

Политизация теологии и теологизация политики: диалог Яна Ассмана и Карла Шмитта

АНАСТАСИЯ С. МЕРЗЕНИНА

Европейский университет в Санкт-Петербурге; НИУ ВШЭ — СПб, Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-1168-3818

Рекомендация для цитирования:

Мерзенина А. С. (2024) Политизация теологии и теологизация политики: диалог Яна Ассмана и Карла Шмитта. *Социология власти*, 36 (1): 78-117. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-78-117>

For citations:

Merzenina A. S. (2024) Politicization of Theology and Theologization of Politics: Dialogue Between Jan Assmann and Carl Schmitt. *Sociology of Power*, 36 (1): 78-117. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-78-117>

Поступила в редакцию: 06.01.2024; прошла рецензирование: 04.03.2024; принята в печать: 07.03.2024
Received: 06.01.2024; Revised: 04.03.2023; Accepted for publication: 07.03.2024



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Copyright: © 2024 by the author.

Резюме:

В статье рассматриваются проблема генезиса политической теологии как феномена и специфика политической теологии как метода с опорой на концепции Яна Ассмана и Карла Шмитта. Анализ развития политической религии в иудейскую политическую теологию как феномен и “политическую теологию” как социологический метод позволяет по-новому взглянуть на задачи политической теологии как синкретического политико-, теолого-, антрополого-, социологического метода, который не просто исследует меняющиеся отношения между властью и религиозным порядком, но и определяет их действительное происхождение. Рассмотрение этого генезиса в статье проходит через ключевые понятия “теологизация политики” (Ассман) и “политизация теологии” (Шмитт). Анализ самого метода политической теологии Шмитта с оглядкой на анализ политической теологии Ассмана позволяет сделать вывод о том, что Шмитт теологизирует политическую теологию, представляя ее как единый механизм и лишая ее содержания, которое могло бы узаконить земную власть. Возникшая в иудаизме политическая теология, обусловленная разрывом между теорией и практикой, делает возможным акт легитимации, циркулирующей между божественным законом и его исполнением. Однако Шмитт смещает акцент с внутренней циркуляции легитимации на сам принцип. Этот принцип провозглашается социологией юридических понятий, которая не просто устанавливает субстанциальное тождество метафизической картины мира и правовой системы, но в определенной степени лишает это тождество внутреннего различия бытия-в-себе, которое пытается мыслить мета-

физика/теология, и бытия-для-себя, которое политический праксис устраивает в соответствии с метафизической предпосылкой, но полностью с ней не совпадает. В связи с этим в статье делается вывод о том, что понятие политической теологии в теории Ассмана является наиболее конструктивным, исторически выверенным и обладает большим потенциалом для деконструкции как исторических политико-теологических моделей, так и самого политико-теологического метода.

Ключевые слова: политическая теология, Шмитт, Ассман, политизация теологии, теологизация политики

Politicization of Theology and Theologization of Politics: Dialogue Between Jan Assmann and Carl Schmitt

Anastasia S. Merzenina

European University at St. Petersburg; National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-1168-3818

Abstract:

The article examines the problems of the genesis of political theology as a phenomenon and the specificity of political theology as a method based on the concepts of Jan Assmann and Carl Schmitt. Analysing the development of political religion in Jewish political theology as a phenomenon and political theology as a sociological method provides new insights into the tasks of political theology as a syncretic political, theological, anthropological and sociological method. This method not only explores the changing relationship between power and religious order, but also identifies its actual origins. The examination of this genesis is traversed through the key concepts of “theologization of politics” (Assmann) and “politicization of theology” (Schmitt). An analysis of Schmitt’s method of political theology itself, with reference to Assmann’s analysis of political theology, leads to the conclusion that Schmitt theologizes political theology by presenting it as a single mechanism and stripping it of the content that could legitimise secular power. The political theology that emerged in Judaism, conditioned by the gap between theory and practice, makes possible the act of legitimation circulating between divine law and its fulfilment. Schmitt, however, shifts the focus from the internal circulation of legitimation to the principle itself. This principle is enunciated by the sociology of legal concepts, a method that not only establishes the substantive identity of the metaphysical picture of the world and the legal system, but to some extent strips this identity of the intrinsic distinction of being-in-itself, which metaphysics/theology tries to think through, and being-for-itself, which political praxis arranges according to the metaphysical premise but does not coincide with it completely. The article therefore concludes that the notion of political theology in Assmann’s theory is the most constructive and historically validated, whilst also having great potential for deconstructing both historical political-theological models and the political-theological method itself.

Keywords: political theology, Schmitt, Assmann, politicization of theology, theologization of politics

1. Политическая теология: проблематизация понятия

Политическая теология является направлением в политической философии, занимающимся исследованиями связи политики и теологии. Само понятие «политическая теология» обрело широкую популярность благодаря К. Шмитту¹ и было пояснено в одноименной работе «Политическая теология» (1922). В этом тексте он обосновал связь политики и теологии через набор религиозных символов, которые лежат в основе юридических понятий, таких как суверенитет, представительство, чрезвычайное положение и проч., и, как уже хорошо известно, представил политические понятия как секуляризованные теологические.

80 Не как философскую теорию, но как институциональное явление политическую теологию представлял еще Марк Варрон, который мыслил религию как гражданский институт и политический механизм. Вслед за римскими открытиями последовали европейские средневековые изыскания в области политической теологии: Аврелий Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Уильям Оккам, Иоанн Дунс Скот, а чуть позже и Франсиско де Витория рассматривали политику как непосредственный акт волеизлияния Бога. В целом «политическая теология» того времени понималась как институциональная взаимосвязь государства и теологии, или учения о сверхъестественном. В связи с этим А. Ф. Филиппов [Филиппов 2015] со ссылкой на Ж.-Ф. Кервегана [Kervegan 2011] пишет, что «политическая теология» понималась ранее как то, что мы сегодня называем гражданской религией. Однако важно отметить, что только после распространения ключевой работы Шмитта под политической теологией стали также понимать особую перспективу, метод анализа политического измерения: вопросы функционирования политической системы теперь стали пониматься через призму способов легитимации власти, юридические категории которой, в свою очередь, несли на себе отпечаток религиозного порядка. После Шмитта вопросами политической теологии занимались К. Лёвит, Х. Блюменберг, Э. Фёгелин, Я. Таубес, А. Молер, В. Беньямин, Дж. Агамбен, Э. Блох, Ю. Эвола, М. Элиаде, Р. Шюрман, Ж. Маритен, И. Б. Мец, Р. Нибур. На сегодняшний день необходимо

¹ Это понятие Шмитт заимствует у М. Бакунина, который впервые использовал его в сочинении «Политическая теология Мадзини и Интернационал».

отметить таких исследователей в области политической теологии, как Дж. Агамбен, С. Ньюман, С. Кричли, О. Марквард, М. Ваттер, М. Гиллеспи, Дж. Милбанк, Ю. Мольтман, С. Хауэр и др. Все исследователи в этой области, говоря о политической теологии, так или иначе (принимая или отвергая) имеют дело и с тезисом Шмитта о том, что политические понятия являются секуляризованными религиозными понятиями, образуя пары суверен — Бог, чрезвычайное положение — чудо. Но, что более важно, современные исследователи пытаются поставить под вопрос не столько сам исследуемый Шмиттом феномен политической теологии, сколько его отождествление анализируемого явления с методом (о чем также пишет Х. Майер [Meier 2011]), в результате которого им формулируется национал-социалистическая модель юридического мышления.

Что касается современного понимания этого понятия, то А. В. Шишков в энциклопедической статье, посвященной понятию политической теологии, говорит:

Предметное поле политической теологии зависит от интерпретации понятия «политическое». П. Скотт и У. Кавано включают в него «культурно-психологические, социальные и экономические аспекты» [Cavanaugh 2006: 1], т.е. фактически весь спектр человеческой жизнедеятельности. К. Хоуви и Э. Филлипс также трактуют политическое широко: как «различные способы, с помощью которых люди упорядочивают совместную жизнь» [Hovey 2015: xii]. И. Габриэль, А. Папаниколау и К. Штёкль понимают под политической сферой «систему власти и институтов» [Gabriel 2017: 2]. Н. Уолтерсторф сужает политическое до государственной сферы [Wolterstorff 2012: 2] [Шишков 2022].

81

Политическую теологию можно понимать узко, то есть как непосредственную взаимосвязь теологии и политики, которая имела место в древнем и в средневековом мирах (показательным примером узкоспециализированного анализа политической теологии является исследование Э. Х. Канторовича «Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии» [Канторович 2014]); и можно понимать широко, то есть как внеисторическую неразрывную и неустранимую связь политики и теологии внутри социальных институтов как целого. В рамках второго подхода все политические понятия и идеи (свободы, справедливости, права, закона, собственности и т.д.) рассматриваются в качестве имеющих непосредственное отношение к теологическим концепциям и доктринам даже в секулярную эпоху. Этот подход сегодня особенно распространен: теология и неолиберализм, теология и демократия, теология и капитализм становятся темами таких исследователей политической теологии, как Дж. Милбанк [Milbank 2006], С. Жижек [Жижек, Милбанк 2020], Э. Нельсон [Nelson 2019], Б. М. Фридман [Friedman 2022], К. Рашке

[Raschke 2020], М. Новак [Novak 1991], Ю. Маккарахер [McCarraher 2019], М. Ваттер [Vatter 2020], Дж. Роббинс [Robbins 2011].

Мы также рассмотрим «политическую теологию» в широком смысле через призму наиболее общей проблемы — проблемы генезиса политической теологии, обратившись к исследованиям Яна Ассмана, немецкого египтолога, историка религии. Ассман как исследователь в области политической теологии внес большой вклад в изучение не только мировоззренческих, культурных, религиозных категорий Древнего Египта, но и политико-теологической проблематики. Этой проблематике он придал новое значение, особым образом развив положения Карла Шмитта и Ханса Блюменберга в вопросе об истоках политического, религиозного, секулярного. Именно это новое значение и будет рассмотрено в рамках этой статьи. Анализ политической теологии в Древнем Египте Яна Ассмана демонстрирует, что политическая теология характеризуется не тем, что теологические понятия переносятся в политику, как утверждает Шмитт, а тем, что изначально политика и религия совершенно неразличимы, что это единство — исток всех социальных феноменов. Однако позже в иудейской теологии происходит процесс сепарации религии от политики, в результате чего возникают теология как учение о божественном, отмеченное определенной степенью рефлексивности относительно религии, и последующий процесс «теологизации политики». Понятию «теологизация политики» Ассмана, которое является инверсированной версией идеи политизации теологии Шмитта, сегодня посвящено мало работ, наиболее показательная среди них — статья Штайнмец-Дженкинс [Steinmetz-Jenkins 2011]. В связи с этой инверсионной концепцией Ассмана будет выдвинут тезис, согласно которому «политическая теология» Шмитта возникает как результат процедуры воссоединения политико-теологического разрыва, возникшего еще до нашей эры. Согласно Ассману, изначально тождественны политика и религия, а не политика и теология: их разъединение приводит к возникновению политико-теологического разрыва и последующему развитию клерикального типа государства (в котором возникает уже дуализм церкви и государства). Реформация, Возрождение и Просвещение продолжили взятый курс на разрыв и поспособствовали смещению акцента с религиозного содержания схоластических учений на секулярные концепции социально-политического устройства общества, не изменив, однако, разрыву практики и теории.

С опорой на теории защитников идеи теологического характера секуляризации (в широко известных дебатах о секуляризации в Германии в середине XX века¹) можно сказать, что социально-политические

1 Речь идет о дебатах Шмитта, Блюменберга и Лёвита.

идеи впитывают в себя без остатка теолого-политический разрыв, основная задача которого — легитимировать власть (особенно ярко это уже видно на примере идей республиканского гражданского гуманизма, утопизма и деистической рациональности мыслителей эпохи Возрождения: Никколо Макиавелли, Томаса Мора, Томмазо Кампанеллы, Жана Бодена). Иными словами, мы предполагаем, что политическая теология не исчезает, но принимает форму политической метафизики (политической философии). Однако проводимая Шмиттом вторичная операция отождествления разьединенного в «политической теологии» как своеобразной истине политико-теологического порядка приводит к политической модели, которая в своем теоретическом этатизме не усматривает упомянутого разрыва и потому исключает диалектическую негативность внутри самого политико-теологического механизма: теология для Шмитта становится «неприступным бастионом политического» [Майер 2012: 69], единственно возможным способом легитимации государства. Вместо первичного утраченного единства политики и религии Шмитт утверждает вторичное единство политики и теологии, в результате чего отношения государства и теологии не просто обслуживают легитимность правления, но составляют экзистенциальное поле легитимности как таковой.

83

В одной небольшой работе Ассман говорит, что политическая теология является крайне проблематичным понятием, и пытается разобраться с ним [Assmann 2005]. Кратко изложим опорные пункты статьи. Сначала Ассман рассматривает размышления древних мыслителей на эту тему: Полибий говорил в положительном смысле, что массовая религия покоится на фикции, однако фикция эта выполняет благую политическую функцию (при этом он разделял религию и народные верования и, безусловно, не отвергал существование богов); Цицерон в тексте «О природе богов»¹ говорит, что религия не может быть только фиктивным изобретением мудрых политиков; Диодор, повествуя о шести великих законодателях человечества, и вовсе без всякой критики говорит о том, что законы им дали боги. Так или иначе политическая теология рассматривалась как естественное и необходимое явление вплоть до второй

1 К слову, Цицерон в этом тексте высказывается амбивалентно о религии. С одной стороны, видно его сомнение в существовании антропоморфных богов. С другой стороны, он признавал необходимость религии и культа для благополучия Римской империи и ее народа. Цицерон в работе «О законах» много говорит о божественном происхождении неписаного права, о единстве богов и людей в подчинении разуму и закону. Законы созданы божественным разумом, поэтому право, проистекающее из него, также божественно. В целом не будет ошибкой сказать, что для Цицерона религия и государство осмыслились в рамках божественного единства.

половины XVII века. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» с критикой обращается к положениям Диодора, и с тех пор, от Спинозы до Бакунина, пишет Ассман, политическая теология стала проблематичным понятием, критикующим религию как служанку политики. Джон Толанд говорит о политеистической политической теологии как о явлении, которое выполняет функции обоснования общественной морали, подчинения законам и классовой, национальной, политической идентификации. Александр Росса и Уильям Уобертон говорят о фиктивности языческой религии, но противопоставляют ей богооткровенную христианскую веру, Бакунин же заряжает свою критику политической теологии анархическим пафосом. Перипетии этого понятия у Ассмана заканчиваются Шмиттом: Шмитт не просто не разделяет позитивную антропологию Бакунина, но возвращается к христианской антропологии и к Гоббсу с его *bellum omnium contra omnes*. Шмитт полностью меняет русло предшествующей полемики о политической теологии: у него мы видим не критику религии, но критику политики. С его точки зрения, ложная политика, прежде всего, полагает, что может обойтись без Бога. Тезис «ложная религия политична» сменяется, как пишет Ассман, тезисом «истинная политика теологична». Основываясь на анализе Ассмана, можно предположить, что Шмитт поднимает дискуссию о политической теологии как явлении на метауровень. Если ранее мы могли наблюдать критическое отношение к религии, то со Шмиттом приходит не столько защита религии, сколько защита религиозности политики.

Итак, анализ развития политической религии в политическую теологию и «политическую теологию» как социологический метод позволил бы по-новому взглянуть на задачи политической теологии как синкретического политико-, теолого-, антрополого-, социологического метода, который не просто исследует меняющиеся отношения между властью и религиозным порядком, но и определяет их действительный генезис. Рассмотрение этого генезиса будет проходить через ключевые понятия «теологизация политики» (Ассман) и «политизация теологии» (Шмитт): важно прояснить, описывают ли они реальные социально-исторические процессы, вступают ли они в противоречие или взаимодополняют друг друга.

2. Зарождение политической теологии: от египетской репрезентации к теократии иудаизма

В тексте «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» Ассман делает важный ход в разделении теологии на имплицитную и эксплицитную, говоря:

Описание египетской религии, которое я попытался дать в этой книге, основывается на различии «имплицитной» и «эксплицитной» теологии. Что я понимаю под этим различием, я объяснил в первой главе. Имплицитная теология имеет дело с укорененными в религиозной практике той или иной культуры идеями, символами, представлениями и текстами; эксплицитная теология, напротив, существует на метауровне рефлексии, дистанцированном относительно религиозной практики. Она уже эмансипировалась от практики и создала свой собственный контекст. Этот контекст я обозначаю термином, заимствованным у Мишеля Фуко, — «дискурс» [Ассман 1999: 244].

Политеистическое мировосприятие на мифологическом, космологическом и культовом уровнях имеет отношение к имплицитной египетской религиозной практике. Ассман описывает политико-религиозное своеобразие Древнего Египта в его разные периоды существования. Египтяне, говорит Ассман (со ссылкой на Элиаде), с трудом терпели историю: для них она была утратой подлинного смысла, уходом от полноты бытия. Маат древних египтян есть разумный порядок мира, полнота, охватывающая все социальные, природные и космические силы, поэтому египтянин направлял все свои усилия на то, чтобы вернуться к Маат, к полноте смысла. Религия в Древнем Египте, там же пишет Ассман, имела два значения — широкое и узкое. Узкое подразумевало общение с богами, широкое же подразумевало как раз обеспечение благодати в социальной сфере посредством морали и права и обозначалось выражением «творить Маат». Безусловно, между сферами сакрального и профанного существовала четкая граница, однако понимание египтянами своей «близости к Богу» через общественные дела позволяет говорить о глубоко религиозном характере общественного устройства. С одной стороны, религия, охватывающая и сакральную, и профанную сферы, — слишком широкое понятие, практически ничего не проясняющее в вопросе об устройстве сакрально-профанного разделения в политеизме. Однако именно широко понимаемая религиозность говорит нам, что профанная сфера жизни общества в древности была максимально близка к сфере сакрального. С другой стороны, сакрально-профанное разделение в египетском политеизме достаточно четко обозначено. Египтяне, говорит Ассман, верили в то, что боги присутствуют в мире вместе с людьми. Но как это было возможно? Зачем тогда в целом говорить о сакральном/сокрытом в религии? Дело в том, что древние по-другому понимали границу между поту- и посюсторонним мирами. Храм был местом сосредоточения сакрального, местом обитания богов, его архитектура отличалась от построек профанного мира, в нем совершались культовые жертвоприношения и произносились заклинания. Однако культ, как говорит Ассман, обращен не к богу как к недоступной

сущности, но к локально укорененному и конкретному божеству. Посредством заклинаний происходит транспозиция смыслов постороннего мира в потусторонний мир символических объектов: жрец вступает не в разговор с богами, но создает пространство для диалога богов, вступая «в одну из констелляций божественного мира, истоки которой лежат во взаимоотношениях между живым сыном (“Хором”) и умершим отцом (“Осирисом”)» [Ассман 1999: 82]. Общение это, выражающееся в принесении жертвы, «Ока Хора», приносит египтянину благодать, ощущение полноты и единства всего мира, возносит Маат к Солнечному Богу. Таким образом, боги, непосредственное общение с которыми происходило в храме, не были исключены из сферы профанного: к их владычеству обращались во время культовых действий, но оно не ограничивалось только храмом. Для египтян весь город был своего рода храмом, и город был своеобразным жилищем для богов и бога-покровителя города. Культ городского бога является конститутивным для египетской религии: даже простые горожане выполняли роль жрецов-почасовиков. Ассман пишет:

86

Узы, соединявшие человека с его городом, налагались религией. Быть может, поэтому в Египте они проявлялись с такой отчетливостью. Не только египетские боги по-особому тесно связаны с местной почвой, «укоренены» в ней. Подобно им, и люди фараоновской культуры не просто не были кочевниками, но возвели оседлость в принцип, чуть ли не в *Summum Bonum*. Высшую цель жизни они видели в том, чтобы быть погребенными в городе, где родились. Для египтянина его город являлся главным местом социализации [Ассман 1999: 47].

Итак, хозяйственные дела, администрирование — абсолютно все было подчинено представлениям о божественном присутствии. Все граждане подчинялись жрецам, а те — номарху или царскому чиновнику. Общее благочестие граждан Египта проистекало из уверенности в том, что боги существуют, что управление царством (а монополией на непосредственное общение с богами все же владел только фараон, хотя и делегировал часть своей власти жрецам) божественно и несет в себе благо для всех. Ассман рассказывает о своеобразии легитимирующего мифа, согласно которому первые три правителя пятой династии были впервые обозначены как дети Ра. Задача этого мифа — утвердить и узаконить такое явление, как управление государством.

Однако в эпоху Среднего царства (2000–1800 гг. до н.э.) появляется так называемая эксплицитная теология. Распад централизованной царской власти приводит к потребности придумать новые способы легитимации власти: в риторике этого времени отмечаются попытки объяснить, наделить смыслом необходимость власти и творения

Маат. Именно тогда возникает потребность и в теодицее. В эпоху Нового царства (1600–1300 гг. до н.э.) эксплицитная теология¹ перестала быть дискретным явлением и утвердилась: теперь теологический дискурс разворачивался непосредственно в религиозных текстах, а не за их пределами. И если раньше роль жреца выполнял уполномоченный чиновник, то теперь жреческая деятельность стала профессионализированной. Амарнский период уже характеризуется возникновением культа единого бога Атона, который исключал существование других богов. В эпоху Рамессидов сохраняется трансцендентность единого бога, но признается также и наличие имманентных богов, имеющих образы, имена. Можно сказать, что именно в это время эксплицитная теология достигает своего апогея: закрепляется четвертое, трансцендентное, измерение мира и используются теологические средства аргументации для того, чтобы показать, как трансцендентное единство воплощается в явленном мире. Единый, негативно определяемый Бог, лежащий по ту сторону всего видимого, отрицает констеллятивное мышление имплицитной религии: этот бог является ответом на вопрос о сущности единого мира, он, прежде всего, объясняет мир, а не является действующим лицом в жизни людей. Таким образом, можно сказать, что процедура экспликации связана с монотеизацией религии и легитимацией правления, имеющей форму объяснения и доказательства законности царской власти.

87

В тексте «Политическая теология между Египтом и Израилем» Ассман, проводя классификацию форм отношений между политическим и религиозным порядком, говорит, что для Древнего Египта в целом характерна репрезентативная форма отношений: в фигуре правителя приходят к тождеству божественная и царская воля, так как сам бог поставил на землю правителя в качестве своего наместника. Между богом и правителем — прямая связь, третье звено, о котором мы уже упоминали, Маат. Посредством творения Маат, через идентификацию с ней царь причащается к единому телу бога. Ассман пишет:

В этих условиях различие между политическим и религиозным порядком в принципе невозможно, поскольку весь порядок как таковой основывается на религии и является священным. Это единство, которое устанавливается посредством не догматического приравнивания, но заданного неразличения [Ассман 2022: 77].

1 Ассман говорит, что самым «эксплицитным» свидетельством эксплицитной теологии является «Поучение Мерикура», древнеегипетское литературное произведение, содержащее наставления гераклеополитанского царя для своего сына о том, как необходимо управлять государством.

Такова, по сути, описываемая Ассманом политическая теология Древнего Египта, причем под политической теологией здесь стоит понимать упомянутую нами ранее «эксплицитную» теологию, то есть дидактическую и обосновывающую речь о связи земной и божественной власти, политики и религии. Здесь мы имеем дело не с констеллятивной практикой, а с пониманием Троицы (Бог — царь — Маат) как сущностного единства, «проявления трансцендентного единства Бога в “явленном” мире» [Ассман 1999: 351]. И все же, основываясь на анализе Ассмана, можно предположить, что древнеегипетская эксплицитная Троица далека от христианской: здесь еще нет политико-религиозного дуализма, и, хотя в христианстве также господствует идея боговоплощения, в египетской репрезентации (даже с учетом амарнского периода, в который возникает идея трансцендентного Бога) не возникает еще идея о непреодолимом разрыве между небом и землей, трансцендентным и имманентным. «Бог есть царь» — такова формула послеамарнской религии, эксплицитной теологии, легитимирующей единство божественной и царской власти. Репрезентативная теократия Египта также отличается от иудейской идентитаторной теократии (хотя в истории Египта, при правлении 21 династии, был и такой момент, как свидетельствует Ассман): Бог правит миром посредством и совместно с фараоном. Совсем иное происходит в иудейской религии: иудаизм (как пишет Ассман, в эпоху анти- и субгосударственности) направлен на понимание Божьего Царства как единственно подлинного, а власть Бога противопоставляется власти земных правителей.

Ян Ассман полагает, что текст Исхода — это основополагающий миф Израиля, отразивший переход от политеизма к монотеизму. Кратко изложим эту концепцию Ассмана, как она представлена в книгах «Изобретение религии: вера и завет в книге Исхода» и «О Боге и Богах». Если египтянам история представлялась как непрерывный процесс, который должен соотноситься с мифами и поддерживаться в космогонической гармонии, то миф об Исходе повествует, напротив, о том, как Бог освободил детей Израиля, выделил их среди других народов и дал им Скрижали Завета. Если египетский миф повествует о происхождении мира, который был дан раз и навсегда в неизменном виде, то библейский миф рассказывает о том, что в мире может появиться что-то доселе небывалое. Ассман утверждает, что этот новый порядок возникает двумя путями — через революцию и откровение [Assmann 2018]. Бог, чтобы освободить своих детей, должен был покарать угнетателей, а чтобы провозгласить евреев избранным народом, должен был открыться им и провозгласить свою волю. И в итоге четыре важных мотива сопровождают формирование нового мифа: уход из Египта, Завет,

обещанная Богом Земля обетованная и грехи отцов, которые евреи должны были искупить, скитаясь по пустыне в течение сорока лет после дарования Закона Моисею. Чтобы новая религия могла состояться, евреи должны были отказаться от старого порядка Египта, богохульства ханаанеев и искупить грехи отцов, усомнившихся в Боге.

Еврейский народ стал тем, кто путем написания истории заявил о собственной идентичности, для кого историческая память стала коллективным самоопределением. А книга Исхода впервые показывает, как Бог впервые выходит из своего сокрытого бытия — к евреям, являя свою волю непосредственно. Таким образом, книга Исхода, по Ассману, — это основа новой формы религии, религии Откровения, которая идет вразрез с «естественными религиями», не опирающимися на какое-либо основополагающее событие. Размышляя над «осевой эпохой» Карла Ясперса, Ассман делает акцент на том, что библейский переход к монотеизму был помещен в контекст, когда началось формирование идеи о трансцендентном:

Действительно, этот сдвиг, протянувшийся от появления первых пророков в восьмом веке (Исайя, Осия, Амос, Михей) до завершения Торы примерно четыре-пять столетий спустя, четко укладывается во временные рамки 500 г. до н.э. +/- 300 лет, определенные Ясперсом как Осевой век. Короче говоря, осевая эпоха отмечена открытием трансцендентности. Примерно в это же время появился ряд харизматичных фигур — Конфуций, Лао-цзы, Мэн-цзы, Будда, Зороастр, Исайя и другие пророки, Парменид, Ксенофан, Анаксимандр и другие — подвергших традиционные институты и концепции радикальной критике на основе недавно открытых абсолютных истин, к которым они пришли либо через откровение, либо через методическое размышление [Assmann 2018: 6].

89

Суть осевой эпохи состоит в порождении различия между имманентным (мирским, светским) и трансцендентным (потусторонним) мирами. Из этого разделения возникает и критическое отношение к земному миру. Потому Ассману представляется очевидным, что досократики, зороастрийцы оказали огромное влияние на формирование иудейского монотеизма, который развивался после Исайи и Иезекииля. И этот сдвиг осевой эпохи окончательно совершается, когда исход из Египта становится перформативом, воплощением идеи перехода из старого мира в мир, где правит Бог.

Сейчас имеет смысл также прояснить, почему именно идея единобожия смогла воплотить в себе подобное разделение. В книге «О Боге и Богах: Египет, Израиль и подъем монотеизма» Ассман говорит, что существует несколько путей, которые ведут от политеизма к монотеизму, к сокращению числа богов и превращению разнообразия в единство [Assmann 2008]. Один из них Ассман

называет «переводом богов», который характерен в большой степени для Месопотамии. Другой типичен для всех политеистических религий и подразумевает иерархический пантеон богов с верховным богом, стремящимся превзойти и поглотить других богов. Для первой модели единство связано с общими элементами, для второй — с властью. В главе «Все Боги едины: эволюционный и инклюзивный монотеизм» Ассман подробно анализирует эти две модели. «Перевод» имеет место тогда, когда у богов есть определенная функция в поддержании космического, политического и социального порядка. Бог солнца одной религии, к примеру, — это то же самое, что бог солнца другой. Божества имеют космологический статус и связаны с той или иной сферой, явлением или опытом жизни — ремеслом, любовью, войной, смертью, морем и т.д. Потому одни боги могут быть сравнимы с другими, и имена их могут быть взаимозаменяемы. Наиболее интересным из этих источников является список «*Anu sa ameli*», в котором приведены шумерские и аккадские боги в двух колонках, а в третьей — функции богов. Позже список был дополнен аморейским, хурритским, эламским и касситским языками в дополнение к шумерскому и аккадскому. Это один из многочисленных примеров в тексте Ассмана. «Перевод» становится формой инклюзивного монотеизма, процессом глобализации, проявляющимся в лозунге «все боги едины». Что касается второй модели, то тут мы имеем дело с эксклюзивной формой монотеизации религии, связанной с творческим первенством одного бога. Так как космогония тесно переплетена с суверенитетом, ее ориентация на власть может быть названа «кратогонией». В целом верховенство одного бога, от которого зависят другие боги, напрямую связано с суверенным единством власти. К примеру, в Древнем Египте можно отследить развитие монотеистической перспективы (генотеизма): в древнейшем тексте «Поучения Мерикара» выражается монотеистический взгляд на божественное. С одной стороны, это и не проявление монотеистической религии, с другой стороны, это и не монолатрия¹, но скорее определенная жанровая перспектива, требующая пояснения, как произошел мир и как творение связано с властью. Но во времена правления Эхнатона происходит монотеистическая революция, в результате которой Амон-Ра становится главным богом, в то время как другие низводятся до проявлений, символов Единого. Следующий этап развития монотеизма — космотеизм. Эта парадигма развивается как ответ на монотеизм Эхнатона и дости-

1 Монолатрия — политеистическое воззрение, основанное на вере в множество богов с одним главным богом в пантеоне.

гает своего расцвета при Рамсесе III и заключается в том, что боги вновь допускаются в мир, хотя и не отказываются от Единого. Мир с его небом, землей, солнцем и морями предстает как тело Единого, весь видимый космос — это тело Единого Бога. Далее Ассман пишет, что космотеизм развивается в гиперкосмизм, имеющий давнюю традицию в греческой философии соединения трансцендентного и имманентного (речь у Ассмана идет о платоновских эйдосах и аристотелевском неподвижном перво двигателе). Ассман демонстрирует принцип этой модели на примере Римской империи: Претекстат утверждает, что все космические боги связаны единым верховным божеством, даже отождествляет это божество с солнцем, говоря, что, однако, есть нечто за пределами Единого — гиперкосмическое божественное. Здесь появляется такой важный элемент, как негативная теология, настаивающая на неопределимости Бога за пределами Единого.

Самое интересное во всем этом анализе монотеизации религии у Ассмана заключается в том, что эволюционной линии, ведущей от политеизма (с его стратегией к монотеизации) к библейскому монотеизму, нет. Во всех проявлениях иудеи совершают инверсию политеизма. Если политеизм говорит «все Боги едины», то библейский монотеизм скажет, что «Бог един». Для политеизма Бог — это мир, а для иудеев существует водораздел между Богом и миром. Библейский миф разрывает связь между творением и суверенитетом, между космическим и политическим порядком, он также не отрицает существование других, хоть и неистинных, богов, знает о них, но требует верности одному Богу. Любовь и верность неразрывно связаны в этом мифе: любящий Бог очень ревнив, поэтому отказ от него является огромным грехом. В Книге Бытия нет мотивов верности и гнева, они связаны с дальнейшим развитием иудаизма, по большей части — с заветом. Иудеи трансформировали космогонический монотеизм, с которым, как пишет Ассман, они столкнулись у вавилонян, египтян и персов, и превратили его в «монотеизм истины», в котором важна верность подлинному Богу. Также у иудеев Бог вступает в симбиоз со своим народом: во всех культурах языческого мира у каждого города был свой покровитель, но иудеям не нужен был культ в связи с непосредственным присутствием Бога. Их Бог становится мобильным, не связанным с местом, его присутствие — внутреннее, в форме славы, слова, завета. Потому эта одухотворенная форма Бога, защищающая религию от угроз, помогла евреям через века сохранить свою культурную и религиозную идентичность несмотря на два тысячелетия скитаний. Для того чтобы в полной мере продемонстрировать своеобразие иудейского монотеизма и оценить весь масштаб революционности монотеистического мифа, Ассман предлагает рассмотреть пять эта-

пов, которые развиваются в повествовательной форме (в скобках — указание адресатов речи):

1. Откровение имени и призвание Моисея у горящего куста (Моисей)
2. Откровение Божьей силы в виде десяти казней и чуда на Красном море (фараон, мир)
3. Откровение закона и завета на Синае (народу)
4. Скиния Откровения (Моисей)
5. Раскрытие божественной природы и обновление завета после кризиса (Моисей) [Assmann 2018: 330].

Первые два этапа не являются уникальными, и, пишет Ассман, похожие явления можно проследить в Египте и Вавилонии: египетские божества являли себя царям, сообщая о своих намерениях, а вавилоняне и хетты рассматривали природные катастрофы, эпидемии как божественное вмешательство в земную жизнь. Зато третий этап является поистине революционным: Ассман говорит, что здесь происходит сакрализация светского кодекса, то есть правила и нормы общественной жизни переводятся в режим откровения. Как раз на этом этапе Ассман формулирует важный концепт «теологизация закона», или «теологизация политики», который обозначает закрепление за светским порядком статуса абсолютной божественной истины:

Когда Хаммурапи, изображенный на стеле в Лувре, предстает перед богом солнца Шамашем, чтобы посвятить ему свой кодекс как богу закона и справедливости, — это нечто совершенно отличное от того, как Бог предстает перед Моисеем, чтобы передать свой закон в виде каменных табличек и предписать ему остальное [Assmann 2018: 330].

Все три кодекса в Библии — Кодекс Завета, Священнический кодекс (в книге Левит) и Второзаконие — имеют свое начало в этом первичном акте откровения, который больше похож на творение Богом мира через слово, чем на политеистическую теофанию, в которой боги вмешивались в земные дела. Но почему этот этап, шаг вообще понадобился? Причиной является падение Израильского царства, то есть крушение государственной власти, в результате чего Бог и статус избранного народа заполняют эту нишу. Ассман говорит, что в первоначальной версии Исхода отсутствовал момент с откровением на горе Синай и что этот раздел «теологизации закона» относится к композиционному периоду. Эта идея откровения нужна была, чтобы защитить евреев от потери идентичности в вавилонском изгнании и обеспечить реорганизацию иудаизма Второго храма. Более того, археологи и историки убеждены, что подавляющая часть Пятикнижия принадлежит довольно позднему времени:

Лестер Л. Граббе [Grabbe 2017] и вовсе отмечает, что в Исходе намного меньше случайных упоминаний о Египте, чем можно было ожидать от библейских пассажей, таких как у Исаяи и Иеремии (для него ни один период в египетской истории не соответствует библейским рассказам об Исходе).

Кэрол Мейерс [Meyers 2005] и Брайан Д. Рассел [Russell 2007], объединяя древние источники и современные исследования, утверждают, что песнь моря как самое древнее свидетельство в составе Исхода принадлежит периоду начала-середины XII века до н.э. И, если Яхвист, по оценкам большинства библеистов, был создан в VIII–VII веках до н.э., Элохист — в VIII веке до н.э., а жреческий кодекс в период с VIII по VI век до н.э., то объединение этих частей можно приурочить к VII или VI веку до н. э. Эти даты до сих пор являются спорными, потому разные исследователи полагают, что вероятная дата объединения книги Исхода может приходиться и на период падения Южного Иудейского царства, и на период вавилонского пленения, и на персидский период. Сам же Ассман придерживается теории, которую выдвинул Юлиус Вельгаузен [Wellhausen 1885]. Согласно ей система обрядов и заповедей, а также центральное место Скинии в жизни народа относятся к концу библейского периода. Вельгаузен утверждал, что источник, в котором содержался материал книги Исхода, «возник в период Второго храма, когда жрецы-аарониды пришли к власти. Они вдохновлялись пророчествами Иезекииля, и конкуренция между жреческими семьями закончилась раз и навсегда. Аарониды победили, и один из них написал “тору Моисея”, которая зафиксировала их победу» [Фридман 2011: 239]. Однако Ричард Эллиотт Фридман видит в этом огромную ошибку, утверждая, что Иеремия и Иезекииль уже цитируют Тору [Фридман 2011]. Было бы, безусловно, логично, если бы, как утверждал и Юлиус Вельгаузен, Пятикнижие целиком было компилировано или придумано в период Второго храма, когда наибольшую роль играли закон, ритуал, жрецы и жертвоприношения — так как это время было отмечено наибольшей централизацией власти, в то время как VII–VI века — это еще средняя стадия развития иудаизма, отмеченная активной духовной деятельностью пророков.

И хотя у иудеев (в Библии) были свои объяснения вавилонского пленения (как, к примеру, разделение Израиля было наказанием за грехи Соломона, а падение Иудейского царства — наказанием за идолопоклонство) и были все причины противопоставлять себя грешным предкам царства — Саулу, Давиду и Соломону, первый большой толчок необходимости быть «верными» Богу и противопоставить себя идолопоклонству произошел, согласно ветхозаветным источникам, в Египте. В целом, какова бы ни была подлинная датировка, тезис Ассмана о необходимости иудеев в идентификации

может быть вполне правомочным, ведь даже если Исход не был составлен в период вавилонского пленения или Второго храма, период «до» был не менее благополучным для евреев:

Что именно изменилось после 722 года? Земли стало меньше. Цари Иудеи правили территорией, которая была приблизительно вдвое меньше единого Израильского царства времен Давида и Соломона. По иному руслу пошла внешняя политика. Отныне Иудее пришлось действовать с позиции слабости. Ведь то было время великих империй в Месопотамии: сначала Ассирии, затем Вавилонии. Эти империи были способны на западную экспансию и заинтересованы в ней. Завоевание Иудеи означало доход (поначалу от грабежа, затем от подати), контроль над торговым маршрутом между Африкой и Азией, а также стратегическую точку недалеко от границ Египта [Фридман 2011: 126].

94

Есть и дополнительное неисторическое объяснение причин порождения мифа об Иходе. В работе «Моисей-египтянин: память о Египте в западном монотеизме» Ассман рассматривает теорию, которая стала активно обсуждаться в конце XVII века, о том, что Моисей был египтянином. Согласно ей Моисей мог быть Эхнатом, египетским жрецом, номархом, который учредил контррелигию в Египте. Спенсер, Маршам, Кадворт, Уорбертон, Беркли, Стилингфлит, Фрейд — все обращались к этой гипотезе, чтобы показать, как Египет участвовал в развитии монотеизма. Проведя различие между политеизмом и монотеизмом, Моисей обрезает пуповину, которая связывает иудаизм с Египтом. Однако то, что было оставлено и отброшено, согласно этой гипотезе, никуда не исчезает. Ассман полагает, что старая парадигма — как письма на папирусе, которые были стерты, а новая парадигма — новые письма, написанные поверх старых. И эти стертые письма все равно проглядывали сквозь новые: основная роль Египта состояла в его провоцирующем характере, необходимом для новой идентификации и нового мифа. Миф о Моисее, каково бы ни было происхождение Моисея, проводит так называемую «нормативную инверсию», то есть включает в себя память о Египте, чтобы противопоставить себя политеистическому «лону» Египта. Антагонизм евреев из внешнего (выход из рабского положения) превращается во внутренний (создание новой религии на базе памяти о прошлом): Египет становится не просто тем, из чего вышел монотеизм, но тем, благодаря чему он появился. Поэтому Ассман и не соглашается с концепцией «перевода» политеизма в режим монотеизма и отрицает, что религия Моисея есть религия Амарны (хотя она была революционной для своего времени, отвергала предшествующую религию): Ассман опирается не на исторические гипотезы, а на саму структуру мифа об Иходе

(Моисей, в отличие от Эхнатона, является фигурой памяти, и доподлинно неизвестно, существовал ли исторический Моисей). И суть этого мифа такова, что он выстраивается как полная противоположность египетскому космотеизму. Этот миф пытается рассеять космогоническую упроченность суверенитета, многобожие, пантеизм, идолопоклонство и сделать их памятью, необходимой для поддержания собственной идентичности:

Но эта память не является образом другой религии; это всего лишь противоположный собственному образ. Таким образом, она разрушает все, что могло бы уцелеть от подлинных воспоминаний и традиций, и вытесняет их полемическим контрконструктивизмом [Assmann 1998: 216].

Поэтому отвергаемая Эхнатоном традиция не упоминается во времена его правления, так как действительно важным был только новый культ Атона, в то время как для мифа об Исходе крайне важна память о том, что предшествовало явлению Яхве. В связи с этим меняется, по Ассману, в монотеизме и функция времени¹. Если в космогонических мифах божественное располагалось вне времени, то в монотеизме возникает время историческое: этот сдвиг знаменует переход от мифологической истории о богах к божественной истории. К. Левит пишет, что иудеям и христианам свойственна жизнь, направленная к будущему эсхатону². Несмотря на то что евреи отвергают возможность предсказывать будущее, они парадоксальным образом интерпретируют историю «как провиденциальное приближение к исполненной смыслом финальной цели» [Левит 2021: 164].

95

Также важно отметить, что язычество, как рассказывает нам Ассман, является политическим институтом, основывающимся на секретности, тайне. Моисей же осмелился построить общество без этой секретности (вспомним, что Яхве открыл свою волю не только Моисею, но и явился всему иудейскому народу). Более того, он разделил и противопоставил государственный (чужестранный) и божественный законы.

В свете вышесказанного становится понятной процедура «теологизации закона». Из всех перечисленных характеристик мифа об Исходе, который основывался на противопоставлении язычеству — религии Откровения, можно сделать важный вывод: если в Египте политика и религия были неразрывно связаны, то монотеизм разрывает эту связь, отвергая божественное царствование

1 Подробнее об этом см.: [Assman 2018: 188].

2 Эсхатон — конечное событие истории.

(древних империй Египта, Ассирии, Вавилонии, Селевкидов). Архаичное единство с этих пор оказывается отвергнутым, можно сказать — вытесненным — в теократии, как ее определил еще Иосиф Флавий. Если взять в расчет социологические теории Р. Кайуа, Ж. Батая, Р. Жирара и применить их к политико-теологическому анализу Ассмана, то можно предположить, что религиозное сакральное устройство суверенитета в теократии не исчезает. Происходит трансформация сакрально-профанной структуры суверенитета: закон, который был принят богоизбранным фараоном и который приравнивается к творению Маат, переводится в режим божественного неземного откровения; однако, несмотря на свою «явленность», бог Яхве остается сакральным властителем, которому приносят жертвы и который остается включенным в общую схему регулирования общественного насилия. Несмотря на вытеснение, языческий опыт возвращается не просто в виде конструкции памяти для формирования новой идентичности, но возвращается, говоря в терминах Фрейда, как само вытесненное: убийство праотца оборачивается виной и вследствие этого — возложением на единого Бога функции суверена и теологизацией правопорядка.

96

Стоит, однако, отметить, что приблизительно в то же время переживали упадок Древнего мира не только евреи, но и греки. Создавая основополагающие тексты с VIII по V век до н.э., они канонизировали их и так развивали собственную культурную и национальную идентичность. Ассман пишет:

Иудаизм Второго храма и Диаспоры оглядывается на Израиль; эллинистический мир (включая Рим и все последующие формы классицизма и гуманизма) оглядывается на гомеровскую и классическую Элладу. Иудаизм развил школу софера, письменной науки как институт канонизации, тогда как эллинизм выполнял эту роль через александрийскую филологию [Assmann 2011: 144].

И хотя именно распространение греко-восточной культуры памяти способствовало внедрению этого принципа в иные культуры, вероятно, что именно с Моисея (как деятеля самой значительной монотеистической революции) как с исторического персонажа (который, возможно, реально существовал) могла начинаться эта традиция. Ассман говорит, что древние цивилизации устанавливали прямую связь между поступком и следствием: закон, нравственность и религия соединялись в одной точке, потому возмездие и справедливость, а не установление причинности были основными механизмами работы политико-религиозного единства государства [Assmann 2011]. Справедливость была залогом памяти в том смысле, что для древней цивилизации право действовало в прошлом, действует сейчас и будет действовать всегда: социальная (яркий при-

мер — древний Ближний Восток), политическая (Египет и Индия) или религиозная (Месопотамия) справедливость должна была свершаться, потому что не могло быть иначе, ведь «имманентный промысел» справедливого возмездия был укоренен в повседневной жизни. Таковы формы естественной коллективной и культурной памяти. Закон и устанавливающий его миф понимались как циклические события. Даже древняя вера в божественное вмешательство, о чем свидетельствовали практики гадания в Месопотамии, еще не знала такой теологизации истории, как у иудеев, которая подразумевала бы рассмотрение потока происходящих событий как историю самого завета между Богом и человеком (хотя что-то подобное характерно было и для хеттов, которые систематически анализировали историю с точки зрения вины¹).

3. Трансформация «политической теологии»: возникновение политико-теологического метода

Можно, следовательно, предположить, что иудаизм был первой в истории религией в строгом смысле, которая отринула древнейшую религиозность политики и предложила миру знание о божественном происхождении закона (мы здесь не берем в расчет философскую теологию античных философов). Иудей говорит, что мир устроен неким образом, потому что такова божественная воля, и он, раб божий, этой воле подчиняется и продолжает отправлять свои действия от знания этой божественной воли (это теологическое знание ни в коей мере не противостоит тому, что в религии обозначается как вера). Так, мы полагаем, что в иудаизме вместо политико-религиозного единства возникает политико-теологический разрыв/дуализм, или политическая теология как реализация дискурса: существует теология как эксплицитно выраженное знание о связи божественного и земного миров и существует праксис (политический, этический), который должен определяться теологией и действовать в соответствии с осознаваемой причинно-следственной связью. Яркая характеристика иудейской политической теологии будет состоять в том, что по своему содержанию она аполитична: в Ветхом Завете еще пророк Самуил говорит, что царь и земные законы отдаляют от бога и угнетают человека. Теология в иудаизме легитимирует религию, а не политику как таковую.

Шмитт практически так же описывает феномен соотношения метафизической картины мира и правовой организации: «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру,

¹ Подробнее об этом см.: [Assman 2008: 24-25].

как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации» [Шмитт 2000: 70]. Иными словами, метафизическая картина ищет и находит для себя подходящую политическую организацию, а она, в свою очередь, отражает очевидность тех или иных метафизических представлений определенной эпохи.

Отметим, что внутри самой политической теологии, зародившейся в иудаизме, позже развивается государственно-церковный дуализм, определяемый включением в теологию ойкономического диспозитива (этот анализ продельывает Агамбен в работе «Царство и слава» [Агамбен 2019]), что усложняет работу политико-теологического механизма, но в корне не меняет его.

Сейчас необходимо, однако, сделать огромный исторический скачок к теории политической теологии Шмитта, чтобы рассмотреть, какую радикальную трансформацию политическая теология претерпевает в его теории. Мы предлагаем диахронически рассмотреть зарождение концепции Шмитта, чтобы увидеть на материале, как происходит становление политико-теологического метода Шмитта.

98 В 1919 году выходит в свет текст Шмитта «Политический романтизм», первое сочинение, которое обозначает переломный момент в мышлении самого Шмитта: он отказывается от своей увлеченности романтизмом¹ и приходит к сознанию необходимости серьезного подхода к вопросу о суверенном решении для функционирования политического измерения². Сначала он критикует фундирующую романтизм идею окказионализма. Окказионализм, пишет Шмитт, отрицает понятие *causa*, означающее «принуждение исчисляемой причинности, а также любую привязку к норме» [Шмитт 2015: 29]. Суть окказионализма заключается в том, что в нем по-особому понимается причинность. Если перед человеком стоит проблема взаимосвязи тела и души, индивида и общества — то есть дуализма, то окказионализм уходит от решения этой проблемы и говорит о наличии некоторого третьего звена, в котором дуализм может разрешиться. Так для романтика не только снимается жизненно важный вопрос о причинности, предпосылочности дей-

1 О периоде увлечения романтизмом Шмитта подробно пишет А. Ф. Филиппов в статье «Политический романтизм Карла Шмитта» [Филиппов 2015].

2 Работы «Закон и приговор. Исследование проблемы правовой прочности» (1912), «Ценность государства и значение индивида» (1914) — ранние тексты, в которых Шмитт критикует правовой позитивизм. А уже в 1916 году он публикует текст «Северное сияние» Теодора Дейблера: три этюда об элементах, духе и актуальности произведения», в котором предстает апологетом романтизма.

ствия¹, но и возникает иллюзия, согласно которой ответственность за решения лежит не на нем самом, а на некоторой высшей инстанции. Поэтому Шмитт пишет:

Для этого процесса окказионалисты находят такие описания и сравнения, которые часто напоминают романтические настроения. Если я строю дом, то именно высшая сила вызывает к жизни мой план, водит моей рукой, носит каждый камень, так что наконец возникает дом. *Spectator sum in hac scena, non actor* [Шмитт 2015: 157].

Немецкий романтизм этой высшей инстанцией полагает субъекта. Самоотождествление романтика с высшим принципом позволяет ему избежать важного аспекта политической жизни — принятия решения. Романтическое ощущение, пишет Шмитт, может соединяться с разными политическими порядками и противоположными философскими идеями. Романтизм может быть революционным, а может быть консервативным, но в своем квиетизме он всегда остается политически пассивным. Неспособность к нормативной оценке характеризует взгляд романтиков на государство: романтики отрицают, говорит Шмитт, юридическое как нечто механическое, косное и пытаются прорваться к идее естественного государства (в контексте философии немецкого романтизма можно также сказать — «саморазвивающегося»). Контрреволюционную деятельность Эдмунда Бёрка, Жозефа де Местра, Луи Габриэля Амбруаза Бональда Шмитт оценивает положительно, так как «они считали, что нельзя быть выше политической борьбы, но необходимо решаться на то, что считаешь справедливым» [Шмитт 2015: 199]. Иными словами, романтизм, который скрыто содержит в себе понятие причины, не признает этого и соединяет его с нормативным принципом так, что все происходящее само по себе является необходимым (Шмитт называет такое положение дел легитимистской пассивностью). Противопоставляется этому принцип политической активности:

И философия легитимизма признает различие между правом и несправедливостью, только она противопоставляет исторически благоприобретенные права естественно-правовому различию права и просто фактической власти. Когда в государственно-философских теориях легитимистов Бог предстает последним принципом государственной жизни, то Он является таким принципом в качестве высшего суверена и законодателя, как последний пункт легитимации,

1 Шмитт говорит: «Романтическая продуктивность сознательно отвергает любую связь с какой бы то ни было *causa* и тем самым всякую деятельность, вмешивающуюся в реальные связи видимого мира» [Шмитт 2015: 153].

следовательно, в нормативной и тем самым антиромантической категории [Шмитт 2015: 200].

Если критика политического романтизма представляется в анализе Шмитта вполне убедительной, то выдвижение католического контрреволюционного направления в качестве политически активного вызывает некоторые сомнения. Защита не столько божественности права, сколько самого легитимизма (в его секулярном изводе) представляет концепцию Шмитта как ту же форму политической пассивности (позже Шмитт будет называть это гностицизмом), как эманационную философию, в которой нормативное содержание права подменяется некой *действительностью* права. Проблема состоит в том, что в секулярную эпоху Бог в качестве последнего гаранта права уже невозможен, и как романтизм со своей эстетической продуктивностью и индивидуализмом, так и консерватизм со своей верой в действительность права, конституции, нации являются ответами на кризис традиционной метафизики: протестантский дух романтизма и неокатолицизм консерваторов XVIII-XIX вв. оказываются двумя типами реакции на отсутствие Бога как главной инстанции в политической метафизике.

Спустя три года Шмитт публикует первую версию «Политической теологии» (1922). Здесь он повторяет свои претензии к «органическому» романтическому мышлению на основании концепций де Местра, Бональда и Доносо Кортеса, однако в центре критики здесь все же не столько романтизм, или окказионализм, сколько нормативизм. Ганс Кельзен, Гуго Краббе и Курт Вольцендорф основывают свои концепции на идее, согласно которой не государство, а скорее право является суверенным. Согласно этому тезису, высшая компетенция принадлежит «только самому суверенному порядку в единстве нормативной системы», но не самому государству [Шмитт 2000: 34]. Власть права в такой интерпретации имеет генетическое обоснование: примат правопорядка здесь означает не только феномен современного правосознания, но и действительное первенство, трансцендентальное основание общественного устройства. Однако Шмитт возражает:

Формула права как норма решения только определяет, как должно решать, но не *кто* должен решать. Если бы не существовало последней инстанции, каждый мог бы ссылаться на содержательную правильность. Но последняя инстанция не возникает из нормы решения. Поэтому вопрос стоит о компетенции; этот вопрос невозможно даже поставить, исходя из содержательного правового качества формулы права, и на него тем более нельзя ответить, исходя из этого качества. Отвечать на вопросы о компетенции, указывая на материальное, значит считать [вопрошающего] дураком [Шмитт 2000: 53].

Вдохновляясь политико-юридическими теориями мыслителей, придерживающихся католицизма, Шмитт выдвигает теорию, согласно которой все юридические понятия являются секуляризованными теологическими. В основании любой политико-правовой системы любой эпохи лежит метафизическая картина мира, которая «имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации» [Шмитт 2000: 70]. Социология понятия суверенитета методологически проводит тождество между политической действительностью и структурой метафизических понятий. Но не любая метафизико-правовая картина будет обращена к собственному экзистенциальному «истинствованию». Об историческом развитии понятия суверенитета Шмитт пишет:

Трансцендентность Бога по отношению к миру так же входит в понятие о Боге XVII–XVIII вв., как трансцендентность суверена по отношению к государству входит в философию государства этой эпохи. В XIX в. все больше распространяются и приобретают господствующее положение представления об имманентности. Все те тождества, о которых снова и снова говорят в политической и государственно-правовой доктрине XIX в., покоятся на таких представлениях об имманентности: демократический тезис о тождестве правящих и управляемых, органическое учение о государстве и его тождество государства и суверенитета, государственно-правовое учение Краббе и [утверждаемое в нем] тождество суверенитета и правопорядка, наконец, учение Кельзена о тождестве государства и правопорядка [Шмитт 2000: 75].

101

Иными словами, Шмитт дает понять, что тенденцию имманентизации основания правопорядка определяет то, что люди стали утрачивать представления о трансцендентном, и в результате этого процесса на место монархической формы правления приходит демократическая. В этом тексте Шмитт прежде всего выстраивает теорию суверенитета; основной тезис данного текста заключается в том, что легитимация государственной власти имеет теологическое происхождение. Однако он говорит, что суть не в том, что политические термины, будучи изначально теологическими, стали юридическими, но в том, что локус теологических и юридических понятий един. Это означает, что вне зависимости от интерпретаций юридических понятий разных эпох суть легитимности правопорядка остается неизменной. Суверен — своеобразный правовой аналог Бога, он как гарант закона способен установить и поддерживать правовой порядок государства. Всевластие суверена проявляется в ситуациях чрезвычайного положения, когда он может приостановить действие закона или восстановить правовой порядок. Шмитт пишет, что либеральная тенденция деполитизации, стремящаяся к нейтральному бытию, противоречива и неполноценна. Во-пер-

вых, она в лице законодательствующего государства несет в себе все то же политико-теологическое основание, которое содержательно отрицает, с другой стороны, порождает ценностный плюрализм, приводя к расколу сущность правопорядка. Либеральная буржуазия, пишет Шмитт с опорой на Кортеса, желает Бога, но не хочет его активности, хочет монарха, но делает его беспомощным, хочет свободы и равенства, но при этом ограничивает избирательное право, упраздняет аристократию крови, но предлагает господство аристократии денег [Шмитт 2000: 89]. Парламент же парализует власть суверена, заставляя откладывать политическое решение или отрицая, что нужно что-либо решать [Шмитт 2000: 92].

Однако в «Политической теологии» Шмитт уже с осторожностью подходит к децизионизму Кортеса и де Местра¹. Понимая, что они склоняются к диктатуре как редукции любой юридической процедуры к моменту решения, Шмитт теперь сам видит в этом отчаянную попытку восполнить утрату единства роялизма и религии, утрату деистических воззрений. Но тогда какая метафизическая картина могла бы свидетельствовать о политико-теологическом основании всякого государства? Какой политический режим способен воплотить истину процедуры легитимации?

В 1923 году выходит в свет текст «Римский католицизм и политическая форма». Шмитт здесь размышляет о репрезентативности католического государства, и под репрезентативностью понимает символ единства государства и церкви, божественного и земного: божественный закон в католической идее репрезентации — прообраз права. Из-за опоры на трансцендентное и из-за оправдания власти суверена божественной волей как последней инстанцией протестантизм вменяет католицизму рационализм и формализм, Шмитт же, напротив, видит этот формализм в протестантизме: протестанты механизмируют религию, поэтому их свобода и сентиментализм оборачиваются пустой формальностью. Механизм, присущий духу протестантизма, заключается не только в отсутствии репрезентации, но и в отсутствии «идеи репрезентации», которая, к слову, сохраняется (хотя и не в удовлетворительной форме) в представительстве парламентаризма. Католическое средневековое государство же, по мнению Шмитта, не просто строится на принципе представительства, но содержит в себе репрезентацию как *символ*

1 Здесь мы говорим в перспективе взгляда самого Шмитта. Что касается действительного положения дел, то А. Ф. Филиппов, к примеру, говорит о натянутости и односторонности рассуждений Шмитта о Жозефе де Местре как чистом дециционисте: напротив, де Местр выступал против перманентной революции, ведь в ней для воли нет ни одного закона, который она не могла бы изменить [Филиппов 2012].

отсылки земного права к божественному законодательству, *символ* легитимации (спекулятивный образ акта легитимации права посредством божественного законодательства). Антитетичность католицизма в понимании Шмитта есть движение между рациональным и иррациональным (движение между алтарем и тронном, то есть логикой божественного закона и логикой земного устройства, чего протестантская этика не признает): антитеза в нем не снимается в высшем третьем, но и не вызывает отчаяния. Репрезентация есть движение-между как удержание связи *complexio oppositorum*, подлинный акт легитимации, который являет себя в единстве политического и религиозного авторитета монарха. Шмитт пишет:

И все-таки именно недискутирующая и нерезонирующая, но (если можно так ее назвать) репрезентативная речь имеет решающее значение. Она движется в антитезах, но это не противоположности, а различные элементы, получающие образ *complexio oppositorum*, чтобы речь имела жизнь. Можно ли постигнуть при помощи категорий Тэна Боссюэ? У него больше рассудка, чем у многих рационалистов, и больше интуитивной силы, чем у всех романтиков. Но речь его возможна лишь на фоне импонирующего авторитета. Не впадая ни в дискурс, ни в диктат, ни в диалектику, она движется в своей архитектуре. Ее великий слог — более, чем музыка; это человеческое достоинство, ставшее зримым в рациональности формирующего себя речения. Все это предполагает иерархию, ибо духовный резонанс большой риторики приходит от веры в репрезентацию, на которую претендует оратор [Шмитт 2016б: 79].

103

Величие репрезентативного принципа клерикального государства состоит в том, что он являет истину метафизико-правовой картины и свидетельствует о субстанциальном тождестве действительного правопорядка с его метафизическим основанием. Именно внутренняя истина самого репрезентативного принципа, его символ, имеет «блеск славы».

Представляется, что цель Шмитта здесь, с одной стороны, состоит в поиске подлинной «живой формы»¹ становления права и суверенитета, которая была бы не просто неявленной легитимацией и неявленным единством народа во главе с сувереном. С другой стороны, поиск этой «живой формы» ведет не к «истинствованию» суверена во всеполноте его власти, возложенной на него Богом и на-

1 Так, Мардер в тексте «Безосновное бытие: политическая онтология Карла Шмитта» [Мардер 2010] под «живой формой» понимает пластическое тождество субъекта и субстанции политики, полную противоположность бездушно-рационалистической либеральной идеологии с ее формализмом и деполитизирующей интенцией.

родом, но к эстетизации политической легитимации¹. К примеру, латинское богословие Фомы Аквинского, берущее свое начало в теологии бл. Августина, рассматривающего государство как неизбежное следствие грехопадения, устанавливает ограничения на светскую власть, которая, хотя и благословлена Богом, все же не имеет, как божественное провидение, неограниченную власть над человечеством. В теории Шмитта же Бога и религии как таковых нет: он отделяет от политической теологии католического государства репрезентацию как субстанцию, лишая ее содержания в виде божественного представительства, и полагает ее как самодостаточное явление, пустой символ. Важным основанием процедуры репрезентации является светско-духовный дуализм, который участвует в легитимации правления, но не сводится к единой субстанции и остается подчиненным самому политико-теологическому механизму отправления власти. Иными словами, клерикальное государство вовсе конкретно не удостоверяет собственный механизм, а «блеск славы» являет собой лишь попытку спекуляции единства. Агамбен по этому поводу говорит:

104

Слава есть место, в котором теология пытается помыслить трудно-представимое сочетание троицы имманентной и троицы экономической, *theologia* и *oikonomia*, бытия и праксиса, Бога в самом себе и Бога для нас. Поэтому доксология, невзирая на ее внешнюю церемониальную статичность, являет собой наиболее диалектическую часть теологии, в которой должно достигнуть единства то, что может быть помыслено исключительно как разделенное [Агамбен 2019: 344].

В христианской традиции, как говорит Агамбен, изначально присутствуют два диспозитива — теологический и ойкономический. Один отвечает за описание божественного бытия, другой — за практику божественного спасения. Ойкономический диспозитив поглощается теологическим, становясь особой формой опосредованного управления государством, в котором светская власть легитимируется не просто учением о божественном начале, но учением о Троице: статус правителя оправдывается тем, что он, будучи Сыном, является наместником и посланником Отца, пастырем народа [Агамбен 2019: 232-234]. Сыновье представительство является содержанием концепции провиденциального управления миром, которая, несмотря на свой ойкономический характер, не утрачивает

1 О национал-социализме как об эстетизации политики впервые высказался В. Бенямин в тексте «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Эту идею позже развил Ф. Лаку-Лабарт в тексте «Поэтика и политика».

связи с иудейской политической теологией, то есть с отправлением власти как таковым.

Итак, интеллектуальная операция по обнаружению места слияния процедуры легитимации власти с ее бытием у Шмитта далеко отходит от реального положения дел в средневековой схоластике и средневековом государстве. И эта операция характеризуется, прежде всего, насильственной попыткой воссоединить то, что было разъединено еще иудаизмом, — политику и теологию, реальное действие и теологический дискурс, представив сам политико-теологический принцип не как единство разъединенного (двух *дискурсов* — теологического и ойкономического) в репрезентации, а как субстанциальное тождество дискурса и *реального действия*. Теология как основной способ легитимировать власть не имеет в теории Шмитта хоть какого-либо содержания, а потому предстает как формальный и самодостаточный механизм, лишенный своего диалектического момента (иными словами, ни надвременного божественного плана, ни ойкономического плана истории спасения в его теории нет). Если бы Шмитт усмотрел в работе христианской провиденциальной машины экономическую и имманентную роль Троицы, то, вероятно, заметил бы, что восславляется в ней не сам репрезентативный принцип *complexio oppositorum*, то есть не сама политическая теология, а божественная ойкономия¹, пустой центр самой политической теологии, ее бездействие (потому в центре этой машины находится символ пустого трона короля). В связи с этим Агамбен пишет:

105

И если машина теологической ойкономии может функционировать лишь при условии, что она будет вписывать в собственный центр доксологический порог, в поле которого троича экономическая и троича имманентная непрерывно литургически (то есть политически) переходят друг в друга, то диспозитив управления функционирует потому, что он захватил в собственный пустующий центр бездельность, составляющую сущность человека [Агамбен 2019: 403].

Отсутствие у Шмитта теологической ойкономии или собственно теологии как экспликации религиозного порядка, которая бы содержательно легитимировала божественный статус суверена, свидетельствует о секулярном политическом мышлении Шмитта (на что ему и указывал Л. Штраус, говоря о либеральном наследии его «политической теологии»), попытавшемся найти последнее теологическое основание для секуляризованной политики.

1 Агамбен пишет, что Шмитт противится разграничению Царства и Правления, а единственное положительное значение этого разграничения опирается на различие между *auctoritas* и *potestas*. См.: [Агамбен 2019: 127-128].

Сам принцип демократической деполитизации и разрушения репрезентативного идеала обнаруживается в том, что Шмитт называет «политизацией теологических понятий» в тексте «Понятие политического» (1932): Шмитт здесь размышляет о рационализме XVIII века в лице Руссо, у которого то, что ранее относилось к Богу, теперь относится к воле суверена и общей воле народа. Все это ведет, говорит Шмитт, к последствиям в виде утраты подлинных политико-теологических оснований:

С этого времени последовательность исключительно естественно-научного мышления проникает и в политические представления и вытесняет существенно юридически-этическое мышление, которое еще господствовало в эпоху Просвещения. Всеобщее действие правовой формулы отождествляется с не знающим исключений действием законов природы. Суверен, который в деистической картине мира, пусть и вне мирового целого, оставался все же механиком огромной машины, радикальным образом вытесняется. Машина работает теперь сама по себе [Шмитт 2016а: 44].

106

Процесс политизации теологии Шмитта в этом контексте есть не противоположность процесса теологизации политики Ассмана, а скорее — ее логическое развитие. Сама политическая теология в секулярной либеральной парламентской системе для Шмитта не утрачивает своего «политико-теологического» характера, но смещает свой понятийный аппарат, порождая ложную картину мира. Шмитт понимал, что нейтральность власти XIX в. на деле не отстоит далеко от основополагающего принципа политико-теологического разрыва (от ассмановского принципа «теологизации политики»), отличаясь от репрезентативного устройства государства только содержанием (отсутствием субстанциального тождества в символе). Однако, исходя из анализа уже упомянутого Агамбена, можно сказать, что, вопреки Шмитту, политико-теологический механизм остается скрытым и не явленным в репрезентативной символической форме клерикального государства. Изначально ойкономия не отделялась от политической теологии (в иудаизме позже ойкономия стала отдельным диспозитивом, а затем — частью теологического тринитарного диспозитива, и с тех пор политическое действие стало оправдываться божественным планом спасения). Христианская теология, говорит Агамбен, вбирает в себя экономику (как концепцию божественного действия) в качестве содержания, а административная модель государства устраивает нечто вроде «ойкономии в ойкономии»:

Ойкономия мыслителей Нового времени — это и есть *truncatio Malcuth*: самостоятельно обретя суверенитет, отделенный от его божественного истока, она в действительности поддерживает тео-

логическую модель управления миром. Она устанавливает некую ойкономию внутри ойкономии, не касаясь концепции управления, которая была неразрывно связана с этой моделью. Поэтому нет смысла противопоставлять теологии и ее провиденциальной парадигме антиклерикализм и общую волю... [Агамбен 2019: 467].

Таким образом, шмиттовская «политизация теологии» отражает не некий фундаментальный процесс или слом в политико-теологическом диспозитиве, но всего лишь изменение содержания теологических учений/ метафизической картины мира (исчезает репрезентация, но остается идея репрезентации в виде представительства). Деполитизирующая тенденция XX в. и ее экономизм в таком случае должны являться крайним случаем политизации теологии. В плане анализа исторических тенденций политической теологии как явления Шмитт весьма проницателен. Радикальная его ошибка состоит в неверном понимании и чрезмерной оценке репрезентации. Во-первых, как уже было сказано, репрезентация/ символизация не имманентна политико-теологическому механизму в его экзистенциальном измерении. Во-вторых, попытка установить эту имманентность противоречит самому плану Шмитта: он продолжает действовать в рамках секулярного деполитизирующего мышления, для которого характерна имманентизирующая тенденция. В-третьих, попытка восстановить активный трансцендирующий характер политики должна была бы, гипотетически говоря, опираться не столько на средневековый образец, а на доосевой период, либо в крайнем случае — римский, византийский имперский образец, чей теологический диспозитив еще не вбирает в себя ойкономию, а потому здесь не возникает соблазна предполагать тождество теологического дискурса и политики (в то время как отождествление ойкономического и теологического диспозитивов в славе способно запутать в многоплановости формы и содержания политической теологии и спровоцировать гностический имманентизм). Однако тот факт, что Шмитт обращается именно к тринитарному догмату и его политической функции, говорит о его потребности не столько найти миф для непосредственной легитимации суверенной власти, но найти доказательство для легитимности политики как таковой (так, для Шмитта важно, чтобы земная власть легитимировалась не непосредственно Богом, но — опосредованно положением Сына и его земного бытия в Троице).

Формулируемая Шмиттом концепция сильной власти, начиная с 1919 года, продолжает двигаться в сторону сомнения в преимуществах диктатуры (будь она ограничена комиссаром или сувереном), которая представляется ему показательным примером децизионизма в «Диктатуре», изданной в 1921 году [Шмитт 2005]. И, что самое главное, она также движется в сторону эстетизации политики и леги-

тимации. В текстах «Легальность и легитимность» (1932) и «О трех видах юридического мышления» (1934), сочинениях нацистского периода, Шмитт рассматривает разные типы государств, различающиеся «системами легальности», и разные формы юридического мышления. Здесь, как и в «Политической теологии», проводится критика парламентского государства, но теперь за основной момент критики берется не слепота данного политического режима относительно собственной природы, а его практическая нежизнеспособность.

О тексте «Легальность и легитимность» [Шмитт 2013а] А. Ф. Филиппов пишет, что Шмитт в ней стремится продемонстрировать всю внутреннюю проблематичность системы легальности, выводя на передний план не легитимность как субъективное представление о значимости порядка, но легальность, которая может принимать разные формы [Шмитт, Филиппов 2013: 80]. Шмитт говорит, что существует четыре типа государства: государство юрисдикции, государство правления, государство администрации и законодательное государство. Регистрируя кризис «государства законодательства», Шмитт говорит, что противоречие между легальностью конституционного меньшинства и парламентским большинством, разрыв между легальностью и легитимностью ставит под угрозу функционирование государства. Потому Шмитт, говорит Филиппов, «желает реального единства народа, а также реального, не формального единства руководящей воли» [Шмитт, Филиппов 2013: 83]. Разрешение кризиса может выглядеть следующим образом:

Легальная власть, полагал Шмитт, может использовать то время, пока приостановлен законодательный парламентский процесс, чтобы восстановить текущее управление, издать необходимые постановления, создать все условия для оформления всеобщей народной воли. Что парламентское государство себя изжило и потому возвращаться к нему в чистом виде нет никакой необходимости, понималось само собой [Шмитт, Филиппов 2013: 83].

В работе «О трех видах юридического мышления» [Шмитт 2013б] Шмитт выделяет легализм, децизионизм и конкретное мышление о порядке и форме как три способа мыслить исток правопорядка. Только третья форма является соответствующей действительному положению дел: полагается, что законодатель является выразителем всеобщей воли, и его деятельность определяется как должностная. Это понятие как нельзя лучше описывало правовой порядок в Германии после 1933 года и «выражало готовность ориентироваться на произошедшее, на новый порядок, оставляя открытой возможность признания любых форм, которые он породит в будущем...» [Кильдюшов 2013: 17].

Для такого конкретного мышления рейхспрезидент, который воплощает в себе волю народа и действует, ориентируясь на сиюминутные обстоятельства, как никто другой подходит на роль гаранта конституции и защитника субстанционального единства народа¹. Деятельность фюрера, которая кажется примером абсолютно нелегальных действий (один из ярких примеров — «ночь длинных ножей») и воплощением суверенной диктатуры (НСДАП присвоила себе законодательные полномочия и издала закон о запрете политических партий), не случайно прельстила Шмитта, который единственным выходом из сложившейся ситуации в Веймарской республике видел авторитарную президентскую диктатуру, подкрепленную плебисцитарной легитимностью. Похоже, что Шмитт а priori признает законность фюрера, минуя легальность как необходимый промежуточный момент между народной волей и законодательной властью суверена, который стоит вне правопорядка. То, что, по Шмитту, тормозило непосредственное волеизъявление народа, на деле оказывалось тормозом для суверенной диктатуры. Конечно, Шмитт не хотел перманентной революции и введения чрезвычайного положения², а выступал скорее за защиту легальности конституции, позитивного права. Однако представляется, что в этой ситуации он проделывает ловкий интеллектуальный ход, в котором суверен легитимируется самим принципом легитимации: деятельность Гитлера легитимна, потому что власть фюрера поддерживает легальность правопорядка. Шмитт в 30-е годы отвечает своими текстами на вопрос, как и в каком виде должна быть реализована подлинная «живая форма» правопорядка, и доводит свои размышления о репрезентативном принципе до логического завершения: политико-теологические основания правопорядка, процедура легитимации как репрезентативный принцип становятся явленными, исходя из логики Шмитта, в Германском рейхе. Однако секулярное мышление, которое господствует в его рассуждениях, превращает процедуру легитимации в ультрадецизионистский жест: суверенное решение встраивается в логику конкретного юридического порядка, представляясь истинным постольку, поскольку свидетельствует о своей репрезентативной структуре.

Так, движение мысли Шмитта от романтического окказионализма к децизионизму, а от него — к конкретному мышлению о порядке и форме есть не череда «революций» в его мышлении, а плавное и закономерное развитие одной мысли. Окказиональный децизио-

1 Подробнее об этом см.: [Шмитт 2010].

2 Об этом говорит Шмитт в послесловии к «Легальности и легитимности» [Шмитт, Филиппов 2013: 89].

низм — так можно в духе Левита охарактеризовать шмиттовскую теорию (со времени его так называемого отказа от децизионистской модели), ведь суверенное решение превращается в субстанциональное, а легитимация позитивного права становится бессодержательной. Плебисцитарная легитимность также не спасает положение, так как выполняет ту же роль субстанции, «метафизическую картину» волеизъявления народа. Солипсический пафос шмиттовской политико-правовой теории подтверждает и Левит:

И хотя на первый взгляд подобное — последнее на данный момент — изменение в гибком мышлении Шмитта отбрасывает все прежде им сказанное, окказиональный характер его политического мышления в действительности тем самым только подтверждается. Ибо это всего лишь следствие бессодержательного самого по себе решения, когда политически происходящее *de facto* также наделяет его содержанием, делающим децизионизм как таковой беспредметным [Левит 2012: 141].

110

В этой статье мы не будем подробно обращаться к тексту «Политическая теология II. Миф о завершении политической теологии» (1970) [Schmitt 2008], в котором Шмитт по большей части полемизирует с Э. Петерсоном по поводу присутствия политического измерения в христианстве¹, поскольку Шмитт продолжает начатый им проект первой «Политической теологии» и демонстрирует свою убежденность в том, что политическая теология — это не просто реальный социальный феномен, но и спасительный жест (катехон, говорит Шмитт с опорой на апостольское пророчество), который предотвращает апокалипсис. Усматриваемый Шмиттом механизм взаимосвязи политики и теологии способствует, с одной стороны, смещению акцента с формально определяемой суверенности государства на саму экзистенциальную процедуру наделения суверенностью права и государства; с другой стороны, Шмитт онтологизирует государство как саму бессодержательную чистую экзистенцию. Однако именно потому, что Шмитт в этом тексте делает больший акцент на политической составляющей, на неизбежности и необходимости политического следствия у теологических тезисов, сама его идея о политической теологии как об экзистенциальном измерении любого реального правового устройства государства становится политико-теологическим утверждением «политической теологии».

А. Яркеев пишет, что Шмитт «создал политический “экзистенциализм”, который обернулся иррациональностью гностического мифа: *Nemo contra hominem nisi homo ipse*» [Яркеев 2022б: 20]. Мы

1 Более подробно о полемике см.: [Яркеев 2022а].

же добавим, что желание Шмитта найти политическую опору в иррациональности политического мифа внутренне противоречиво: само постулирование необходимости мифа препятствует возникновению содержания мифа или скорее само становится его своеобразным содержанием, что, в терминах Э. Фёгелина [Фёгелин 2021], будет являться проявлением политического гностицизма¹ и скорее — выражением рациональности, а не иррациональности. М. Салтер, который анализирует в том числе поздний текст «Гамлет или Гекуба», пишет, что Шмитт предлагает гибрид политики, эстетики и визуальной риторики, настаивая на политическом мифе как репрезентации суверенной власти, призванной легитимировать государственную власть в буквальном смысле слова перед глазами ее граждан [Salter 2012: 192]. Единство и взаимоусиление эстетики и политики становятся для Шмитта противодействием деполитизирующей и механизмирующей тенденции либерализма. Однако проблема здесь заключается в том, что политический порядок сам по себе рождается из мифологического содержания (так, у парламентаризма есть свой миф), Шмитт же пытается этот мифополитический порядок восстановить (как будто бы он исчезал), театрализовать (чтобы он стал зримым), то есть, как уже было сказано, эстетизировать его. В итоге переинтерпретировать Левиафана Гоббса во втором проекте политической теологии, вытащить его из лап социологического механического знания Шмитту не удастся: он порождает миф, содержанием которого оказывается механическое рациональное знание о правильном политико-теологическом устройстве.

Итак, окказиональный децизионизм является результатом политико-теологического метода Шмитта, с самого начала направленного на обнаружение подлинной формы суверенитета, репрезентативного принципа, символа единства суверена и народа (лишенного

1 У Фёгелина понятие гностицизма отличается от такового у Блюменберга, с которым Шмитт в тексте полемизирует. У Блюменберга гностицизм позитивно преодолевается в модерне, достигшем состояния абсолютной свободы в научном мышлении, а у Фёгелина гностицизм является лишь негативным явлением модерна. Здесь мы соглашаемся с выражением Яркеева о гностицизме Шмитта и в смысле Блюменберга, и в смысле Фёгелина. С точки зрения Блюменберга, Шмитт настаивает на сохранении гностического дуализма и презрении к земному устройству без опоры на божественное спасение (что понимает и утверждает сам Шмитт). С точки зрения Фёгелина, что более важно и интересно с позиций нашего исследования, Шмитт уходит от реального политико-теологического разрыва между земным и божественным посредством его парадоксального рационального утверждения.

важного религиозного звена в виде Бога). Мейер говорит о «тотальности политического» Шмитта:

Политическое освобождается от фиксированной связи с сообществом и становится как бы текучим. Но тем самым делается решительный шаг к тому, чтобы обнаружить, что политическое есть целое для «онтологически-экзистенциальной» интерпретации, как это имеет в виду Шмитт и как того требует его политическая теология. Освобожденное от всех естественных стандартов, освобожденное от всякой субстанциональной классификации, политическое способно проникать во все и присутствовать везде. Оно проявляется как сила, которая может ворваться в жизнь в любое время и в любом месте [Meier 2011: 34].

Однако проект, суть которого состоит в обозначении политической теологии как метафизического ядра в любом политическом режиме, оборачивается у Шмитта «онтологически-экзистенциальной» узурпацией политической теологии, так как требует политического воплощения и, как мы уже говорили, «истинствования» политической теологии и блеска ее имманентной славы.

Заключение

Итак, генезис политической теологии как явления (в широком смысле) можно провести и через Ассмана, и через Шмитта, так как оба определили своеобразие функционирования отношений политики и теологии в разные промежутки времени. Анализ Ассмана представляет зарождение иудейской политической теологии, называя этот механизм «теологизацией политики», а Шмитт анализирует последующую трансформацию политической теологии в Новое и Новейшее время, обозначая ее как секуляризацию, или «политизацию теологии».

Однако рассмотрение метода политической теологии Шмитта с оглядкой на анализ политической теологии Ассмана позволяет сделать вывод о том, что сам Шмитт пытается теологизировать политическую теологию, представляя ее как единый механизм и лишая ее содержания (трансцендентного по своему характеру), которое могло бы узаконить земную власть. Возникшая в иудаизме политическая теология, обусловленная разрывом между теорией и практикой, делает возможным акт легитимации, циркулирующей между божественным законом и его исполнением. Однако если сместить акцент с внутренней циркуляции легитимации на сам принцип, то возникнет парадоксальная ситуация, как мы и сказали, удвоения теологического принципа политики. Для Шмитта этот принцип — социология юридических понятий, метод, который не просто устанавливает субстанциональное тождество метафи-

зической картины мира и правовой системы, но в определенной степени лишает это тождество внутреннего различия бытия-в-себе, которое пытается мыслить метафизика/теология, и бытия-для-себя, которое политический праксис пытается устроить в соответствии с метафизической предпосылкой (чтобы утвердить власть знания), но полностью с ней совпасть не может (спекулятивно совпадая только в дискурсе).

Этот процесс сравним с тем, что Э. Джентиле называет «политической религией» [Джентиле 2021], обозначая ее как сакрализацию политики, происходящую вследствие сопротивления либерализации и демократизации общества. Однако вместо возвращения к сакрализации суверенной власти политическая религия сакрализует политику. Мы же добавляем, что политическую теологию Шмитта можно рассматривать как «сакрализацию» самого политико-теологического принципа (здесь, безусловно, можно поспорить о том, происходит ли в национал-социализме или советском социализме религиозная «сакрализация» как «иррационализация»). Шмитт утверждает, что политика и теология неразрывно связаны, что все юридические понятия возникли из теологии. Но в попытке описать устройство и генезис секулярного правопорядка Шмитт упускает из виду саму производность политической теологии как явления. Политическая теология определяется Шмиттом как мельчайшая единица, своеобразный социологический атом, лишенный внутреннего разрыва. Потому в качестве вывода нашего исследования можно сказать, что понятие политической теологии в теории Ассмана является наиболее конструктивным, исторически выверенным и обладает большим потенциалом для деконструкции как исторических политико-теологических моделей, так и самого политико-теологического метода.

113

Библиография / References

Агамбен Дж. (2019) *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*, Сер. Новое экономическое мышление, М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. EDN: DSGGJI

— Agamben G. (2019) *Kingdom and Glory. Toward a theological genealogy of economics and management*. Moscow; St. Petersburg: Gaidar Institute Publishing House, Faculty of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University. — in Russ.

Ассман Я. (1999) *Египет: теология и благочестие ранней цивилизации*, М.: Присцельс.

— Assman Y. (1999) *Egypt: theology and piety of early civilization*, Moscow: Priscels. — in Russ.

Ассман Я. (2022) *Политическая теология между Египтом и Израилем*, СПб.: Владимир Даль.

— Assmann J. (2022) *Political theology between Egypt and Israel*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.

Джентиле Э. (2021) *Между демократией и тоталитаризмом*, СПб.: Владимир Даль.

— Gentile E. (2021) *Between democracy and totalitarianism*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ. EDN: VOCNUQ

Жижек С., Милбанк Дж. (2020) *Монструозность Христа*, М.: Рипол-Классик.

— Zizek S., Milbank J. (2020) *The Monstrousness of Christ*, Moscow: Ripol-Classic. — in Russ.

Кильдюшов О. (2013) Между правом и политикой. Шмитт К. *Государство: Право и политика*, М.: Издательский дом «Территория будущего»: 7-26.

— Kildushov O. (2013) Between law and politics. Schmitt C. *State: Law and Politics*, Moscow: Publishing House «Territoriya budushchego»: 7-26. — in Russ.

Левит К. (2012) Политический децизионизм. *Логос*, 5 (89): 115-142. EDN: QBHSVP

— Löwith K. (2012) Political decisionism. *Logos*, (5): 115-142. — in Russ.

Левит К. (2021) *Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории*, СПб.: Владимир Даль.

— Löwith K. (2021) *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.

Майер Х. (2012) *Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»*, М.: Скимень.

— Meier H. (2012) *Carl Schmitt, Leo Strauss and «The Concept of the Political»*, Moscow: Skimen. — in Russ.

Филиппов А. (2012) Политическая теология и суверенная диктатура: Карл Шмитт о Жозефе де Местре. *Актуальность Жозефа де Местра: Материалы российско-французской конференции*, М.: РГГУ: 227-238.

— Filippov A. (2012) Political theology and sovereign dictatorship: Carl Schmitt on Joseph de Maistre. *Relevance of Joseph de Maistre: Materials of the Russian-French conference*, Moscow: RSUH: 227-238. — in Russ.

Фёгелин Э. (2021) *Новая наука политики. Введение*, СПб.: Владимир Даль. EDN: BNSBGP

— Voegelin E. (2021) *New science of politics. Introduction*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.

Филиппов А. (2015a) К предыстории «Политической теологии». *Гегфтер*. URL: <https://gefter.ru/archive/14981>. Дата публикации: 27.04.2015

— Filippov A. (2015a) On the background of «Political Theology». *Gefter*. URL: <https://gefter.ru/archive/14981>. Date of publication: 04/27/2015. — in Russ.

Филиппов А. (2015b) Политический романтизм Карла Шмитта. К. Шмитт. *Политический романтизм*, М.: Праксис: 317-380.

— Filippov A. (2015b) The political romanticism of Carl Schmitt. C. Schmitt. *Political romanticism*, Moscow: Praxis: 317-380. — in Russ.

Фридман Р. (2011) *Как создавалась Библия*, М.: Эксмо.

— Friedman R. (2011) *How the Bible was created*, Moscow: Eksmo. — in Russ.

Шишков А. (2022) Политическая теология. *Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал*. URL: <https://bigenc.ru/c/politicheskaiia-teologiia-962537/?v=5645036>. Дата публикации: 01.06.2022. Дата обновления: 28.11.2022.

— Shishkov A. (2022) Political theology. *Great Russian Encyclopedia: scientific and educational portal*. URL: <https://bigenc.ru/c/politicheskaiia-teologiia-962537/?v=5645036>. Publication date: 06/01/2022. Update date: 11/28/2022m. — in Russ.

Шмитт К. (2005) *Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы*, СПб.: Наука.

— Schmitt C. (2005) *Dictatorship. From the origins of the modern concept of sovereignty to the proletarian class struggle*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Шмитт К. (2000) Политическая теология. К. Шмитт. *Политическая теология. Сборник*, М.: КАНОН-пресс-Ц: 7-98.

— Schmitt C. (2000) Political Theology. C. Schmitt. *Political theology. Collection*, Moscow: KANON-press-C: 7-98. — in Russ.

Шмитт К. (2010) Фюрер защищает право. К. Шмитт. *Государство и политическая форма*, М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ: 263-270.

— Schmitt C. (2010) The Führer Protects the Law. C. Schmitt. *State and political form*, Moscow: Higher School of Economics Publishing House: 263-270. — in Russ.

Шмитт К. (2013а) Легальность и легитимность. К. Шмитт. *Государство: Право и политика*, М.: Издательский дом «Территория будущего»: 307-355.

— Schmitt C. (2013a) Legality and legitimacy. C. Schmitt. *State: Law and Politics*, Moscow: Publishing House «Territoriya budushchego»: 307-355. — in Russ.

Шмитт К. (2013б) О трех видах юридического мышления. К. Шмитт. *Государство: Право и политика*, М.: Издательский дом «Территория будущего»: 221-305.

— Schmitt C. (2013b) On three types of juristic thought. C. Schmitt. *State: Law and Politics*, Moscow: Publishing House «Territoriya budushchego»: 221-305. — in Russ.

Шмитт К. (2015) *Политический романтизм*, М.: Праксис.

— Schmitt C. (2015) *Political romanticism*, М.: Praxis. — in Russ.

Шмитт К. (2016а) Понятие политического. К. Шмитт. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 60-92.

— Schmitt C. (2016a) The concept of the political. C. Schmitt. *The concept of the political*, St. Petersburg: Nauka: 60-92. — in Russ.

Шмитт К. (2016б) Римский католицизм и политическая форма. К. Шмитт. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 60-92.

— Schmitt C. (2016b) Roman Catholicism and political form. C. Schmitt. *The concept of the political*, St. Petersburg: Nauka: 60-92. — in Russ.

Шмитт К., Филиппов А. (2013) Легальность и легитимность (послесловие к изданию 1958 г.). *Социологическое обозрение*, 12(3): 76-92.

— Schmitt C., Filippov, A. (2013) Legality and legitimacy (afterword to the 1958 edition). *Sociological Review*, 12(3): 76-92. — in Russ.

Яркеев А. (2022а) К вопросу о возможности политической теологии: Карл Шмитт полемизирует с Эриком Петерсоном. *Социологическое обозрение*, 2: 189-213.

— Yarkeev A. (2022a) Toward the Question of the Possibility of Political Theology: C. Schmitt Argues with E. Peterson. *Sociological Review*, 2: 189-213. — in Russ.

Яркеев А. (2022б) Политический миф в учении Карла Шмитта. *Дискурс-Пи*, 19 (2): 10-23.

— Yarkeev A. (2022b) Political myth in the teachings of Carl Schmitt. *Discourse-Pi*, 19 (2): 10-23. — in Russ.

Assmann J. (2005) Political Theology: Religion as a Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique. Giesen B., Šuber D. (Hrsgg.). *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Leiden, London: 193-203.

Assmann J. (2008) *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press.

Assmann J. (1998) *Moses the Egyptian*, Cambridge, London: Harvard University Press.

Assmann J. (2011) *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511996306>

116

Assmann J. (2018) *Invention of religion: faith and covenant in the book of exodus*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Friedman B. M. (2022) *Religion And The Rise Of Capitalism*, New York: Vintage. <https://doi.org/10.1057/s11369-023-00315-5>

Grabbe L. (2017) *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, London: Bloomsbury Publishing.

Kervegan J.-F. (2011) *Que faire de Carl Schmitt*, Paris: Gallimard.

Marder M. (2010) *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, London, New York: Continuum.

Mccarrah E. (2019) *The enchantments of Mammon: how capitalism became the religion of modernity*, Cambridge: The Belknap Press Of Harvard University Press. <https://doi.org/10.1007/s42520-020-00313-3>

Meier H. (2011) *The lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*, Chicago: The University Of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226189352.001.0001>

Meyers C. (2005) *Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Milbank J. (2006) *Theology and social theory: beyond secular reason*, Oxford: Blackwell Publishing.

Nelson E. (2019) *The Theology of Liberalism*, Cambridge: The Belknap Press Of Harvard University Press. <https://doi.org/10.32725/cetv.2023.012>

Novak M. (1991) *The spirit of democratic capitalism*, New York: Madison Books.

Raschke C. (2020) *Neoliberalism and Political Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Robbins J. W. (2011) *Radical Democracy and Political Theology*, New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.1017/S1755048312000521>
- Russell B. D. (2007) *The song of the sea: the date of composition and influence of Exodus*, 15: 1-21, New York: Peter Lang.
- Salter M. (2012) *Carl Schmitt. Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203125762>
- Schmitt C. (2008) *Political Theology II*, Malden, Cambridge: Polity Press.
- Steinmetz-Jenkins D. (2011) Jan Assmann and the Theologization of the Political. *Political Theology*, 12(4): 511-530. <https://doi.org/10.1558/poth.v12i4.511>
- Vatter M. (2020) *Divine Democracy: Political Theology After Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.
- Wellhausen J. (1885) *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Edinburgh.

Мерзенина Анастасия Сергеевна — аспирант Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: политическая теология, постметафизика, философия религии, философия сообщества. ORCID: 0000-0002-1168-3818. E-mail: amerzenina@eu.spb.ru

117

Anastasia S. Merzenina — PhD student at the Center for Practical Philosophy “Stasis” of the European University at St. Petersburg, employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture of the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Research interests: political theology, post-metaphysics, philosophy of religion, philosophy of community. ORCID: 0000-0002-1168-3818. E-mail: amerzenina@eu.spb.ru