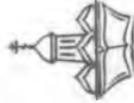


# ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ДУХОВНОГО  
И СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ  
НА ПРИМЕРЕ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
С НАЧАЛА XIX В. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

Сборник статей

в честь 200-летнего юбилея пребывания  
Московской духовной академии  
в Троице-Сергиевой Лавре



СЕРГИЕВ ПОСАД  
2015

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р15-529-3487

Издается по благословению  
*архиепископа Верейского Евгения,*  
*ректора Московской духовной академии*

14–15 октября 2014 г. в Сергиевом Посаде прошла традиционная Покровская конференция, посвященная 200-летию юбилею пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре. Статьи, написанные участниками конференции на основании своих выступлений, исследуют историю и проблемы взаимоотношений духовного и светского образования в гуманитарной сфере на примере Московской духовной академии с начала XIX столетия по настоящее время.

On October 14–15, 2014, in the town of Sergiev Posad, there was a traditional Intercession conference dedicated to the Moscow Theological Academy bicentenary in the Holy Trinity and St Sergius Laura. Articles based on the conference participants' reports deal with the history and problems of relations between spiritual and secular education in the humanities as exemplified by Moscow Theological Academy since the early 19th century to the present.

Руководитель проекта — протоиерей Александр Задорнов  
Ответственный редактор — игумен Дионисий (Шленов)

ISBN 978-5-87245-180-8

© Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2015  
© Московская духовная академия, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

Сокращения	9
Архиепископ <i>Верейский Евзений</i> . Вступительное слово	13
Прот. <i>Александр Задорнов</i> . Взаимодействие духовного и светского образования в XIX—XXI вв.: основные вехи и перспективы	17
* * *	
Архиепископ <i>Верейский Евзений</i> . Доклад на торжественном акте, посвященном 200-летию перевода Московской духовной академии в Троице-Сергиеву Лавру	37
<i>А. К. Светозарский</i> . Историческое значение и содержание 200-летнего юбилея перевода Московской духовной академии в Троице-Сергиеву Лавру	52
<i>А. И. Осипов</i> . Московская духовная академия: образование богословское и духовное	80
<i>М. С. Иванов</i> . Религиозное знание в российском образовательном пространстве: онтологический подход	96
<i>П. К. Доброцветов</i> . История и перспективы изучения русского святоотеческого наследия в Московской духовной академии	114
<i>Н. К. Гаврюшин</i> . Схоластика и сердечное любомудрие: философия в МДА вчера, сегодня, завтра	150
<i>Н. Ю. Сухова</i> . «Духовная ученость» и ее носители в жизни российского общества первой половины XIX в.	169
<i>А. В. Михайловский</i> . Политическая теология Карла Шмитта	186

Прот. А. Тимофеев. Библейская археология в Московской духовной академии: история развития и перспективы возрождения дисциплины	206
М. В. Ковшов. Изучение наследия святого апостола Павла в Московской духовной академии: современное состояние и перспективы развития	222
Прот. А. Задорнов. Каноническое право в постреволюционный период: казуз профессора С. В. Троицкого	241
В. М. Кириллин. Московская духовная академия и филологическая составляющая отечественной славистики	262
Н. В. Квливидзе. Изучение древнерусского искусства в Московской духовной академии: традиции и тенденции	277
Г. Е. Колыванов. Связи Московской духовной академии и Московского университета в XIX — начале XX в.	286
Прот. К. Костромин. Связи духовной академии и университетов в Санкт-Петербурге в начале XXI в.: pro et contra	306
Игумен Дионисий (Шленов). Незаданные лекционные курсы профессоров и преподавателей Московской духовной академии	318
ПРИЛОЖЕНИЯ	
I. Кузнецов Н. Д. «Обоснование христианского мировоззрения». Из лекций, прочитанных студентам Московской духовной академии в 1924 г. (Публикация игумена Дионисия (Шленова), А. В. Блинова)	333
II. Троицкий С. В. Лекции по Церковному праву. Лекция 1-я вводная (Публикация протоиерея А. Задорнова)	353
III. Избранная библиография, посвященная истории МДА и высшему образованию в России	372

А. В. МИХАЙЛОВСКИЙ

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАРЛА ШМИТТА

Триумфальное шествие Просвещения и секуляризации, планетарное распространение политических и экономических институтов, казалось бы, загнавшее «священное» в искусственную резервацию «частной сферы», торжество мультикультурализма и толерантности в рамках «one world vision» еще совсем недавно казались предрешенным итогом глобализации. В интеллектуальной среде мейнстримом стал «постмодернизм» с его тотальной иронией по отношению к классической традиции, гуманитарное знание оказалось серьезно дезориентированным, а западному университетскому богословию пришлось осваивать «актуальные» и «критические» направления в философии и социальной теории, пытаясь согласовать их с Библейским Откровением. Однако ирония далеко не во всех случаях ведет к прояснению ситуации. Хоророков глобализации неожиданно заглушили трезвые голоса новых ортодоксов «постсекулярного мира». Они потребовали как минимум признать силу «гражданских религий» («public religions»), догматы которых выступают как «чувства» и «правила общезнания». «Даже в западном мире преобладающая модель организации политической и экономической жизни — представительная или парламентская демократия и капиталистическое предпринимательство — оказались под увеличивающимся давлением со стороны целого числа социальных и культурных движений, чьи религиозные истоки становятся все труднее игнорировать», — пишут авторы современного компендиума, посвященного «политическим теологиям»<sup>1</sup>. Как либеральная демократия, так и взаимосвязанная с ней концепция гражданского общества (вклю-

<sup>1</sup> Political theologies: public religions in a post-secular world / Ed. by Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan. N.-Y., 2006. P. IX.

чающая религиозную свободу и толерантность) вместе с раскрученной машинной глобализации наглотнулись на широкое и энергичное сопротивление, которое нередко артикулируется в *политико-теологических терминах*.

Итак, политическая теология в широком смысле рассматривает вторжение сакрального в секулярный порядок. В узком смысле слова политическая теология представляет собой попытку выразить значение Библейского Откровения для общественно-исторических и политических процессов нашего времени. По удачному выражению католического богослова Йохана Баптиста Метца, она есть «не что иное, как речь о Боге в наше время». Однако и в том, и в другом смысле политическая теология выступает против расхожего взгляда, будто процессы модерна необходимыми образом предполагают строгую «приватизацию» темы Бога («divinity») и религии в целом. Таким образом, для современного богословия политическая теология дает возможность преодолеть существующий разрыв между богословием и философским анализом современных политических вызовов.

В качестве «case-study» мы рассматриваем в этой статье взгляды Карла Шмитта — крупнейшего правоведа и политического теоретика XX в., который дал новую жизнь термину «политическая теология»<sup>2</sup>.

## 1. НАЧАЛА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Римский философ-энциклопедист Марк Варрон (116–27 гг. до Р. Х.) заимствовал теорию трехчастной теологии (*theologia tripartita*) у стоиков и активно пропагандировал ее в сочинении «Божественные древности». Варрон определяет мифический род теологии как принадлежащий поэтам, физический — философам и гражданский (*civilis*) — народам. Место первой — театр, место второй — космос, место третьей — город, *Urbs*.

<sup>2</sup> Часть представленных в докладе материалов является результатом исследований, опубликованных автором в статьях: Михайловский А. В. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // ВФ 2008. № 9. С. 158–171; Он же. Политическая философия vs Политическая теология // *Майер Хайнрих*. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, под ред. А. В. Михайловского. М., 2012. С. 167–191.

К третьей, гражданской, части теологии Варрон относит знание, которым должны владеть все без исключения граждане государства, а особенно жрецы. Сюда входит и знание имен официальных божеств, и связанных с ними священных преданий. При этом Варрон признает, что, коль скоро гражданская теология ориентирована на народные массы, она вынуждена содержать в себе поэтический или вымышленный элемент. Чтобы водружать статуи богам, необходимо изображать их в виде мужчин или женщин, хотя в действительности боги не имеют человеческого облика. Иными словами, *theologia civilis* приоткрывает людям истинную природу богов лишь в той мере, в какой это полезно для нужд государства, и в какой граждане, продолжая заниматься своими обычными обязанностями, могли бы воспринять ее.

Несмотря на очевидное стоическое происхождение концепции трехчастной теологии, позднейшие христианские авторы считали Варрона ее автором (*Тертуллиан. К язычникам II 1; Августин. О граде Божьем IV 5, 12*)<sup>3</sup>. При переводе выражения *theologia civilis* на европейские языки оно обычно передавалось как «политическая теология». Таким образом, мы видим, что с самого начала речь идет не столько о теологическом, сколько о политическом поведении.

Подчеркивая важность гражданской теологии, Варрон, назначенный Цезарем начальником публичной библиотеки в Риме, всячески стремился возродить к новой жизни старинные обычаи и обряды, став, таким образом, одним из предшественников августовских реформ, которые еще сильнее сплотили религию и государство. Это обстоятельство, в частности, дает нам право считать Варрона «консервативным революционером» *avant la lettre*.

Варрон не остается незамеченным современным консервативным революционером Карлом Шмиттом. В позднем трактате «Политическая теология II»<sup>4</sup> Шмитт цитирует римского писателя в пересказе Августина для того, чтобы перекинуть мостик от *theologia civilis* к христианской политической теологии. Несмотря на очевидное возражение,

<sup>3</sup> Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков, II, 2. М., 2002. С. 191.

<sup>4</sup> Schmitt C. *Politische Theologie II*. Berlin, 1970.

что христианство фактически трансцендирует все предшествующие формы религии и отменяет государственный культ, Шмитт считает возможным полагать, что Церковь Христа, будучи не от мира сего, все же *находится* в мире, а потому тоже в некотором роде открывает политическое пространство, учреждает гражданское измерение религии.

## II. КАРАЛ ШМИТТ В КОНТЕКСТЕ «КОНСЕРВАТИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Мысль Карла Шмитта следует рассматривать в контексте «консервативной революции». Этим словосочетанием принято обозначать сложный идеологический комплекс, связанный с борьбой немецких интеллектуалов националистического спектра против демократии, либерализма, парламентаризма, капитализма и коммунизма. Хронологические рамки «консервативной революции» обычно определяются 1918—1932 годами, т.е. периодом между Ноябрьской революцией и приходом к власти национал-социалистов.

«Консервативная революция» является, безусловно, проблемной синтагмой. Хотя в ней есть внутреннее напряжение, однако нет логического противоречия. «Консервативный» означает здесь не старый «консерватизм» политической фразеологии XIX в., отождествляемый с реакцией и попытками восстановления старого режима. Такое понимание действительно сложно согласовать с представлением о революции. Скорее, к адептам «консервативной революции» следует причислять того, кто стремился вскрыть кризисную ситуацию буржуазного мира с его верой в постоянный прогресс разума и автономного человеческого индивидуума, а потому требовал радикального поворота и изменений.

Протагонистов «консервативной революции» можно рассматривать и как «консервативных модернистов». Обращение к европейскому прошлому означало не просто ностальгию по традиционным ценностям, сильному государству и корпоративно-сословному обществу. Речь шла о принципиальном осуждении современного секуляризованного мира и дегуманизованного человечества, по-прежнему прикрывающегося гуманистическими идеалами. Вместе с тем следует отметить, что актуализация традиционных ценностей и правил в жизни и

политике вовсе не сводилась к консервативному эскапизму, а зачастую носила ярко выраженные модернистские (если не сказать — авангардистские) черты, отличавшие молодую германскую контрреволюцию от буржуазной. Вместо приверженности просвещенческим принципам индивидуализма и либерализма утверждались необходимость отказа от «Я», абсолютное повиновение приказу и нерушимая преданность. В условиях кризиса легитимности власти, дискредитации легальных демократических институтов призыв правоконсервативных интеллектуалов к обновлению немецкого государства отвечал всеобщему требованию легитимации в ситуации ее отсутствия.

Приоритет идеи порядка над идеей необузданной свободы, радикальная неприязнь к «дискутирующему классу» (Доносо Кортес), единство авторитета и истины позволяет нам утверждать, что «политическая теология» вообще является наиболее адекватной формулой, описывающей онтологические установки представителей консервативной революции по отношению к политике и жизни<sup>5</sup>. В этой статье мы попытаемся показать, как актуализуется идея «политической теологии» в философско-правовых размышлениях К. Шмитта, которые стали радикальным ответом на вызовы модерна и которые вызывают сегодня большой интерес у тех, кто пытается осмыслить духовную и политическую ситуацию современности.

Консерватизм Шмитта не сводится к стремлению удерживать и сохранять отживающие формы, наоборот, он, по удачному выражению Э. Юнгера, продиктован необходимостью «найти и вернуть то, что всегда лежало и будет лежать в основе всякого жизнеспособного порядка»<sup>6</sup>. Вместе с тем следует иметь в виду, что «консервативная революция» была не только эпизодом в интеллектуальной истории Германии XX в., но и начала вовлеченность в полную перипетий драму, созданную на протяжении между двумя мировыми войнами.

К. Шмитт — не только влиятельный мыслитель, но и плодовитый автор. Он писал почти 70 лет — начиная с 1910-х гг. и до конца 1970-х

<sup>5</sup> См., напр.: Михайловский А. В. Три принципа «политической теологии» в круге Штеффана Георге // ВФФ 2013. № 5. С. 149–160.

<sup>6</sup> Юнгер Э. Ривароль. СПб., 2008. С. 146.



ционал-социализмом Готфрида Бенна или Мартина Хайдеггера. И тем не менее «Гоббс XX века» (выражение последнего ученика и секретаря Шмитта Гюнтера Машке) или «апокалиптик контрреволюции» (Якоб Таубес) оказал очень глубокое влияние на послевоенную политическую мысль. Главная книга позднего Шмитта — «Номос Земли» (1950), продолжающая развивать теорию *Sovranità* — пронизана размышлениями о конце Вестфальской системы международных отношений и содержит предостережения об опасности глобальной унификации.

Уйдя во «внутреннюю эмиграцию», он одновременно присутствовал и отсутствовал в интеллектуальной жизни Германии, являлся предметом оживленных дебатов. В своих книгах, статьях и выступлениях он продолжал комментировать текущие события политической жизни, осмысляя роль партизана в эпоху «холодной войны» и неизменно притягивал к себе молодых интеллектуалов, которых не устраивали свеженпортированные англо-американские доктрины либеральной демократии и которым не хватало глубокого осмысления истинной природы политического. Даже крайне левые признавали, что после войны право-консервативные мыслители ставили более актуальные вопросы. До сих пор шмиттианские аргументы с одинаковым успехом используются как правыми, так и левыми политическими мыслителями и теоретиками государственного права в Европе и за ее пределами.

### III. «ДЕЦИЗИОНИСТСКАЯ» МОДЕЛЬ ПОЛИТИКИ

Широкую известность К. Шмитту принесла книга «Политический романтизм», исследующая романтическое учение о государстве в контексте европейской истории духа. Отталкиваясь от католической темы ценностей и понятия «решимости» (*Entschlossenheit*), Шмитт усматривает в романтизме вершину субъективизма Нового времени, заключительный этап эмансипации индивида. Итогом картезианской метафизики стало замещение трансцендентного Бога двумя новыми «демурами» — «человечеством» (в виде «народа», «общества») и «историей». Если идея общества присуда революционная функция, то история образует метафизическую инстанцию «консервативного Бога». История «конституирует человеческое сообщество в исторически кон-

кретный народ, который... становится социологической и исторической реальностью и получает возможность формулировать особое право как выражение индивидуального национального духа», Гегелю удалось синтезировать обе реальности: «Народ, ставший государством, и история как развивающийся мировой дух объединились». Романтизм, доказывает Шмитт, оставался в «нерешимости», в состоянии «никогда не реализующихся возможностей». Эстетический субъективизм или «окационализм» романтизма заключается в противопоставлении активного принципа Я понятию абсолютного и объективного Бога как центра универсума. Важнейшие представители «политического романтизма» (А. Мюллер, Ф. Шлегель, Новалис) в своем «органическом» учении стремятся к «государству, стоящему выше права» и представляющему собой «проекцию субъекта на сферу политического». Здесь Шмитт устанавливает фундаментальное различие между «политической романтикой» и контрреволюционным учением о государстве с его критикой абстрактной теории революции, какое можно найти в трудах Луи де Бональда, Жозефа де Местра или Доносо Кортеза.

Учение Шмитта часто обозначают именем «децизионизма» (от лат. *decisio*, решение). Он обосновывается преимущественно в трех ранних трактатах «Политическая теология: четыре главы о понятии суверенитета», «Римский католицизм и политическая форма» и «Понятие политического». В первой работе Шмитт вскрывает корни суверенитета как секуляризованного теологического концепта и развивает децизионистскую теорию права. Вторая работа представляет Римскую католическую церковь как некую форму власти (*Machtform*), как бастион авторитета в шатком социальном мире. В «Понятии политического» — пожалуй, своей самой влиятельной работе — Шмитт определяет «политическое» (*das Politische*) как различие «друг-враг». Категорическое различение между другом и врагом есть собственно *политическое* различение, к которому, в конечном счете, восходят все политические действия и мотивы человека<sup>7</sup>. Важно отметить, что характеристика по-

<sup>7</sup> Schmitt C. *Der Begriff des Politischen*. Hamburg, 1933. S. 7. (см. рус. пер.: Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 37–67).

литического менялась от одного издания к другому. Если в первом издании (1927) политическое является одной из предметных областей наряду с экономикой, эстетикой и моралью, то начиная со второго издания (1932) различение друга и врага осмысливается уже не как некая «автономная сфера», но как предельная интенсивность конфликта. Относительная автономия политического превращается в примат политического, политика понимается как сама судьба, пронизывающая все сферы жизни и «экзистенциально захватывающая всего человека»<sup>8</sup>. Со способностью к различению друга и врага (*Freund/Feind, amicus/hostis*) начинается политическое, и наоборот, с ее утратой политическое заканчивается. Понятие врага в равной мере присуще как политический, так и экзистенциальный смысл<sup>9</sup>. Политическое, таким образом, рассматривается не в аспекте свободы и публичной дискуссии, но в аспекте власти, борьбы и экзистенциального решения.

Враг — это не частный противник (*privater Gegner*), а борющаяся за свое существование общность людей, которой противостоит другая такая же общность. Врагом поэтому может быть только публичный враг (*öffentlicher Feind*). Государство понимается как такое образование, куда входят различные группировки, обладающие волей к решению; любое решение вытекает из необходимости «бытийного утверждения особой формы существования». Война, предполагающая «внешнего врага», не есть цель или содержание политики, однако всегда присутствует как «реальная возможность». Условием же политического единства (гомогенности) в мирной ситуации является способность той или иной группы определить и исключить «внутреннего врага».

Основным оппонентом Шмитта является либерализм, который характеризуется неспособностью к принятию решений. Принцип разделения властей разрушает единство государства (ср. критику разделения властей у Руссо), лишая его возможности суверенно определять экзистенциального врага. В политике нужно быть готовым к чрезвычай-

<sup>8</sup> Ibid. S. 21.

<sup>9</sup> Ср. показательную запись в послевоенном дневнике (4.3.51): «Что же остается? Остается друг и враг. Остается различие. *Distinguo ergo sum*» (*Schmitt C. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951* / Hrsg. von Eberhard Freiherr von Medem. Berlin, 1991. S. 314).

чайной ситуации, когда дипломатические переговоры прекращаются, и две партии противостоят друг другу в бескомпромиссной и непримиримой борьбе. Политический враг не может быть союзником или другом в экономической, социальной, культурной или иных сферах; тем самым исключается само понятие нейтралитета. В либеральной же системе взглядов нейтралитет по отношению к существующему положению вещей предполагает молчаливое с ним согласие. Шмитт полемизирует с либерализмом как с политической идеологией, живущей за счет неспособности к принятию решений: «Нет просто либеральной политики, есть либеральная критика политики».

Также Шмитт выступает против так называемой плюралистической школы и, в частности, британского политического теоретика Гарольда Ласки. Шмитт подчеркивает, что государство есть не просто провозглашенная «ассоциация» (*governmental association*), а политическое единство, и как таковое оно тотально и суверенно. Политическое единство предполагает реальную возможность и другое сосуществующее политическое единство. «Поэтому на Земле, пока вообще существует государство, есть *много государств* и не может быть обнимающего всю Землю и все человечество мирового „государства“ . Политический мир — это не универсум, а плюриверсум»<sup>10</sup>.

«Понятие политического» было консервативно-революционным ответом на ущербный парламентаризм Веймарской республики и несправедливую версальскую систему послевоенного устройства Германии. Шмитт понимал, что в эпоху «нейтрализаций и деполитизаций» понятия «гуманности», «права» или «мира» оказываются предлогом для политических действий, за которым кроется господство одних групп людей над другими. Тем не менее, и после Второй мировой войны он продолжал видеть главную опасность для мирового устройства в политической унификации, а также в том, что место «политического» занимает «моральное» — концепция, которая «дискриминирует» и демонизирует врага, выступая от имени «человечности». Отрицание конкретной вражды с последующим запретом на любой вид вооруженного конфликта, кроме войны против самого принципа войны, открывает

<sup>10</sup> Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 35—36.

путь для вражды абсолютной, ибо как раз во имя человечества ведутся самые бесчеловечные войны.

#### IV. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ К. ШМИТТА И АВТОРИТЕТ В ПОЛИТИКЕ

Однако обратимся к главному предмету настоящей статьи. К Шмитту восходит современный узус термина «политическая теология», которую он сделал обозначением собственной позиции<sup>11</sup>, понимая под ней некую «социологию юридических понятий». Вместе с тем Шмитт, происходивший из строгой католической среды, не любил, когда его называли теологом, поскольку, как профессиональный ученый в смысле М. Вебера, предпочитал избегать рисков, связанных с таким именованием. Он более комфортно чувствовал себя прежде всего в одежде юриста и правоведа.

Основополагающая формулировка трактата «Политическая теология» звучит следующим образом: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия»<sup>12</sup>. Не только в силу своего исторического развития, в ходе которого они переносились из области теологии на теорию государства (например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, а чрезвычайное положение получало в юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии), но и в силу своей систематической структуры, признание каковой Шмитт считал необходимым для социологического рассмотрения этих понятий.

Не углубляясь в правоведческие детали, которыми изобилует этот небольшой трактат, можно утверждать, что приведенный постулат касается трех стержневых пунктов: 1) отношения между государством и законом, 2) источника государственного единства, 3) условий, которые позволяют политической власти выходить за пределы закона. В противоположность любым формам «легального нормативизма», де-

<sup>11</sup> Специально о понятии «политическая теология» см. в статье: Meier H. Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff // Assman J. Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München, 1992; 1995<sup>2</sup>. S. 7–19.

<sup>12</sup> Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 57.

децизионистская модель политики связывает правовую форму с решением, исходящим от суверена. Не случайно трактат открывается фразой, ставшей знаменитой: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении».<sup>13</sup> Суверен изначально стоит вне закона, hors la loi, поскольку его действия в случае серьезной внутренней или внешней угрозы, когда дело принимает «серьезный оборот» (Ermstfall), не могут быть ограничены законами, более того, делают впервые возможным нормальное функционирование правопорядка. Заметим: вопрос «quis iudicabit?», «кто решает о правильном и справедливом?», является для Шмитта намного более важным, чем «идея государственного резона», которая связана с абсолютизмом XVI—XVII вв. и мало характерна для последующих эпох. Основной принцип политической теологии, по мысли Шмитта, был сформулирован еще Томасом Гоббсом, подлинным основоположником новейшей европейской политической теории: *Auctoritas non veritas facit legem* (в русском переводе: «авторитет, а не истина, создает закон»). Авторитет представляет собой инстанцию, которая гарантирует истину репрезентации как таковой, подтверждает ее и о ней свидетельствует. Например, репрезентация некой идеи, подтвержденная авторитетом, претендует на публичное, т. е. политическое признание и политическую действительность. В целом авторитет обеспечивает достоверность мысли. Авторитет не производит истину, но истина нуждается в авторитете.

По мысли Шмитта, высказанной в работе «Духовно-историческое положение современного парламентаризма» (1926), парламентская система неспособна к репрезентации власти, ее методы, являясь лишь «социально-техническими», не способны гарантировать порядок. Парламентаризм верит в дискуссию, в общественное мнение, в то время как эпоха масс заставляет искать новых путей «формирования народной воли».

Основной парадокс политического децизионизма Шмитта заключается в том, что господство права, закона, зависит от акта насилия (волевого решения суверена), имеющего основание только в самом

<sup>13</sup> Там же. С. 15

себе. Любой позитивный порядок<sup>14</sup>, к которому относится такой акт, уже легитимирован самим этим актом. В этом суть известной полемикн Шмитта с либерально-демократическим формализмом или легальным нормативизмом, воплощенном в учении крупного австрийского правоведа-исокайтианца Ханса Кельзена, который придерживался представления о том, что в основе политического лежит совокупность нейтрально-универсальных норм, регулирующих индивидуальные интересы.

Прямой переход от чисто нормативного порядка к действительности социальной жизни невозможен — необходим посредник, волевой акт, решение, основанное в самом себе. Но решение, позволяющее преодолеть пропасть между абстрактным формализмом и реальной жизнью, — это не решение в пользу какого-то конкретного порядка, а решение в пользу формального принципа порядка как такого. Конкретное содержание случайно, зависит от воли Суверена, приоритет отдается самому принципу порядка. В этом как раз и заключается главная черта современного консерватизма («консервативного модернизма» или — в нашей терминологии — «консервативной революции»), отличающая его от всякого вида традиционализма: в ситуации распада традиционной системы ценностей современный консерватизм дает более адекватный ответ, чем либерализм. Коль скоро нынешняя общественная жизнь отрицает всякое позитивное содержание, которое обладало бы универсальной значимостью, то необходимо четкое различие между принципом порядка и любым конкретным порядком.

Отсюда вытекает другое важное понятие К. Шмитта — понятие чрезвычайного положения (*Ausnahmezustand*, исключительной ситуации)<sup>15</sup>. Устанавливать чрезвычайное положение — исключительная прерогатива Суверена. Чрезвычайно современным и актуальным это понятие становится благодаря властному жесту, утверждающему

<sup>14</sup> Согласно философским воззрениям XVII—XVIII вв., *ordre positif* — заданный порядок, тот, что предписывается конкретным законом, отличается от *ordre naturel*, природного порядка, который относится к самому бытию.

<sup>15</sup> Итальянский философ Д. Агамбен пользуется шмиттовским понятием «чрезвычайного положения» как инструментом для анализа современной (био) политики, возможной как раз благодаря приостановке действия правового порядка.

независимость акта решения от его положительного содержания. Таким образом, парадокс «консервативного модернизма» заключается в том, что сама возможность модернизма утверждается под видом его очевидной противоположности, посредством возвращения к безусловному авторитету, не обосновываемому никакими рациональными доводами.

Любой порядок требует легитимации — из этого тезиса Шмитт исходит, как из некоей аксиомы. Никакая политическая система не может выжить только за счет толлы технологий удержания власти. Идея — неотъемлемая часть политического, потому что нет политики без авторитета и нет авторитета без этоса веры.

Еще один принципиальный пункт политической теории Шмитта — это соответствие между Богом и Сувереном. В таком случае, говоря языком политической теории, манифестация суверенной власти в решении о чрезвычайном положении, оказывается не чем иным, как «легальным чудом». Действительно, для политической теории не существует политического порядка, который тем или иным способом не был бы связан со сферой божественного. Бог (или, как у язычника Варрона, боги) может рассматриваться как прямой источник политического — тезис, который «политическая философия» в собственном смысле — начиная с Сократа и кончая Лео Штраусом — оспаривает, ибо не может избежать требования находить критерии политического порядка в человеческом разуме. «Одобрению» же политического у Шмитта, наоборот, соответствует признание неспособности решить проблемы политической теории средствами разума.

Крупный исследователь и политический мыслитель Хайнрих Майер, предельно убедительную характеристику Карла Шмитта так «политического теолога» *par excellence*, детально показывает, что понятие «политическая теология», как и многие другие понятия немецкого правоведа, имеет полемическую природу. Наиболее ярким примером вражды против всемогущего Суверена у Шмитта выступает анархизм Михаила Бакунина, выступающий под лозунгом «Ni Dieu ni maître». Он нападает на истину Откровения и отрицает существование Бога, он стремится упразднить государство и отрицает универсалистские претензии римского католицизма — как раз то, что

дорого Шмитту. И вот именно у этого последовательного противника политики и религии, авторитета папы и Бога Шмитт занимает понятие политической теологии. Причем он примечательным образом не раскрывает того, из какого арсенала берет свое оружие. Стоит также упомянуть, что сам Бакунин применял его в негативном смысле против Мадзини с его масонской верой в Бога, которая для русского анархиста и революционера была источником всякого зла и человеческого рабства (речь идет о работе *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale. St. Imier, 1871*)<sup>16</sup>.

Перечислим вместе с Майером, так сказать, *sine qua non* политической теологии Шмитта. 1) Вера в Божественное Откровение и, как следствие, послушание (*Gehorsam*) авторитету Бога; 2) примат исторического действия, который вытекает из этой заповеди. Очевидно, что эти обязательные принципы формулируются через *радикальную оппозицию между послушанием авторитету и самовластием*. Речь, стало быть, идет не о чисто теоретической позиции, а, как было сказано выше, об оправдании позиции экзистенциальной или *убежденни*. «Если, — размышляет Майер, — политический теолог хочет оставаться в согласии с самим собой, он должен применять основополагающие выводы из своей теории к собственной деятельности и рассматривать свою теорию как историческое действие (*geschichtliches Handeln*), которое отвечает заповеди послушания»<sup>17</sup>.

Так что же отличает политического теолога в экзистенциальном смысле? Во-первых, уверенность в том, что проблемы, вырастающие из требований политической теологии, не могут быть решены средствами (просвещенного) разума. Во-вторых, непримиримость (или даже безапелляционность), с которой он настаивает на неопровержимости и настоятельности тех самых требований. Более того, уровень политического теолога измеряется не в последнюю очередь тем, насколько ясно он способен отличить экзистенциальную позицию, вытекающую из его

<sup>16</sup> *Meier H.* Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Stuttgart; Weimar, 2004<sup>2</sup>. S. 21 ff.

<sup>17</sup> *Meier H.* Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft? // *Meier H.* Carl Schmit, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart; Weimar, 1998. S. 161.

учения, от позиции ей прямо противоположной. И Шмитт, по убеждению Майера, демонстрирует чутье в отношении демаркационной линии между политической теологией и политической философией. Это не разные дисциплины и не разные предметные области человеческой деятельности, а экзистенциальные альтернативы.

Фундаментом политической теологии Шмитта Майер предлагает считать цитату из Быт 3, 15: «И вражду положу между семенем твоим и семенем ее»<sup>18</sup>. В учении о первородном грехе речь идет о противоположности между добром и злом, Богом и сатаной, послушанием и непослушанием. Оно ставит человека перед последним выбором: Или-Или. Оно требует от человека принять решение, высказать безусловное *Stredo* или *Non-Stredo*, что становится парадигмой «морального решения» как такового. Поэтому крайне важно, какую позицию человек занимает по отношению к «моральному».

Примечательно, что отсюда у Шмитта вытекает резкое неприятие Гегеля: противоположность добра и зла у представителя классической немецкой философии «ассимилируется перистальтикой мирового духа». В системе Гегеля вообще не может быть врага.

Тем не менее, Шмитт не отвергает «историзма» в целом, его позиция, которую он занимает по отношению к истории, может быть названа позицией «христианского Эпиметея». Христианский Эпиметей, «крепкий задним умом», верит, что история управляется божественным Провидением. Фраза, сказанная Марией: «Да будет мне по слову Твоему»<sup>19</sup>, выражает для него волю соответствовать Слову, которое Господь изрекает в истории и через историю. Как уже было сказано, политическая теология предполагает веру в истину Откровения.

Таким образом, теория Шмитта не является в строгом смысле разовидностью «макнавеллантского» разведения политики и морали, а сам он не является теоретиком «чистой политики», для которого важно лишь понять и зафиксировать, «что имеет место». В действительности критика, направленная Шмиттом в адрес нормативизма, имеет глубокий моральный смысл, ведь «бегство в нормативизм» есть не что иное,

<sup>18</sup> Meier H. Die Lehre Carl Schmitts. S. 30.

<sup>19</sup> Лк. 1, 38.

как уход от решения. Постоянные ссылки на нормы исключают желание создать нормальную ситуацию или сохранить порядок.

Тот же импульс лежит и в основе критики гуманизаризма: «Кто говорит "человечество", тот лжет»<sup>20</sup>, — заявляет Шмитт и предостерегает от «политического использования неполитического имени человека», следствием которого является «лишение врага всех человеческих качеств» и «придание войне крайне бесчеловечного характера». Понятие «человечества», опасается он, может легко сослужить службу империалистической воле к расширению власти. Любые ссылки на человечество, монополизация этого слова — все это может иметь ужасающие последствия в виде войн самых бесчеловечных масштабов. Политический пафос Шмитта основывается на убеждении, что абсолютизации человечества предшествует отпадение, *Abfall von Gott*. Борьба против Бога может вестись от имени человечества.

И, тем не менее, возникает вопрос: почему политический теолог Шмитт старается скрыть свое моральное суждение, свое ценностное отношение к политическому? почему он старается скрыть теологические предпосылки своей политической теории? Если отвечать от всех личных и тактических соображений, то остаются две решающие причины. Во-первых, ставя вопрос о первенстве политического перед государством, а также отказываясь признавать политическое «автономной сферой» наряду с «культурой», «экономикой» или «обществом», Шмитт отвергает тем самым правила игры, предлагаемые современным ему либерализмом, усматривая в нем врага, который «хотел бы расторгнуть в дискуссии и метафизическую истину». Вторая, теологическая причина теснейшим образом связана с причиной политической. Карл Шмитт тщательно маскирует центр своего мышления, потому что средоточием его мышления является вера. Вера в Боговоплощение, вера в историческое событие бесконечной, неовладеваемой, неприсвояемой неповторимости».

Одной из вариаций сформулированной здесь оппозиции может служить альтернатива «благодать или справедливость». Она дает возможность объединить Шмитта со «значительнейшими политическими тео-

<sup>20</sup> Schmitt C. Staatsethik und pluralistischer Staat // Kantstudien 35. 1930. 1. S. 39.

лотами» от Павла до Кальвина и от Августина до Лютера<sup>21</sup>. Параллельно выстраивается и ряд «политических философов», апологетов просвещения — от Сократа до Жан-Жака Руссо. В ситуации кризиса одни ставят вопрос о правильном и справедливом, уповая на силу человеческого разума и свободу человеческой воли. Другие апеллируют к авторитету и повиновению, принимая спорченность человеческой природы, перво-родный грех, и присягая на верность «Богу Авраама, Исаака, Иакова». Несомненно, что «политический теолог из Плеттенберга» находится в глубинном родстве с основоположником религиозного экзистенциализма, «знаменитым религиозным писателем из Копенгагена».

Отношение к авторитету как критерий различения между политической теологией и политической философией, резко-парадоксальное исключение Августина и Кьеркегора из ряда философов, новая радикализация оппозиции «Афины и Иерусалим», восходящей к раннехристианскому апологету Тертуллиану — все это побуждает крайне осторожно относиться к отождествлению между «одобрением» (Bejahung) или принятием политического у Карла Шмитта и одобрением или принятием морального, которое якобы является оборотной стороной отторжения либерализма с его гедонизмом и антрополатризмом.

Однако если мы считаем верным тезис о политической теологии и укорененности Шмитта в христианском представлении о грехе, то зло в принципе не может считаться моральной испорченностью, ибо с точки зрения католической теологии можно вести речь только об испорченности или поврежденности человеческой природы (как тела, так и души). Если мы соглашаемся с тем, что для значительнейших политических теологов от Павла до Кальвина и от Августина до Лютера конститутивна оппозиция «благодать — справедливость», то мы должны далее признать, что решение в пользу повиновения авторитету лежит за пределами морали. Вопрос о послушании — это, безусловно, вопрос веры, который приковывал к себе мысль «знаменитого религиозного писателя из Копенгагена». В «Болезни к смерти» (1849) Кьеркегор под псевдонимом Анти-Климакус развивает диалектику трех стадий человеческого существования — эстетической, этической и религиоз-

<sup>21</sup> Ср.: Meier H. *Erfolg*. S. 162.

ной. На высшей стадии, когда человек прорывается от морали к вере, единичное оказывается выше нормативно-всеобщего, не подчинено ему, но превосходит его. Религиозный человек устраниет сократическое понимание греха как незнания. Поэтому Сократ в целом не поднимается до христианской категории греха. В самом деле, христианская теологическая установка не является чем-то моральным и поэтому нельзя не согласиться с Кьеркегором: «Очень часто забывают, что противоположностью греха вовсе не является добродетель. Это было бы скорее языческим взглядом на вещи, который довольствовался бы чисто человеческой мерой, не сознавая, что такое грех перед Богом. Нет, *противоположностью греха является вера*»<sup>22</sup>.

Несомненно, «политический теолог из Платтенберга», чуждый всякому нормативистскому мышлению, выступает подлинным наследником «одинокого» Кьеркегора: изначально у него идет речь не об альтернативе «добра» и «зла», а об альтернативе послушания (веры-доверия) и самовластия. Несомненно также и то, что он принадлежит к линии, тянущейся от Тертуллиана через Паскаля и Кьеркегора, которая, действительно, подталкивает к принятию жесткого варианта отношений между разумом и авторитетом. Однако дает ли нам это обстоятельство достаточно оснований для того, чтобы не признавать за ней все-таки *философского значения*, равно как и закрывать глаза на существующую параллельно с ней линию Августина? Ведь именно Августин приводит множество доводов в пользу совместности авторитета с разумом. Открытие, сделанное им в «Исповеди», заключается как раз в том, что «самый надежный путь достижения истины есть не тот, который начинается от разума, а затем ведет далее, от рациональной уверенности к вере, а наоборот, тот, который начинается от веры, а затем ведет далее, от Откровения к разуму»<sup>23</sup>.

Итак, «политическая теология» выражает убеждение Шмитта в том, что политическое и религиозное имеют между собой большую

<sup>22</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 309.

<sup>23</sup> Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992. С. 12.

близость, чем это кажется на первый взгляд. Эта близость основана на их общей форме выражения в виде законов. Наука о праве в Европе действительно произошла от канонического права, хотя и стала самостоятельной довольно рано. Политическое и религиозная сфера в равной мере испытывают отчуждение от таких современных сил, как либерализм, экономизм, техник. Негативные последствия этих сил видятся Шмитту в таких тенденциях, как разделение общего и частного в политике и праве, дефрагментация государства под воздействием плюралистических начал в обществе («деполитизация»), чистая нормативность права без учета личного авторитета и личного решения, разделение властей в парламентских демократиях и разложение суверенитета, замена решений дискуссиями, дискредитация и «демонизация» врага, а тем самым замена открытых военных конфликтов гуманитарными операциями по «принуждению к миру», усиление либеральной экономики, наконец, ценностный нейтралитет в вопросах морали и веры. Шмитт был убежден, что католицизм мог бы приспособиться к либеральной демократии, индустриализации и финансовому капитализму, но он никогда не смог бы стать их союзником.