

Бытие «между»:
пролегомены
к политической
теории
Эрика Фёгелина

Алеся Чернявская,

Даниил Маштаков

Алеся Чернявская. Стажер-исследователь Международного центра истории и социологии Второй мировой войны и ее последствий Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Адрес: 107996, Москва, ул. Петровка, 12.

E-mail: alesyachernyavskaya@gmail.com.

Даниил Маштаков. Бакалавр философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: danilathemasta@gmail.com.

Ключевые слова: Эрик Фёгелин; политическая философия; политическая теология; гностицизм; современные политические идеологии; постмодернизм; постсекулярное.

В статье предпринята попытка прочитать политическую философию Эрика Фёгелина

Эрик Фёгелин является одним из самых глубоких, бескомпромиссных и вместе с тем одним из самых недооцененных мыслителей XX столетия. Он принадлежал к группе немецких интеллектуалов, ставших политическими эмигрантами и свидетелями двух

Статья подготовлена в рамках исследования № 15-05-0044 «Метанойя: поворот к трансцендентному и материальному в современной политической теологии» при поддержке программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2015–2016 годах и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

как политическую теологию и определить ее место в качестве одного из возможных путей реконцептуализации современности как философской категории. В своих работах Эрик Фёгелин прослеживает взаимосвязь религиозной и политической сфер.

В первую очередь эта взаимосвязь просматривается в исторической преемственности и трансформации символов, которые современные политические идеологии используют для самоинтерпретации. Это символы иерархии, экклесии, апокалипсиса и др. Поскольку данные символы встраиваются в человеческую историю под воздействием секуляризации, последняя приобретает сакральные свойства, такие как идея, направление, конечная цель.

Для описания наличных последствий этого процесса Фёгелин разрабатывает весьма сложный и богатый понятийный аппарат. Он настаивает на той глубокой и непреходящей ценности, которую заключает классическая греческая и христианская философия и которую можно обозначить как опыт взаимодействия с трансцен-

дентным. Отсекая этот опыт, современная политическая мысль пытается утвердиться и охватить пустое место. Это явление описывается Фёгелином как гностицизм.

Гностическая картина мира порывает с истоками: люди не создали этот мир, но они могут принять участие в таинстве бытия (то, что Фёгелин называет пребыванием «между»). Таким образом, восстановление порядка общественной жизни для Фёгелина возможно только посредством восстановления разума.

Выступая с этих позиций, Фёгелин становится участником дискурса постмодерна и постсекулярного. Более того, главное, на чем настаивает философ, — разум человека (в том числе и политический разум) неотделим от своей направленности на трансцендентное и от опыта взаимодействия с божественным началом. Эта перспектива, обозначенная как «политическая теология», как представляется, дает возможность расширить эпистемологические горизонты концепции постсекулярного и постмодерна.

мировых войн. Родившись в 1901 году в Кёльне и получив образование в Вене, после аншлюса Австрии Фёгелин был вынужден перебраться в Соединенные Штаты, где спустя несколько лет получил гражданство. За исключением работы в Мюнхене с 1958 по 1969 год, Фёгелин преподавал в американских университетах¹.

1. Эрик Фёгелин практически неизвестен в России. На русском языке существует небольшой отрывок из его «Новой науки политики» (Фёгелин Э. Представительство и существование // Антология мировой политической мысли: В 5 т. М.: Мысль, 1997. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в.), его доклад «Политическая теория и паттерн всеобщей истории» (Он же. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008), а также его рецензия на книгу Лео Штрауса «О тирании» (Он же. «О тирании» Лео Штрауса // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3). Также см. краткий очерк его интеллектуальной биографии и беглый взгляд на его политическую теорию: Павлов А. В. О тирании и искусстве письма // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3.

Место Фёгелина в американской интеллектуальной среде во многом определили «Новая наука политики»² и многотомник «Порядок и история»³, выходявший в течение тридцати лет (из пяти книг первые три вышли в 1956 и 1957 годах). Ими заинтересовались в том числе и американские консерваторы, увидевшие в критике современности как философской категории возможное основание для своих взглядов⁴. Вместе с тем в среде немецкой культурной элиты концепция Фёгелина не нашла отклика ни в мюнхенский период, ни после возвращения в Америку — его творчество находилось в тени Франкфуртской школы, гегемона интеллектуальной жизни Западной Германии⁵.

Популярность и новое прочтение его работ были вызваны внезапным крушением государственного социализма в Восточной Германии, Восточной Европе и Советском Союзе в конце 1980-х — начале 1990-х годов. Эти события подорвали идейные истоки критики новых левых и сложившуюся определенность в интерпретации модерна. В отличие от книг франкфуртцев, для которых теология являлась не более чем призраком ностальгической веры в справедливость в атмосфере удушливого позитивизма, работы Фёгелина были посвящены инкорпорации религиозного в область политического.

В настоящее время фёгелиновская интерпретация современности получает новое звучание. В своей радикальной критике Просвещения Фёгелин раскрывает и сопоставляет множество вопросов, которые характерны для постмодернистов, хотя сам он никогда себя к ним не причислял. В центре его мысли проблемы, связанные с языком и репрезентацией, а также с разрушительными последствиями метафизической определенности мышления⁶. Для нашей статьи, однако, особый интерес представляет религиозно-политический аспект современности: в то время как метанарративы политических идеологий

2. Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction//Idem. Collected Works. Vol. 5: Modernity without Restraint. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 75–241.
3. См.: Idem. Collected Works. Vols. 14–18: Order and History. Columbia: University of Missouri Press, 2000–2001.
4. Сам Фёгелин не относил себя к какому-либо политическому течению и, более того, резко реагировал на попытки причислить себя к консерваторам. См.: Павлов А. В. Гражданская война политической теории// Политическая теория в XX в.
5. Henningsen M. Editor's Introduction//Voegelin E. Collected Works. Vol. 5. P. 17.
6. Petrakis P., Eubanks S. Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations. Columbia: University of Missouri Press, 2004. P. 13.

сформировали способ мышления XX столетия, одним из наиболее значительных явлений в современной политической жизни стал религиозный фундаментализм.

Определение постмодерна в этом ключе тесно связано с понятием постсекулярности. Чтобы попытаться понять, чем является постсекулярное, необходимо вернуться к ревизии концепции секулярного и исследованию того, как исторически являло себя религиозное в общественной жизни. На сегодняшний день существует множество генеalogий секулярного⁷, и все же можно утверждать, что процесс деконструкции просвещенческих «клише» и изобретения постсекулярного в нормативном смысле находится лишь на своем начальном этапе. Прочтение Фёгелина как политического теоретика, не чуждого вопросам теологии, могло бы многое дать для осмысления исторической взаимосвязи религиозного и политического.

Любая достойная своего имени политическая наука, по утверждению Фёгелина, одновременно является философией истории, и последняя им строится на фундаменте размышлений о религии. Однако тот факт, что вера наравне с разумом представляет для Фёгелина часть универсального человеческого знания, едва ли позволяет записать его в теологи, как это делает Майкл Моррис⁸.

Истоки политической философии Фёгелина лежат в классической греческой мысли, суть которой он видел в невыразимом, мистическом опыте божественного, символизацией которого стали суждения разума, поэтому Фёгелин полемизирует с Лео Штраусом, рассматривавшим их как воплощение нерелигиозного способа познания. Для Штрауса разница между основанном на откровении мышлении Средневековья и не основанном на нем мышлении классической древности была очевидной⁹. Оба философа, впрочем, ставили перед собой одну задачу — возобновление интереса к Платону и Аристотелю, что должно было, по их мнению, остановить «идеологизацию» современной науки.

В настоящей статье будет предпринята попытка прочитать философию Фёгелина как политическую теорию, в основе ко-

7. Подробнее о различных генеалогиях секулярного см.: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 82. С. 11–27.

8. См.: *Morrissey M.* Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

9. См.: *Emberley P., Cooper B.* Faith and Political Philosophy the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

торой лежит теология, и определить ее место в качестве одного из возможных путей реконцептуализации современности.

Обновление политической науки, утверждает Фёгелин во введении к «Новой науке политики», происходит в критические периоды. Тремя наиболее масштабными кризисами в истории западного мира были: кризис греческой цивилизации — в это время Платон и Аристотель создают политическую науку; кризис римской цивилизации и христианства, обозначенный появлением трактата Августина «О граде Божьем»; наконец, кризис современной европейской цивилизации, отразившийся в гегелевской философии права и истории¹⁰. Все они были обусловлены триумфом сил, искажающих космический¹¹ порядок: для греков ими стали софисты, для христиан — ереси, проблеме же европейцев Фёгелин обозначает как гностицизм¹².

Само название «Новая наука политики» недвусмысленно намекает на место, которое отводит себе Фёгелин в процессе обновления политической науки. Он связывает область политической науки и философии истории, исследуя преемственность и трансформацию символов, которые политические сообщества используют для самоинтерпретации, а также разрабатывает понятийный аппарат для описания последствий их преобразований.

Согласно Аристотелю, политическая наука начинается с самоинтерпретации общества и прояснения символов, предшествующих любым учениям. Теоретик сталкивается с двумя их наборами: языковыми символами, являющимися частью реальности, и языковыми символами политической науки. Они находятся в сложном взаимоотношении — вторые производны от первых, однако те могут включить в себя вторые в результате научного прояснения. Предположение, будто символы политической жизни представляют собой готовые теоретические концепты, является распространенной ошибкой: то, что обозна-

10. Voegelin E. Collected Works. Vol. 5. P. 89.

11. Под космосом Фёгелин понимает всю упорядоченную реальность, включая живую и неживую природу и богов.

12. Фёгелин использует это обозначение в расширительном смысле как тип мышления, претендующий на абсолютное познавательное овладение реальностью без необходимости ее критического осмысления. В его анализе гностицизм имеет две формы — трансцендетализирующую (как в случае гностических сект поздней Античности) и имманентизирующую (как в случае марксизма, позитивизма, сциентизма, нацизма, экзистенциализма, для которых характерна предельная реализация человеческого существования и общества внутри материального мира).

чает себя как «теория», зачастую не более чем докса или идеология. Для «второй реальности»¹³ характерно затмение сознания об «общем опыте» и деформация сущности человека, ставшего ее частью. Идеология не может выступать фундаментом общества, поскольку утрата чувства совместной реальности может привести к катастрофам.

В ранней работе «Политические религии», написанной через месяц после аншлюса Австрии, Фёгелин обозначает основы современных идеологий. В последующих трудах он уже не возвращается к определению тоталитарных режимов как политических религий, но, несмотря на дискурсивные сдвиги в его концепции, Фегелин остается верен прежним взглядам и развивает их.

Жизнь людей в политическом сообществе нельзя определить как область светского, описываемую лишь посредством юридических понятий и организации власти — в основе ее лежит особый религиозный порядок. Наши знания о сообществе будут неполными без понимания присущих ему религиозных сил и символов, в которых они проявляют себя¹⁴. В современных сообществах силы не исчезают — они лишь не осознают себя как таковые и транслируются в иных категориях. Сообщество целиком интегрировано в человеческий опыт взаимодействия с миром и Богом, сквозь язык политического неизменно проступают черты религиозного. Фёгелин показывает трансформацию символических элементов этой связи в ходе исторического развития от древних цивилизаций через христианский мир к современным светским идеологиям.

Один из таких элементов — сакрально-политическая *иерархия* от трансцендентного божества к человеческому сообществу. Борьба между различными представлениями об истине в Римской империи закончилась победой христианства, повлекшей за собой десакрализацию земной власти. Монарх теряет роль посредника между трансцендентной сферой и присущим материальному миру порядком. Исторически конкретное выражение духовной судьбы и высший смысл существования человечество отныне находит в церкви. Для современного общества начиная с определенного этапа характерна ресакрализация власти — появление ограниченной материальным миром гражданской ре-

13. О «второй реальности» подробнее см., напр.: *Idem*. Collected Works. Vol. 28: What Is History? and Other Late Unpublished Writings. Columbia: University of Missouri Press, 1990. P. 111–162; *Idem*. Collected Works. Vol. 31: Hitler and the Germans. Columbia: University of Missouri Press, 1999. P. 239–256.

14. *Idem*. The Political Religions // *Idem*. Collected Works. Vol. 5. P. 70.

лигии. Однако Фёгелин настаивает, что процесс этот нельзя характеризовать как новое язычество — он имеет свои особые исторические черты и предпосылки.

Эти же характеристики проявили себя в трансформации еще одного символического элемента — *эκκληсии* как общественной сущности сакрального. Сообщество, будучи организованным иерархически, требует, чтобы его члены ощущали себя единым целым. Архаические сообщества выстраивались исходя из кланово-родственной системы. Не в последнюю очередь за счет подобной укорененности впоследствии возник знаменитый антропологический принцип Платона: полис — это человек в еще больших масштабах. В средневековой Европе единство обеспечивалось христианской концепцией сообщества как мистического тела Христа. По мере трансляции она подвергалась преобразованиям, однако ее базовый элемент, по мнению Фёгелина, просматривается и в современных сообществах.

К примеру, идея общности интересов, ставшая известным социологическим принципом и положенная в основу американской гражданской нации, была описана в качестве одной из категорий мистического тела в посланиях св. Павла и сохранена практически в неизменном виде переселявшимися на континент пуританами:

Мы повсеместно натываемся на следы христианской *эκκληсии* в сообществах, отказавшихся от трансцендентной составляющей, которые признают равенство и братство своих членов, даже если эти сообщества или движения декларируют антицерковную и антихристианскую позицию¹⁵.

Наиболее ярким сакрально-политическим символом эпохи абсолютизма был гоббсовский Левиафан — мистическое тело государства. Он стал предпосылкой создания гражданской религии¹⁶. Фигура суверена обеспечивала интеграцию общества в том же мистическом ключе, что и *эκκληсия* через дыхание (*πνευμα*) и голову (*κεφαλη*) Христа. Возрожденный Гоббсом ветхозаветный образ стал воплощением неизбежной (и оправданной) дьявольской силы — в контексте дальнейшей политической истории Европы эта специфическая форма *эκκληсии* все больше и больше превращалась в замкнутую систему, «дававшую жизнь соответствующим дьявольским империям»¹⁷.

15. *Idem*. The Political Religions. P. 47.

16. *Ibid*. P. 54.

17. *Ibid*. P. 58.

Третьим элементом исторических преобразований является символ *апокалипсиса* и связанное с ним превращение христианской эсхатологии в светскую. Ранняя церковная жизнь колебалась между апокалиптическими ожиданиями и эсхатологической полнотой. Святой Августин осудил хилиастов и отверг идею тысячелетнего царства, описывая историю человечества как сосуществование двух общностей — Града Божьего и Града Земного. Его доктрина не утрачивала своего влияния на протяжении всех Средних веков. Однако возрождение концепции эсхатологического царства произошло уже в конце XII века. В это время Иоахим Флорский переносит идею Троицы в человеческую историю, разделяя ее на три периода: Отца (от Авраама до Иоанна Крестителя), Сына (от явления Христа до 1260 года) и Святого Духа (с 1260 года). Каждая эпоха имела своего правителя и двух предшественников.

В тринитарной эсхатологии Иоахим создал тот набор символов, который до сих пор руководит самосознанием политического общества.

Первая составляющая этого набора символов — представление об истории как о трехчастной структуре, в которой третья эпоха является конечным царством. Его следы можно обнаружить, во-первых, в разделении истории гуманистами и энциклопедистами на Античность, Средние века и современность; в теории Тюрго и Конта о теологической, метафизической и научной фазах истории; в гегелевской диалектике трех стадий свободы и самопознания духа; в марксистской диалектике трех стадий развития общества: первобытного коммунизма, классового общества и окончательного коммунизма¹⁸; наконец, в национал-социалистическом символе Третьего рейха (более в литературном, нежели философском, ключе).

Вторая составляющая — образ вождя. Он непосредственно повлиял на движение францисканцев, которые видели в св. Франциске исполнение иоахимистского пророчества, и на размышления Данте о князе нового духовного века¹⁹. Образ вождя встречается в разного рода «духовных» фигурах позднего Средневековья, Ренессанса и Реформации. Он вошел в учение Макиавелли о государе, а во времена секуляризации возродился в концепциях Кон-

18. Эту схему трех стадий Маркса предлагает сам Фёгелин (Ibid. P. 179), вероятно укладывая рабовладельческую и феодальную общественно-экономические формации в капиталистическую стадию.

19. Павлов А. В. О тирании и искусстве письма. С. 120–121.

дорсе, Конта и Маркса, пока не достиг нашей эпохи, когда харизматические лидеры воцарились в своих новых царствах.

Третий компонент, иногда сливающийся со вторым, — гностический пророк. Чтобы подтвердить и придать убедительность идее окончательного царства, ход истории как постижимое осмысленное целое был признан доступным человеческому познанию — либо через прямое откровение, либо через гнозис. Отсюда следует, что гностический пророк или (на последней стадии секуляризации) гностик-интеллектуал становится необходимым действующим лицом современной цивилизации. Первым примером такого пророка был сам Иоахим.

Четвертая составляющая набора иоахимистских символов — братство автономных личностей. Третий век должен преобразить людей в граждан нового царства, и в эту эпоху церковь перестанет существовать, поскольку благодатная жизнь станет доступной без ее посредничества. Хотя сам Иоахим представлял себе монашеский орден, в данном случае важно то, что здесь была сформулирована идея сообщества духовно совершенных людей, которые могут сосуществовать без всякой внешней власти над ними.

Концепция Иоахима Флорского оказалась крайне продуктивной. Ее влияние можно проследить в средневековых и возрожденческих сектах, в пуританских церквях или идеологии анархизма. В секуляризированной форме она стала значимым компонентом современного демократического символа веры и легла в основу марксистской мистики «царства свободы» и «отмирания государства».

Через тринитарную эсхатологию, созданную Иоахимом Флорским, имманентный ход истории наделялся трансцендентным божественным смыслом²⁰. Если для самого Иоахима Флорского новый век был связан с ожиданием вхождения в человеческую историю божественной полноты²¹, то последующее разви-

20. Voegelin E. Collected Works. Vol. 5. P. 178–180.

21. Божественная (духовная, сверхъестественная) полнота (*греч. πλήρομα*) — христианская концепция, определяющая сущность божественного, согласно которой в бытии Бога предсодержится полнота времен и всего сущего. «В учении Павла Бог выходит победителем, поскольку его поборник — человек. Человек — творение Бога, в котором может воплотиться всякая его полнота, преображая человека в Богочеловека Кол. 2:9). Всякая тварь, стенающая и мучающая, может быть искуплена, поскольку возможно усыновление человека Богом (Рим. 8:22–23)» (*Idem*. Collected Works. Vol. 17: Order and History. The Ecumenic Age. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 316).

тие философии истории постепенно отсекало трансцендентные корни этой идеи.

К XVIII веку вместе с появлением понятия прогресса рост осмысления истории стал феноменом материального мира. Эту вторую стадию «имманентизации»²² Фёгелин и определяет как секуляризацию. Вместе с возникновением идеи истории, неизвестной в ее настоящем виде ни в античной, ни в христианской философии, сам ход последней становится объектом человеческого опыта. Проблема, однако, заключается в том, что понятие об истории как осмысленном направленном движении наследует спекулятивный характер христианской символики.

Отсюда философия истории получает светский телеологический и аксиологический векторы. В первом случае смыслом исторического развития становится прогресс, который Дидро или д'Аламбер понимали как качественное и количественное увеличение наличных благ. Во втором случае, когда упор делается не на процесс, а на конечное состояние, результатом становится появление утопий. Однако если Мор, создавая утопию, осознавал недостижимый характер описанного им состояния²³, то последующие социальные утопии все чаще пропагандировали возможность совершенства — в марксизме оно должно было быть осуществлено за счет революционного преобразования человеческой природы.

Итак, современные политические сообщества использовали для самоинтерпретации элементы религиозной символики, преобразуя их в соответствии со своими внутренними потребностями. Проследив трансляцию религиозных символов, необходимо прояснить вопрос о причинах заимствования, вне зависимости от того, являлось оно осознанным или нет. Обозначив процесс ресакрализации политического, Фёгелин создает теоретический метаязык описания этого феномена современной истории.

Причины ресакрализации политического, проявившейся в возникновении массовых политических идеологий, лежат для

22. Фёгелин часто обращается к понятиям «имманентизм» и «имманентизация». Под имманентизмом он понимает доктрину, утверждающую, что Бог или дух полностью находится внутри материального мира, а не за его пределами. Она противостоит как дуалистической точке зрения, в соответствии с которой Бог и дух полностью трансцендентны земному миру, так и идее, согласно которой они могут присутствовать в мире, в то же время преодолевая его. Имманентизация является движением в сторону имманентизма.

23. См. подробнее: *Idem. More's Utopy (1951) // Idem. Collected Works. Vol. 10: Published Essays, 1942–1952. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 197–217.*

Фёгелина прежде всего в области человеческого духа и экзистенциального опыта. Человеческое существование в его наиболее полном и подлинном смысле раскрывается как существование «между» (*metaxy*) двумя полюсами напряжения — земным и божественным, совершенным и несовершенным, истиной и ложью, порядком и беспорядком. Человек не может полагаться сам на себя, не подвергая себя при этом в бездну отчаяния и пустоты²⁴.

Экзистенциальный кризис стал следствием совокупного исторического развития — исхода богов из мира греческого полиса в область трансцендентного с приходом христианства (десакрализация пространства материального мира) и затем постепенно отсечения трансцендентного в процессе нарастающей секуляризации. Чтобы заполнить образовавшуюся после смерти Бога пустоту, божественное должно было вернуться в мир. Однако составляющий ядро современности гностицизм, разновидностями которого являлся практически каждый наличный «-изм» от сциентизма до экзистенциализма, перевернул метафизику с ног на голову — отныне не Бог являлся творцом человека, а человек — творцом Бога. Богоподобие стало человекообразным.

Имманентизация смысла существования обусловила появление гностических переживаний, имеющих более прочные основания внутри материального мира, нежели переживания веры. В них Бог поглощается в существовании посредством различных способностей человека, а потому можно различать несколько видов гностицизма.

Гнозис может быть интеллектуальным и принимать вид спекулятивного проникновения в тайну творения и существования, как, например, в случае Гегеля или Шеллинга. Гнозис может быть эмоциональным и принимать вид вселения в человека божественной сущности, как у духовных вождей сектантов. Гнозис может быть волевым и принимать вид деятельного искупления человека и общества — пример «революционных деятелей»²⁵: Конта, Маркса или Гитлера. Данные переживания во всем своем изобилии являют суть ресакрализации общества: люди, которые предаются им, обожествляют себя, заменяя веру в христианском смысле массовыми формами участия в божественном²⁶.

Гностицизм, заключает Фёгелин, наиболее действенным способом высвободил человеческие силы для строительства ма-

24. *Idem*. Collected Works. Vol. 5. P. 188.

25. Подразумеваются деятели «гностической революции». См. подробнее: *Idem*. The New Science of Politics. P. 196–219.

26. *Idem*. Collected Works. Vol. 5. P. 188.

териальной цивилизации. Обнаружившиеся способности сами по себе являлись откровением, и их применение к «цивилизационной работе» породило подлинно великолепное зрелище западного прогрессивного общества. Наделение истории спасительным смыслом привело к расцвету западной цивилизации, или, иначе говоря, к цивилизационному апокалипсису. Чем лихорадочнее человеческая деятельность внутри мира, тем больше угасает духовная жизнь, являющаяся источником порядка. Сам успех гностической цивилизации становится причиной ее заката:

Цивилизация, без сомнения, может развиваться и угасать одновременно, но не бесконечно. Есть предел этому противоречивому движению, и он достигается, когда активистская секта, которая воплощает в себе гностическую истину, реорганизует цивилизацию в империю под своим руководством. Тоталитарное общество, определяющееся как экзистенциальное господство гностических активистов, — такова конечная форма прогрессивной цивилизации²⁷.

Фёгелиновская концепция гностицизма является емкой теоретической конструкцией, позволяющей расширить понимание тех исторических процессов, которые были втиснуты в понятие секуляризации. С одной стороны, такая ее вместительность помогает описать более сложные взаимоотношения и траектории циркуляции религиозного опыта в мире. Кроме того, в отличие от идеи секуляризации метафора гностицизма не нагружена заостренными историческими коннотациями. Однако она может затемнить понимание сложных и разноплановых феноменов, по каким-либо причинам заклеянных автором как «гностицизм», — с такого рода критикой Фёгелина выступил теоретик позитивного права Ганс Кельзен²⁸.

И все же у концепции Фёгелина есть неоспоримое достоинство — в ней изначально заложено представление о человеческом существовании как сфере напряжения между полюсами земного и божественного. Если для Штрауса напряжение между разумом и откровением обуславливало неполноту и ведущую к нигилизму невозможность указать правильный жизненный путь, то для Фёгелина именно радикальное закрытие человека и общества в себе рождает ошибку гностицизма, влекущую к разрушению основ по-

27. *Idem*. The New Science of Politics. P 195.

28. См.: *Kelsen H.* A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's «New Science of Politics»: A Contribution to the Critique of Ideology. Fr. a. M.: Ontos Verlag, 2004.

рядка. И Штраус, и Фёгелин участвовали в «бунте против современности». Как пишет исследователь их политической философии Тед Макаллистер, они были обеспокоены тем, что либеральные принципы в конечном счете могут подорвать либеральные цели, а следовательно, защищали постлиберальный порядок²⁹.

В своей попытке ответить на вопрос, как общество может восстановить чувство трансцендентного, обеспечивающее значимые руководящие принципы в политике и в то же время объемлющее неизбежные ограничения человеческих усилий, Фёгелин оказался близок к философам постмодерна. Каким образом можно найти фундамент общества без того, чтобы скатиться в фундаментализм? Тенденция к метафизической определенности является универсальной чертой существования людей, заключенных в оболочку проекта современности. Понимание проблемы фундамента требует прежде всего осознания метафорического характера трансцендентного опыта. У Фёгелина он лучше всего выражается в концепции *бытия «между» (metaxy)*.

Идея того, что метафоры — не просто периферийные украшения или даже полезные модели, а основные формы рефлексии о нашем состоянии (метафоры пространства, движения, видения), является общей для таких философов постмодерна, как Ницше, Хайдеггер, Левинас, Рикер или Паточка³⁰. Все они утверждают, что определенные формы поэтического высказывания — единственный подходящий метод или выразительное средство для обсуждения реальности. Проблема основания — сложная, ускользающая и в конечном итоге не укладывающаяся в понятийные категории строгой рациональности.

Метафизическое мышление, как и метафорическое, является выражением основ без конкретизации, заложенной в различных формах фундаментализма. Однако все метафоры по сути участвуют в поиске нормативных принципов человеческой свободы, терпимости и справедливости. Рассматривая различные модусы напряжения божественного и материального, знания и откровения, истины и лжи, мы получаем новый инструмент обращения к реальности — в этом русле политическая теория Эрика Фёгелина может расширить эпистемологический горизонт концепции постсекулярного и философии постмодерна.

29. McAllister T. *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Post-Liberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1996. P. xi.

30. Так упоминаемых фигур называют исследователи: Petrakis P., Eubanks S. *Op. cit.* P. 21.

Литература

- Emberley P., Cooper B. Faith and Political Philosophy the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964. Columbia: University of Missouri Press, 2004.
- Henningsen M. Editor's Introduction // Voegelin E. Collected Works. Vol. 5: Modernity without Restraint. P. 1–18.
- Kelsen H. A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's «New Science of Politics»: A Contribution to the Critique of Ideology. Fr. a. M.: Ontos Verlag, 2004.
- McAllister T. Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Post-Liberal Order. Lawrence: University Press of Kansas, 1996.
- Morrissey M. Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Petrakis P., Eubanks S. Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations. Columbia: University of Missouri Press, 2004.
- Voegelin E. Collected Works. Vol. 17: Order and History. The Ecumenic Age. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin E. Collected Works. Vol. 28: What Is History? and Other Late Unpublished Writings. Columbia: University of Missouri Press, 1990.
- Voegelin E. Collected Works. Vol. 31: Hitler and the Germans. Columbia: University of Missouri Press, 1999.
- Voegelin E. Collected Works. Vols. 14–18: Order and History. Columbia: University of Missouri Press, 2000–2001.
- Voegelin E. More's Utopy (1951) // Idem. Collected Works. Vol. 10: Published Essays, 1942–1952. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 197–217.
- Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction // Idem. Collected Works. Vol. 5: Modernity without Restraint. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 75–241.
- Павлов А. В. Гражданская война политической теории // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 7–40.
- Павлов А. В. О тирании и искусстве письма // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 115–124.
- Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 11–27.
- Фёгелин Э. «О тирании» Лео Штрауса // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 125–130.
- Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 83–93.
- Фёгелин Э. Представительство и существование // Антология мировой политической мысли: В 5 т. М.: Мысль, 1997. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в. С. 429–447.

Being “in Between”: Prolegomena to Eric Voegelin's Political Theory

Alesya Chernyavskaya. Research Assistant at the International Center for the History and Sociology of World War II and Its Consequences of National Research University Higher School of Economics. Address: 12 Petrovka str., 107996 Moscow, Russia.
E-mail: alesyachernyavskaya@gmail.com.

Daniil Mashtakov. BA in Philosophy of National Research University Higher School of Economics.
E-mail: daniilthemasta@gmail.com.

Keywords: Eric Voegelin; political philosophy; political theology; gnosticism; modern political ideologies; postmodernism; the post-secular.

This study examines Eric Voegelin's political philosophy as political theology and describes it as a possibly way to reconceptualize modernity as philosophical category. In his works, Voegelin traces the relationship between religious and political spheres. This relationship is reflected through in historical continuity and in the transformation of symbols that modern political ideologies have generally utilized for self-interpretation. These symbols include hierarchy, ecclesia, the apocalypse, etc. Since these symbols have come under the influence of secularization and are embedded in human history, they have acquired sacred characteristics. Voegelin has developed a highly sophisticated conceptual framework for analyzing this process. He stresses the deep and permanent values which can be traced to both Christianity and classical philos-

ophy, and can be identified as transcendent experience. When ignoring this experience, modern political theory empties itself of meaning. Voegelin describes this phenomenon as "gnosticism."

The gnostic worldview is characterized by a break with its origins. Within it, people did not create the world, but can partake in the mystery that is being (Voegelin called this "metaxy"). To Voegelin, reason itself needs to be recovered in order to revitalize the public realm. From this position, he engaged in today's discourse concerning postmodernism and post-secularity. Moreover, the main point Voegelin insisted upon, the fact that reason (including political reason) is inseparable from orientation towards the transcendent. This perspective, labeled by the authors as "political theology," could extend the epistemological horizon of post-secular and postmodern concepts.

References

- Emberley P., Cooper B. *Faith and Political Philosophy the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*, Columbia, University of Missouri Press, 2004.
- Henningsen M. Editor's Introduction. In: Voegelin V. *Collected Works. Vol. 5: Modernity without Restraint*, Columbia, University of Missouri Press, 2000, P. 1–18.
- Kelsen H. *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics": A Contribution to the Critique of Ideology*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2004.
- McAllister T. *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Post-Liberal Order*, Lawrence, University Press of Kansas, 1996.
- Morrissey M. *Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- Pavlov A. V. *Grazhdanskaia voina politicheskoj teorii* [Civil War of Political Theory]. *Politicheskaja teoriiia v XX v.* [Political Theory in Twentieth Century] (ed. A. V. Pavlov), Moscow, Territoria budushchego, 2008, P. 7–40.
- Pavlov A. V. *O tiranii i iskusstve pis'ma* [On Tyranny and the Art of Writing]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2011, Vol. 10, no. 3, P. 115–124.
- Petrakis P., Eubanks S. *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*, Columbia, University of Missouri Press, 2004.
- Uzlaner D. A. *Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu* [Introduction to the Postsecular Philosophy]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2011, no. 3 (82), P. 11–27.
- Voegelin E. "O tiranii" Leo Shtrausa [Leo Strauss' "On Tyranny"]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2011, Vol. 10, no. 3, P. 125–130.
- Voegelin E. *Collected Works. Vol. 17:*

- Order and History. The Ecumenic Age*, Columbia, University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin E. *Collected Works. Vol. 28: What Is History? and Other Late Unpublished Writings*, Columbia, University of Missouri Press, 1990.
- Voegelin E. *Collected Works. Vol. 31: Hitler and the Germans*, Columbia, University of Missouri Press, 1999.
- Voegelin E. *Collected Works. Vols. 14–18: Order and History*, Columbia, University of Missouri Press, 2000–2001.
- Voegelin E. More's Utopy (1951). *Collected Works. Vol. 10: Published Essays, 1942–1952*, Columbia: University of Missouri Press, 2000, P. 197–217.
- Voegelin E. Politicheskaya teoriya i pattern obshchei istorii [Political Theory and the Pattern of General History]. *Politicheskaya teoriya v XX v.* [Political Theory in Twentieth Century] (ed. A. V. Pavlov), Moscow, Territoriya budushchego, 2008, P. 83–93.
- Voegelin E. Predstavitel'stvo i sushchestvovanie [Representation and Existence]. *Antologiya mirovoi politicheskoy mysli: V 5 t. T. 2: Zarubezhnaya politicheskaya mysl' XX v.* [Anthology of World Political Thought: In 5 vols. Vol. 2: Foreign Political Thought in Twentieth Century], Moscow, Mysl', 1997, P. 429–447.
- Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction. *Collected Works. Vol. 5: Modernity without Restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 2000, P. 75–241.