пристальный взгляд на позиции сторон показывает, однако, что ни одно из этих определений не охватывает всего, о чем идет речь. Богословский спор между двумя этими школами возник не в связи с вопросом о том, нужно ли православию определить заново свою позицию после многовекового застоя, попыток вестернизации и поражения, понесенного от коммунизма, - по этому вопросу было согласие - и даже не о том, должна ли Церковь участвовать в жизни мира - это мнение тоже разделяли все, а по вопросу о том, на какой основе могло бы иметь место это обновление и участие в мире. Для Булгакова эти два вопроса очевидным образом связаны. Обновление Церкви должно произойти на основе активного общественного участия в мире. Флоровский, с другой стороны, полагал, что Церкви нужно вернуть себе ее догматические основы, достичь духовного обновления, и из этого последует истинное участие в мире.

Флоровский, прежде всего, имел в виду освобождение от западного образа мысли о религии и мире. "Нужно не только повторять готовые западные ответы, но распознать и сопережить именно западные вопросы", пишет он во фрагменте, который стоит процитировать полностью:

Русское богословие должно "войти и вжиться во всю эту драматическую и сложную проблематику Западной религиозной мысли, духовно проследить и протолковать весь этот очень трудный и очень запутанный Западный путь, со времен Разделения. Войти внутрь творимой жизни можно только через ее проблематику, и ее нужно восчувствовать и пережить именно во всей ее проблематичности, вопросительности, тревожности... Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отечественый опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, — из этого опыта исходить в жизнь. И независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и проработать западные трудности и соблазны, она не смеет их обходить или замалчивать для себя самой" [36].

В этом фрагменте заслуживают быть отмеченными несколько моментов. Во-первых, Флоровский говорит об освобождении от способа мышления о западных проблемах, но не от самих этих проблем. Говоря о "сострадающем сопереживании", Флоровский решительно уходит от какого-либо упрощенного антизападничества в православной церкви, которое обычно придерживалось взгляда, что Запад обречен по его собственной вине и что православному Востоку чужды его проблемы, приходя к выводу, что если только православный Восток будет держаться подальше от Запада, то все будет хорошо. Антизападные и консервативные установки, конечно, были и остаются реальностью в православии, но дело здесь в том, что сторонники неопатристического



подхода не были такого рода консерваторами. Их отношение к сохранению традиции отличалось от простой консервативной позиции.

Это приводит нас ко второму заслуживающему внимания моменту в процитированном фрагменте - к определению Флоровским традиции как "творческой". Обретение заново патристического стиля означало бы богословское Возрождение, не в смысле восстановления чего-то прошедшего, а как движение вперед в верности духу прошлого. Пути Отцов можно следовать только в творчестве, а не в подражании, пишет Флоровский, прибегая к метафоре, характерной для его полемического стиля: речь идет о том, "чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты" [37].

В-третьих, текст Флоровского дышит тревогой за мир и за собственную ситуацию, которую он делит со многими своими современниками на Западе. "Именно потому, что мы уже вовлечены в эту апокалиптическую борьбу, мы и призываемся к богословию", - пишет он [38]. Он, конечно, больший пессимист, чем Булгаков, к мнению которого, что церковь должна идти в мир, он относится критически, потому что и церковь, и мир стали ненадежными (*precarious*): «Сам "социальный вопрос", прежде всего, вопрос духовный, вопрос совести и вопрос мудрости» [39], пишет Флоровский и добавляет: "Встающих сейчас задач строительства душ и совести человеческой нельзя разрешить в порядке повседневного пастырства и педагогики" [40]. Если мы видим задачу Булгакова, вслед за Робертом Бердом [41], в том, чтобы научить современность говорить языком религии, а не побудить православие заговорить языком современности, Флоровский, вероятно, возразил бы против этого, что православию нужно сначала найти свой собственный язык.

Богословский спор 1930-х гг. наглядно показывает, как православные мыслители пытались осмыслить духовный и интеллектуальный крах, наступивший с приходом тоталитаризма. В то время как Булгаков, а с ним и такие философы, как Бердяев и Франк, по существу остались верны своим дореволюционным идеям, уточняя их, чтобы предохранить от тоталитарного злоупотребления, неопатристические богословы выступили против всего способа рассуждения, определявшего дореволюционную религиозную мысль. До некоторой степени эти две стратегии сравнимы с западной реакцией на вызов тоталитаризма. На Западе либералы и коммунитаристы заостряют свои инструменты концептуализации индивидуальной жизни, общества и политики - стратегия, по своему характеру сравнимая с послереволюционной деятельностью Булгакова и Бердяева, в то время как постмодернисты ставят под вопрос всю современную социальную и политическую парадигму как таковую - жест, который мы обнаруживаем и в неопатристической критике религиозных философов. Позвольте мне подчеркнуть, что я провожу это смелое сравнение исключительно на структурных основаниях, имея в виду способы аргументации, а не на содержательных основаниях. В этом пункте требуется более глубокий анализ возможных связей между западной и восточной реакцией на тоталитарный вызов - анализ, для которого нам, однако, требуется сдвинуться перед во времени, а именно, к современной православной мысли.

В России религиозная философия Серебряного века и труды богословов и философов-эмигрантов испытали бум в период поздней перестройки и в начале 1990-х гг. Продвигаемая такими выдающимися учеными, как Алексей Лосев и Сергей Аверинцев, религиозная философия завоевала себе важное место в поздней советской и постсоветской религиозной жизни. Однако некоторыми наблюдателями не все в этом возрождении воспринималось как вполне позитивное. Например, Сергей Хоружий, рассматривая положение религиозной философии в России в 1990-х гг., писал, что в общественном сознании запрещенная религиозная философия Серебряного века и эмиграции приобрела статус такого места, где можно найти ответы на все вопросы современности - будущего России, ее места в Европе, ее судьбы, - стоит только туда добраться. Но как только эта литература стала доступной, стало ясно, что в ней нет ни готовых ответов, ни источников

непосредственного вдохновения для новых творческих решений. По оценке Хоружего, она оказалась слишком утопической, слишком оптимистической и слишком искусственной. Непосредственный отклик в социально-политической сфере нашло только то, что было легко усвоить: национализм, фундаментализм, евразийская идеология [42]. Эту точку зрения разделял Владимир Бибахин, который писал, под провокационным заглавием "Революция мало чему научила", что новое прочтение старой литературы с 1980-х гг. было повторением старых ошибок. В частности, он подверг критике путаницу пустых фраз - космизм, софиология, соборность, - которые служат только общими показателями отказа от западного рационализма и католицизма [43]. Тем самым и Хоружий, и Бибахин указывают на то, что как в начале XX столетия, так и в его конце православная мысль подвержена политической и идеологической инструментализации.

Оценки Хоружего и Бибахина ясно показывают, что постсоветское возрождение православной мысли рискует впасть в старые рамки формирования православного самопонимания исключительно в противовес Западу и истолкования отношения между Востоком и Западом, прежде всего, в терминах антагонизма. Суть этих оценок в том, что многие истолкователи русской религиозной мысли - и большинство западных обозревателей русского православия - упускают из вида не только уроки революции (используя термин Бибахина), но и уроки эмигрантского богословия. А эти уроки требуют ясности позиций по отношению к вызову тоталитаризма внутри православной богословской традиции и признания наличия общих проблем у Запада и Востока. Эти уроки можно сделать продуктивными и в теологическом, и в философском плане. Поскольку в этом эссе меня интересует место православной интеллектуальной традиции в философском дискурсе современной политики, я сосредоточу свое внимание на последнем - философском аспекте, оставив в стороне не менее важную тему русской православной церкви и современного православного богословия как такового.

### **Переключки между западной политической философией и православной интеллектуальной традицией**

Что может православная интеллектуальная традиция, возникающая из критической ауторефлексии православных мыслителей, отвечающих на тоталитарный вызов, предложить современной политико-философской дискуссии о человеческой субъектности и сообществе? Вспомним, что цель этой дискуссии - предотвратить как опасность всепоглощающего обобществления, другими словами - потери индивидуальной свободы, так и опасность атомизации, другими словами - фрагментации общества и любых форм "бытия вместе". Задача, общая для современной православной мысли и для западной политической философии, задача, которая становится особенно актуальной с падением советского коммунизма и с быстрой, но не всегда устойчивой либерализацией обществ по всей Восточной Европе, - осмыслить напряжение между автономией индивидов и их взаимосвязанностью в современном мире, между отдельным человеческим существом и сообществом. Позвольте мне сразу же предположить, что православная интеллектуальная традиция, какую она оказывается в итоге вышеописанного развития, может внести в эту дискуссию два важных момента. Во-первых, она может способствовать лучшему пониманию того, что ставится на карту, когда мы пытаемся концептуализировать человека-субъекта как автономное и в то же самое время общественное существо. Православная мысль критикует онтологию, лежащую в основе классической западной метафизики как эссенциалистскую, и эта критика сопоставима с позицией, занятой постструктуралистской философией на западе. Во-вторых, православная интеллектуальная традиция может заострить дискуссию о сообществе в отношении к религии через переоценку традиции и до-, и контрпросвещенческой мысли, сравнимую с усилиями, предпринимаемыми философами-коммунитаристами на Западе.

Образцовую работу в этом отношении проделали Сергей Хоружий и греческий богослов и философ Христос Яннарас. Мы находим у них философское расширение неопатристического богословия, которое более точно следовало бы назвать "неопаламизмом". Как я указывала выше, это ветвь православного богословия, занимающаяся изучением византийских отцов церкви и в сильной степени опирающаяся на богословие святого Григория Паламы (1296-1359), который обосновывал богословски движение монашеского аскетизма, восходящее к самим истокам православия, а именно, к отцам-пустынникам". В своих "Триадах в защиту священно-безмолвствующих", Палама защищал практику Иисусовой молитвы, проводя различие между сущностью и энергией Божественного, утверждая, что Божественное не доступно по существу, но может быть воспринято в опыте через Божественные энергии. Этим Палама стремился примирить два кажущиеся непримиримыми утверждения, а именно, что откровение означает, что человек имеет видение Бога "лицом к лицу", и что Бог по природе Своей непознаваем. В рамках эссенциалистской философии эти две истины несовместимы, но в богословии Паламы, различающей сущность и энергию, это становится возможным [44]. И Хоружий, и Яннарас показали в ряде трудов, что неопаламизм предлагает глубокую онтологическую критику, а может быть и серьезную альтернативу классической западной метафизике, особенно в отношении понятий субъектности и автономности. Они использовали, с одной стороны, неопаламизм, а с другой - феноменологию, экзистенциализм и постструктурализм в своих взаимоотношениях с современностью, которые и лежат в пределах западной проблематики, и определяются точкой зрения извне западной интеллектуальной традиции: Яннарас излагает паламитское богословие на языке Хайдеггера [45], а Хоружий связывает свою собственную "синергичную антропологию" с работами постмодернистских философов, таких как Жиль Делёз и Мишель Фуко [46].

Более отдаленную связь можно, по моему мнению, найти между православным упором на традицию [47] и работами коммунитариев, таких как Чарльз Тейлор и Аласдейр Макинтайр. Эти североамериканские авторы оба придерживаются понятия традиции и сообщества, определенно, христианского - первый более явно [48], чем второй [49]. Однако, как я уже показала, они склонны опирать свои тезисы на социологические, а не на культурные или религиозные основания. Я хотела бы высказать предположение, что, прослеживая переключки между подходами, основанными соответственно на западной и восточной христианских парадигмах, мы можем выявить специфические моменты и, возможно, недостатки того способа, каким к проблематике субъектности и сообщества подходили на Западе. Один из примеров, сразу же приходящий в голову, - проблема взаимоотношений между теорией и практикой, которая на Западе вряд ли может считаться решенной. Православная интеллектуальная традиция делает двойное ударение на онтологии и на живом предании и потому не страдает той резкой разделенностью философского и социологического дискурсов, как западные дискуссии, разделенные на постмодернистскую и коммунитарную ветви.

Основной тезис этой статьи состоит в том, что современная западная политическая философия и православная мысль принимают участие в одной и той же борьбе с современной ситуацией, причем изнутри самой этой ситуации, в силу общего для них европейского опыта тоталитаризма. Потребуется дополнительная работа, чтобы обосновать такие "перекрестные ссылки" между западной политической философией и православной интеллектуальной традицией, но основные линии аргументации, которые я очертила здесь в предварительном порядке, ясно показывают, что такие ссылки не только в высшей степени желательны, но и могут открыть оригинальные точки зрения и многообещающие подходы к вопросам, находящимся в центре современной политики.

## Примечания

1. Arendt Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, ed. Samantha Power (New York: Schocken Books, 2004), Claude Lefort, "The Logic of Totalitarianism", в сборнике "The political forms of modern society. Bureaucracy, democracy, totalitarianism", ed. John B. Thompson (Oxford: Polity Press. 1986).
2. Lefort Claude. "The Permanence of the Theologico-Political?", в сборнике "Democracy and political theory" (Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, Oxford, UK, 1988), 216-9.
3. Говоря словами Корнелиуса Касториадиса, мы могли бы сказать, что современное общество признает случайность собственного институирования (Cornelius Castoriadis. *Gesellschaft als imaginare Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1990).
4. Lefort. *The Logic of Totalitarianism*, 279.
5. Wagner Peter. *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory* (London et al.: Sage, 2001), 54-5.
6. Rawls John. *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), John Rawls. *Political Liberalism, Expanded ed.* (New York: Columbia University Press, 1993).
7. Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 1 ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985).
8. Gutman Amy. "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3 (1985): 319.
9. Taylor Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 521.
10. Sandel Michael J. *Liberalism and the limits of justice*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
11. Etzioni Amitai. "A moderate communitarian proposal," *Political Theory* 24, no. 2 (1996): 157.
12. Taylor. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, 515.
13. Taylor Charles. "Cross-Purposes': The Liberal-Communitarian Debate," в сборнике "Philosophical Arguments" (Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 1995), Michael Walzer. "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory* 18, no. 1 (1990).
14. Esposito Roberto. "Impolitico," в изд. *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, ed. Roberto Esposito and Carlo Galli (Roma, Bari: Editori Laterza, 2000).
15. Ibid.
16. White Stephen K. "Weak Ontology and Liberal Political Reflection," *Political Theory* 25, no. 4 (1997): 503.
17. Esposito Roberto. "Nichilismo," в изд. *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, ed. Roberto Esposito and Carlo Galli (Roma, Bari: Editori Laterza, 2000), Friedrich Nietzsche. *Hinfall der kosmologischen Werte // Werke IV. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. Briefe (1861-1889)*, ed. Karl Schlechta (Frankfurt, Berlin Wien: Ullstein, 1969).
18. Vattimo Gianni. "Dialettica, differenza, pensiero debole," в сборнике "Il pensiero debole", ed. Gianni Vattimo and P.A. Rovatti (Milano: Feltrinelli, 1983).
19. Heidegger Martin. *Was ist Metaphysik? (1929) // Gesamtausgabe. Wegmarken* (Frankfurt/M.: Vittorio Kloss termann, 1976), Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger* (Roma: Editori Laterza, 2000), 55-6.
20. Critchley Simon. "Post-Deconstructive Subjectivity?," in *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida Levinas and Contemporary French Thought* (London, New York: Verso, 1999), 55.
21. Cadava Eduardo, Connor Peter, Nancy Jean-Luc, eds. *Who comes after the subject?* (New York, London Routledge, 1991).
22. Cadava Eduardo, Connor Peter, Nancy Jean-Luc, eds. *Who comes after the subject?* (New York, London Routledge, 1991), 5.
23. Esposito. *Impolitico*.

24. Esposito Roberto. *Communitas: Origine e destino della communita* (Torino: Einaudi, 1998), xvii.
25. Nancy Jean-Luc. *Being Singular Plural* (Stanford: Stanford University Press, 2000).
26. Nancy Jean-Luc. *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), xxxviii.
27. Например, Семен Франк пишет в эссе под названием "Русское мировоззрение", что русский образ мыслей - антирационалистический, духовно коллективистский и религиозный (Simon Frank. "Die Russische Weltanschauung," in *Philosophische Vorträge*, ed. Paul Menzer and Arthur Liebert (Charlottenburg: Pan-Verlag Rolf Meise, 1926).
28. Berdyaev Nicolas. *The Origin of Russian Communism* (Michigan: Ann Arbor Paperback. University of Michigan Press, 1960).
29. Этот конфликт описывается во всех исследованиях данного периода, см., напр.: Bulgakov Sergii. *Towards a Russian Political Theology*, ed. Rowan Williams (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 172-81, Valliere Paw *Modern Russian Theology*. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. *Orthodox Theology in a New Key* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 279-89, Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // *Опыты из русской духовной традиции*. М.: Изд. Парад, 2005. 410-3.
30. См. особенно гл. 8 "Кануны" и гл. 9 "Разрывы и связи" в "Пути русского богословия" Г.В.Флоровского.
31. Bulgakov. *Towards a Russian Political Theology*, 176.
32. *Ibid.* 174-8.
33. Bird Robert. "The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology," в сборнике "Orthodox Christianity and Contemporary Europe", ed. Jonathan Sutton and Wil van den Bercken (Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2003).
34. Schmemmann Alexander. "Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey " *St Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972): 178.
35. Valliere. *Modern Russian Theology*, 376.
36. Флоровский Г. *Пути русского богословия*. Париж, 1983 (Изд. 3). С. 512-513.
37. *Ibid.* 506.
38. *Ibid.* 518.
39. *Ibid.* 517.
40. *Ibid.* 519.
41. Bird. *The Tragedy of Russian Religious Philosophy*, 214.
42. Хоружий С.С. *Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии*. № 9. 1999.
43. Бибихин В.В. *Революция мало чему научила. Другое начало* (Санкт-Петербург: Наука, 2003).
44. Meyendorff John. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998), 119-23.
45. Yannaras Christos. *Person und Eros: Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenvater und der Existenzphilosophie des Westens* (Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht. 1982), Yannaras Christos. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite* (London, New York: T&T Clark, 2005).
46. Хоружий С.С. *К феноменологии аскезы* (Москва: Издательство Гуманитарной Литературы, 1998), Хоружий С.С. *Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы Философии*. № 3. 1988. С.С. Хоружий. *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы Философии*. № 1. 2003, Хоружий С.С. "Человек Картезия" *Точки-Рунта* 1-2, № 4. 2004, Хоружий С.С. *Неотменимый антропоконтур*. 1. *Контуры Докантова Человека* *Вопросы Философии*. № 1. 2005, Хоружий С.С. *Неотменимый антропоконтур*. 2. *Кантовы антропотопики*, *Вопросы Философии*. № 2. 2005, Хоружий С.С. "Шаг вперед, сделанный в рассеянии".

47. Yannaras Christos. *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984). См. также: Zizioulas John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985).
48. MacIntyre Alasdair C. *After Virtue. A study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981). См. также: Giovanni Giorgini, "MacIntyre, Alasdair", в изд. *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, ed. Roberto Esposito and Carlo Galli (Roma, Bari: Editori Laterza, 2000), Huebner Chris. "MacIntyre, Alasdair", в изд. *The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Alistair Mason, and Hugh Pypier (Oxford: Oxford University Press, 2000).
49. Taylor Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Taylor Charles. *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1999).

*Перевод с английского Д.Г. Лахути*