

ЯН ПАТОЧКА
И ИДЕЯ ЕВРОПЫ.
Восточно- и центрально-
европейский контексты

Сборник статей

Под редакцией
П. Барковского, Л. Ильюшиной,
О. Оришевой, О. Шпараги

Вильнюс
2011

Серия основана в 2008 г.
Основатель серии Александр Адамянц

Книга издана белорусским «Центром европейских исследований»
(<http://eurocenter.by/>) совместно
с «Беларускай філасофскай *Прасторай*» (<http://www.prastora.org/>)
При поддержке Вышеградского фонда (<http://visegradfund.org>)

Фото на обложке Jindrich Pribik

Ян Паточка и идея Европы. Восточно- и центрально-европейский контексты: Сб. статей / Под ред. П. Барковского, Л. Ильюшиной, О. Оришевой и О. Шпараги. – Вильнюс, 2011. – 240 с. (Новая Еўропа).

Собрание текстов, представленных в этой книге, явилось результатом Международной конференции «Ян Паточка и идея Европы. Восточно- и центрально-европейский контексты», прошедшей в Минске 22–23 апреля 2011 г. под эгидой независимого объединения «Беларуская філасофская *Прастора*» и белорусского «Центра европейских исследований». В конференции приняли участие исследователи из шести стран (Чехии, Словакии, Польши, США, Германии и Беларуси), в том числе руководитель архива Яна Паточки в Праге Иван Хватик, один из крупнейших специалистов в области посттоталитарной истории Авизер Такер, известный в Польше специалист по современной французской, феноменологической и политической философии Малгожата Ковальска и др. В центре рассмотрения проблемы актуального осмысления идеи Европы, а также понятия политического, смысла истории и ответственности, как они представлены в творчестве чешского философа Яна Паточки (1907–1977) и в современной философии и социальных науках в целом.

Книга предназначена для всех интересующихся современной политической философией, возможностями и перспективами социогуманитарного осмысления Европы.

© Центр европейских исследований, 2011
© Серия «Новая Еўропа», 2011

Галина Русецкая

Тематизация политического: Другой не должен знать всё 107

Алена Савко

Проблема деполитизации политики в современном мире 117

Авизер Такер

К критике исторических телеологий: роль элит
в посттоталитарных трансформациях (*Перевод О. Оришевой*).. 125

Юрай Марушьяк

Чешские и словацкие диссиденты и их представления
о будущем страны после падения коммунистического режима . 150

Раздел III

Учреждение смысла истории: событие и ответственность

Иван Хватик

«Забота о душе» Яна Паточки в «нигилистическом» мире
(*Перевод О. Оришевой*) 163

Ольга Оришева

«Упорствовать в ереси»: тема христианства
в философии истории Яна Паточки и левой традиции мысли... 174

Ирина Сидоренко

История как потрясение и как череда «руин» 184

Сергей Мащитько

Феноменологическая философия истории Яна Паточки 193

Ольга Мащитько

Война как объект философского анализа 198

Александр Бобр, Анатолий Легчилин

Специфика национальной идентичности в эпоху глобализации ... 205

Приложение

Иван Блеха

Философия Яна Паточки: размышления о положении
человека в мире и истории (*Перевод П. Прилуцкого*) 212

Иван Хватик

Краткая биография Яна Паточки (*Перевод О. Оришевой*) 229

Abstracts 233

Ольга Оришева¹

«Упорствовать в ереси»:
тема христианства в философии истории
Яна Паточки и левой традиции мысли

Название книги Яна Паточки *Еретические эссе о философии истории* удивительным образом сочетает определённую и многозначность, которая касается возможного понимания сути его еретической позиции. О ереси здесь можно говорить и применительно к неортодоксальному толкованию Паточкой христианства, и, как замечает Деррида, относительно расхождений между Паточкой и Хайдеггером, и также в связи с неприятием Паточкой распространённого дискурса о Европе, намертво закрепляющего её истоки в греко-римском наследии.² Мне хотелось бы обратиться к самой очевидной отсылке, связанной с диссидентской позицией Паточки, его духовной оппозицией по отношению к реалиям тоталитарного чехословацкого общества, существовавшего в тени своего «большого соседа». Для понимания Паточки как мыслителя важен вполне определённый аспект его диссидентства – концептуальная ересь, каковой в условиях духовной гегемонии советской версии марксизма была приверженность феноменологической традиции.

Для феноменолога Паточки Маркс является, в первую очередь, философским противником. Как подчёркивает Паточка в *Авторских глоссах к «Еретическим эссе»*, попытки матерпалстической диалектики создать глобальное видение истории грешат неисторично-

¹ Ольга Оришева – кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и права (Белорусский государственный технологический университет, г. Минск).

² Деррида Ж. Секреты европейской ответственности // Паточка Я. *Европа и пост-Европа. Постевропейская эпоха и ее духовные проблемы*. Минск: Логвинов, 2011. С. 196.

тью. Пресловутый Марксов экономизм в понимании социума, как в статике, так и в динамике, совершенно справедливо оценивается им как результат некритической проекции особенностей капиталистического общества как общества с очевидной экономической доминантой на все существовавшие культуры. С очевидностью прослеживается и неприятие Паточкой прямых следствий экономизма: *во-первых*, понимание истории как процесса, разворачивающегося в соответствии с имманентным – диалектическим – алгоритмом, которое оставляет «не у дел» коикретных исторических субъектов; *во-вторых*, обесценивание политики как относительно автономной сферы активности, где главной ставкой является свобода. Для Паточки основным теоретическим дефектом марксизма, обуславливающим эти концептуальные издержки, является эксплицитно непроговоренное, но от этого не менее настоятельное требование Маркса «выходить за феномены»³, точнее – тот незаконный в силу своей умозрительности способ, с помощью которого Маркс этот выход осуществляет. Ставший классическим анализ товарного фетишизма отрицает данности сознания как точку отсчёта и предписывает за артикулированным подозревать и прозревать неартикулированное, подспудное основание, в роли которого выступают экономические отношения. Постулат о примате экономики, с точки зрения Паточки, является именно постулатом, догматически и некритически принимаемым, предпосылкой, которая несёт на себе отпечаток рамочных условий индустриальной эпохи.⁴

Если же рассматривать марксизм как явление не столько философского, сколько культурного порядка, то его можно вписать в философию истории Паточки как одно из проявлений современной культуры, периода, когда отчётливо проявляются признаки упадка европейского духа, связанные с утратой связующего звена европейской истории – «заботы о душе». Не будет большой натяжкой сказать, что для Паточки марксизм – это нечто внеположное европейскому духу, явление, экспансия которого (вкуне с другими влияниями) привела к тому, что фундаментальная свобода человека как

³ Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М. *Как я понимаю философию*. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 257.

⁴ Паточка Я. Авторские глоссы к *Еретическим эссе* // Паточка Я. *Еретические эссе о философии истории*. Минск: Логвинов, 2008. С. 179.

исторического существа стала размениваться на борьбу за частные свободы и привилегии. Марксизм как упадочное явление вносит свой вклад в ситуацию, когда человек сводится к его социальным ролям и не остаётся места для собственно человеческого.⁵

В обозначенной выше позиции Паточки есть определённое противоречие, связанное с тем экстраординарным значением христианства для становления европейского духа, которое признаёт за себя философ. Противоречие заключается в том, что марксизм не может позиционировать исключительно в рамках современной культуры, его истоки следует искать гораздо раньше, и, можно с уверенностью утверждать, что марксизм и левое движение вообще самым интимным образом связаны с христианской традицией.

Христианство и генезис ответственности

Для Паточки вопрос о генезисе собственно европейского способа жизни равнозначен вопросу о генезисе ответственного субъекта. Вслед за Деррида, его попытку исторической реконструкции этого процесса можно обозначить как «местогенеалогию ответственности», основным сюжетом которой является противостояние оргиастического, демонического начала и усилия индивидуации, а главными историческими вехами – значимые попытки преодоления оргиастического. Первоначально такую попытку предпринимает Платон в своём учении о душе: оргазм удерживается, преобразуясь в мистерию души, практику её самоактуализации, отстранения от тела в опыте предвосхищения смерти. Однако более радикальной следует считать попытку христианства, которое, в свою очередь, наследует платонизму и одновременно его превосходит. Ставя индивида перед лицом абсолютной личности, христианство предписывает ему новую степень моральной вменяемости: практика индивидуации приобретает характер ответственного решения и свершения (а не созерцания), душа высвобождается из включённости в тотальность сущего (греческого космоса), и тем самым разрубается зависимость ответственности от знания.

⁵ Паточка Я. *Обречена ли техническая цивилизация на упадок и если да – почему?* // Паточка, *Еретические эссе*, указ. соч., с. 142.

Для Паточки христианство оказывается наиболее удачной и ни с чем не сравнимой стратегией противостояния и одновременного удержания измерения тайны, которое позволяет сохранять принцип индивидуации в сочетании с глубиной и драматизмом жизни души.

«Поскольку христианство фундировано в этой бездонной глубине души, оно до сего дня является не только наивысшим и непревзойдённым, но также и до конца не продуманным подлётом, благодаря чему человек способен к борьбе против упадка».⁶

Паточка, безусловно, не является религиозным мыслителем и, как это явствует из текста, стремится преодолеть неотрефлексированность и косноязычие христианства, промыслить христианство до конца. В интерпретации Деррида, это промысливание позволяет распознать возможность радикально иной Европы, свободной от груза античного наследия. Переформулируя и переворачивая смысл высказывания известного исследователя античности Г. Кнабе, можно сказать, что Европа лишь начинается там, где заканчиваются тени Афин и Рима. Как формулируется у Деррида:

«Европа станет тем, чем она должна быть, только тогда, когда она станет полностью христианской, то есть в момент, когда тематизация *mysterium tremendum* наконец станет адекватной».⁷

Христианство в левой традиции мысли

Рассматривая вопрос о соотношении христианства и марксизма, мы сталкиваемся с парадоксом. С одной стороны, если брать такие классические тексты, как *К критике гегелевской философии права. Введение* или *Манифест коммунистической партии*, то в глаза бросается настойчиво прокламируемая атеистическая позиция, утверждение несовместимости христианства и социалистического проекта. С другой стороны, самое удивительное признание отрицаемого, казалось бы, сродства мы обнаруживаем в текстах Энгельса. В работе *К истории первоначального христианства* он намечает немало анало-

⁶ Паточка Я. *Еретические эссе*, указ. соч., с. 135.

⁷ Деррида, указ. соч., с. 135.

гий как идеологического, так и чисто исторического плана между учением и практикой христиан и рабочим движением, а во введении к *Классовой борьбе во Франции*, вызывая к мужеству и решительности немецких социал-демократов, ставит им в пример некую образцовую партию переворота, социалистов времен Римской империи, то есть христиан.⁸

Можно найти немало других аналогий, многие из которых, возможно, вызвали бы серьёзный протест классика марксизма: эсхатологизм в понимании истории; хилиастическая окрашенность идеи коммунизма; двойственная природа пролетариата и его мессианское предназначение, сближающее этот коллективный квазисубъект с фигурой Христа; актуальность для марксизма дилеммы «ересь – ортодоксия», связанная с существованием различных версий учения и разного рода гибридных форм и т. д.

Однако все эти аналогии носят скорее структурный характер, не затрагивая экзистенциальный нерв христианства. Чтобы сделать анализ темы христианства в левой традиции релевантной рассуждениям Паточки, мы должны обратить внимание на *этический* аспект левизны. Со всей серьёзностью следует отнестись к словам исследователя и переводчика Сергея Земляного, который (в контексте рассмотрения философии Лукача) пишет: «*Левый – это не политическая квалификация, не идеологическая принадлежность; это особое человеческое призвание, специальный нравственный ангажемент (курсии автора)*»⁹. С моей точки зрения, именно близость этических установок левых христианству, в особенности – неизбежное стремление к универсализму, обуславливает странное отношение к христианскому наследию как классиков марксизма, так и представителей современной левой мысли. С одной стороны, христианство дезавуируется, с другой стороны, с удивительным постоянством вновь и вновь оказывается объектом анализа. Говоря о «навязчивом повторении» темы христианства, я имею в виду, прежде всего, С. Жижека и А. Ба

⁸ Энгельс Ф. *Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг.»* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 тт. Т. 22. М.: Изд-во полит. лит. 1955. С. 547–548.

⁹ Земляной С.Н. *История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контексте XXI века* // Лукач Г. *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*; перев. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 12.

дью. В данной статье я останавливаюсь несколько подробнее на фигуре последнего, так как концепция субъективности, разрабатываемая Бадью, в одной из его работ¹⁰ иллюстрируется на материале учения апостола Павла как исторически первой успешной попытке «отстроить» универсального субъекта. Таким образом, в рамках левой традиции мы имеем версию генезиса субъективности, которая, будучи антигетичной мистогенеалогии ответственности у Паточки, по крайней мере, с ней сопоставима.

Mysterium tremendum и воинствующий апостол

Основная интуиция Паточки, из которой вырастает его видение субъекта, – динамическое напряжение между измерениями *sacrum* и *profanum*, между выхолащивающей рутинной повседневности и измерением таинственного, грозящим растворением всякой индивидуальности. Согласно Паточке, «я», собственно, и проявляет данную оппозицию во всей её полноте и существует в постоянном удержании баланса между повседневной трезвостью и головокружительными глубинами демонического.¹¹

Совершенно иного плана феноменологическая данность, из которой исходит Бадью в понимании субъекта. Исходной интуицией является опыт внутреннего преобразования, захваченности истиной, которая превышает все мыслимые мощности индивидуума. Примечательно, что речь в данном случае идёт о самотрансцендировании без трансценденции (даже в хайдеггеровском смысле), так как «инстанция», запрашивающая индивида и дарующая ему шанс стать субъектом в подлинном смысле слова – *событие*, – является чем-то принципиально посюсторонним. Предельно кратко событие можно определить как то, что произрастает из сингулярности конкретной («вот этой») замкнутой социокультурной (или экзистенциальной) ситуации, обнаруживая её скрытые лакуны и противоречия и, одновременно, выявляя новые, ранее немислимые возможности и пути организации социальной жизни, художественного праксиса, научной мысли, индивидуальной жизни.

¹⁰ Бадью А. *Апостол Павел. Обоснование универсализма* / Перев. О. Головой. М.: Моск. философ. фонд; СПб.: Универс. книга, 1999.

¹¹ Паточка, *Еретические эссе*, указ. соч., с. 128.

Примечательно, что онтологический статус события является принципиально неопределённым: в силу того что событие обнаруживает нечто радикально новое, немислимое и не имеющее обозначения в рамках устоявшихся дискурсов, его как будто и нет. Фактически, событие реализуется только благодаря верности тех, кто угадывает возможность зарождения нового, декларирует («именует») событие и реализует его последствия в социальной практике, перестраивая само социальное поле. Именно таких адептов события, способных мыслить и действовать «поперёк» своего времени, Бадью именует субъектами в полном смысле слова: только ангажированность индивида истиной, выявляемой событием, порождает опыт автономии, несравнимый с косным автоматизмом социально заданного «я».

Событие как неожиданно проявляющаяся возможность иного раскалывает субъекта, подрывает его привычные самоописания и предоставляет шанс стать чем-то большим, нежели «социализированное животное»¹². Феноменологически эту ситуацию избыточности индивида по отношению к самому себе можно описать как опыт бессмертия: конечное существо начинает ощущать себя и действовать в своём «здесь и сейчас» как существо бессмертное. Таким образом истолкованный субъект не может иметь чёткой «прошкиски» основополагающие в рамках социальной жизни знаки отличия утрачивают всякий смысл, поэтому субъект в подлинном смысле слова может быть определён как универсальный. С точки зрения Бадью, вторжение христианства в историю оказывается значимым именно потому, что в нём (в лице апостола Павла) впервые артикулируется тема подлинной субъективности как субъективности, *внутренне* разделённой, но не ведающей *внешних* делений между людьми.

Отметим два момента, позволяющих более чётко позиционировать анализ Бадью по отношению к мистогенеалогии Паточки. *Во первых*, несомненно еретический характер интерпретации Бадью, в координатах которой христианство оказывается чем-то очень «здешним»: можно без особого ущерба для понимания сути христианства пренебречь проблематикой троицы и прочей теологической премудростью и свести всё к простой декларации «Христос воскрес», смысл которой оказывается не столько мистическим, сколько экзистенци-

¹² Бадью А. *Этика. Очерк об осознании зла* / Перев. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 63–85.

альным. Во-вторых, для Бадью весть Павла знаменует собой разрыв с традицией более радикальный, нежели это представлялось чешскому мыслителю. Если у Паточки рождение христианского субъекта связано узами преемственности с античным наследием, платонизмом как важнейшей тематизацией проблемы индивидуальности, то, ю Бадью, христианство в лице Павла учреждает принципиально новый – «апостольский» – тип дискурса, в равной мере чуждый дискурсу мудреца-грека и пророческому дискурсу иудея. Мотив «заботы о душе», философии как дисциплины и практики собирания души в себя (о котором так замечательно пишет Деррида, дополняя рассуждения Паточки) игнорируется, но акцентируется подчёркиваемый и Паточкой объективизм, тенденция укоренить душу в тотальности космоса. Отметим, что у Бадью речь в определённом смысле также идёт об ответственности: в своей декларации Христа-события Павел в равной мере не приемлет как тотализующий дискурс грека, делающий человека звеном в «великой цепи бытия», так и иудейское привязывание человеческой жизни к закону.

Какова же связь между воскресением Христа, настойчиво декларируемом Павлом, и рождением субъективности? Попрание смерти Христом оказывается не столько чудом, демонстрирующим мощь божью, сколько событием, очерчивающим новые возможности для самого человека, иной способ мыслить и реализовывать противоположность жизни и смерти. «Жизнь» и «смерть» в данном случае берутся не в биологическом смысле, а как две возможные стратегии существования – «по духу» и «по плоти»: «помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир» [Рим. 8; 6]. Иными словами, смерть (привычный способ существования социализированного смертного животного) и жизнь (существование в режиме бессмертия) – то, что характеризует существование человека «здесь и сейчас», пока субъект ещё жив, без ссылок и упований на посмертное существование. Более того, сама смерть Христа, в интерпретации Бадью, оказывается вторичным и операциональным моментом, смысл которого заключается в преодолении трансцендентности Бога и установлении богоравенства человека. Именно в силу того, что Христос как конечная экзистенция заново утверждает жизнь, делает нас, людей, причастными к воскресению и жизни вечной.¹³

¹³ Бадью, *Апостол Павел*, указ. соч., с. 42.

Рассуждения Бадью о преодолении пропасти между человеком и Богом и имманентизации духа прямо антитетичны пониманию *mysterium tremendum*, образующей ядро опыта христианского субъекта у Паточки. Для чешского философа суть этой тайны состоит именно в недостижимости абсолютной личности, абсолютного и высшего сущего, которое смотрит на нас, «держит нас в руках отнюдь не с внешней, а именно с внутренней стороны»¹⁴. Соответственно, проблематизируется и предлагаемое Паточкой и Деррида понимание вклада христианства в генезис ответственности как *дара смерти* нового, отличного от платонического, опыта умирания.¹⁵ Тренист перед смертью вечной вынуждает субъекта потратить жизнь именно на то, чтобы в интенсивной нравственной жизни нащупать путь к Богу и максимально (насколько это вообще возможно) снять с себя бремя греха и неизбежной вины перед бесконечной любовью.

«Каждый как индивидуум определён благодаря неповторимости своего положения по отношению ко всеобщности греха».¹⁶

Мотив вины и её связи с ответственностью (который, по-видимому, восходит к анализу совести в *Бытии и времени*) делает предельно очевидной асимметрию между субъектом и призывающей его абсолютной личностью, придавая ответственной позиции оттенок подчинения и несвободы. На этот момент недвусмысленно указывает Деррида:

«Вполне вероятно, что он [Паточка] убеждён в том, что нет никакой истинной ответственности, ни обязательства, которое сдерживает меня в том случае, если меня не сдерживает никто другой, если оно не исходит от личности наподобие абсолютного бытия, которое заставляет меня оцепенеть, захватывает меня, удерживает в своих руках и под своим взглядом»¹⁷.

Таким образом, философствование Паточки о христианском субъекте подчиняется логике господства, которую Бадью в своей интерпретации христианства всячески старается преодолеть. Как

¹⁴ Паточка, указ. соч., с. 133.

¹⁵ Деррида, указ. соч., с. 201.

¹⁶ Паточка, *Еретические эссе*, указ. соч., с. 134.

¹⁷ Деррида, указ. соч., с. 200.

истинный левый, он грезит об установлении «царства божьего» здесь, на земле, поэтому в его версии фигура Бога-Отца оттесняется фигурой воскресшего Сына, который «усыновляет всё человечество в целом»¹⁸, открывая возможность сообщества живущих в духе и равных меж собой сыновей (и дочерей). Тема равенства здесь далеко неслучайна: разделённость *всякого* субъекта, декларируемая Павлом, упраздняет частные культурные характеристики. В итоге, для Павла «нет ни Эллина, ни Иудея», как нет и принципиальных различий между рабом и господином, мужчиной и женщиной.

Несколько слов в заключение

В своей книге *Нарушенные завещания* чешский писатель Милан Кундера описывает юношеский опыт, когда он из чувства чистой солидарности посещал богослужение вместе со своими друзьями-христианами. Как пишет Кундера:

«Я сидел в церкви со странным и счастливым опущением, что моё безверие и их вера соседствуют самым удивительным образом».¹⁹

Учитывая общее настроение этой книги, речь, несомненно, идёт об ощущении сопринадлежности к единому культурному иространству, имя которому – Европа, о неупразднимости христианского момента в европейском духовном опыте, независимо от того, имеет он религиозную окраску или нет.

«Еретики» Паточка и Бадью, каждый на свой лад, преодолевают христианство: Паточка пишет о его косноязычном немыслии и бессилии, акцентирует момент богооставленности; Бадью игнорирует теологическую составляющую христианства в пользу апостола Павла, чтобы затем умалить его заслуги как всего лишь *теоретика* события, чьи истины недействительны в силу фиктивности боговоплощения. Однако эти преодолевающие свой предмет ирочтения, как мне кажется, очередной раз показывают, что европейцы, чтобы остаться таковыми, должны «упорствовать в ереси», вновь и вновь изобретая христианство.

¹⁸ Бадью, *Апостол Павел*, указ. соч., с. 36.

¹⁹ Кундера М. *Нарушенные завещания*. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 17.