



УДК 123.1

Религия и политика как предмет философской рефлексии (Стефано Мариа Капилупи)

М. В. Силантьева

Московский государственный институт международных отношений (университет), г. Москва

Аннотация. Рассмотрены специфические процессы, происходящие в современной философии культуры в связи с обращением к теме «Религия и политика». Описан феномен антропологизации современного знания с точки зрения его осмысления в новейших трудах по философии религии и политики, а также истории философии.

Ключевые слова: история русской философии, философия культуры, современная антропология, философия Ф. М. Достоевского, религия и политика в современном мире.

Вопрос о религии и политике в качестве предмета философской рефлексии отсылает к контексту современной философии культуры, в свою очередь обращающей свой взор к проблематике русской религиозной философии XIX–XX вв. В этой связи обращает на себя внимание некоторое оживление интереса как в России, так и за рубежом к теме свободы в ее экзистенциально-философском ракурсе. Таким образом, можно констатировать постепенное возвращение (в специфическом историко-философском ракурсе) философской мысли к экзистенциализму, чей голос, по мнению авторитетного историка философии профессора Т. А. Кузьминой, в наши дни почти утратил свое звучание [3, с. 3–36].

Характерно, что подобное возвращение имеет место на «историко-философском пересечении» современной континентальной философии и русской мысли. Примером может служить книга С. М. Капилупи «“Трагический оптимизм” христианства и проблема спасения: Ф. М. Достоевский», которая увидела свет в Петербургском издательстве «Алетейа», известном как одно из самых «интеллектуальных» российских издательств. Автор ставит немало вопросов, так или иначе связанных с двумя основными темами, волнующими его сквозь призму творчества Ф. М. Достоевского: речь идет о России и о специфике современного христианства. Актуальность обсуждаемых вопросов, таким образом, не вызывает сомнения: речь идет о новейших тенденциях общественной жизни, чье развитие по любому сценарию определит будущее как минимум тех регионов, где они имеют место.

По существу, интерес к подобным вопросам имеет общий корень. Это – проблема модернизации культуры в широком смысле ее «осовременивания», развернутая как онтологический вопрос об истине, соразмерной своей временной и культурной почве (принцип *aptus*). При всех упреках модерну надо ска-

зять, что даже в форме «попыток “пост-” модернизация последнего времени пока еще осмысленно продолжает линию «поиска истины», которую можно проследить «от Фалеса до Фейербаха». Вместе с тем тот фатальный «сдвиг», который характеризует особенность современной постановки философских вопросов в «актуальном формате», многие исследователи выводят из духовных открытий, сделанных в свое время русской религиозной философией, и в частности Ф. М. Достоевским. Рискну предположить, что С. М. Капилупи принадлежит к их числу.

Методологическая работа, выполненная автором «“Трагического оптимизма...”», представляет собой пример удачного междисциплинарного синтеза, когда строгая философская аргументация оказывается вписанной в круг религиозно-философских, политологических, социологических, экономических и психологических проблем и соответствующих научных подходов к ним. При этом аксиологические и антропологические ракурсы, особо выделяемые в творчестве Ф. М. Достоевского современными исследователями [4, с. 49], имеют здесь опору на твердый богословский фундамент – что, однако, довольно гладко сопоставлено с сугубо философским прочтением тех же текстов и идей. И в самом деле, согласно «кругу Фуко», учение о человеке и ценностях, связанных с его миропониманием, – скорее идеология, чем рациональное знание, поскольку замкнуто само на себя. Честная констатация такого положения дел – не профессиональный ангажемент, а условие попадания в круг собственно философских вопросов, которые, постоянно тестируя границы знания, действительно с идеологической позиции «всегда ересь» (необходимая, например, чтобы определиться с догматикой; в этом смысле ее социальная «вредность» отчасти уравновешена интеллектуальной «пользой» от нее). Кстати, богословие при таком прочтении оставляет возможность корректировать число социокультурных лекал, предлагаемых человеку, за счет апелляции к философскому «выходу к свободе» в качестве безусловного требования ответственности за *собственный* поступок, несводимый к коллективному следованию предписаниям. Впрочем, автор книги явно идет дальше попытки создания очередной версии религиозной философии, поскольку не упускает из виду различие идеологии (в том числе религиозной) как конструкции [2, с. 138] и живой «встречи» человека с истиной [2, с. 72]. Наряду с этим в сочинении С. М. Капилупи отчетливо прослеживается тенденция усилить знание исторических путей развития мысли ее «активацией». В этом, полагаю, он преуспел именно как философ, несмотря на то что избранные им вопросы обнаружили множество возможных измерений и, как следствие, потребовали комбинации разнородных стратегий исследования: философия представлена здесь в полном смысле как «наука наук». Параллельно труд С. М. Капилупи опирается на метод компаративного анализа, отчетливо фиксирующего общее и различное в русской и западной картинах мира (что сделано в «Приложении» к его книге, особенно на с. 224–274) с точки зрения осмысления их сложного взаимного движения на материале произведений Ф. М. Достоевского, в целом русской и мировой философской и богословской мысли обширного исторического периода. Важно, что при этом автор не впадает в «многоотемье» или «голый» конструктивизм. Содержательно обре-

танный методологический синтез точки позволяет ему проследить определенный изоморфизм процессов, имеющих место в несомненно отличных друг от друга культурных пространствах. В качестве примера можно назвать понимание собственно пространства и времени сквозь призму спасения [2, с. 118–120, 132, 135–138, 143 и др.], учение о роли Церкви в жизни общества [2, с. 25, 76, 123, 213 и др.], отношение к злу, греху и свободе [2, с. 31–90, 224–246 и др.].

Описывая особенности «трагического оптимизма» Ф. М. Достоевского как специфической «логики парадокса» [2, с. 12], итальянский ученый противопоставляет ее идее «героического пессимизма» Ф. Ницше и вместе с тем указывает на точки возможного притяжения и, напротив, отталкивания, существующие между прочтением «логики парадокса» на Востоке и на Западе (православии и католицизме соответственно как различных модусах освоения «территории истины»). Одной из точек позитивного взаимодействия справедливо названа тема «горизонтальной эсхатологии», представленная преимущественно в контексте рецепции на русской почве идеи социальной справедливости [например, 2, с. 62–68, 198 и др.]. Рассматривая поистине трагические следствия, на которые обречены народы на путях реализации этой замечательной идеи, автор книги обращается к размышлениям Ф. М. Достоевского, сумевшего литературно ярко и при этом философски насыщенно показать столкновение непримиримых импульсов: оправданного желания культуры «устроиться в этом мире» и непреодолимого стремления христианства к «горнему миру». И хотя идеал обречен на то, чтобы оставаться недостижимым, отсутствие идеалов дорого стоит обществу. Впрочем, как и некоторым одиноко стоящим мыслителям, оказавшимся способными «подняться над суетой» и уклониться к одной из крайностей, заняв позицию апологетики «погрязшего в материальности» воспроизводства социобиологических циклов либо приняв сторону «чистой духовности», попирающей здравый смысл наравне с ненавистной ей «комфортностью» и «прагматизмом». Наследники византизма [2, с. 143] знают об этом не понаслышке, тем более актуально звучит анализ рассуждения о «духовной правде» социализма как стремления «накормить голодных» и достойно организовать жизнь общества, что само по себе вовсе не противоречит высоким задачам духовной жизни христиан. «Золотая середина» в организации культуры по «христианским стандартам», как известно, – важная дискуссионная тема в русской философии, от Ф. М. Достоевского, Л. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Булгакова и Г. Флоровского до наших современников В. В. Библихина и А. Л. Доброхотова.

Новизна предложенного С. М. Капилупи исследования, таким образом, определяется специфическими ракурсами изложения «вечных вопросов», над которыми человечество задумывается, наверное, столько, сколько себя помнит. Не случайно «собеседниками» С. М. Капилупи также оказываются не только В. С. Соловьев, М. М. Бахтин, И. Мейендорф, С. С. Аверинцев и Б. Н. Тарасов, но и Максим Исповедник, Дунс Скот, Григорий Нисский и Василий Великий; О. Клеман и Иоанн Павел II; Кант, Гегель, П. Наторп и О. Шпенглер; Б. Паскаль и Амвросий Медиоланский. Философов и богословов дополняют российские литературоведы, актеры и режиссеры (в том числе советского периода). Из приведенного далеко не полного перечня имен следует, что научный вклад

книги итальянского исследователя состоит как минимум в систематизации исследовательских работ, посвященных Ф. М. Достоевскому и тому пулу вопросов, которые он актуализировал для современного человечества. Данная систематизация, при всей сложности поставленной задачи, произведена добротнo, четко и последовательно. Ближайший круг современников русского писателя и философа постепенно расширяется до представителей немецкой теоретической философии, средневековых мыслителей и античных авторов. Вместе с тем в научный оборот русской истории философии вводятся имена итальянских исследователей, чьи труды посвящены изучению творчества Ф. М. Достоевского [2, с. 90–101], от П. Гобетти до Г. Капри и Л. Парейсона. Изложение их взглядов сопровождается развернутым концентрированным комментарием, знакомство с которым позволяет заключить: не удивительно, что итальянских авторов волнуют темы этики и политики – те же «больные вопросы», которые «мучили» Ф. М. Достоевского как *русского* мыслителя. Ведь поиск «всечеловека» в самом себе – это именно то, что составляет внешний рисунок «духовного поведения» представителя культуры, способного к сомнениям и одновременно погруженного в размышление о своей церковной принадлежности в духовном и социальном плане. Историческая судьба русских и итальянцев в этом аспекте, как оказалось на сегодняшний день, весьма сходна – при всей разнице социополитических, социокультурных, этнопсихологических, конфессиональных и других реалий нашей жизни [например, 2, с. 268].

Книга С. М. Капилупи вслед за сочинениями Ф. М. Достоевского также заставляет задуматься о соотношении образа и мысли, философии и литературы. Концепт «математики» [2, с. 133] как воплощение расчетливой рационализации таинственной ткани жизни духа, связанной с бесконечностью, свободой и парадоксом, выведен автором книги с особым усердием. Возможно, еще и потому, что упрек в «излишнем» рационализме – почти что «классика» полемики «Востока» по отношению к «Западу», как будто «Запад» можно рассматривать вне мистических учений Европы, а «Восток» – вне упрощенных рационалистических схем «социальной механики». Разве не о последних вел речь Ф. М. Достоевский, обращаясь к анализу «бесов», заметим, на русской почве? Стремление переосмыслить указанные стереотипы и вместе с тем отгородиться от созданного Достоевским образа «Великого инквизитора» вполне закономерно в контексте той духовной и социальной среды, которую представляет С. М. Капилупи. То есть его сочинение нельзя назвать полностью свободным ни как от апологетики, так и от своеобразной идеологической заостренности. Правда, эта интеллектуально-темпераментная заостренность направлена на возведение мостов и установление диалога, что само по себе достойно всяческого уважения и поддержки. Вместе с тем труднее всего согласиться именно с теми выводами С. М. Капилупи, которые являются «несущей конструкцией» созданного им теоретического здания.

Речь идет главным образом об идее «солидарности в грехе», прочитанной итальянским автором с позиций принятия данного суждения в качестве важнейшей теоретической посылки едва ли не догматического плана [2, с. 246]. Опираясь на учение католической церкви, он выводит мысль Ф. М. Достоев-

ского на уровень нового откровения о человеке, пережившем опыт нигилизма и стремящемся его преодолеть. Думается, однако, что «солидарность в грехе» в контексте русской мысли акцентирует не столько всеобщую ответственность за грех и жалость к твари, совместно в грехе пребывающей (что, безусловно, также имеет место), сколько утверждение положительной силы его возможного преодоления через покаяние, *метанойю*. Это греческое слово, как известно, означает «изменение сознания». Характерно, кстати, отсутствие в тексте развернутого анализа покаяния как такового и сведение разговора о нем в плоскость «дел». Технически оправданная (невидимое – не видим, а о видимом можем судить, так как дать отчет), косвенная репрезентация этого концепта как раз и вызывает обычно бурную ответную реакцию сторонников «особого пути» России. «Для нас», по их мнению, свойственно «не мыслить, а думать»; спасение – «не в суете», а в особом «внутреннем настрое». Что, разумеется, имеет неоднозначные последствия для духа и буквы русской культуры. И, между прочим, не только негативные: кесарю – кесарево, а Богу – Богово. Социальная активность – благое дело; но не случайно в интерпретации Н. А. Бердяева речь шла об *условной* правде социализма... Правда, не стоит забывать и о характерных для социально ориентированного общества попытках спроецировать модель науки как конструктивистского знания на философское знание [3, с. 23] и осмыслить государство как хорошо отлаженный «механизм», на этих началах перемонтированный [1, с. 32–33].

Рискну предположить, что отличие русской культуры в трактовке спасения в чем-то много проще, чем это представляется С. М. Капилупи. Оно – не только в стихийной констатации иррациональной безмерности греха и его неизбежности, повторяющейся в дурной бесконечности непретворенного времени («Опять дедушка повесился в сарае», как некогда дерзко выразился П. Г. Вудхаус). Скорее, можно говорить о духовном движении, способном прорваться из тюрьмы, в которую человек попал и по собственной, и не по собственной воле. И тогда Великий инквизитор, тот, кто «спасает» рабством, теряет свое однозначное конфессиональное лицо, проявив свое лицо истинное – лицо того, кто сам себя «наказывает». Духовный автоматизм, представленный в форме неизбежности возмездия не только «по природе» или со стороны внешней духовной инстанции, но со стороны *самого себя*, делает каждого человека «Великим инквизитором» по отношению к самому себе, а значит, к миру и другим людям. Тогда «возлюбить человечество в своем лице и в лице другого человека» – акт воли, основанной на прорыве к свободе. Но возможно ли открытие свободы в самом себе? Ведь это требует уже не социально значимой мифологии, мобилизующей на подвиги («иезуит» в бытовом смысле значит «лицемерный обманщик»: «Великий инквизитор» в каждом человеке обманывает сам себя); но принятия противоречия «изнутри». Такая интерпретация, озвученная С. М. Капилупи, на мой взгляд, идет дальше концепта «солидарности в грехе», звучание которого к тому же имеет для русского уха целый ряд негативных коннотаций (невосприимчивость же к этой ситуации со стороны великого русского писателя, сформулировавшего данный концепт, весьма сомнительна).

Детерминизм греха, озвученный в идее неизбежности наказания и фокусирующийся в мысли о «солидарности в грехе», проявит в этом случае довольно неожиданный смысл: как «выброс» самоиронии, столь свойственной философии. Ф. М. Достоевский здесь столь же одиозен и потому почти без вариантов самоироничен, как и по-своему самоироничен любимый им Гегель в рассуждениях о «разумности действительного». В этом смысле русская философия, действительно, – существенный момент поиска истины. Тогда вопрошание Достоевского – не «литература», к которой, согласно П. Верлену, можно отнести «все прочее», а подлинная поэзия мысли, способная попадать «в такт» с Истиной. Может быть, как раз потому, что решительно и безусловно ставит себе эту задачу в качестве парадоксально недостижимого предела. С этой точки зрения книга С. М. Капилупи хороша тем, что при всей глубине, системности и аргументированности представленной в ней позиции оставляет читателю возможность думать над поднятыми вопросами.

Список литературы

1. *Dobrohotov A. L. GAKhN: an aesthetics of ruins, or Aleksey Losev's failed project / Alexandr L. Dobrohotov // Studies in East European Thought, 2011. – Vol. 63. – P. 31–42.*
2. *Капилупи С. М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф. М. Достоевский / С. М. Капилупи. – СПб. : Алетейя, 2014. – 288 с.*
3. *Кузьмина Т. А. Экзистенциальная философия / Т. А. Кузьмина. – М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. – 352 с.*
4. *Суровцев С. С. Развитие и становление философских взглядов Ф. М. Достоевского / С. С. Суровцев // Вестн. МГТУ. – 2008. –Т. 11, № 1. – С. 49–54.*

Religion and Politics as a Philosophical Reflection Subject (Stefano Maria Capilupi)

M. V. Silantieva

Moscow State Institute of International Relations (University), Moscow

Abstract. The article is devoted to the specific processes occurring in the contemporary philosophy of culture in connection with the reference to the theme of «Religion and Politics». This phenomenon of anthropologization of modern knowledge in terms of its interpretation in the latest writings on the philosophy of religion and politics, as well as the history of philosophy is considered.

Keywords: history of Russian philosophy, philosophy of culture, contemporary anthropology, F. M. Dostoevsky's philosophy, religion and politics in contemporary society.

Силантьева Маргарита Вениаминовна
доктор философских наук, профессор,
кафедра философии
Московский государственный институт
международных отношений
(университет)
119454, г. Москва, пр. Вернадского, 76
тел. 8(495)4349430
e-mail: silvari@mail.ru

Silantieva Margarita Veniaminovna
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy
Moscow State Institute of International
Relations (University)
76, Vernadskiy avenue, Moscow, 119454
tel.: 8(495)4349430
e-mail: silvari@mail.ru