



Центр стратегических оценок и прогнозов

www.csef.ru

Арзуманян Р. В.

Серия «Новая стратегия»

Центры власти в XXI веке.

**Взаимоотношения между
политическим и религиозным
на современном этапе**

Москва. 2015



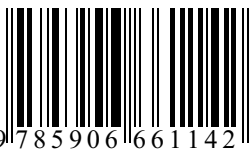
Арзуманян Рачья Вагаршакович

кандидат технических наук, эксперт по проблемам военной и национальной безопасности, автор монографий: *Кромка хаоса. Парадигма нелинейности и среда безопасности XXI века*. М.: ИД «Регнум», 2012 (Серия: Selecta XIX); *Сложное мышление и Сеть*. Ереван: Научно-образовательный фонд «Нораванк», 2011. Имеет свыше 200 академических, общеполитических, публицистических работ, исследования в области теории войны и стратегии.

Центры власти в XXI веке. Взаимоотношения между политическим и религиозным на современном этапе

В работе проводится краткий анализ результатов, полученных западными теологическими и политическими школами в рамках политической теологии, ведущим теоретиком которой является К. Шмитт. Высказывается гипотеза, что одним из базисных принципов парадигмы постсекулярной эпохи должен стать отход от представлений о государстве как единственном доминирующем центре власти и возможности возвращения религиозного в качестве еще одного такого центра. Рассматриваются основные принципы, размерности и классификационная система новой парадигмы. Размерности и категориальный аппарат новой парадигмы позволяют взглянуть на протекающие процессы сквозь дополнительные методологические линзы, задуматься о новых методах постановки и решения задач в среде безопасности XXI века.

ISBN 978-5-906661-14-2



9 785906 661142

Книга адресована учащимся высших учебных заведений, представителям научного и экспертного сообщества, занимающимся проблемами политической философии и теологии, войны и национальной безопасности.

Автономная некоммерческая организация
«Центр стратегических оценок и прогнозов»

Арзуманян Р. В.

**Центры власти в XXI веке.
Взаимоотношения между
политическим и религиозным
на современном этапе**



Москва
2015

УДК 322
ББК 87.6
А80

Арзуманян Р.В.

А80 Центры власти в XXI веке. Взаимоотношения между политическим и религиозным на современном этапе
— М.: АНО ЦСОиП, 2015. — 136 с. (— Новая стратегия, 5)

ISBN 978–5–906661–14–2

В работе проводится краткий анализ результатов, полученных западными теологическими и политическими школами в рамках политической теологии, ведущим теоретиком которой является К. Шмитт. Высказывается гипотеза, что одним из базисных принципов парадигмы постсекулярной эпохи должен стать отход от представлений о государстве как единственном доминирующем центре власти и возможности возвращения религиозного в качестве еще одного такого центра. Рассматриваются основные принципы, размерности и классификационная система новой парадигмы. Размерности и категориальный аппарат новой парадигмы позволяют взглянуть на протекающие процессы сквозь дополнительные методологические линзы, задуматься о новых методах постановки и решения задач в среде безопасности XXI века.

Книга адресована учащимся высших учебных заведений, представителям научного и экспертного сообщества, занимающимся проблемами политической философии и теологии, войны и национальной безопасности.

ISBN 978–5–906661–14–2

© АНО «Центр стратегических оценок и прогнозов», 2015
© Воробьев А.В., оформление, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
ВВЕДЕНИЕ	9
1. Политическая теология в контексте истории и политическая теология Карла Шмитта.....	15
1.1. Политическая теология в контексте истории.....	15
1.2. Политическая теология Карла Шмитта.....	22
1.2.1. <i>Исключительный случай и дихотомия «друг — враг»</i>	26
1.2.2. <i>Право справедливости, суверенная власть и решение</i>	33
1.2.3. <i>Социология или социология понятий?</i>	40
1.2.4. <i>Генеалогия и интерпретация. Архитектура и аналогия</i>	50
2. Проблема взаимодействия политического и религиозного на современном этапе. Критика Карла Шмитта	65
2.1. Политическая теология и политические теории постмодерна.....	67
2.1.1. <i>Политическая теология и современные политические теории</i> ...67	
2.1.2. <i>Карл Шмитт и политические теории постмодерна</i>	73
2.2. Проблема взаимоотношений между политическим и религиозным на современном этапе	79
2.3. Имперский и папский центры власти в средние века.....	83
2.4. Необходимость нескольких центров власти.....	92
3. Основные принципы новой парадигмы.....	101
3.1. Размерности и классификационная система парадигмы	101
3.1.1 <i>Размерность «регулярность — иррегулярность»</i>	101
3.1.2 <i>Размерность «секулярность — религиозность»</i>	103
3.1.3 <i>Трехмерное категориальное пространство парадигмы</i>	107
3.2. Проекция среды безопасности сквозь призму новой парадигмы.....	109
3.2.1 <i>Проекция размерности «регулярность — иррегулярность»</i> ...	109
3.2.2. <i>Проекция размерности «секулярность — религиозность»</i>	111
3.2.3. <i>Парадигмальный сдвиг и вызовы новой парадигмы</i>	115
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	118
ЛИТЕРАТУРА.....	129

ПРЕДИСЛОВИЕ

Результатом поиска новых смыслов, новой рациональности, новой трансдисциплинарности в гуманитарных науках стало формирование моды на тему сдвигов, разворотов и развилок в самых разных направлениях философии, социологии, политологии. Ее актуальным акцентом стала фиксация условий и сред, в которых проявляются ранее полученные уникальные знания. Р. Арзуманян объясняет эффект такого нового как хорошо забытого старого «фундаментальными ограничениями эпохи модерна и постмодерна, парадигм линейности и нелинейности». Появляющиеся описательные или разрешающие модели содержат прежнее знание в форме отрицания и получают статус «парадигм переходного периода».

В поисках истинно нового знания мыслитель пытается отказаться от прошлого онтологического содержания и, подчиняясь закону отрицания отрицания, дерзает не логически, но трансцендентально и экзистенциально проникнуть в сущность политического, постулируя в качестве центра власти не государство, как оно предъявлено в линейной парадигме (системоцентризм), и не свободу от государства, как на том настаивает парадигма нелинейности (хаосоцентризм), но религиозного, заполняющего в смене организующей доминанты вакуум власти.

Очередной разворот в сторону политической теологии, утверждающей позиции религии и философии в основе всех теоретических систем и дискурсов, касающихся общественной, политической и государственной жизни, но с изменением композиции субстрата политического, обусловленного появлением Сети как особой социально-экономической, военно-политической и культурной реальности? Может быть, ведь и в состоянии нашествия хаоса Первой мировой войны раздробленное в прах и страх мировое сообщество востребовало новые политические инструменты восстановления порядка и приняло политико-теологическое учение К. Шмитта с его моделью десизионизма, ставшими хрестоматийными определениями суверенной власти, народного суверенитета,

суверенной диктатуры, исключительного случая, объяснения дихотомии «друг — враг». Но уже после второго пришествия хаоса, после Второй мировой войны, учение К. Шмитта показало свою трагическую ущербность, а его основатель признал, что «не существует нормы, которая была бы применима к хаосу. Должен быть создан порядок, чтобы имел смысл правопорядок».

Поиском такого «порядка для порядка» и занимается Р. Арзуманян в рамках социальной и политической синергетики. Известны его научные публикации, посвященные проблемам военно-политической нестабильности и формирования глобальной среды безопасности; многократное цитирование в политико-философском дискурсе имеет монография «Кромка хаоса». Некоторые мысли, изложенные в предшествующих работах (например, применение для описания функционирования сложных адаптивных систем в регионе сложности челнока сложности), автор приводит и в данном исследовании при определении трехмерности категориального пространства формируемой парадигмы и ее размерностей. При этом, будучи новичком в области политической науки, исследователь весьма корректно сочетает когнитивные модели бинарных оппозиций «регулярность — иррегулярность», «секулярность — религиозность», в чем убеждаемся, прочитывая «Раздел 2» данного исследования.

Основываясь на анализе кризиса современных мирополитических процессов и объясняя выбор своего угла зрения на возвращение религии в общественную жизнь, мышление и культуру, автор принимает за исходную точку «надлом веры в закон». В этих условиях невозможно различить сакральное и секулярное, светское и религиозное, о чем свидетельствует «появление радикальных неофундаменталистских религиозных, идейных и военно-политических течений в исламе, прочих мировых религиях. Общества стремятся сформировать отклик на вызовы эпохи через обращение к божественному праву, что становится серьезной претензией как конституционному строю национальных государств, так и международному праву, создав предпосылки для очередной, уже тлеющей, мировой войны. Обращение к политической практике как к культуре, а не нормативной теории, требует возвращения религиозного и становится возможным в рамках политической теологии».

Авторский прием — постановка вопросов «от сообщества», но поиск ответа — только авторский, а вопрошение адресовано большому числу исследователей — в основном зарубежных, не представленных в российском политическо-теологическом дискурсе, в частности в сегменте «шмиттоведения». К таким вопросам автор относит не просто концептуальные, но смысложизненные: существует ли в общепринятых современных политических теориях место для решения, находящегося по ту сторону закона, или политическая и государственная жизнь полностью упорядочивается законом? Включает ли в себя понятие исключительного случая нечто, кроме насилия? Можно ли сказать, что в XXI в. понятие «чудо» больше не входит в семантическую сеть значений и смыслов, на основе которой происходит осмысление мира и общества? Возможно ли вновь вернуться к устойчивым интерпретациям понятий, значений и смыслов, на основе которых выстраивалась бы новая постсекулярная эпоха? — и далее по всему тексту, организуя рассуждения с максимальным удобством для взаимопонимания с читателем.

Увлеченно и азартно автор включается в междисциплинарный дискурс, критически относясь к любой претензии на оригинальность предложенной научному сообществу политико-правовой или философско-социологической мысли. Основные направления полемики Р. Арзуманян, солидаризируясь с зарубежными коллегами, представляет в виде трех «опций»: полного отказа от теологии; возрождение консервативных стратегий трансформаций политического и веры и Бога; замена понятия «бог» множеством других, формирующих сложную семантическую сеть аналогий, метафор, ассоциаций. Последовательно рассматривая каждую «опцию», в той или иной степени генеалогически связанную с политической теологией К. Шмитта. При этом автор не отказывает себе в дерзости присоединения к когорте критиков шмиттовского учения: «Узость политической теологии Шмитта становится следствием пренебрежения существенными библейскими понятиями, идеями и смыслами, которые на протяжении тысячелетий формировали и оказывали влияние на взаимоотношения религиозного и политического на Западе».

Исходя из собственного «не западного» политического познания Р. Арзуманян формулирует проблему взаимодействия полити-

ческого и религиозного на современном этапе: «Среда безопасности XXI в., с изменяющимися границами, возникновением и разрушением государств, воочию демонстрирует роль и значение политического насилия в условиях исключительной ситуации, которое лишь частично может быть ограничено правом. Речь в данном случае идет не о насилии как имманентной характеристике государства, но о насилии, посредством которого создаются или разрушаются государства. Отсутствие в арсенале политического такого регулятора насилия или неспособность субъектов политических отношений его применить приводит к катастрофическим последствиям».

Так, анализируя миропорядок, скроенный по американскому образцу, когда претензия на мировой суверенитет сопровождается агрессивным перманентным воспроизводством «врагов», автор показывает жизнеспособность противопоставляемого американской модели концепта «европейского проекта создания международного правопорядка без исключений», при котором «ни одна из национальных общностей не рассматривала других... в качестве потенциальных врагов. Идентификация противника происходит не на основе различий в политике, но скорее на восприятии экзистенциальной угрозы, которая вынуждает принимать решение и действовать».

Глубокое погружение в существо вопроса позволяет Р. Арзумяну высказать сомнение по поводу того, что западные исследователи в определенной мере не потеряли «ощущение предмета» и не маргинализировали политическую теологию, потому что даже академическая наука соотносит последнюю с противостоящими современному секулярному государству религиозными фундаменталиями (в частности, мусульманских теократий). Но общественная практика, понятия и идеи, бытующие в реальной жизни и ставшие «когерентной частью паттернов и семантических сетей значений и смыслов», нуждается в такой форме исследования и объяснения социальных экзистенций и образности, в такой теории мироустройства, которая обнаружила бы у государства свойство и возможность «создавать и поддерживать свое сакральное пространство». Эту функцию Р. Арзумян приписывает современной политической теологии, приводя оригинальные доводы на почве критики ряда позиций классической теории К. Шмитта и его последователей.

В третьем разделе автор оформляет свои представления о механизмах инкорпорирования политической теологии в современную политическую науку, не исключая вероятности нового политико-теологического разворота: «со временем религиозный центр власти может перетянуть на себя ряд функций и полномочий, которые сегодня являются прерогативой государства и международных институтов». Предположение более чем очевидное сквозь призму проблем современного исламизма, выраженных в «намерении изменить источник и природу легитимности, которая перестает быть государственной или национальной, но религиозной и сакральной. <...> ...новая «старая» легитимность средних веков бросает вызов ставшей традиционной после установления вестфальской системы государств легитимности, опирающейся и апеллирующей к национальным государствам».

Предположение о жизнеспособности формирующейся парадигмы политико-теологической нелинейности Р. Арзуманян обеспечивает очередной обоймой вопросов, касающихся архитектуры мировой политической системы, в которой существует несколько конкурирующих центров, апеллирующих к различному пониманию легитимности и суверенитета. Но исследователь убежден в том, что формируемая парадигма «справится с нарастающей сложностью среды безопасности и мировой политической системы в целом, <...> окажется более соответствующей духу времени».

В завершение отметим еще одну особенность труда Р. Арзуманяна: исключительную скрупулезность в цитировании многочисленных трудов, включенных в доказательную базу работы. Но из этого множества приведем один фрагмент, объясняющий нормальную для честного исследователя интенцию: «Однажды ученик Конфуция спросил его, что он прежде всего счел бы нужным сделать, если бы правитель Вей поручил ему управление провинцией? «Я бы следил за тем, чтобы все соответствовало своему названию», — ответил он» (цит. по: Confucius. *The Analects of Confucius* / Trans. Simon Leys. — NY: WW. Norton, 1997. — P. 60).

А. В. Шевченко,
доктор политических наук, профессор,
действительный член Академии военных наук,
член научного совета Российской ассоциации политической науки

ВВЕДЕНИЕ

Устойчивое развитие государств в XXI в. нуждается в новой доминантной парадигме, необходимость которой диктуется качественными изменениями, в основе которых лежат более глубокие процессы, нежели технологические инновации. Изменения затронули мировоззренческие и смыслообразующие паттерны, лежащие в основе формирования как отдельной личности, так и таких институтов, как семья, государство, мировая политическая система. В ряде предыдущих работ, например в монографии «Кромка хаоса»*, обосновывалась необходимость привлечения к разработке новой парадигмы принципов нелинейности, понятийно-категориального аппарата философии сложности, теории сложных адаптивных систем и Сети.

Парадигма нелинейности успешно применяется при рассмотрении процессов глобализации, системы международных отношений, процессов в социальных и военно-политических системах, находящихся в состоянии динамического равновесия и на кромке хаоса. Если принять во внимание, что речь идет о социальных системах, то способность парадигмы обеспечить адекватную интерпретацию процессов в обществе представляется удовлетворительным результатом. Тем не менее надежды, что новая парадигма будет эффективна и при решении задач долгосрочного прогнозирования и проектирования, не оправдались, и ее возможности в этом смысле оказались ограниченными. Справедливость последнего вывода наглядно видна на примере системы международных отношений, когда новая парадигма оказалась не в состоянии предсказать сдвиги, которые происходят на международной арене на протяжении последних десятилетий. Как следствие, появляется необходимость в оценке природы наблюдаемой неэффективности.

В рамках данной работы рассматривается гипотеза, что наблюдаемая несостоятельность имеет глубокую природу и связана с

* Арзумян Р.В. Кромка хаоса. Сложное мышление и сеть: парадигма нелинейности и среда безопасности XXI века. (Серия Selecta XIX) — М.: Регнум, 2012. — 600 с.

фундаментальными ограничениями эпохи модерна и постмодерна и, соответственно, парадигм линейности и нелинейности, которые оказываются связанными. Приходя «после» линейной (будучи постлинейной), новая парадигма оказывается не в состоянии преодолеть ее, несет в себе линейность в форме отрицания. Это означает, что парадигма нелинейности, имплицитно включающая в себя и отталкивающаяся от линейности, должна рассматриваться как первый шаг в направлении к будущей, приобретаая статус «парадигмы переходного периода».

Таким образом, имеется настоятельная необходимость в разработке парадигмы, отходящей от образов и смыслов, понятий и идей не только эпохи модерна, но и постмодерна. В работе защищается точка зрения, что одним из базисных принципов новой парадигмы должен стать отход от представлений о государстве как единственном или доминирующем центре власти и возможности возвращения религиозного в качестве еще одного такого центра. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не о прикладной роли религиозного, рассматриваемого в качестве надстройки сферы политического или его атрибута. Речь также не идет о приобретении религиозным политической размерности или прямом применении религиозных методов и концепций в политической сфере. Новая парадигма должна отказаться от раздельного рассмотрения политических и религиозных процессов, учитывая как линейные и регулярные, так и нелинейные и иррегулярные аспекты общественной жизни, среды безопасности и мировой политической системы. В рамках работы «Стратегия иррегулярной войны»^{*} исследовались иррегулярные аспекты военной организации, системы национальной безопасности государств, а также международной среды безопасности.

Безусловно, новая парадигма на этапе своего становления будет проигрывать старой в разработанности понятийно-категориального аппарата, теоретических основ и методологии и только со временем

^{*} **Арзуманян Р.В.** Стратегия иррегулярной войны: теория и практика применения. Теоретические и стратегические проблемы концептуализации, религиозные и военно-политические отношения в операционной среде иррегулярных военных действий / Под общей ред. А. Б. Михайловского. — М.: АНО ЦСОиП, 2015. — 315 с. (— Новая стратегия, 4)

окажется в состоянии показать весь свой потенциал. Как следствие, обсуждение основополагающих принципов новой парадигмы уже сегодня можно только приветствовать, так как такие дискуссии позволяют ускорить процесс ее становления. Очевидно, что такое ускорение имеет свои пределы, и новая парадигма должна созреть, а научное сообщество быть готово ее принять.

Тем не менее не вызывает сомнений, что в XXI в. происходит во многом инициированное военно-политическими процессами триумфальное и противоречивое возвращение религии в общественную жизнь, мышление и культуру. По мнению достаточно большого количества исследователей, всплеск религиозности является одним из симптомов кризиса идей модерна и постмодерна. Аксиома о необходимости создания светского общественного пространства, когда религиозное ограничивается сферой личной жизни, не выдержало проверки временем. В XXI в. границы между религиозным и светским становятся все более нечеткими, отсутствуют надежные критерии, позволяющие характеризовать то или иное социальное явление как религиозное или не-религиозное. Кризис затрагивает и основы правового порядка, когда наблюдается надлом веры в закон. В новых условиях становится невозможным различить в общественной и политической жизни сакральное от секулярного, светское от религиозного. Одним из следствий становится появление радикальных неофундаменталистских религиозных, идейных и военно-политических течений в исламе, прочих мировых религиях. Общества стремятся сформировать отклик на вызовы эпохи через обращение к божественному праву, что становится серьезным вызовом, как конституционному строю национальных государств, так и международному праву.

Таким образом, идеологии модерна/постмодерна, исходящие из возможности создания религиозно нейтрального общественного пространства, нуждаются в переосмыслении. Либерализм, являющийся победителем в многовековом соперничестве идеологий, дополняет идею религиозно нейтрального общественного пространства принципом свободного рынка. Однако он терпит неудачу как политическая практика и источник значений и смыслов для большинства стран. Признавая важность религиозной

жизни, большая часть населения мира не может согласиться с полной секуляризацией общественной жизни и политики. Для большинства народов вера в той или иной форме является глубинной и самобытной частью политической культуры и психологии. Либеральная политическая теория испытывает недостаток в концепции политического, заменяя его рациональным дискурсом, с одной стороны, и интересами, с другой. Отказываясь признавать реалии современного общества, она стремится занять место сакрального в нем, осуждает большую часть актуальной политической практики как патологию и убеждена, что политическая практика должна удовлетворять постулатам некоторой нормативной теории. Стремясь справиться с проблемами индустриального капитализма, либерализм пошел на серьезный компромисс и сменился неолиберализмом*. Однако неолиберализм, представляя собой идеологический триумф корпоративного капитализма, свободного рынка и неограниченного экономического роста, обернулся неприемлемым социальным неравенством и катастрофическим общественным и частным долгом во всем мире, создав предпосылки для очередной, уже тлеющей, мировой войны.

Обращение к политической практике как к культуре, а не нормативной теории, требует возвращения религиозного и становится возможным в рамках политической теологии. Политическая теология исходит из того, что религия и философия остаются в основе всех теоретических систем и дискурсов, касающихся общественной, политической и государственной жизни. Паттерны эпохи модерна маргинализировали политическую теологию, когда сдвиг от теологического мировоззрения к научному при рассмотрении как естественных, так и социальных явлений расценивался как один из атрибутов современного мышления. Запад достаточно долго придерживался точки зрения, что соединение политики и религии является контрпродуктивным, если не опасным. Религия принадлежит гражданскому обществу, что, с одной стороны, за-

* **Полянъ К.** Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени / Перевод с английского А. А. Васильева, С. Е. Федорова и А. П. Шурбелева. Под общей редакцией С. Е. Федорова. — СПб.: Алетей, 2002. — 320 с. — (Pax Britannica).

щищает ее, с другой — исключает из политики. Западная академическая наука в значительной мере потеряла ощущение предмета, когда политическая теология ассоциируется скорее с противостоящими современному секулярному государству религиозными фундаменталистами и мусульманскими теократиями.

В XXI в. политическая теология стремится восстановить разорванную модерном и постмодерном целостность семантической сети понятий, значений и смыслов религиозного и политического. Результатом должно стать формирование единого духовного, культурного и интеллектуального пространства и контекста грядущей постсекулярной эпохи. Дискуссия вокруг перспектив политической теологии требует кардинального пересмотра отношения к политической теории. Чтобы справиться с вызовами грядущей эпохи, политическая теория должна вернуть в дискурс религию и философию, вынуждая пойти против ставшей общепринятой интерпретации разделения между секулярным и теологическим и ставя фундаментальные проблемы, касающиеся природы современного политического опыта.

Работа имеет следующую структуру.

В первой главе рассматривается исторический контекст взаимоотношений между политическим и религиозным. Высказывается гипотеза, что одним из базисных принципов парадигмы постсекулярной эпохи должен стать отход от представлений о государстве как единственном доминирующем центре власти и о возможности возвращения религиозного в качестве еще одного такого центра.

Проводится краткий анализ результатов, полученных западными теологическими и политическими школами в рамках политической теологии, интерес к которой в XX в. был возрожден К. Шмиттом. Понятая как социология понятий, она является центром теоретического проекта К. Шмитта. После окончания холодной войны наблюдается возрождение интереса к политической теологии, что вызвало некоторое замешательство на Западе. К. Шмитт стал ориентиром и точкой отсчета для тех, кто пытается развивать широкую антилиберальную теорию. Рост интереса к политической теологии также связан со становлением режима глобального права и нового мирового порядка, угрожающего традиционной

идее суверенитета, ведущим теоретиком которого является К. Шмитт.

Во второй главе рассматривается проблема взаимодействия политического и религиозного на современном этапе, а также критика взглядов К. Шмитта. Политическая теология ставит в тупик современную политическую теорию, задавая вопросы, на которые она не в состоянии ответить. Например, включает ли в себя понятие исключительного случая нечто, кроме жертвы и насилия? Допускает ли теория решения, находящиеся по ту сторону закона, или политическая и государственная жизнь полностью упорядочиваются законом? Признается ли, что вопросы национального выживания не есть компетенция закона, суда и судебных решений?

Хотя К. Шмитт приводит убедительные аргументы в пользу взаимосвязи и взаимовлияния религиозного и политического, его взгляд на данные отношения в средние века, по мнению ряда исследователей, отличается от исторической реальности. Узость политической теологии К. Шмитта становится следствием пренебрежения существенными библейскими понятиями, идеями и смыслами, которые на протяжении тысячелетий формировали и оказывали влияние на взаимоотношения религиозного и политического на Западе.

В третьей главе рассматриваются основные принципы, размерности и классификационная система новой парадигмы. Возрастающая сложность современного общества становится движущей силой парадигмального сдвига, который разворачивается в рамках размерности, задаваемой не только парами понятий «линейность — нелинейность», но также «регулярность — иррегулярность» и «секулярность — религиозность», каждая из которых нуждается в глубоком исследовании. Размерности и категориальный аппарат новой парадигмы позволяют взглянуть на протекающие процессы сквозь дополнительные методологические линзы, задуматься о новых методах постановки и решения задач в среде безопасности XXI в.

1. Политическая теология в контексте истории и политическая теология Карла Шмитта

1.1. Политическая теология в контексте истории

Возрождение интереса к политической теологии на Западе после окончания холодной войны требует уточнения используемых понятий и определений применительно уже к XXI в. Такого рода усилия сталкиваются с трудностями объективного и субъективного характера. Путь инкорпорирования частных определений и взглядов на политическую теологию в рамках обобщенной, универсальной концепции оказывается в зависимости от позиции исследователя и выстраиваемой им проекции, диктующих выбор, какие именно феномены включаются или исключаются из рассмотрения. Один из подходов заключается в формулировке определения, которое избегало бы соблазна обобщения и включения в себя частных проявлений и взглядов на политическую теологию.

В самом широком смысле политическую теологию можно определить как концепцию, которая рассматривает все возможные отношения между политикой и религией или теологией^{*}. Данное определение позволяет охватить как христианские концепции, так и все прочие, даже атеистические, отрицающие сферу религиозного. В рамках общего определения политическая теология оказывается предметом исследования различных дисциплин: теологии, философии, политических наук, социологии, антропологии и т.д., — но неопереваемой, нуждаясь в частных определениях и проекциях.

Если обратиться к истории термина, то «теология» имеет античное происхождение. Греческое слово *θεολογία*, позже переведенное на латынь, означало «речь богов» (*deum loqui*), но также и познание богов и вещей, связанных с ним[†]. Оно появляется впервые в «Госу-

^{*} Hepp, Robert. “Theologie, politische.” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Joachim Ritter (Ed.). Vol. 10. Basel: Schwabe, 1998. — P. 1105—1112.

[†] Там же.

дарстве» Платона* во фразе «τύλοι περὶ θεολογίας» «образцы (паттерны) в области теологии», «паттерны, согласно которым поэты должны создавать стихи». Примерами данной формы теологии могут служить мифы и произведения древних поэтов, такие как «Илиада» и «Одиссея» Гомера. Греки также указывали на различные способы прославления богов, выраженные в форме тройной теологии или трех типов теологии (theologia tripertita). Разделение обычно приписывается стоикам, однако, по мнению ряда исследователей, данная классификация была скорее элементом общепринятых знаний, нежели достижением только стоической мысли†.

Политическая теология была выражением религиозных практик, удовлетворявших потребности государства, в кругах, в которых общественная, корпоративная жизнь имела преобладающее значение. Например, в Риме она занимала почетное место. Концептуальный фрейм тройной теологии был отчеканен уже в средние века в несохранившихся работах Марка Теренция Варрона и Квинта Муция Сцевола, на которых ссылается Блаженный Августин в труде «О граде Божием»: «В письменных памятниках встречается упоминание о том, что ученейший понтифик Сцевола делил богов на три рода: один из них был введен поэтами, другой — философами, третий — государственными властями»‡. Классификацию различных типов теологии Августин адаптировал из Варрона: «...сказанное нами в настоящей книге о трех теологиях, которые у греков называются мифической, физической и политической, а по-латыни могут быть названы баснословной, естественной и гражданской»§. «Третий род, — цитирует Августин работу Варрона, — граждане должны знать и понимать, а особенно жрецы в гражданских обществах. В нем говорится о том, каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения. <...> Первая теология, — замечает

* Plato. *Republic*, Book 2, section 379a.

† Lieberg, Godo. “Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens,” *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, Vol. 125.1, 1982, pp. 25—53.

‡ Блаженный Августин. О граде Божием. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 1296 с. — Книга IV, глава 27.

§ Там же, книга VI, глава 12.

он, — приспособлена по преимуществу к театру, вторая — к миру, третья — к обществу гражданскому»*.

Блаженный Августин критиковал политическую теологию, указывая, что существуют цели, находящиеся за пределами государства, достижение которых оно не может обеспечить. Град Божий, а не земной есть истинная цель человеческого бытия. Формулировка христианством трансцендентной цели человеческого спасения сказалась на весе политической теологии в средние века. Проблема места и роли религии в обществе стала актуальной в эпохи Ренессанса и Просвещения, когда христианство, по мнению многих, оказалось ответственным за разрушительные последствия религиозных войн XVII в. Религия должна нести ответственность не только за трансцендентные цели, но также удовлетворять потребности человеческого сообщества, быть также политической религией, или, как сформулировал Ж.-Ж. Руссо, — гражданской религией.

Интерес к политической теологии в XX в. был возрожден К. Шмиттом. Понятая как социология понятий, она «является центром теоретического проекта Шмитта»[†]. Фактически К. Шмитт развивает данный метод во всех своих работах, однако только две из них посвящены непосредственно политической теологии: «Политическая теология»[‡] и «Политическая теология II»[§]. Первая работа была издана в период интенсивной интеллектуальной работы в 20-е гг. XX в., когда были написаны самые важные довоенные эссе К. Шмитта, вторая, изданная в 1970 г., была последним эссе К. Шмитта и ответом на критические замечания по первой «Политической теологии». Однако тезис о взаимосвязи между понятиями суверенитета и политической теологии, например, встречается и в ранних работах К. Шмитта. Аналогия между теологией и юриспруденцией уже присутствуют в небольшой работе «Ценность государства и

* Там же, книга VI, глава 5.

† Meier, Christian. *Was ist politische Theologie?* in J. Assmann. *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München, 1995, pp. 3—18.

‡ Schmitt, Carl. “Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie,” *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*. Melchior Palyi (Ed.). Vol. 2. München: Duncker u. Humblot, 1923, pp. 3—35.

§ Шмитт К. Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключит. статья и составление А. Филиппова — М.: КАНОН-пресс-Ц., 2000. — 336 с.

значение индивида» (1914 г.), в которой К. Шмитт рассматривает отношения между государством, законом и человеком*.

Основополагающие пункты теории К. Шмитта излагаются в третьей части «Политической теологии». Причем выражение «политическая теология» встречается редко и никогда не описывает его собственную теорию, но взгляды так называемых докторов контрреволюции периода Реставрации Л.-Г.-А. Бональда, Ж. де Местра и Х. Доносо Кортеса, а также при описании изменений в юриспруденции, которые привели к нормативизму Г. Кельзена.

Я. Ассман, проанализировавший политическую теологию в полемике против К. Шмитта, предполагал, что существует две главные формы политической теологии: «Она использовалась теми, кто принимает здесь конкретную точку зрения, и она описывалась теми, кто интересовался историей проблемы, взглядами и решениями. Таким образом, понятие циркулирует в двух формах: как описательное (дескриптивное) понятие и как политическое понятие»†. Однако суждение Я. Ассмана приводит к проблемам, так как зачастую трудно или просто невозможно провести ясное разделение между политическим и дескриптивным значением политической теологии.

Главным оппонентом К. Шмитта стал Э. Петерсон, публикации которого 1931 и 1935 гг. обеспечили базис для отрицания политической теологии последователями К. Барта‡. Э. Петерсон ссылаясь на Евсевия Кесарийского как автора, который ввел в оборот прототип термина «политическая теология», и утверждал, что связь между теологией и политическими доктринами была разрушена радикальной трансцендентностью бога в учении о Троице Григория Назианзина, а также доктриной Блаженного Августина о свободе. Эссе «Монотеизм как политическая проблема»§ (1935 г.) было посвящено ранним христианским диспутам о природе бога, но непрямо адресовалось немец-

* **Schmitt, Carl.** *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.* Tübingen: Mohr, 1914.

† **Assmann, Jan.** *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel.* München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 1992, p. 24.

‡ **Peterson, Erik.** “Göttliche Monarchie,” *Theologischen Quartalschrift*, Heft LV, 1931, pp. 537—564.

§ **Peterson, Erik.** *Der, Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Leipzig: Jakob Hegner, 1935.

ким христианам, которые пытались соединить христианство с нацистской идеологией^{*}. Э. Петерсон завершает работу сноской, в которой он ссылается на работу К. Шмитта и заявляет: «Мы здесь сделали попытку доказать конкретным примером невозможность «политической теологии»[†]. В 1970 г. К. Шмитт, суммируя дискуссию на протяжении многих десятилетий вокруг проблемы, ответил в том числе и на аргументы Э. Петерсона против политической теологии. В начале 70-х г. XX в., группа ученых, сочувствующих Э. Петерсону, также изучила его критику и пришла к выводу, что она в большей степени была обусловлена борьбой против А. Гитлера по созданию общей доктрины, объединяющей христианство и нацизм[‡].

Интерес представляет классификация «политической теологии в пределах христианской религии», предложенная Э.-В. Бекенфердом[§], который разделил политическую теологию на три типа.

1. *Юридическая политическая теология* наиболее полно представлена К. Шмиттом и представляет собой «процесс передачи теологических понятий в область государства и закона». В фокусе данной формы находится не теология, а социология понятий и проблема формирования понятий и идей в контексте истории.

2. *Институциональная политическая теология* является «сущностью веры в бога в форме утверждений о статусе, легитимизации, цели и структуре политического порядка, включая связь, отношение этого порядка с религией»^{**}. Это «наука жизни», включающая «интерпретацию реальности, которая окружает людей». В длинной истории институциональной политической теологии ее главными носителями можно назвать Блаженного Августина, Фому Аквинского, М. Лютера, Т. Гоббса, Г. Гегеля. Она фокусирует-

^{*} **Nichtweiss, Barbara.** *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk.* Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1994, pp. 763—775.

[†] **Peterson, Erik.** *Theologische Traktate.* Munich: Kösel Verlag, 1950, p. 147.

[‡] См. например. **Schindler, Alfred (Ed.).** *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Ger Mohn, 1978.

[§] **Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** «Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis.» *Religionstheorie und Politische Theologie, Jacob Taubes (Ed.).* Vol. 1. *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen.* München: Fink, 1983, pp. 16—25.

^{**} Там же.

ся на «(теологическом) статусе, легитимизации и объективизации политического порядка, но также и на связи между церковными властями и политическими властями». Образы социального и политического порядков при этом опираются и отражают интерпретации Откровения Иоанна Богослова (богооткровенная теология).

3. *Апеллятивная (appellative) политическая теология*, близко связанная с институциональной, также основывается на «интерпретации христианского откровения, принимая во внимание необходимость вовлечения христиан и Церкви в поддержание (или изменение) социально-политического порядка, который постигается как реализация христианского существования»*. Она дает теологическое оправдание «конкретным инициативам и политическим действиям». Точкой соприкосновения институциональной и апеллятивной политической теологии выступает вера, в отличие от основывающейся на науке юридической теологии.

В 1960-е гг. тема политической теологии стала влиятельной в теологических кругах. При этом акцент делался на критической важности политической арены. Хотя вопрос политической теологии главным образом поднимается в контексте работ К. Шмитта, проблема связи между религией и политикой также идет вне полемики с ним. С конца 1960-х гг. появился корпус текстов вне дискуссии между К. Шмиттом и Э. Петерсоном, в котором термин играл важную роль и использовался для описания способов, при помощи которых теология связывается с политической жизнью. И если ранние концепции политической теологии санкционировали статус-кво, новая призывала к критике и поддерживала революцию[†]. Начавшись на немецком языке, дискуссия быстро стала глобальной, в особенности в связи с различными типами теологии освобождения.

Ключевой фигурой новой политической теологии стал И.-Б. Мец, использовавший термин в лекциях в 1965—1966 гг.[‡]. Д. Солль,

* *Там же.*

[†] См., например, сборник эссе под заголовком «Политическая теология». **Rohrmoser, Günter and Johannes Strauß.** *Politische Theologie.* Tutzinger Texte, No. 7, Munich: Claudius Verlag, 1970.

[‡] **Johns, Roger Dick.** *Man in the World: the Political Theology of Johannes Baptist Metz.* Missoula Mont.: Scholars Press, 1976, p. 123.

вклад которой в новое понимание термина в англоязычном мире трудно переоценить, считала, что он отражает подходящее направление для развития школы Р. Бультмана*. И.-Б. Мец был поддержан также Ю. Мольтманом, теология надежды которого была созвучна его идеям†. Ю. Мольтман, подчеркивал различие между новым и старым значениями политической теологии. Ранее она интерпретировалась как символическая интеграция верований людей и идеология политической религии, через которую общество санкционирует и освящает свои традиции и амбиции‡. Задача новой политической теологии — разоблачать претензии и доводы политических религий. В этом смысле Ю. Мольтман поддерживал критический анализ политической теологии Э. Петерсона§.

И.-Б. Мец также подчеркивал различия и осознавал возможные отрицательные последствия использования термина. По мнению ряда исследователей, И.-Б. Мец выбрал его вместо социальной, общественной или критической теологии, так как последние расценивались как менее удовлетворительные. Задача свелась к такому расширению значения термина, которое позволило бы учитывать изменения в «самой категории политического, вследствие Просвещения»**. И.-Б. Мец связывал данные изменения с частичным отделением общества от государства, следствием чего стала возможность антитоталитарных тенденций††.

После окончания холодной войны наблюдается возрождение интереса к работам К. Шмитта, что вызвало некоторое замеша-

* **Sölle, Dorothee.** *Political Theology*. Trans. **John Shelley**, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971.

† **Moltmann, Jürgen.** *Theology of Hope*. Trans. **James W. Leitch**, New York: Harper & Row, 1967.

‡ **Moltmann, Jürgen.** “Theologische Kritik der Politische Religion”, in **J. B. Metz, Jürgen Moltmann and Willi Oelmüller.** *Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen ‘politische Theologie’ Gessellschaft und Theologie, Systematische Beiträge*, No. 1. Munich: Chr. Kaiser Verlag. 1970, pp. 11—51. Eng. trans. in **Moltmann et al.** *Religion and Political Society*. New York: Harper, 1974, pp. 9—47.

§ **Moltmann, Jürgen.** “Political theology,” in *The Experiment Hope*, trans. **M. Douglas Meeks**, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975, pp. 106—108.

** **Metz, Johann Baptist.** “Politische Theologie,” **Helmut Peukert (Ed.)** *Diskussion zur Politischen Theologie*, Mainz: Matthias-Grünwald Verlag and Munich: Chr. Kaiser Verlag. 1969, p. 269.

†† *Там же*, p. 270.

тельство на Западе. По мнению ряда исследователей, рост связан, в первую очередь, со становлением режима глобального права и нового мирового порядка, которые угрожают традиционной идее суверенитета, ведущим теоретиком которого является К. Шмитт. Рост также связывается с возрождением интереса к месту насилия в политической культуре*, которое также было в центре исследования К. Шмиттом политического. После 1989 г. К. Шмитт стал ориентиром и точкой отсчета для тех, кто пытался развивать широкую антилиберальную теорию. Хотя К. Шмитт ассоциирует себя с правыми, путь тех, кто высказывал наибольший интерес к его теории, вел к развитию левых политических воззрений и теорий†.

В любом случае, начиная с 1922 г., когда К. Шмитт написал «Политическую теологию», произошли коренные изменения в базисе западного общества, на основании которого оцениваются возможности политической теории. Сегодня теология на Западе не является важным аспектом философского исследования, научной и политической жизни. Тем не менее «в конце XX в. можно сказать, что он (Шмитт) помог ей (политической теологии) в ее карьере, не обращая внимания на другие дисциплины и государственные границы, политические и теологические взгляды»‡.

1.2. Политическая теология Карла Шмитта

Лейтмотивом данного раздела может служить цитата, которая вошла в канон политической теории: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию,

* **Foucault, Michel.** *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage, 1995; **Sarat, Austin.** *When the State Kills: Capital Punishment and the American Condition.* Princeton, NJ: Princeton University press, 2001.

† **Derrida, Jacques.** *The Politics of Friendship.* trans. **George Collins,** New York: Verso, 2006; **Mouffe, Chantal.** *The Return of the Political.* New York: Verso, 2006; **Agamben, Giorgio.** *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life.* trans. **Daniel Heller-Roazen,** Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998.

‡ **Meier,** *Was ist politische Theologie?*

ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий»^{*}.

Цитата позволяет схватить суть проблемы и задать вопросы. Что такое политическая теология? Чем она отличается от других форм юриспруденции и политической теории? Почему она важна и должна применяться в дополнении к другим формам исследования общества? Основные тезисы К. Шмитта можно представить следующими гипотезами-утверждениями.

1. Все существенные понятия современной теории государства секуляризуют теологические понятия.

2. Чтобы понять изменения в политике и праве, необходим новый, социологический подход (социология понятий — политическая теология).

3. Общественное устройство аналогично его метафизической картине мира.

Первое утверждение имеет синхронический и диахронический аспекты. С одной стороны, оно подразумевает историческое развитие понятий (генеалогия), с другой — аналогию и подобие структур понятий (архитектуру) в обеих областях[†]. Примером подобия может служить понятие «исключительного случая» в правовой системе, которое аналогично чуду в теологии. «Только имея в виду подобные аналогии, можно понять то развитие, которое проделали в последние века идеи философии государства»[‡].

Раскрывая *второе утверждение*, К. Шмитт начинает с описания того, от чего социология понятий отличается, полемизируя при этом со своими более ранними попытками охватить тему[§].

^{*} Шмитт, *Политическая теология*, с. 17.

[†] Mehring, Reinhard. “Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt,” *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Hans Joas and Peter Vogt (Ed.), Berlin: Suhrkamp, 2011, p. 146.

[‡] Шмитт, *Политическая теология*, с. 57.

[§] Подход, характерный для мышления и работ Шмитта, когда высказываемые точки зрения оформляются в противопоставлении и конфронтации с другими точками зрения. Шмитт считает полемический подход важным для социологии понятий, так как все политические понятия, идеи и описания имеют полемический смысл и касаются конкретной ситуации конфликта.

Во-первых, она отличается от материализма и идеализма, которые делают одну и ту же ошибку, предполагая возможность редуцирования одной из сфер в другую. По мнению К. Шмитта, одинаково невозможно свести все явления мира к материальному, на чем настаивают марксисты, или духовному, что попробовал сделать немецкий идеализм.

Во-вторых, социология понятий К. Шмитта отличается от социологии (социологического метода) М. Вебера, «который ищет для определенных идей и интеллектуальных образований типичный круг лиц, в силу своего социологического положения приходящий к определенным идеологическим результатам»^{*}. К. Шмитт рассматривает данную активность как психологию. Хотя приписывание концепции определенной социальной группе является социологической проблемой, но «это еще не является социологией юридического понятия»[†]. Данный шаг основан на человеческих побуждениях, но не самих концепциях.

К. Шмитт противопоставляет социологию юридических понятий обычному социологическому подходу к закону. Ключевой проблемой при этом становится место и роль причинности (каузальности). И, если классическая социология обращается к принципу причинности для объяснения наблюдаемых социальных явлений, социология понятий исследует отношения между юридическими понятиями и институтами. Для классической социологии отношения являются причинными, когда предметом дискуссии может стать направление причинной связи.

Ряд исследователей полагают, что закон формируется материальными интересами людей и групп, другие утверждают, что причинная связь имеет обратное направление, когда идеи (включая закон) формируют и направляют материальный базис общества. Проблемой при этом являются различающиеся взгляды на местонахождение источника власти. Для одних он в материальном, для других в мире идей и идеологий. При этом сама причинность взаимоотношений между материальным и идейным не подвергается сомнению.

^{*} Там же, с. 67.

[†] Там же, с. 68.

Социология понятий отклоняет сам принцип причинности для объяснения социальной реальности и считает, что, например, концепция свободы и свободного акта (в том числе и свободная мысль) не могут быть поняты в рамках причинных отношений*. Социология понятий не будет утверждать, что «монархия XVII столетия именуется тем реальным, которое «отражалось» в картезианском понятии Бога», но что «исторически-политическое существование монархии соответствовало всему тогдашнему состоянию сознания западноевропейского человечества»†. В первом высказывании имеет место явно выраженная причинность, тогда как во втором — нет. Практическое измерение подхода К. Шмитта заключается в том, чтобы «сравнивать лексику и всегда спрашивать: что этот термин означает в этот момент, где и для кого?»‡.

Третья гипотеза является уже не отрицающей, но конструктивной. Цель социологии понятий в том, чтобы найти систематическую структуру (архитектуру) юридических понятий, которые могли быть связаны аналогией с социальной структурой эпохи и ее концептуальными изменениями. Хотя К. Шмитт потратил почти всю жизнь, полемизируя с концепцией закона (нормативизмом), представляемой, прежде всего, Г. Кельзенем, он высоко ценил методологическую близость между теологией и юриспруденцией. К. Шмитт уходит от постановки вопроса, являются ли понятия и идеи отражением социальной реальности или социальная реальность формируется в соответствии с ними, считая его некорректным. По его мнению, обе сферы аналогичны: «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации. Установление такого тождества и есть социология понятия суверенитета»§.

* **Kahn, Paul W.** *Political Theology: four new chapters on the concept of sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 92.

† **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 68.

‡ **Koselleck, Reinhart.** “Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper,” in *Neue Politische Literatur*, Bd. 43, 1998, S. 187—205.

§ **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 70.

Приведенное выше краткое описание взглядов К. Шмитта дает возможность понять центральную идею социологии понятий. Она прослеживает эволюцию понятий, помещая их в контекст изменений, происходящих в метафизическом образе мира*. Развиваемая К. Шмиттом методология социологии понятий, остается ключевой для политической теологии XXI в. Условия постмодерна, характеризующиеся разнообразием, возможностью множества проекций и взглядов, бросают вызов взглядам К. Шмитта, сформировавшимся на основе идей и трудов немецких теоретиков XIX в. Ему сложно было представить, что разнообразие может стать принципом единства и устойчивости как в теории, так и политике. Тем не менее методология, обращающаяся как к историческому контексту и развитию (генеалогии), так и систематической структуре (архитектуре) понятий, оказалась способной исследовать отношения между политической теорией и теологией уже XXI в.†. Развиваясь в условиях слома старого образа эпохи и становления нового, она оказывается в состоянии описать процесс формирования отношений между политическим и метафизическим, а также становления нового образа эпохи.

Ниже даются наиболее важные для данной работы аспекты политической теологии К. Шмита.

1.2.1. Исключительный случай и дихотомия «друг — враг»

Исключительный случай

Для К. Шмитта политические концепции структурно и концептуально подобны теологическим системам, и в начале подраздела приводилась цитата, определяющая данные отношения. В цитате бог всемогущ и способен творить чудеса, однако в нем отсутствует контекст божественной истории — акт творения, распятия и воскресения Христа и пр. Бог К. Шмитта абстрактен и представ-

* Подход, развиваемый Р. Козеллеком, который сегодня рассматривается как один из наиболее важных представителей направления истории понятий (*Begriffsgeschichte*). Различия между историей понятий и историей идей (*Ideengeschichte*) — чрезвычайно интересная проблема на методологическом уровне, однако она не рассматривается в рамках данной работы.

† **Kahn**, *Political Theology*, p. 92.

ляет собой упрощенную социологическую конструкцию, а теологическая концепция суверенитета бога является образом и моделью политического суверенитета.

Метафизическая картина (образ) изменяется от эпохи к эпохе, и образ единственного суверена (для К. Шмитта это XVII—XVIII вв.) отобразился в политических системах в форме абсолютной монархии или взгляда Т. Гоббса на государство. Размыwanie идеи бога в метафизическом образе действительности привело к тому, что политические системы стали склоняться к демократической форме организации политики и государства и уже к другой форме суверенитета. Как выразился К. Шмитт: «В XIX в. все больше распространяются, приобретают господствующее положение представления об имманентности»*. Следствием имманентности стала проблематичность точной локализации местонахождения суверена и неспособность принимать решения в условиях исключительного случая (чрезвычайной ситуации).

Понятие исключительного случая является центральным у К. Шмитта. Он начинает первую главу «Политической теологии» заявлением: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»†. Для К. Шмитта: «Исключительный случай, случай, не описанный в действующем праве, может быть в лучшем случае охарактеризован как случай крайней необходимости, угрозы существованию государства или что-либо подобное, но не может быть описан по своему фактическому составу. Лишь этот случай актуализирует вопрос о субъекте суверенитета, то есть вопрос о суверенитете вообще»‡. Как объясняет Дж. Шваб, «для Шмитта суверенная власть не только была связана с обычно действующим порядком, но также и превосходила его. <...> Суверен (К. Шмитта) дремлет в обычные времена, но внезапно пробуждается, когда обычная ситуация угрожает стать чрезвычайной»§.

* Шмитт, *Политическая теология*, с. 75.

† Там же, с. 15.

‡ Там же, с. 16—17.

§ Schwab, George. "Introduction," in Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Cambridge: MIT Press, 1985, pp. XVII—XVIII.

Хотя К. Шмитт обращается к понятию суверенитета Ж. Бодена^{*}, по мнению ряда исследователей, было бы правильнее связывать его с Т. Гоббсом[†]. К. Шмитт говорит о формулировке Т. Гоббса: «Форма, которую он (Т. Гоббс) ищет, заключается в конкретном решении, исходящем от определенной инстанции. При самостоятельном значении решения субъект решения имеет самостоятельное значение наряду с содержанием решения. Для реальности правовой жизни важно то, кто решает»[‡]. Поскольку суверен берет на себя функции божественного суверенитета, его решение, способность принимать решение в условиях исключительного случая становится важным элементом политической теологии. Кто является носителем исключительного случая? Кто берет на себя тяжесть принятия решения во время исключительного случая, но кто также берет на себя ответственность объявить, что существует исключительная ситуация? Носитель исключительного случая становится подобен богу и принимает окончательные решения, будучи последней инстанцией и единственной властью.

По мнению К. Шмитта, политическая система либеральной демократии, рассеяв и растворив суверенитет, испытывает недостаток в способности принимать решение в условиях чрезвычайного положения. Он приводит цитату испанского католического политического философа Х. Доносо Кортеса о конфликте между «католицизмом и атеистическим социализмом».

Согласно Х. Доносо Кортесу, буржуазный либерализм по существу своему отказывается в этой борьбе от решения, но вместо того пытается завязать дискуссию. Буржуазию он определяет именно как «дискутирующий класс» (*una clase discutidora*). Это приговор ей, ибо это значит, что она хочет уклониться от решения. Класс, который переносит всю политическую активность в говорение, в прессу и парламент, не соответствует эпохе социальных битв[§].

^{*} **Bodin, Jean.** *On Sovereignty: Four Chapters from "The Six Books of the Commonwealth,"* trans. **Julian H. Franklin**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1576].

[†] **Gray, Phillip W.** "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought," *Humanitas*, Vol. XX, No. 1, 2, 2007, pp. 175—200.

[‡] Шмитт, *Политическая теология*, с. 56.

[§] Там же, с. 88.

Исключительный случай имеет ключевое значение, и форма управления государством, которая игнорирует важность решения в таких ситуациях, не подготовлена для оперирования в условиях чрезвычайного положения. Акцент на человеке, но не политическом и государственном, не позволяет либеральной системе успешно противостоять угрозам против государства. Для К. Шмитта такая неспособность является обвинительным приговором современному либеральному парламентаризму.

Дихотомия «друг — враг»

Критический анализ либерализма К. Шмитт проводит на основе дихотомии «друг — враг», формирующей понятие политического. Рассуждая относительно различия «друг — враг» он говорит: «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие друга и врага. Оно дает определение понятия через критерий, а не через исчерпывающую дефиницию или сообщение его содержания. Поскольку это различие невыводимо из иных критериев, такое различие применительно к политическому аналогично относительно самостоятельным критериям других противоположностей: добруму и злему в моральном, прекрасному и безобразному в эстетическом и т. д. Во всяком случае, оно самостоятельно не в том смысле, что здесь есть подлинно новая предметная область, но в том, что его нельзя ни обосновать посредством какой-либо одной из иных указанных противоположностей или же ряда их, ни свести к ним»^{*}.

Вслед за Т. Гоббсом К. Шмитт рассматривает конфликт в качестве ключевого элемента политического: «Война есть вооруженная борьба между организованными политическими единствами. <...> Так же, как и слово «враг», слово «борьба» следует здесь понимать в смысле бытийственной изначальности. Оно означает не конкуренцию, не чисто духовную борьбу-дискуссию, не символическое борение, некоторым образом всегда совершаемое ка-

^{*} Шмитт К. Понятие политического / Перевод, предисловие, комментарий А. Ф. Филиппова // Вопросы социологии. — 1992. — № 1.

ждым человеком, ибо ведь и вся человеческая жизнь есть борьба и всякий человек — борец. Понятия «друг», «враг» и «борьба» свой реальный смысл получают благодаря тому, что они в особенности соотнесены и сохраняют особую связь с реальной возможностью физического убийства. Война следует из вражды, ибо эта последняя есть бытийственное отрицание чужого бытия»^{*}.

По К. Шмитту, мир, в котором уже нет войны, потерял бы различие «враг — друг» став «миром без политики»[†]. Различие друга и врага и выявление политического поведения распространяется и на другие сферы. Например, «религиозное сообщество, которое как таковое ведет войны, будь то против членов другого религиозного сообщества, будь то иные, есть — помимо того что оно является сообществом религиозным — некое политическое единство»[‡]. «Понятия «друг» и «враг» следует брать в их конкретном, экзистенциальном смысле, а не как метафоры или символы; к ним не должны подмешиваться, их не должны ослаблять экономические, моральные и иные представления, и менее всего следует понимать их психологически, в частно-индивидуалистическом смысле, как выражение частных чувств и тенденций»[§].

Данное понимание и ориентацию на конфликт К. Шмитт соединяет с понятием политического и исключительным случаем: «...вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, т. е. действительной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо либо является главенствующим для разделения на группы друзей или врагов единством и в этом (а не в каком-либо абсолютистском) смысле оказывается суверенным, либо же его вообще нет»^{**}.

Хотя его политическая теология в свое время вызывала возражения и даже отторжение, К. Шмитт был прав в том, что будущее мира должно мыслиться в рамках данного подхода, а не административной и бюрократической рациональности, обслуживающей

^{*} Там же.

[†] Там же.

[‡] Там же.

[§] Там же.

^{**} Там же.

сферу политического. Политика, выстроенная на различии друзей и врагов, не есть рациональная политика, и, опираясь только на разум, невозможно провести такое различие.

Если исходить из различия друзей и врагов, то в политике не остается места для универсальной перспективы. Например, дискурс, выстроенный вокруг прав человека, быстро выходит на уровень универсального международного права. Однако возникают вопросы, рассматривать ли проблему включения личности в общество, исходя из требований закона и универсальных прав человека или исходя из исторической перспективы? Является ли личность и его права примордиальной и решающей инстанцией или необходимо рассматривать проблему сквозь призму друга или врага? Политическая теология не может игнорировать требования юриспруденции, настаивающей на необходимости единого правового пространства, однако она исследует более фундаментальные категории и образные конструкции, присутствующие в политической жизни*.

Описанный выше конфликт проекций не имеет теоретического решения, так как обе претендуют на роль примордиального принципа. Можно утверждать, что все субъекты должны иметь равные права перед законом, так как имеют одинаковые базисные нужды и обязанности. Но точно так же можно утверждать, что принадлежность к группе, вне зависимости от того, идет ли речь о семье или политической общности, не может подчиняться идее абстрактного индивидуума. Вопрос принадлежности к группе не теоретический. Таким образом, рассмотренная выше дилемма не имеет теоретического решения и, скорее, позволяет исследователю позиционировать себя по отношению к соперничающим принципам, инициировав своего рода феноменологию политического.

Все революционеры, мечтая о «мировой революции», неизбежно приходили к различению друзей и врагов. Причем наиболее серьезная угроза воспринималась исходящей не со стороны церкви, но бизнеса. Состязание политического с организованной религией является борьбой за право оперировать сакральным на политической арене, в то время как коммерция ставит под сомнение само

* Kahn, *Political Theology*, p. 20.

существование сакрального. Как говорит Х. Арендт, политические революции начинаются с готовности личности пожертвовать жизнью во имя чего-то большего, чем конечное «я»^{*}. Для буржуазии сама постановка проблемы жертвования собой во имя национальных или прочих нематериальных интересов лишена смысла.

По мнению буржуазии, закон создает стабильный контекст для бизнеса, и с данной точки зрения защита собственности является центральным элементом правового поля. Политическое действие в этом случае видится как дополнение к рынку, которое должно оформляться теми же мотивами и интересами групп, которые оперируют на рынке. Политическая рациональность, как и рыночная, должны демонстрировать «рациональность средства/цели»[†].

Однако в условиях исключительного случая, например революции или войны, взаимоотношения между политикой, законом и коммерцией оказываются парализованными и недееспособными. Начинают функционировать другие смыслы, в рамках которых политическая идентичность связывается не с расчетом, но с жертвенностью. Политика становится самодостаточной, целью в себе, смыслом и причиной жизни и смерти, а политическая рациональность оформляется риторикой, а не логикой. Капитал, как концентрированное выражение собственности и материальной мощи, перестает быть аккумулятором мощи политической, которая, по словам Х. Арендт, начинает генерироваться великими словами и делами[‡].

Вышеизложенное показывает, что понятия политической дихотомии «друг — враг», носителя исключительного случая, чрезвычайного положения и политической теологии оказываются тесно взаимосвязаны. Тем не менее в данном фрейме возникают коллизии. Например, каким образом политическая система функционирует, когда в условиях чрезвычайной ситуации формируется два носителя чрезвычайного случая? Что происходит, когда религиоз-

^{*} **Arendt, Hannah.** *On revolution.* repr., 1963, New York: Penguin, 2006, pp. 54—55.

[†] **Tamanaha, Brian.** *Law as a Mean to an End: Threat to the Rule of Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

[‡] **Arendt, Hannah.** *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago, 1958, pp. 17—21.

ное сообщество становится также и политическим? Каким образом представлять конфликт между взявшей на себя функции политической единицы и демонстрирующей политическое поведение религиозной группой (религией) и государственной властью (государством), выказывающих претензии на суверенитет над одним и тем же населением? Какой из центров и носителей исключительного случая имеет право апеллировать и требовать пожертвовать жизнью?

Таким образом, политическая теология понимает политику как реальность, выстраиваемую на основе сакрального. В этом случае процессы и явления как политики, так и религии выстраиваются вдоль линий напряженности, сформированных полюсами ординарного и экстраординарного, нормы и исключения. Взгляд на политику сквозь призму исключительного случая, когда требуется готовность убивать и быть убитым (жертвовать), созвучен взгляду на религиозную активность. В обоих случаях присутствует и воплощается опыт и манифестация сакрального, являющегося ключевым предметом исследования политической теологии*.

1.2.2. *Право справедливости, суверенная власть и решение*

Как уже говорилось выше, К. Шмитт определяет исключительный случай, как «случай крайней необходимости, угрозы»[†], когда речь идет об экзистенциальной угрозе государству. Однако понятие можно применить и к угрозам меньшего масштаба, рассматривая отношения между законом и исключительным случаем, судьей и сувереном. Справедливость (помилование) можно считать воплощением идеи возможности исключений в правовой системе, без которой суд и беспристрастное правосудие, предполагаемая цель всех правовых норм, оказываются невозможными. Точка зрения, которую можно видеть уже у Аристотеля[‡].

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 23.

† **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 16.

‡ **Aristotle**. *Nicomachean Ethics*. Trans. **Roger Crisp**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1137b.

Однако возникает вопрос, каким образом вершить правосудие и справедливость, при этом нарушая правовые нормы? Означает ли это, что сами законы несправедливы и необходимо реформировать законодательство? Складывается парадокс, когда справедливость и беспристрастность закона и суда требует присутствия исключительного случая (помилования), который, хотя разворачивается в рамках закона, находится вне нормы.

Справедливость и помилование берут свое начало в сакральной монархии и свободном акте монарха как суверена, который имел возможность действовать свободно, находясь вне закона. С размыванием концепции абсолютной монархии оба понятия стали проблематичными, хотя помилование как правовая норма сохранилось. Чтобы сформулировать политические пределы правовых норм, необходимо видоизменить определение суверена К. Шмитта, приведя его в соответствие с представлениями нашего времени и деперсонализовав суверена.

При этом местонахождение суверенной власти оказывается не предметом определения, но функционирования политической организации и может быть подвижным, смещаясь как результат политической борьбы. Если провести аналогию с миром религиозного, бог, который не в состоянии действовать, в том числе и демонстрировать чудо, теряет власть. Вера, которая не находит отклика в обществе, перестает быть верой. Потенциал суверенной власти определяется не столько институтами, которые могут устаревать, становиться дисфункциональными, сколько способностью принимать решение и действовать. При этом определение суверенной власти играет, скорее, роль фрейма, который позволяет сориентироваться, куда необходимо смотреть в поисках суверенной власти, не более. «Конституция может в лучшем случае указать, кому позволено действовать в таком случае»^{*}. Однако фрейм не в состоянии точно указать, где будет находиться центр принятия суверенных решений в конкретный момент времени в условиях кризиса и исключительного случая.

В политике и политической жизни, равно как и в личной жизни, решение, которое не ведет к желаемым эффектам, является

^{*} Шмитт, *Политическая теология*, с. 17.

не решением, но жестом и риторикой. Возможно, символом потерянной власти. Чтобы иметь возможность влиять на политические процессы, необходимы не просто идеи и размышления, но действия. Суверенной является власть, которая не просто идентифицирует наличие исключительного случая, но в состоянии принимать решение и действовать в данных условиях. Она требует наличия воли, а не разума. Волевой акт опирается только на самого себя и не апеллирует к чему-либо внешнему. Заявления, что суверенная власть должна находиться там-то и демонстрировать такое-то поведение в одной ситуации и другое — в другой, лишены смысла*.

Не существует норм, которые могли бы регулировать поведение личности или государства в условиях исключительного случая. Долженствование существует внутри правовой системы, однако в условиях чрезвычайного положения существует только воля, и способность принять решение в складывающейся ситуации. Причем в отличие от мира разума и права, которые могут быть абстрактными и умозрительными, воля и волевой акт всегда конкретны и воплощены — реальны. Пока длится исключительная ситуация, «метафизические убеждения» оказываются несущественны.

История недвусмысленно говорит, что политика, политическая жизнь нации зачастую принимают формы, которые не согласуются с требованиями нормативной теории. Будет не очень большим преувеличением сказать, что в истории западных национальных государств исключительный случай играл не менее важную роль, чем закон и правовая система. Дж. Агамбен в своей работе «Чрезвычайное положение» предлагает «краткую историю исключительного случая», показывая ее регулярную повторяемость в истории Западной Европы и США как минимум с 1791 г.[†] Тем не менее современная правовая система Запада видит в исключительном случае не необходимое дополнение, но ошибку или насилие[‡].

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 40.

† **Agamben**, **Giorgio**. *State of Exception*. trans., **Kevin Attell**, Chicago: University of Chicago Press, 2005, pp. 11—22.

‡ **Khan**, **Paul**. *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Construction of America*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997, pp. 170-174.

Современные конституции стремятся ограничить возможность проявления исключительного случая, объявляя неконституционными любые заявки на суверенную власть и статус суверена, исходящие извне правовой системы*. Такие попытки говорят о нежелании идентифицировать границы исключительного случая и видеть в нем не просто проявление необычного или чрезвычайного. К. Шмитт пишет, что «под чрезвычайным положением здесь следует понимать общее понятие учения о государстве, а не какое-либо чрезвычайное постановление или любое осадное положение»†.

Политическая жизнь зачастую непредсказуема и опасна, и акторы должны быть компетентными, сталкиваясь с экстраординарным. Таковую компетенцию в рамках правовой системы называют «дискрецией», «особыми полномочиями», «дискреционным правом». Будучи элементом правовой системы, дискреция является компетенцией суда, который в ходе судебного слушания выясняет, является ли принятое решение «разумным», было ли оно выработано в рамках соответствующей процедуры и остается ли внутри установленных юридических границ и пр.‡.

Однако исключительный случай невозможно свести только к дискреционному праву, и пока в отношениях между государствами присутствует чрезвычайное положение, попытки опираться и апеллировать только к международному праву будут восприниматься скептически. Государства неохотно подчиняются попыткам пересылать межгосударственные споры в институты судебной ответственности. Конечно, в частных вопросах государства могут согласиться обратиться в международный суд, однако они не ставят вопросы экзистенциального существования под судебное решение.

Национальное существование предмет не закона, но воли. Когда современные международные юристы говорят, что государство, прибегающее к серьезному нарушению прав человека, теряет право (с юридической точки зрения) апеллировать к суверенному праву и выступать против международного вмешательства, они

* Шмитт, *Политическая теология*, с. 17—18.

† Шмитт, *Политическая теология*, с. 15.

‡ Kahn, *Political Theology*, p. 42.

ссылаются на противоположную позицию, когда норма и закон рассматриваются как условие существования. Такая позиция, помимо всего прочего, вступает в противоречие с Уставом ООН, который не связывает право на самооборону с какими-либо нормами внутреннего управления.

Элементы правовой системы, нормы связаны друг с другом иерархическими и горизонтальными отношениями и связями. Иерархические связи создают контекст для дедуктивных выводов и заключений, горизонтальные — для аналогий. В совокупности они обеспечивают условия для целостного подхода, когда становится возможным через каждую из норм выстраивать множество проекций, которые могут обеспечить целостное восприятие правовой системы. В этом смысле правовая система похожа на язык*, и, находясь внутри нее, невозможно находиться вне, а для каждого действия можно спросить: является ли оно правовым? Отвечая на вопрос, юрист комбинирует различные нормы, используя дедуктивные выводы и аналогии†.

Если бы политический образ мира можно было бы полностью описать сквозь призму правовой системы, отпала бы необходимость обращаться к категории исключительного случая. Однако общественная жизнь и опыт, включая и политику, не могут быть сведены только к правовой системе, которая, будучи полной и замкнутой, тем не менее не в состоянии сделать ненужной категорию исключительного случая. В качестве аналогии можно привести эстетические и моральные соображения. Даже если удастся вскрыть каузальные связи того или иного явления и дать его описание, такая реконструкция не дает ответа на вопрос, почему оно оценивается как прекрасное или доброе. Также вне правовой системы оказываются такие категории, как справедливость и революция‡.

Помилование как форма выражения справедливости, оперирующая на микроуровне общественной жизни, апеллирует к

* **Agamben**, *State of Exception*, pp. 36—37.

† **Levi, Edward**. *A Introduction to Legal Reasoning*. Chicago: Chicago University Press, 1962; **Kahn Paul**. *Cultural Study of Law*. Chicago: Chicago University Press, 1999; **Unger, Roberto**. *What Should Legal Analysis Become?* New York: Verso, 1996.

‡ **Kahn**, *Political Theology*, p. 33.

смыслам и значениям, которые идут вразрез с правом, нарушают «обычный» правовой режим. Революция оперирует вне правовой системы уже на макроуровне. Обе категории обращаются к исключительному случаю и требуют решения, функционируя аналогично чуду в сфере религиозного.

Справедливость и революция, будучи «по ту сторону» закона, не исключают право и выстраивают взаимоотношения с правовой системой. Как справедливость, так и революция могут сослаться на закон и апеллировать к нему, тем не менее они отражают реальность, к которой невозможно его применить. Закон, часто говорит К. Шмитт, разворачивается и нуждается в ординарных обстоятельствах, в то время как исключительный случай оперирует там, где уже нет ординарности. Исключительный случай ограничивает себя сам и не может стать нормой и нормальностью*. Но природа правовой системы такова, что она всегда стремится нормализовать исключительный случай, расширившись до такой степени, чтобы включить в себя чрезвычайное положение и решения.

Суверен и суверенное решение присутствуют и проявляются во время исключительного случая, что, однако, не означает, что они отсутствуют в рамках правовой системы. Здесь вновь будет уместна теологическая аналогия. То, что чудодейственный акт вмешательства бога отражает его мощь, не означает, что обыденная жизнь не является такой манифестацией. Творение в целом есть результат свободного божественного действия, в котором остается возможность для демонстрации свободы другим образом. Соединение закона и чуда в идее божественной воли бога — это центральный аспект номиналистского вызова схоластической традиции в христианской теологии†.

Суверенитет и суверенное решение являются не альтернативой закону и правовому акту, но точкой, в которой пересекаются закон и исключительный случай. Каким образом они пересекаются и каковы его результаты, зависит от воли суверена, выраженной в свободном акте. Исключительный случай нуждается в ссылке к норме,

* Agamben, *State of Exception*, pp. 32—40.

† Gillespie, Michael. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 2008, pp. 16—42.

без которой он становится хаосом и анархией. Не чудом прямого вмешательства суверена, но провалом и ошибкой закона. Исключительный случай и чудо, нарушая норму, должны подтверждать и одобрять ее. Концепция суверена, оперируя в условиях исключительного случая, подтверждает норму. Только неслучайный и обдуманый акт — осмысленный выбор — в состоянии выдержать тяжесть одновременного одобрения и отрицания права*.

Если исключительный случай нуждается в ссылке на закон, справедливо ли обратное? Возможен ли социум, который не нуждается в исключительном случае и полностью «нормализован»? Теоретически — да. Таково мировоззрение естественных наук и бюрократической рациональности. Проблема свободы в таком мире также оказывается разрешимой, и она занимала, например, И. Канта. Каким образом в мире, управляемом законом, сохранить место для свободы, которая будет уже не произвольной? Ответ И.Канта также отсылает к сотворению суверена, когда субъект дает закон самому себе в свободном акте.

Свободный строй, отмечает К. Шмитт, нуждается в исключительном случае, который предоставляет возможность для свободного выбора и требует субъекта — суверена, принимающего решение. В исключительном случае К. Шмитта объектом выбора становится сама норма, однако не так, как это понимает И. Кант, когда закон дается самому себе. Здесь суверен осуществляет выбор и дает закон тем, для кого принимается решение. Инверсия, которая здесь имеет место быть, критически важна. Не норма детерминирует решение, но, скорее, решение формирует норму. Суверен должен одобрить норму для мира, в котором может иметь место исключительный случай. Политический строй, понимаемый как результат свободы, должен подразумевать и включать как порядок и норму, так и исключительный случай и суверенное решение.

* Kahn, *Political Theology*, p. 34.

1.2.3. Социология или социология понятий?

Традиционный социологический подход к праву исследует отношения между формами юридической мысли, институтами и интересами определенных групп. М. Вебер, например, рассматривает отношения между рациональной структурой современного закона и бюрократией. При этом бюрократическая организационная структура стремится воспроизвести себя в юридической мысли — законе, так же как материальной формой юридической мысли и закона становится бюрократическая организация.

Очевидно, что социальные функции и идеи должны соответствовать друг другу. Убеждения и верования личности должны позволять выполнять функции, определяющие ее роль в социуме, которая, в свою очередь, должна позволять осмысливать и принимать его место в мире. Если идеи и функции входят в противоречие с социальной практикой, то необходимы внешние факторы, которые обеспечивают стабильность роли. Необходимо внешнее принуждение, чтобы заставить выполнять социальные функции, которые личность не в состоянии понять или которые считает неправильными. Принуждение может принять жесткую форму угроз или мягкую — стимула. При использовании угрозы личность осмысливает свою роль и видит себя в качестве жертвы: не свободный человек, но раб. Во втором случае самосознание будет идентифицировать свою роль в качестве подчиненного: не хозяин, но работник, не глава, но член семьи.

В стабильных и долго существующих обществах убеждения и верования приходят к тому, чтобы соответствовать социальным функциям и ролям, так как принуждение требует больших социальных ресурсов, а когнитивный диссонанс — психологических. Конечно, общество может предложить, а личность выполнять несколько социальных и индивидуальных ролей для преодоления и подавления социальной напряженности и диссонансов, однако в любом случае такой социум оказывается неустойчивым.

Например, сложно быть бюрократом, если не осознавать своего привилегированного места в рамках закона. Кроме того, вы понимаете, что ваши специальные знания и навыки востребованы

и приносят общественную пользу. Энтузиазм бюрократа в идеале выражает эпистемологический и нормативный характер его роли и основывается на субъективном предпочтении и личных связях с властью. Бюрократия требует соответствующей бюрократической культуры*. При отсутствии таковой усилия создать бюрократические функции и роль в обществе чаще всего приводят к той или иной форме патологии.

Создать образ бюрократической роли означает выстроить образ всего концептуального порядка, в рамках которого она становится возможна. Если бы не предполагалось, что люди в состоянии действовать в рамках абстрактной спецификации нормы, то было бы невозможно создать образ юридического порядка, который требовал бы бюрократической администрации. Если отсутствует образ правительственного агента (бюрократа), который в состоянии игнорировать личные отношения при применении общих норм, не было бы никакой возможности понять, почему современное правительство должно быть организовано как бюрократия.

Определяя и осмысляя бюрократическую роль, было бы невозможно понять, почему я (бюрократ) должен выполнять свои функции именно таким образом. Скорее появилось бы понимание, что необходимо использовать занимаемую должность и возможности для преследования личных, семейных или групповых интересов и целей. Аналогичным образом можно говорить и о роли суда. Без образной структуры, в которой данные функции встраиваются в формы и нормы социального бытия, человек думал и говорил бы о судье, что он будет преследовать другие цели и интересы, нежели подразумеваются его общественной ролью и функциями.

Образ и функции оказываются связаны, поскольку члены общества, как самостоятельные агенты, могут полагаться друг на друга, но не потому, что это логично и проистекает из рациональности целей. Только таким образом можно обеспечить стабильность общественного строя. Члены общества действуют согласно своим представлениям относительно того, кто они и почему могут и должны действовать именно таким образом, выполняя те или

* Kahn, *Political Theology*, p. 93.

иные общественные функции. Вести себя таким образом означает быть агентом, обладающим моралью. Вывод, сделанный выше, что без суверенного решения нормы оказываются неопределенными, не должен отрицать моральную ответственность за поддержание нормы и закона. Скорее наоборот. Моральный агент должен сосредоточиться на ответственности по созданию и соблюдению нормы в суверенном решении.

Бюрократические функции, таким образом, оказываются как продуктом, так и причиной административной рациональности. Нельзя представить роль, подразумевающую отсутствие поддерживающих ее идей и образов, равно как нельзя говорить об идеях и образах, не предполагающих возможность социальной роли, которая их отображает. Образ и функция того или иного понятия взаимно обуславливают друг друга, что делает невозможным определение единственного направления каузальных отношений. Оставаясь в рамках научного исследования, нет какой-либо причины полагать, что образ понятия появляется до социальных функций, которые его используют. Такой подход был бы сравним с возможностью существования языка до того, как появятся люди на нем говорящие, или религиозной веры до появления людей, ее практикующих*.

Однако основной аргумент К. Шмитта касательно социологии связан не с направлением причинности, но с адекватностью каузальности только в одном направлении. Даже в пределах социологии стремление видеть отношения между идеями и практикой как односторонние является чересчур узким и ошибочным. В этом случае теоретическое единство достигается за счет того, что К. Шмитт называет «карикатурой»[†], а сегодня можно было бы назвать «редукционизмом». Подход, который считает, что материальная функция производит идеологию, является марксистским, когда идеологическая надстройка рассматривается как функция экономического базиса. Подход, полагающий, что идеи производят материальные функции, является гегелевским, когда полити-

* **Канн**, *Political Theology*, p. 94.

† **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 67.

ческий строй рассматривается как работа объективного Духа. Современным примером такого редукционизма может служить концепция конца истории Ф. Фукуямы*.

На сегодняшний день продолжают доминировать обе формы редукционизма. Большое число исследователей придерживаются точки зрения, что политические верования — это продукт материальных интересов. К таковым, например, относятся те, кто придерживается позитивной политической науки, когда идеи рассматриваются как сопутствующий побочный феномен. Для другого лагеря практика является выражением идеологии. К нему относятся те, кто думает, например, что капитализм свободного рынка есть функция либертарианской идеологии. Многие из них верят, что эволюцию западной политики можно объяснить как результат работы либеральных идей.

Международная правовая практика универсальных прав человека может служить одним из примеров реализации данных идей, которым противостоит подход, что западная политическая идеология является функцией преследования материальных интересов. Помимо всего прочего следствием такого смещения становится путаница во внешней политике, когда невозможно определиться, каков подход западных исследователей. Считают ли они демократические идеалы следствием или условием рыночного капитализма, результатом чего становится невозможность «управлять» переходом между ними†.

В политической мысли и практике встречаются и функционируют обе формы социологической спекуляции и понимания юридического порядка. Бизнесмены, вероятно, будут придерживаться точки зрения, что в ядре принципа верховенства закона лежит защита собственности и контракта. Для религиозных групп данный принцип будет иметь отношение скорее к защите совести и церкви, нежели к собственности и контракту. Юридическая интерпретация законодательной власти, вероятно, подчеркнет контроль президентской власти, в то время как исполнительная власть бу-

* Fukuyama, , Fransis. *The End of History and Last Man*. New York: Free Press, 1992, p. XI.

† Kahn, *Political Theology*, p. 95.

дет акцентировать внимание на дискреционном праве и полномочиях верховного главнокомандующего.

С другой стороны, в общественной жизни всегда имеют место случаи, когда личности и социальные группы действуют в противоречии с факторами материального личного интереса. Тогда говорят, что они действовали согласно принципу, который невозможно свести к выше рассмотренному подходу*. Социологическая точка зрения не должна стать формой детерминизма, и человек в состоянии критически анализировать используемые методы и верования, сохраняя понятийную, концептуальную и когнитивную бдительность†. Это происходит достаточно редко, но он может бросить успешную карьеру и стать монахом или поменять убеждения и идеологию.

Человек чаще всего в состоянии видеть свои и чужие пределы, однако не относится к ним как данным извне и не считает себя ответственным за них. Личности не обязательно сохранять бдительность все время и рассматривать каждую из связей и отношений между идеей и практикой как ведущую к вероломству или обману. Скорее наоборот. Членам общества свойственно желать, чтобы политические деятели защищали общественные интересы и придерживались принципов, которые воспринимаются как желательные большинством. Человеку свойственно ожидать, что в формируемом социальном образе вера в справедливость соединяется с социальной ролью. Вера человека должна одобрять образ жизни, который он ведет, равно как жизнь, которую он ведет, должна притягиваться к определенным идеям и отталкиваться от других.

Однако ни классическая, ни современная социология не исследуют социологию понятий. В том числе и потому, что «спиритуалистическое объяснение материальных процессов, и материалистическое объяснение духовных феноменов пытаются выявить причинные связи»‡, в отличие от социологии понятий. К. Шмитт не подвергает сомнению важность социологии, которая в состоянии

* **Frank, Thomas.** *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America.* New York: Henri Holt, 2004.

† **Kahn,** *Political Theology*, p. 96.

‡ **Шмитт,** *Политическая теология*, с. 67.

проникать с суть изучаемых явлений. Описывая редукционистские методы социологического исследования, примеры которых можно найти в интеллектуальной литературной критике, он говорит о них как о «психологических»*. Исследуя социальные явления, невозможно обойтись без психологии, индивидуальной и социальной, равно как и литературной критики. Необходимо принимать во внимание как материальные мотивы и побуждения, которые резонируют с теми или иными идеями, так и сами идеи, выстраивая коммуникацию и стремясь понять собеседника или оппонента. Без этого сложно действовать по отношению к другим без предубеждения, понимать их поведение и движущие мотивы, кроющиеся как в материальных предпосылках, так и в личной и социальной истории, идеологических убеждениях, идеях. Причем выстраиваемые причинные отношения возможны в обоих направлениях.

К. Шмитт считает, что необходимо избегать «карикатуры»†, когда отношения рассматриваются как однонаправленные. Такой подход лишает человека свободы выбора и превращает его в интеллектуального заключенного причинных факторов, неважно материальных или идейных. Чтобы избежать ловушки причинности, требуется признать равноправие и возможность взаимообусловливаемых и взаимовлияющих отношений между материальным и идеальным.

Однако глубинная проблема причинности связана не с направлением действия причинных сил, но со стремлением исключить из рассмотрения решение, опирающееся на акт свободной воли. Причинность не учитывает исключительный случай, в рамках которого проявляется свобода воли. Как уже говорилось выше, воля, будучи откликом на правовую ситуацию и отталкиваясь от нее, не определяется нормой и находится по ту сторону закона. Социологическое исследование, стремясь дать причинное объяснение и интерпретацию отношений между правовой системой и исключительным случаем, законом и свободной волей и суждением, тем самым отрицает возможность рассмотрения политики как области

* Там же, с. 69.

† Там же, с. 67.

свободы. Избежав ловушек права в понимании свободной воли и исключительного случая, не стоит попадать в другие, связанные с причинностью*.

Социология понятий К. Шмитта является практикой свободной философской мысли, и он заинтересован в рассмотрении способов, при помощи которых классический социологический подход рассматривает активность ученого, его мыслительный процесс. К. Шмитт находит, что данная активность также может быть редуцирована до функции роли.

Например, таким методом можно было бы обнаружить социологию гегелевской системы, утверждая, что она представляет собой философию профессионального университетского преподавателя, которому его экономическая и социальная ситуация позволяет с помощью созерцательного превосходства осознать абсолютное сознание, то есть профессионально преподавать философию. Или можно было бы рассматривать юриспруденцию Г. Кельзена как идеологию юридического бюрократа, работающего в меняющихся политических обстоятельствах, который при самых разных формах господства (с релятивистским превосходством над данной политической властью) пытается систематически осмыслить подбрасываемые ему позитивные приказы и распоряжения†.

Здесь теряется возможность воображения или признания свободной мысли, так как само такое стремление становится формой веры, которая определяется материальными обстоятельствами. Сама судьба К. Шмитта может служить иллюстрацией сказанного выше, когда исследователи пытаются объяснить связь между личной политической судьбой и содержанием его теории в терминах причинных отношений. Некоторые утверждают, что К. Шмитт оказался вовлечен в национал-социализм благодаря своей теории политического, в то время как другие считают, что она отражает политические и материальные кризисы Веймарской республики‡.

* Kahn, *Political Theology*, p. 98.

† Шмитт, *Политическая теология*, с. 21.

‡ Gross, Oren. "The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's theory of Emergency Powers and the 'Norm-Exception' Dichotomy," *Cardozo Law Review*, Vol. 21, Issue 5, 2000, pp. 1825—1826.

Привнесение причинности в область философской мысли делает невозможным уважение к идеям, которые высказывает ученый, вне зависимости от его личности. М. Хайдеггер однажды начал лекцию об Аристотеле с лапидарной фразы: «Он родился, работал и умер». Жизнь философа (равно как и политика) — это его профессиональная активность, труды, и обстоятельства личной жизни; его биография является контекстом, не более. Когда К. Шмитт настаивает на социологии понятий, а не социологическом подходе, он защищает не только целостность идей, но и саму возможность философии (и политики) как практики свободы*.

Существует также опасность редуцирования в обратном направлении. Так же как недопустимо сведение идей к материальному контексту, нельзя придавать чересчур большой вес заявлениям, что идеи оказывают прямое влияние на общество. Следует трезво оценивать практические возможности философской и политической мысли, так как политические методы и практика не особенно поддаются влиянию теории. И это не проблема инертности самих методов или доминирования материальных факторов и причин.

Философская и политическая мысль сосредотачивается не только на применении, но и на описании всех значений и смыслов описываемого общества или явления. Порой, чтобы изменить политическую практику в соответствии с той или иной теорией, может потребоваться изменить общество в целом. Будет некорректно искать объяснение подъема национал-социализма в философии Ф. Ницше или приписывать практику СССР философской и политической мысли К. Маркса. Политика не есть вопрос понимания и правильного использования идей и теоретических методов. Идеи зачастую имеют мало общего с политической практикой, которая может апеллировать и ссылаться на них.

Сегодня теоретики либеральной политической теории потворствуют точке зрения, что применение фундаментальных принципов либерализма приведет к становлению прогрессивной формы либерального государства, высказывая при этом недовольство отказом практической политики следовать за теорией. Вера, что

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 98.

практика является следствием применения теории, следует рассматривать как симптом теоретической незрелости. В терминах К. Шмитта такой взгляд является «карикатурой».

Таким образом, задача заключается не в том, чтобы выявить причинные отношения в обоих направлениях, но отказаться от самой идеи причинности. Взаимодействия между практикой и идеей (понятием, методом) не есть причинные, когда имеет место своего рода онтологический раздел, в рамках которого практика является объективной реальностью и «материей», а идея и методы — субъективным явлением. Связывание практики и идеи — это не только применение норм и процедур, но и способ налаживания коммуникаций. Как практика, так и идея возможны только в пределах общества, которое «знает», что они подразумевают и означают.

Отношения практики и идеи могут быть поняты в рамках модели дискурса, когда каждая сторона выстраивает коммуникацию со своей стороны, придавая ей определенное значение и смысл. Например, юридическое решение может быть названо практикой только в этом смысле, когда происходит не механическое применение абстрактного права, но формируется суждение и судебное решение касательно того, что представляет собой закон. Сказанное справедливо для всех участников судебного процесса и ролей, включая судью и адвоката. Общество, существующее под сенью верховенства закона, не есть рациональные технологии по применению юридических процедур и форм, имеющих внешнее происхождение, но способ жизни, в рамках которого предметы и практики, методы и идеи связаны семантической сетью значений и смыслов в единую картину мира.

О практике нельзя думать как о результате процесса рассуждения. Она также не может восприниматься как процесс открытия объекта на основе предсказания. Практика не результат дискурса, но непосредственно сама форма дискурса. Она всегда несет с собой определенное символическое содержание и обладает по отношению к идеям тем же статусом, что и суждение. Люди общаются друг с другом и самими собой посредством социальных методов и практики в не меньшей степени, чем посредством языка. Человек знает, что означает иметь дело с бюрократами и бюрокра-

тием до того, как будет произнесено данное слово. Социальный образ (образность), удерживающий практику, идеи и методы в рамках единого целого, находится не «в голове людей», но обществе — таким же образом, каким присутствует в нем язык. Ответ на вопрос, каким образом это происходит, вынуждает обратиться к истории происхождения образа — его генеалогии. Ответ на вопрос, каким образом социальный образ поддерживается и обеспечивает себя, требует исследования его систематической структуры (архитектуры). Существование в мире значений и смыслов, которые возможны в обоих направлениях, является свободным существованием*.

Сказанное выше не означает, что практика и идеи (понятия, методы) синхронизированы. Скорее, речь идет о взаимной адаптации. Практика стремится трансформировать идеи и методы под свои нужды, и в то же время, размышляя над идеями и методами, человек приходит к необходимости преобразовать практику. Зачастую человек находится в напряженных дискуссиях с самим собой, стремясь найти баланс между практикой и идеями, материальным и идеальным. Важно подчеркнуть, что в данном случае нельзя думать о практике и идеях как об отдельных и даже противостоящих доменах, но как об общем пространстве «практики — идеи». Пространстве, которое выстраивается на основе одного и того же символического набора структур и в рамках единого внутреннего дискурса, разворачивающегося на одном и том же языке. Быть обладающим самосознанием агентом означает подвергать сомнению себя и свои действия. Что я думаю? Что я должен сделать? Соединение обоих вопросов происходит в рамках третьего кантианского вопроса: во что я должен верить[†]?

Вероятно, лучшим примером такого дискурса является судебное решение, в выработке которого сплавляются в единое целое вопросы, мысли, действия и вера, которой обладает судья как личность. Отвечая на вопросы, он излагает мнение, которое должно объяснить его решение, превращающееся затем в вердикт

* Kahn, *Cultural Study of Law*.

† Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. — 2-е изд. — Пг., 1915. — VIII, 464 с. — (Тип. М. М. Стасюлевича).

суда. Значение и смысл такого внутреннего дискурса отрицается и сводится на нет, если судебное решение расценивается только как применение закона, или если судья рассматривается как член какой-либо группы, а решение «объясняется» специфическими групповыми интересами.

Отношения практики и идей могут быть представлены в рамках парадигмального сдвига Т. Куна, который может быть инициирован как идеями, так и практикой. Новая идеология или религиозная вера могут кардинальным образом воздействовать на практику, а радикальная перемена в практике или революция — на идеи и методы. Однако если возникновение и развитие идей не может быть объяснено в рамках причинной обусловленности традиционного социологического анализа, откуда они берутся? К. Шмитт дает простой ответ: идеи проистекают из других идей, но не как результат дедукции, а скорее, как свободный отклик на суждение.

1.2.4. Генеалогия и интерпретация. Архитектура и аналогия

Генеалогия и интерпретация

Рождаясь, идеи и понятия приносят с собой остаточное влияние прежних значений и смыслов. Процесс, который можно сравнить со строительством нового собора, в котором используются камни старой церкви, стоявшей на его месте. Хотя это те же камни, но они приобретают другой смысл, так как включаются в новую структуру и понимаются уже по-другому. В этом смысле они противостоят своему старому пониманию, оставаясь его носителями. Аналогичный процесс имеет место при выстраивании дискурса. Новые трактовки и интерпретации понятий несут с собой отголоски прежних резонансов и смыслов, которые можно видеть проходящими по всей истории западной мысли. Очевидно, что ряд смыслов при этом теряется, уходя в коллективное бессознательное, другие приобретают новое значение, порой возвращаясь из бессознательного*.

* Kahn, *Political Theology*, p. 104.

Процесс, аналогичный эволюции слов. Причем удивительно в данном процессе не появление новых значений и смыслов, которые отображаются в определении словарной статьи. Удивление вызывает то, каким образом новые значения и смыслы активизируются благодаря существующей в обществе семантической сети, элементы которой зачастую являются непроявленными, интуитивными и коренятся в коллективном опыте и сознании. Другими словами, удивление вызывает создание новых значений и смыслов, происходящее с опорой на семантические сети, формирующие смысловое поле того или иного слова, и через их активизацию.

Аналогичным образом идеи и понятия становятся носителями отголосков прежних значений и смыслов не сами по себе, но через взаимоотношения и резонансы с системой мышления и практикой общества, в рамках которого они развивались. Понятия и идеи оказываются связаны с коллективным опытом общества семантической сетью многообразных отношений — социальными образами и образностью, с которыми они могут попадать в резонанс и ощущаться интуитивно до того, как будут осмыслены и поняты разумом и в рамках рациональности. Интерпретация понятий или идей при этом представляет собой попытку сведения таких резонансов к более явной и осознанной форме восприятия.

Генеалогия и взаимодействие понятий «бог», «диктатура», «комиссар». В «Политической теологии» К. Шмитт показывает, какие трансформации в понимании бога, государства и закона имели место, начиная с XVII в., и как данные изменения отражались на концепциях. В теории государства, суверена и абсолютной монархии XVII в. монарх «отождествляется с Богом и занимает в государстве место, в точности аналогичное тому, какое полагается в мире Богу картезианской системы»^{*}.

Идея начала трансформироваться, когда место теистического подхода занял деистический, что привело к появлению образа правителя, который устанавливает машину законов и затем не вмешивается в их работу. Однако даже в эпоху Просвещения образ суверена продолжал доминировать, хотя постепенно терял свое влия-

^{*} Шмитт, *Политическая теология*, с. 71.

ние. И если для Т. Гоббса личный и деистический аспекты суверена были крайне важны (Левиафан), для Ж.-Ж. Руссо в роли суверена выступал уже народ. Это означало разрушение теологического оправдания политической власти, которая теперь исходила и легитимировалась не свыше (богом), но снизу — народом.

С XIX в. в мире, как говорит К. Шмитт, «распространяются и приобретают господствующее положение представления об имманентности»*. Процесс, который разворачивался в двух характерных формах. Происходило удаление всех теистических и трансцендентных идей из политики и вводилось новое понимание легитимности. Когда в обществе из политического дискурса исключаются все трансцендентные ссылки и апелляции к вышнему, легитимность, основанная на воле бога, являющегося окончательным источником политической власти, трансформируется в имманентную версию.

Данные принципы были применены к анализу изменений в понятии «диктатура», которое К. Шмитт приводит в работе «Диктатура»†. Он исследует данный феномен со времен античности до парадигмального сдвига XVIII—XIX вв., уделяя особое внимание периоду между XIV—XIX вв. Рассмотрение истории диктатуры начинается с Древнего Рима, где она была институтом в рамках республиканской системы и служила целям ее защиты. Во время опасности или бунта, угрожающего государству, римский сенат назначал диктатора на определенный срок (до шести месяцев), который обычно слагал полномочия и покидал пост, как только исчезала угроза. Диктатура была прозрачным инструментом, и статус и функции диктатора основывались на законах, причем он не мог отменить, изменить их или предложить новый.

Такое понимание диктатуры преобладало вплоть до Ренессанса и появления современных национальных государств. Для историков и прочих исследователей диктатура была скорее историческим институтом, нежели проблемой закона. Однако уже Н. Макиавелли в работе «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» говорит о происходящих сдвигах в смысле и значении понятия

* Там же, с. 75.

† Schmitt, Carl. *Dictatorship*, ed. and trans. Michael Hielzl and Graham Ward Cambridge, UK: Polity Pres, 2014.

«диктатура», хотя по прежнему говорит о ней, как о типичном для Римской республики институте*.

Идею, что диктатура связана с концепцией суверенитета, К. Шмитт взял из описания Ж. Бодена природы и обязанностей института «комиссара», но углубил и расширил ее. Первых комиссаров назначал и посылал выполнять миссию Папа Римский в XIII в. Все действия комиссаров рассматривались и оценивались как действия самого Папы и были направлены на выполнение специальной задачи (*commisio*), в отличие от действий обычных официальных представителей церкви, действия которых основывались на законе (*lex*). В течение XIV в. идея и образ «комиссара» постепенно брались на вооружение средневековыми государствами. Начиная с XV в. диктатура понималась как своего рода *commisio*, которая давалась правителем или королем, наделяя его носителя, например, статусом верховного главнокомандующего во время войны. Так как источником власти и его легитимности являлся бог, роль и положение короля в государстве при этом оставалась неизменной, а комиссары рассматривались как инструмент короля†.

С эпохой Просвещения образ бога устойчиво изменился к деистической форме (Р. Декарт, Н. Мальбранш), когда мироздание представлялось как большая и сложная машина, созданная богом, функционирующая затем самостоятельно и без внешнего вмешательства. Такой рационализм в метафизике привел к трансформированию понятий государства и диктатуры и появлению идеи рационального деспотизма. Если просвещенные (*enlighted*) знают истину и свет, они должны принести свободу тем, кто никогда бы не достиг ее, в том числе и с помощью насилия, когда это необходимо. В этом смысле разделение между законодательной и исполнительной властью, баланс полномочий и пр. не имеют какого-либо смысла, создавая препятствия для разумных действий. В конце XVII — начале XVIII вв. во Франции классическое понимание диктатуры и комиссара начали

* **Marulewska, Kinga.** “Schmitt’s Political Theology as a Methodological Approach,” in *What Do Ideas Do?*, A. Lisiak, N. Smolenski (Eds.), Vienna: IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, Vol. 33, 2014.

† *Там же.*

трансформироваться, приходя в соответствие с новым образом народного суверенитета*.

Согласно Г.-Б. де Мабли, комиссар не связан законами, и во время его деятельности «законы молчат». Ж.-Ж. Руссо утверждал, что общая воля людей (*volonté générale*) и народ являются реальным сувереном. Естественно, порой воля большинства общества не совпадает «с общей волей». Во время Французской революции различие между классической диктатурой комиссара, основывающейся на существующих законах и конституции, и суверенной диктатурой стало четким. Суверенная диктатура отрицает ценность существующего политического и общественного строя и стремится ввести новый — истинный, который сделает возможным существование реальной конституции.

Реальная конституция тем самым, существуя в будущем, служит основанием для действий диктатора сегодня. Такая форма диктатуры находится в шаге от диктатуры пролетариата, которая стала возможной благодаря инициированной Ж.-Ж. Руссо трансформации, заменившей диктатора-личность собирательным образом народа как целого. Народ является реальным сувереном, который имеет право изменять политический строй, будучи учредительной властью (*pouvoir constituant*), а не органом власти (*pouvoir constitué*). Хотя во время французской революции термин «диктатура» не использовался революционерами, так как ассоциировался со старой формой правления, «Национальное собрание» является типичным примером суверенной диктатуры, видящей свою задачу и миссию в установлении нового политического порядка.

Растущее влияние либерального взгляда на государство привело к ограничению диктатуры посредством закона в форме чрезвычайного положения, заменившего концепцию диктатуры. Закон также определял полномочия и возможности, которые могли привлекаться для обеспечения режима чрезвычайного положения. Данное видение разнится от ранних версий диктатуры, которые не ограничивались законом и нормами, так как считалось невозмож-

* Там же.

ным предсказать все ситуации, которые могли представлять собой угрозу государственному и политическому строю.

Генеалогия понятия «суверенитет». К. Шмитт рассматривает в качестве примера генеалогического исследования и эволюции идей понятие суверенитета. Суверенитет несет в себе элемент религиозной истории, и «Господь Бог наш» является «сувереном вселенной»*. В таком качестве понятие оказывается связанным семантической сетью значений и смыслов с теологией и сферой религиозного в целом. В центре Сети оказывается образ политического суверена, связанный с богом и отражающий мистику сакрального монарха западной политической истории. Здесь политический суверен аналогичен мистике бога сферы религиозного и воплощает мистику священного и тайны. Будучи носителем окончательных значений и смыслов, он обладает властью над жизнью и смертью.

Когда священный монарх умирает насильственной смертью в революции, концепцию суверенитета подхватывает новый суверен — народ, который вместе с ней получает и семантическую сеть значений и смыслов, которая трансформируется, но не исчезает. Народный суверенитет сохраняет ауру священного, тайны и обладает властью над жизнью и смертью. Некоторые элементы концепции суверенитета и сети значений и смыслов сохраняются, несмотря на процесс секуляризации, рождая определенные ожидания, которые теперь связываются не с сувереном-личностью, но с национальным государством. Государственные институты берут на себя ответственность и право решать вопросы, касающиеся национального существования, и возможность такого права поддерживается и опирается на сеть значений и смыслов, отражающих веру в суверенную власть. Пока существует семантическая сеть, концепция суверенитета является функционирующей. Образ суверена и концепция суверенитета нуждаются в вере, которая «оправдана», если концепция работает, то есть члены общества воспринимают и отзываются на резонансы, которые она вызывает†.

* Примером текущих исследований по философской генеалогии суверенитета может служить **Elshtain, Jean. *Sovereignty: God, State, and Self*. New York: Basic Books, 2009.**

† **Kahn, *Political Theology***, p. 105.

Например, даже нерелигиозные люди ощущают напряжение вокруг слова «священный» и понимают, о чем идет речь, когда говорят о «священных основах», «последней жертве» или «священном долге», будучи не в состоянии объяснить самим себе, что происходит и каким образом данные понятия резонируют в их сердцах и разуме. Вера в действенность таких слов, их способность вызывать активность в сетях значений и смыслов может поддерживаться рядом политических практик, таких как ритуалы коллективной памяти. Если бы семантические сети, поддерживающие понятие суверенитета, были бы полностью разорваны и исчезли, концепция народного суверенитета, выражающая его в наши дни, свелась бы, например, к результатам демократического голосования и ничему более. Понятие «суверенитет» превратилось бы в анахронизм политической теории и практики, который больше запутывает, чем проясняет, — точка зрения, которой придерживается достаточно большое количество современных теоретиков*.

Поскольку политическая теология начинается с наблюдения, что многие из политических понятий являются секуляризованными версиями теологических, генеалогический аспект политико-теологического исследования позволяет обнаружить реликты веры в современных политических концепциях и практике. Однако речь идет не о пассивном получении понятийного наследия, но принятие или отрицание значений и смыслов понятий в результате их активного включения в современный дискурс. Исследуются те идеи и понятия, которые имеют смысл в современном мире.

Идеи не самодостаточны и нуждаются в сетях социальных образов веры и практики, на которые они опираются. Идеи опираются и поддерживаются суждениями, наполняющимися смыслом и значением в рамках нарративов, которые находятся во взаимных отношениях с практикой. Разворачиваемый нарратив является одним из множества возможных, и не существует одного, единст-

* **Krasner, Stephan.** *Sovereignty: Organized Hypocrisy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pp. 12—13; **Eaton, David J.** *The end of Sovereignty? A Transatlantic Perspective.* London: Lit Verlag, 2004; **Rubin, Edward.** *Beyond Camelot: Rethinking Politics and Law for the Modern State.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, pp. 15—18.

венно верного, нарратива, равно как нет каких-либо пределов, в рамках которых они могли бы разворачиваться. Нарративы могут дополнять друг друга, объединяться, противопоставляться для объяснения практики или для критики используемых методов*.

С данной точки зрения, генеалогия понятий является своего рода метанарративом, цель которого — проследить резонансы значений и смыслов, которые генерируются в процессе мышления и действия. Выстраивая такой метанарратив, исследователь подчеркивает определенные резонансы среди множества возможных. История всегда рассказывается тем или иным образом и в этом смысле является историей исследователя — «его историей» (his story) и конкретно данной историей. Генеалогия понятий в этом смысле не отличается от строительства любого другого исторического нарратива и всегда контекстно-зависима. Пишется ли политическая история сверху-вниз, или снизу-вверх? Рассматривается ли политическая история сквозь призму социальных или экономических проблем?

Архитектура и аналогия

Как уже говорилось выше, по мнению К. Шмитта, идеи приходят от других идей, и отношения между ними не являются ни причинными, ни дедуктивными. Современный смысл и значение понятий и идей не следует из прошлых, как заключение следует из предпосылок в логических построениях. Погружение в историю, а также оперирование понятиями и идеями разворачивается в рамках процесса выстраивания аналогий, метафор и ассоциаций и вне причинной или дедуктивной необходимости. Процесс секуляризации, к которому обращается К. Шмитт при анализе современной политической мысли, опирается на аналогию, когда при необходимости понять некоторое суждение проводится аналогия с другим, которое оценивается как подобное или различное. Аналогии создаются в свободном акте мысли и опираются на убеждения, а не определения. При этом границы мышления и мысли ограничиваются способностью человека быть убежденным. Вера является

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 106.

скорее продуктом риторики и нарратива, нежели логики и доказательства. Человек верит в то, в чем убежден*.

Как философия, так и политика являются формами риторики свободных субъектов. Если бы они не были таковыми, можно было бы ожидать большей когерентности и упорядоченности в их развертывании во времени, как это имеет место, например, в естествознании. Однако философские и политические дебаты бесконечны. Исторически риторика начинается как практика убеждения свободных граждан греческого полиса, то есть как практика политической свободы. История западной философии также берет свое начало в полисе и обращается к тем же методам дискурсивного сотрудничества и взаимодействия.

Человек относится к своей жизни и жизни других, как к нарративу, наполнение смыслом и значением которого требует риторической работы. Человек видит себя одновременно героем и автором романа, который является продуктом свободного акта (акта свободы). Аналогичным образом фрейм политического нарратива, будучи продуктом свободного акта, тоже может стать жизнью общества. Нарративная риторическая природа политического лишает возможности различать, находясь внутри общества, роман от исторической науки, беллетристику от факта. Факты общественной жизни, таким образом, всегда являются продуктом свободного акта, составляющего часть нарратива, без которого он был бы произвольным и необъяснимым, но не свободным†.

Библейский нарратив и разговор змея с Евой можно интерпретировать как первую риторическую работу, дискурс и свободный акт‡. Таким образом, невозможно говорить о свободе вне некоторого нарратива. Исчезновение нарратива того или иного общества оставляет за собой развалины, в которых невозможно найти человека. Археология может датировать артефакты, но не в состоянии сказать ничего достоверного о жизни общества, наполнить его

* **Garver, Eugene.** *For the sake of Argumant: Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief.* Chicago: University of Chicago Press, 2004.

† **Kahn, Political Theology,** p. 108.

‡ **Kahn, Paul W.** *Out of Eden: Adam and Eve and the problem of evil.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007, p. 47.

значением и смыслом. Свобода оказывается в зависимости от памяти. Наполнение жизни человека и общества смыслом и значением требует памяти (генеалогии) и нарратива, без которых она значит не более, чем развалины мертвого мира.

Таким образом, политическая теология разворачивается в рамках нарратива, использующего методы генеалогии и аналогии. Выстроить аналогию означает высветить символическую структуру явления, связав его с семантической сетью символов, значений и смыслов, которые уже усвоены и воспринимаются как известные и «свои». Например, выстраивание аналогии между понятиями исключительного случая и чуда становится возможным через обращение к символической структуре обоих понятий и выстраивание ассоциаций и связей с семантическими сетями собственного интеллектуального мира. Аналогия разворачивается как процесс интерпретации, который позволяет наполнить значением и смыслом оба понятия.

Аналогичным образом через интерпретацию и встраивание в нарратив познается и объясняется значение и смысл культурного явления, произведения искусства, романа или государственного акта. Новое явление не лишается собственного контекста, но включается в существующий посредством выстраивания аналогий, метафор и ассоциаций, которые позволяют принять его в собственный мир идей и понятий. Интерпретация, таким образом, не есть процесс выявления правды или факта, но производство истины, которая у каждой личности и общества своя. Личность и общество свободны в понимании мира тем или иным способом, и процесс такого понимания есть акт свободы*.

В качестве примера рассмотренных выше идей и подходов можно обратиться к концепции чуда К. Шмитта. Чудо в теологии является манифестацией связи между бесконечным и конечным, частным и универсальным, священным и мирским. Оно предполагает присутствие и экстраординарное вмешательство вышних сил, которые при этом действуют способами, отличающимися от обычных. Чудо связывается с идеей жертвы и присутствием са-

* Kahn, *Political Theology*, p. 109.

крального и бога, который разрушает актом своего проявления некоторые элементы конечного. Чудо невозможно без веры, и для атеиста нет никаких чудес. Оно имеет временное и пространственное измерения — начало и конец, проявляясь в определенной точке пространства как пересечение сакрального и мирского. Результатом чуда становится переупорядочение памяти и истории личности или общества, его нарратива или рождение нового, формирующего новые направления развития. В рамках библейского нарратива манифестациями чуда являются, например, оживление Лазаря или воскресение Христа.

Сказать, что «исключительный случай аналогичен чуду», означает связать множеством связей, ассоциаций и метафор политическое явление (исключительный случай) с семантической сетью значений и смыслов теологического понятия (чуда). При этом некоторые из различий и схожих черт могут подчеркиваться, а другие нивелироваться. Аналогия между политическим и теологическим становится возможной, если достаточное количество элементов теологической проекции уже присутствует в политическом. Например, в политическом должна уже присутствовать регулярность и «привычный ход вещей», которому противостоит исключение. Также должен присутствовать субъект, который в состоянии действовать свободно, находясь вне ординарного политического процесса, и обладает волей для осуществления прорыва, отражаемого затем в нарративе общества.

Какие именно интерпретации и элементы смысла и значения понятий, между которыми выстраивается аналогия, являются ключевыми, заранее сказать невозможно. Однако без некоторой комбинации таких элементов аналогия потерпит неудачу. При чем для каждой личности или общества это будут различные элементы и комбинации. В этом смысле как политик, так и философ всегда находятся на кромке возможных значений и смыслов, привлекая внимание общества к тем элементам, которые оно будет в состоянии воспринять и включить в свой нарратив. При этом невозможно сказать заранее, создает ли политик или философ новые смыслы и значения или возвращает их в актуальную жизнь из истории. В рамках какого процесса он оперирует — генеалогическо-

го или выстраивания аналогий? В любом случае речь идет об акте свободы и процессе свободной мысли*.

Таким образом, понимание значения и смысла политического требует разработки понятия «исключительный случай», без которого невозможно сказать, будет ли успешной выстраиваемая аналогия. Только в этом случае есть надежда, что родится заключение, что в основе политического исключения лежит идея метафизического чуда. При этом использование для решения проблемы методов генеалогии и аналогии, приводит к пониманию, что речь идет о процессе исследования и тестирования границ социальной образности (паттернов) личности или общества. В конечном счете, аналогия должна убеждать. В этом смысле можно вновь подчеркнуть, что оба вида активности, использующие комбинацию генеалогического и аналогичного рассуждений, являются риторической практикой, и оба терпят неудачу, если не в состоянии убедить личность или общество.

Выстраивание моделей политического происходит с привлечением теологического опыта и использованием методов аналогии и генеалогии. Например, если политический порядок мыслится как продукт реализации некоторого плана, это делает возможным применение идеи творца из домена теологического. В этом случае проявление политического порядка будет связываться с творцом, который манифестирует себя в форме политического или мессианского лидера, семейного патриарха и пр. С другой стороны, если порядок понимать и интерпретировать как внешнее выражение внутренней регулярности общества, принимающей форму закона, идея творца становится лишней. Усилия сосредотачиваются на понимании внутренней логики развития общества, выявлении естественных и общественных законов.

Сказанное выше, помимо всего прочего, позволяет понять, почему теория Ч. Дарвина оказалась столь неприемлемой для теологического сознания. Теория эволюции подрывает идею божественного промысла и творения, утверждая возможность порядка без божественной воли и акта творения, возможность закона без

* Там же, р. 110.

законодателя. В свою очередь, эволюция, наравне с теологическими идеями и концептами, становится источником новых аналогий для сферы политики. Речь, таким образом, идет об обладающем собственной ценностью нарративе, смысл и значение которого не в достижении правды, но в поддержании риторического процесса, имеющего целью убедить общество в своей правоте и своем понимании истины*.

Задача философа и политика сводится не к тому, чтобы объяснить наблюдаемый общественный опыт, но убедить общество в истинности предлагаемой модели мира. Если признается, что идеи приходят от других идей, нет какой-либо возможности выстроить иерархию суждений и объяснений, так как работают механизмы не причинности и дедукции, но генеалогии и аналогии. Модели политического порядка приобретают основание, становятся истинными не благодаря соответствию некоторым независимым фактам, но способности убеждать общество, и становятся ложными, когда больше не состояниии этого делать.

Выстраиваемые аналогии не могут опираться исключительно на историю и только генеалогическое исследование. Такой подход можно было бы сравнить с утверждением, что в прецедентном праве предыдущие юридические случаи однозначно определяют заключение по рассматриваемому делу. Однако прецеденты и их интерпретации (нарративы) на самом деле создают множество возможностей, которые могут комбинироваться различным образом на основе выстраивания аналогий. Более того, конкретный юридический случай становится и называется прецедентом только в процессе выстраивания таких аналогий, призванных поддержать заключение. Юридическая проблема решается через выстраивание аналогий с доступными случаями из юридической практики и структурой юридических знаний (законами). Выбор таких случаев и структуры является моментом свободы и свободного решения, неизбежно несущего с собой возможность инакомыслия и разногласий, использования других форм аргументации†.

* **Kahn, Paul W.** *Legitimicy and History: Self-Geverment in American Constitutional Theory.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

† **Kahn,** *Political Theology*, p. 112.

Дж. Дьюи метко заметил, что факты не несут свои значения и смыслы на своих лицах, но проявляются при выстраивании аналогий*. Юридические споры часто являются дискуссиями вокруг адекватности аналогий, придающих юридическую форму фактам. И если элементы, на основе которых строятся аргументы, выбираются из истории на основе генеалогического исследования, то семантическая сеть значений и смыслов, выстраиваемая на основе аналогий, должна входить в резонанс и откликаться на современные понятия, методы и верования (новые элементы), которые могут приносить с собой противоречивые смыслы, вызывающие дискуссии.

Если вернуться к проблеме интерпретации исключительного случая К. Шмиттом, можно понять, почему она притягивалась к противоположному идеалу регулярности пространства закона, отрицающего возможность исключений. Данная модель глубоко внедрена в естественный порядок современного общества. Однако до того, как сформировалось естественное право, существовало понимание правосудия как процесса рассмотрения схожих юридических случаев на основе аналогии. Сегодня довольно легко говорить о правосудии как верховенстве закона, под которым подразумевается равенство всех перед законом. Режим исключения в рамках такого права походит скорее не на чудо, а на судебную ошибку. Исключительный случай в такой модели пространства закона не имеет какого-либо неоспоримого локуса, на который не распространялась бы концепция единообразного правосудия. Однако справедливо и обратное. Исключительный случай является необходимым условием любого общественного строя, так как человеческие отношения нельзя рассматривать исключительно как повторяющиеся во времени естественные явления. Каждая из юридических ситуаций имеет свои особенности и требует учета всех обстоятельств, что неизбежно приводит к возможности и необходимости введения понятия «исключительный случай».

Дискуссия, какая из аналогий — исключительного случая или естественного права и равенства перед законом — является пра-

* Dewey, John. *The public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. 1927; repr. Athens, OH: Shallow Press, 1954, p. 3.

вильной или ошибочной, оказывается ситуативной и зависит от общественного контекста и практики, которые могут сделать предпочтительной одну из них. Выбор между рассматриваемыми аналогиями вынуждает перейти от истории идей к аргументам практики. Понимание значения и смысла понятий и аналогий достигается внутри обстоятельств конкретной общественной ситуации. Приводимые при этом аргументы могут быть более успешными, если они применяются в рамках одной концепции или аналогии, нежели другой. В этом смысле любое философское или политическое исследование и активность всегда является индивидуальным — как теоретически, так и практически. Помещение аналогии в центр философии и политики, а решения — в центр аналогии означает рассматривать данную активность как практику свободы, за которую философ или политик несут ответственность*. Они должны быть готовы столкнуться с требованием объяснений и дискурса, в рамках которого получают шанс убедить оппонентов в своей правоте.

Социология понятий, таким образом, занимается не выявлением причинных отношений, но выстраиванием аналогий, в которых «...два духовных, но субстанциальных тождества» оказываются связаны друг с другом[†]. Под «духовным» в данном случае понимается домен понятий, а под «субстанциальным» (материальным), то, что данные понятия являются элементами общественной и политической жизни. Духовное — объектом метафизической теории, а материальное — политической. Создать философский проект в этом случае означает поместить его в основание того, что сегодня описывается как «социальная образность». Философия априори включает в себя и помещает в поток истории идею, становясь проектом, в рамках которого исследуется структура социальной образности, опыт размышления и мысли, охватывающий мир значений и смыслов, а также практику[‡]. Социология понятий оказывается на пересечении культурной антропологии и кантианской традиции философии как критически настроенного исследования.

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 114.

† **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 69.

‡ **Cassirer, Ernst**. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 1962, p. 39.

2. Проблема взаимодействия политического и религиозного на современном этапе. Критика Карла Шмитта

Хотя К. Шмитт приводит убедительные аргументы в пользу взаимосвязи и взаимовлияния религиозного и политического, его взгляд на данные отношения в средние века, по мнению ряда исследователей, отличаются от исторической реальности. Отношения между теологией и политикой у К. Шмитта оказываются чреватые узкими и вводящими в заблуждение. Это во многом является следствием рассмотрения политической теологии, начиная со времен Ж. Бодена, когда происходит абсолютизация теории и практики монархии и формируется доктрина «божественного права королей».

Исторический период, в рамках которого К. Шмитт начинает свое исследование, обладает существенной спецификой. Как институциональное религиозное понимание политического, так и религиозная способность проникновения в его суть к этому времени были ослаблены. Это вынуждает изучающих труды К. Шмитта понимать теологию через политику, а не политику через теологию. Исследование К. Шмитта, адекватно оценивая текущую эпоху, позволяет также увидеть проблематичную природу политической теологии после протестантской Реформации, если сравнивать ее с европейским опытом предыдущих веков. Средневековые политические идеи и концепции формировались и претворялись в жизнь по-другому, нежели в постреформационный период. Отказ К. Шмитта рассматривать дореформационный опыт не позволил ему серьезно отнестись к теологическому пониманию политики, когда существенную роль начинает играть различие между «теологией политики» и «политической теологией»^{*}.

Политическая теология имеет как минимум два, порой перекрывающихся, смысла и значения. В рамках первого, рассмат-

^{*} Gray, *Political Theology and the Theology of Politics*.

риваемого К. Шмиттом, политика адаптирует и использует теологические идеи и понятия, результатом чего становится вторжение политики в сферу теологии. Другое значение связывается с идеологическим использованием теологии, с целью замаскировать политические мотивы и устремления. Обе формы политической теологии являются результатом секуляризации общества.

Теология политики в средние века проистекала из семантической сети понятий и идей, значений и смыслов, которые развивались в рамках как естественной (натуральной), так и основанной на Откровении (богооткровенной) теологии. Политика помещалась в контекст власти правителей, королевств и империй, охватывающий объективные фундаментальные права, естественный порядок и божественные обязательства. Более того, богооткровенная теология контекстуализировала политику даже в большей степени, чем естественная, так как политические проекции ряда христианских понятий и идей, таких как милосердие или конец времен, отсутствовали у дохристианских мыслителей.

Богооткровенная теология католицизма добавляет еще один элемент — институциональный. С большой долей уверенности можно утверждать, что взаимоотношения между политикой и теологией в западной истории не могут быть поняты без рассмотрения богооткровенной теологии католической церкви. Взаимодействие между церковью и различными политическими акторами в средние века позволяет ясно различить теологию политики от богооткровенной политической теологии. Политическая теология К. Шмитта, развиваемая на основе постреформационного периода, может быть охарактеризована как естественная политическая теология, из которой были удалены элементы, имеющие прямую богооткровенную природу. Такую теологию можно определить как «вновь обращенную в язычество» (paganized)*.

* Там же.

2.1. Политическая теология и политические теории постмодерна

2.1.1. Политическая теология и современные политические теории

Политическая теология К. Шмитта как форма исследования начинается там, где кончается право. Означает ли это, что мир, основанный только на праве и законе, является миром без суверенитета? Мнение большинства политических теорий глобализации сводится к тому, что понятие суверенитета является анахроничным, дисфункциональным и вводящим в заблуждение в мире, выстроенном на основе универсальных прав человека и глобального рынка*. Такой мир подразумевает и предполагает политический порядок, в котором нет места для исключений и суверенного решения в условиях исключительной ситуации. Данный подход созвучен некоторым научным концепциям, которые не оставляют места для религии. В обоих случаях требование ограничиться универсальным законом — естественным или политическим — вступает в противоречие с опытом веры и актуальной политической жизнью, институциональной практикой†.

Помимо права в основании государственной и политической идентичности находится и насилие. Это требует дополнения проекции либеральной политической теории точкой зрения политической теологии, во главе угла которой лежит проблема политического насилия, которое было и остается формой жертвы. В политической риторике всегда присутствует призыв служить и погибнуть во имя своего народа и страны. Призыв к поведению, которое является жертвенным и воспринимается как «последняя жертва». Причем условия, при которых происходит такая жертва, всегда являются исключительными и чрезвычайными.

* **Krasner, Stephan.** *Sovereignty: Organized Hypocrisy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pp. 12—13; **Eaton, David J.** *The end of Sovereignty? A Transatlantic Perspective.* London: Lit Verlag, 2004.

† **Kahn,** *Political Theology,* p. 3.

Право всегда стремится оформить угрозы и риски, которые оцениваются как чрезвычайные, но оно не может требовать жертвы*. Один из способов справиться с проблемой — заявить, что жертва является свободным актом. В этом случае либеральную теорию, ставящую в основу зарождения политического сообщества контракт между свободными людьми, и политическую теологию, апеллирующую к исключительному случаю и жертве, объединяет идея свободы. Различия между подходами при этом оказываются более глубокими, нежели уровень понятий (политическая теория или политическая теология), и связываются с позиционированием и пониманием исследователем самого себя, своего места и взаимоотношений с политическим сообществом.

Дискуссия вокруг перспектив политической теологии требует кардинального пересмотра отношения к политической теории. Чтобы справиться с вызовами XXI в., она должна вернуть в курс вокруг политики религию и философию, ставя фундаментальные проблемы, касающиеся природы современного политического опыта. Политическая теология в рамках своих исследований возвращает в политическую теорию такие идеи и понятия, как вера, жертва, сакральное, которые обычно исключаются из политического дискурса.

Некоторые исследователи, например П. Кан, считают, что сопротивление США принятию ряда норм международного права связано в том числе с тем, что они находятся «за суверенитетом, в том смысле, что это закон без исключений и чрезвычайного случая. Некоторые интуитивно верят: это не тот политический порядок, система, в которой Америка может выжить, как нация». США сопротивляются закону без исключений и исключительного случая, относясь к нему как «к гипотетической бомбе с часовым механизмом» и «ядерному взрыву», который, пусть в воображении, но может привести к смерти государства[†]. Все, что остается, это принять такое восприятие реальности, которое затем стано-

* **Kahn, Paul W.** *Sacred Violence: Torture, Terror and Sovereignty*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008.

[†] **Kahn, Political Theology**, p. 10; **Luban, David**. “Liberalism, Torture, and Ticking Time Bomb,” *Virginia Law Review*, Vol. 91, 2005, pp. 1425—1461.

вится частью уже политического воображения, в свою очередь являющегося объектом политического теологического исследования*. Американская картина мира включает потенциальных врагов, которые могут обратиться к угрожающему жизни насилию. Образ мощного государства, живущего с верой в небезопасность своего существования, может вызвать иронию. Тем не менее политические верования и фобии не являются предметом разума, и мир, в котором присутствует страх потенциальных врагов, не может быть полностью упорядочен законом.

С данной точки зрения «европейский проект создания международного правопорядка без исключений требует, чтобы ни одна из национальных общностей не рассматривала другие внутри ЕС в качестве потенциальных врагов»†. Без такого допущения идея европейского гражданства и ЕС в целом трудно назвать жизнеспособной. Идентификация противника происходит не на основе различий в политике, но скорее на восприятии экзистенциальной угрозы, которая вынуждает принимать решение и действовать.

Вопросы национального выживания не есть компетенция суда и судебных решений. Обращение к насилию против врага всегда будет пониматься как защита права на суверенное существование, которая может преступать или находиться вне закона. По мнению К. Шмитта, исключительный случай интереснее нормы, так как он «выявляет сущность государственного авторитета яснее всего», «он подтверждает не только строй, но также его существование»‡. Абстрактное право и конституцию не защищают с оружием в руках. Нормы права, принцип верховенства закона берут свое начало в исключительном случае революции, рождения государства, апеллирующего к жертвенности и при необходимости применяющего насилие. Конституционный строй появляется на следующем этапе как результат победившей революции или рождения государства. Каким образом политический строй, опирающийся на принцип господства права, может содержать в себе возможность такого насилия? Теория, которая не делает шаг в на-

* **Kahn**, *Sacred Violence*, Chapter 3.

† **Kahn**, *Political Theology*, p. 11.

‡ **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 27.

правлении политической теологии, не в состоянии ставить и решать такие проблемы*.

США и страны ЕС дают фундаментально различающиеся ответы на проблемы взаимоотношения права и войны. Упорядочение и оформление политической жизни исключительно в рамках права является ведущей идеей современного западноевропейского политического строя. На вопрос, может ли суверенное решение и действие находиться над законом и вне его, европейские институты веско отвечают — нет. Любое политическое насилие должно быть оформлено и ограничено законом без каких-либо исключений. Это создает необходимые условия, чтобы избежать разрывов при переходе от конституционного права отдельных стран к международному законодательству, опирающемуся на универсальную доктрину прав человека.

Невозможно разработать концепцию политической теологии, которая подходила бы для институтов ЕС, политика и политическая жизнь которого является полностью секуляризированной практикой. Рациональное восприятие, на которое опирается такая практика, лишает исконных свойств такие понятия, как граница, а также убирает из повестки дня экзистенциальные вопросы. В рамках ЕС реализуется политика, которая не предполагает суверенитета и отрицает возможность исключительного случая[†].

Государства, апеллирующие к суверенитету и признающие важность религиозной жизни, не могут согласиться с отказом от суверенитета и с полной секуляризацией государственной жизни и политики. Для большинства государств и народов вера, в той или иной форме, является глубинной и самобытной частью политической культуры и психологии. Данное утверждение, однако, не отрицает существование рационального начала, кодифицированного в праве, что создает необходимые предпосылки для организации дискурса, объединяющего самобытное национальное и международное начала. Дискурс, который объединял бы стремящуюся к универсализму и универсальной правовой системе ра-

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 12.

† **Sheehan**, **James**. *Where Have All Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe*. New York: Mariner Books, 2008.

циональность с остающимся вопросом воли частным, является сложным и многогранным. Проблема сопряжения универсального и рационального с частным и волей является прерогативой теоретиков конституционного права*. В любом случае решение данных задач требует взаимодействия юриспруденции и теологии в рамках политической теологии.

Вероятно, самое известное в истории политической теории предложение: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении», — будучи точкой входа в политическую теологию К. Шмитта, является своего рода зеркальным отображением политической теории либерализма. Не закон, но исключительный случай и чрезвычайное положение, не правосудие, но суверен, не рациональность, но воля и решение. Это позволяет некоторым исследователям говорить о политической теологии К. Шмитта как диалектическом отрицании либеральной теории†.

Читая К. Шмитта сегодня сложно понять, каким образом модернистский проект подчинения всего политического закону мог быть таким успешным. Среда безопасности XXI в. (с изменяющимися границами, возникновением и разрушением государств) воочию демонстрирует роль и значение политического насилия в условиях исключительной ситуации, которое лишь частично может быть ограничено правом. Речь в данном случае идет не о насилии как имманентной характеристике государства, но о насилии, посредством которого создаются или разрушаются государства. Отсутствие в арсенале политического такого насилия или неспособность его применить приводит к катастрофическим последствиям.

В вышеприведенной цитате К. Шмитта присутствует три критических термина: суверен, решение и чрезвычайное положение. Каждое из них определяется в терминах остальных, давая определение единому политическому явлению. П. Кан предлагает оценивать его, соотносясь с другим определением, которое также выстраивается на трех концептах: «судья тот, кто применяет норму,

* **Kahn, Paul W.** “Reason and Will in the Origin of the American Constitution,” *Yale Law Journal*, Vol. 98, No. 3, Winter 1989, p. 449.

† **Agamben, State of Exception**, pp. 52—64.

закон»^{*}. Это конкурирующее политическое представление «будничной жизни» современного либерального государства, в котором политический строй является продуктом общих норм, выражаемых посредством и через закон. Нормы наделяют полномочиями и ограничивают государственных акторов, а также защищают личность от государства и друг от друга. В таком государстве личность может обратиться в суд за защитой своих законных прав. Будучи соединенной с демократическим принципом, данная модель государства и права становится источником легитимности в нормальной ситуации. Суверен оказывается выдвинутым из модели и в лучшем случае становится абстракцией в форме народного суверенитета, не имея, однако, какой-либо возможности для непосредственного вмешательства в процесс государственного или общественного управления.

Определение К. Шмитта описывает совершенно другое представление, в котором норма, закон и судья, оказываются вне рассмотрения. В суверене К. Шмитта нет ничего абстрактного, и он принимает решения актом своей воли. Решение о чрезвычайном положении не есть применение нормы, закона, и суверен может нарушить права и интересы, признаваемые абсолютными в повседневной жизни. В условиях исключительного случая суверен может взять жизнь и собственность, защищаемые законом в нормальных условиях.

Теория К. Шмитта ставит в тупик современную теорию политического строя, задавая вопросы, на которые она не в состоянии ответить. Существует ли в общепринятых современных политических теориях место для решения, находящегося по ту сторону закона, или политическая и государственная жизнь полностью упорядочиваются законом? Включает ли в себя понятие исключительного случая нечто, кроме насилия? Если политика рассматривается как сфера, целиком упорядоченная законом, политическая теология не нужна, равно как не нужна теология, если реальность может быть полностью объяснена на базе физических законов.

Теология начинается с веры, признания возможности чуда и суверена-творца. Чудо выполняет функции исключительного слу-

^{*} Kahn, *Political Theology*, p. 32.

чая в теологии, и обе категории требуют наличия суверена, принимающего решение. Д. Юм определяет чудо как «нарушение закона природы отдельным волевым актом Бога»*. При отсутствии волевого акта, который включает в себя в обязательном порядке и решение, исключительный случай воспринимается не как чудо, но как произвол и хаос. Волевой акт позволяет провести различие между чудом и беззаконием, присутствием суверенного решения и хаосом. Если суверен (творец) больше не в состоянии принимать решение об исключительном случае (чуде), он перестает быть таковым, превращаясь в идола. Человек и общество не нуждаются в таких богах и политических лидерах. Отвергая категорию суверена, политическая наука признает отсутствие исключительного случая. Полития, отвергающая концепцию суверенитета, имеет в своем распоряжении только категории легального, правового, а также нелегального, неправового. Концептуальный базис оказывается чересчур узким, чтобы быть в состоянии подготовить отклик в условиях исключительного случая[†].

2.1.2. Карл Шмитт и политические теории постмодерна

Невозможно заранее знать, когда та или иная аналогия перестает быть полезной. Можно ли сказать, что в XXI в. понятие «чудо» больше не входит в семантическую сеть значений и смыслов, на основе которой происходит осмысление мира и общества? Например, в последние века европейской истории «чудо» оказалось вытесненным из естествознания и заменено «научной картиной мира». Одна из задач политической теологии ответить на вопрос, привел ли отказ от идеи чуда в естественных науках к аналогичному отказу для политической мысли. К. Шмитт, по крайней мере частично, склонен отвечать утвердительно на данный вопрос[‡]. Метафизика, которая запрещает чудеса в природе, будет требо-

* Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: And Other Writing*. Stephen Buckle (Ed.), 1748; repr. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 101.

† Kahn, *Political Theology*, p. 33.

‡ Шмитт, *Политическая теология*, с. 70.

вать аналогичного отношения и к политическому порядку, который должен быть сведен к естественному закону. Ряд исследователей не согласны с К. Шмиттом в данном вопросе. Взаимоотношения между метафизикой и политическим порядком более сложны и будет некорректно предполагать, что метафизика однозначно определяет значения и смыслы сферы политического. Такое утверждение должно рассматриваться как одна из форм редукционизма — карикатура, об опасности которых предупреждает сам К. Шмитт.

Открытость К. Шмитта аналогии ограничивается осознаваемой потребностью в «когерентности» — понятии, которое имеет собственную генеалогию и архитектуру. Взгляды К. Шмитта нельзя соотносить с постмодернистским пониманием разнообразия, непредвиденного случая и бриколажа. Они соответствуют, скорее, немецкой философии XIX в. и метафизике церкви — социальной образности того времени, для которой характерно осмысление реальности как иерархии, на вершине которой находится метафизика или теология.

Таким образом, «юридическое оформление исторически-политической действительности находит такое понятие, структура которого совпадает со структурой метафизических понятий»*, а политическая мысль должна найти место сообразно с общим состоянием сознания. Такой взгляд остается убедительным для тех, кто продолжает жить в пределах социальной образности, опирающейся на идею сотворенного мира, которая говорит о нормативном характере объективной реальности. Здесь метафизика сливается с теологией, и мир, созданный волей бога, будет выказывать целостность и единство порядка. Данная образность была на протяжении многих веков основанием теории естественного права, разворачивающейся в пределах церкви. Фома Аквинский подчеркивает иерархичную тринитарную теорию божественного, естественного и человеческого законов, которая лежит в основе целостности системы права[†]. Ф. Суарес аналогичным образом тщательно разрабатывает еди-

* Там же.

† Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Part I—II, Question 72, Article 4.

ную систему права, в которой автором и источником права является бог*.

Рассматривая развитие политических форм, К. Шмитт видит генеалогию, которая приводит его к теологическим концепциям и идее сакрального. Выстраиваемый политический порядок (в реальности или теории) включает в себя понимание природы человека, частью которой является вера в нормативный характер реальности: «здесь вначале психологически (а для феноменолога и феноменологически) полное тождество пронизывает метафизические, политические и социологические представления и постулирует суверена как личное единство и высшего творца»†.

Ощущение идентичности, единой нити не ограничивается метафизической концепцией «высшего творца». Политическая теология предлагает более широкий взгляд, в рамках которого связи между метафизикой и политической теорией оказываются взаимными. Природа и структура социальной образности, модели порядка сфер политического и теологического имитируют друг друга на всех уровнях мироздания — от микромира до макромира. Метафизика оказывается погруженной в поток исторического времени — историзирована (равно как гуманитарные науки и частично естественные науки) — и должна рассматриваться как риторическая практика.

Возможно, К. Шмитт был прав, считая, что пока поддерживается вера в единственную последовательную метафизику, аналогичная модель порядка будет формировать и политическое мышление. Однако «полное тождество» метафизики и политической теории становится невозможным, как только принимается точка зрения, что метафизика не может обладать нормативным характером. В безбожном мире, мире без нормативного значения и смысла, объективная реальность не содержит каких-либо знаний, которые могли бы помочь в понимании того, как упорядочить сферу политического. Разве что убеждение, что такое упорядочение является сугубо человеческим делом.

* **Francisco Suarez.** “De Legibus,” in *Selections from Three Works of Francisco Suarez.* S.J. trans. James Brown, Oxford: Clarendon, 1944.

† **Шмитт,** *Политическая теология,* с. 71—72.

В эпоху постмодерна источники фундаментальной веры, разнообразие метафизических подходов, конфликты между религиозным и светским мировоззрениями и пр. столь многочисленны и глубоки, что исключается разработка универсальной и единственной теоретической модели эпохи. Отдельные личности, социальные группы и общества существуют, опираясь на разнообразные системы веры, формирующие некий внутренний когерентный порядок, но не глобальный. Мир в эпоху глобализации оказывается идейно несвязанным — бессвязным, но способным существовать в условиях отсутствия единого центра.

В эпоху глобализации становятся возможны парадоксальные и противоречивые доктрины. Например, существуют концепции, исходящие из относительности ценностей культуры и религии, но настаивающие на универсальных правах человека. Другие считают, что нельзя рассуждать об универсальных правах, не обращаясь к вере в унитарного бога*. Практика оказывается еще богаче и разнообразнее, когда можно встретить социальные группы, преследующие политику универсальных прав человека и отрицающие религиозную веру. В этом случае отсутствует политическая теология, объединяющая различные элементы политических верований в единую непротиворечивую структуру. Приверженцы данных практик одновременно настаивают на универсальности прав человека и относительности культурных или религиозных значений и смыслов.

Алогичность можно наблюдать и в большей части современной западной политической философии, когда философы, пройдя длинный путь и подойдя к необходимости выдвинуть теорию, обосновывающую политические идеи в метафизике, останавливаются. В большинстве случаев они не обращаются к метафизике и не чувствуют, что должны ответить на вопрос существования бога прежде, чем смогут высказаться о природе политического†. Утверждать, что такая «плоская» когерентность, является задачей современной философии, означало бы констатировать состоявшуюся ее смерть и невозможность философии в эпоху постмодерна.

* **Perry, Michael.** “The Morality of Human Rights: A Ninreligious Ground?” *Emory Law Journal Special Edition*, Vol. 54, 2005, pp. 97—150.

† **Kahn,** *Political Theology*, p. 118.

«Плоская» когерентность, воспринимаемая современным западным человеком где-то как норма, оказалась слишком тяжелым бременем для К. Шмитта. Его собственная работа может служить примером несопоставимости систем веры и невозможности единственной универсальной аналогии, которая упорядочивала бы и делала когерентным целое. К. Шмитт признает, что идеи Г. Кельзена отражают дух его эпохи и «демократия есть выражение политического релятивизма и научности, освобожденной от чуда и догм, основанной на человеческом разуме, сомнении и критике»*. Однако К. Шмитт отклоняет точку зрения Г. Кельзена, настаивая на живучести понятий суверенного решения и исключительного случая. И если теория Г. Кельзена отражает дух эпохи и в этом смысле подтверждает справедливость социологии понятий, собственная работа К. Шмитта апеллирует к более широкому базису и говорит о разнообразии форм мысли, присутствующих в современном западном обществе. В этом случае автономия и законченность закона — одна возможная форма, а идея суверена, принимающего решение в условиях исключительного случая — другая. Так или иначе первые две главы книги К. Шмитта посвящены принятию централизованного решения в условиях политического режима, организованного в рамках закона.

Отношения между К. Шмиттом и Г. Кельзенем отражают неуверенность касательно объекта политико-теологического исследования. Является ли ею теория или вера? Почему Г. Кельзен моделирует свою теорию закона так, как он это делает? Или: относится ли теория Г. Кельзена с уважением к политическим верованиям и практикам общества? В ряде случаев предполагается первое, когда политическая теология рассматривается как метатеория. Однако цель теологии не в том, чтобы объяснить теорию сакрального, но обеспечить контакт теории и опыта. Не потому, что опыт предшествует его осмыслению, скорее наоборот. Нет такого момента человеческого опыта, который был бы оторван от его символического наполнения. Теория в этом смысле подобна философии, которая начинается с обычной беседы, опирающейся на

* Шмитт, *Политическая теология*, с. 65.

размышления о личном опыте. Если теология окажется не в состоянии выразить сакральный опыт общества, будучи способной объяснять, почему теологическое предположение (спекуляция) принимает ту или иную форму, это будет плохой теологией.

Сказанное справедливо и для политической теологии. Политическая теория, которая не оставляет места для решения, является ущербной, даже если можно объяснить, какая философия стоит за ней. Теологический элемент политики не есть вотчина теоретиков. Говоря о более ранней эпохе, К. Шмитт пишет: «социология понятия суверенитета этой эпохи предполагает демонстрацию того, что исторически-политическое существование монархии соответствовало всему тогдашнему состоянию сознания западно-европейского человечества. <...> Вследствие этого монархия обретала в сознании этой эпохи ту же самую очевидность, какую для более поздней эпохи имела демократия»^{*}.

Самоочевидность для общественного сознания является критически важным понятием. Вера в королей появляется прежде, чем рождается теория права, апеллирующая и использующая концепцию помазанника Божьего. Теория должна ощущать свою правоту и выражать то, что уже является частью общественной жизни — таков основополагающий постулат социологии понятий. Метафизика эпохи всегда является «самой самоочевидной» истиной, и все основания веры самоочевидны. Это означает, что «истинность» политической теории должна измеряться тем, как хорошо она объясняет самоочевидные для общества опыт, идеи и верования.

Реальная работа политической теологии, таким образом, заключается в разработке теоретической формы понимания, которое уже присутствует в обществе как очевидная истина. Политическая теология операционализирует способы, при помощи которых понятия и идеи разворачиваются в жизни общества. При этом она обращается и опирается на генеалогию, аналогию и архитектуру, формулируя и отвечая на вопросы, откуда проистекают те или иные идеи и понятия, как они взаимодействуют и становятся когерентной частью существующих паттернов и семантических сетей значений и

^{*} Там же, с. 70.

смыслов общества. Таким образом, политическая теология является формой исследования социальной образности, имеющая целью предложить обществу свою интерпретацию процессов общественной жизни. Успешность разработанной теории оценивается ее способностью убедить общество в своей правоте и своих истинах.

Либеральная политическая теория в состоянии выразить теоретическое содержание текущей эпохи, однако она терпит неудачу как политическая практика и опыт, источник значений и смыслов для подавляющего большинства обществ. В этом смысле критический анализ либеральной теории К. Шмиттом остается адекватным и уместным. Либеральная политическая теория испытывает недостаток в концепции политического, заменяя его рациональным дискурсом, с одной стороны, и интересами, с другой. Отказываясь видеть источники значений и смыслов современного политического общества таковыми, каковы они есть, она стремится занять место сакрального (священного) в обществе. Как следствие, либеральная теория вынуждена осудить большую часть актуальной политической практики как патологию, будучи убеждена, что целью политической практики является удовлетворение постулатов некоторой нормативной теории*. Однако обращение к политической практике как к культуре, а не нормативной теории, требует апелляции к генеалогии и архитектуре семантических сетей значений и смыслов, поддерживаемых ею. При этом надо отдавать себе отчет, что исторически такие сети живут на вере и сфере религиозного. Развернуть такое исследование означает обратиться к политической теологии.

2.2. Проблема взаимоотношений между политическим и религиозным на современном этапе

Паттерны эпохи модерна маргинализировали политическую теологию, когда сдвиг от теологического мировоззрения к научному при рассмотрении как естественных, так и социальных явлений

* **Kahn**, *Political Theology*, p. 121.

расценивался как один из атрибутов современного мышления. Запад достаточно долго придерживался точки зрения, что современный мир является мультикультурным, когда попытки соединить политику и религию рассматривались как контрпродуктивные, если не опасные. Религия принадлежит гражданскому обществу, что, с одной стороны, защищает ее, с другой — исключает из политики. Западная академическая наука в значительной мере потеряла ощущение предмета, когда политическая теология ассоциируется скорее с противостоящими современному секулярному государству религиозными фундаменталистами и мусульманскими теократиями.

С данной точки зрения «Политическая теология» К. Шмитта, апеллирующая к идеям во многом забытых немецких теоретиков, вызывает серьезные проблемы у современного читателя. За несколькими исключениями, такими как М. Вебер или Г. Кельзен, ему сложно понять предмет дискуссии и проблемы, которые волнуют автора. В большинстве случаев К. Шмитт сегодня привлекает внимание исследователей политической истории, но не политологов, юристов или философов.

Читатель также сталкивается с другим, более серьезным вызовом. Политическая теология К. Шмитта вынуждает пойти против ставшей общепринятой интерпретации разделения между секулярным и теологическим. М. Лилла называет его «великим разделением» и помещает в основу не только современного мышления, но и государства. В своей книге «Мертворожденный бог» он замечает, что в большинстве цивилизаций человек обращается к сакральному, когда пытается отразить политические вопросы, а мышление принимает форму политической теологии. М. Лилла аргументирует, что великое (но искусственное) разделение религии и политики не только относительно новый феномен, но свойственен только западному христианскому обществу. Большая часть мира не отделяет политическую философию от космологии и теологии.

«Мы (Запад) отделились от нашей долгой теологической традиции политического мышления революцией в западном мышлении, которая началась приблизительно четыре века назад. <...> Мы живем в мире, созданном интеллектуальным восстанием про-

тив политической теологии на Западе, <...> (и) у нас нет больше привычки соединять политический дискурс с теологическими и космологическими вопросами; и мы больше не признаем Откровение политически авторитетным и влиятельным»^{*}.

Если под великим разделением подразумевать опору государства исключительно на собственные основы, когда никакой религиозный авторитет не имеет права голоса при формировании политической повестки, то политическая теология становится частью модернистского проекта. Просто она утверждает, что разделение неправильно понято и ведет к разочарованию политического мира в своих возможностях. В этом случае политическая теология становится проектом, направленным против бездушного бюрократического характера современного «государства благополучия» М. Вебера, в котором идентичность субъекта не играет роли, а возникающие проблемы и права регулируются администраторами государства (бюрократией)[†].

М. Лилла описывает «политическую теологию» как подход тех, кто верит, что религиозная вера должна оформлять политический строй. Однако современный дискурс вокруг политической теологии разворачивается, скорее, вокруг утверждения, что государство не является секулярным явлением, каковым оно представляется[‡]. В политической жизни и политике присутствует вера и опыт сакрального, жертвенности, любви и пр., вне зависимости от проблемы разделения церкви и государства в правовом поле. Это более радикальная точка зрения и утверждение, чем у М. Лиллы. Проблема не в том, что разрыв должен быть преодолен, но в том, что разрыва как такового не было. Пространство между теологическим и политическим является связным и непрерывным.

Для К. Шмитта понять современное государство можно, если оно помещается в теологическую традицию. Для М. Лиллы пони-

^{*} **Lilla, Mark.** *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West.* NY: Alfred A Knopf, 2007. Цит. по **Lauder, Matthew A.** *Religion and Resistance: Examining the Role of Religion in Irregular Warfare.* Defence R&D, Canada, Toronto, March 2009, p. 10.

[†] **Kahn, Political Theology,** p. 19.

[‡] **Asad, Talal.** *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.

мание начинается, когда государство отрывается от данной традиции. И К. Шмитт, и М. Лилла, таким образом, апеллируют к теологии и находятся в рамках одной и той же академической традиции: один — через поддержку, другой — через отрицание связи с теологией. Тем самым политическая теология бросает вызов не только архитектуре правовых и государственных институтов, формулируя проблему пересмотра структурных связей и взаимоотношений между религиозными институтами и государством, но и базисным понятиям, смыслам и образам (картине мира) эпохи модерна и постмодерна, характеру взаимоотношений между личностью и государством. Сказанное выше не означает, что разделение не имеет права на жизнь, и политика должна вернуться к исключительно религиозным основам. Такой подход следовало бы расценивать как нормативную интервенцию религии в политику.

Современная политическая теология должна не только заниматься проблемами взаимоотношений между политической доктриной и теологией, религиозными институтами, но и признавать, что государство создает и поддерживает свое сакральное пространство. Во время зарождения современного государства политическое руководство освободило самого себя от претензий церкви на светскую власть. Однако освобождение государства от церкви не означает изгнание сакрального из политического. Например, французские или российские революционеры, атакуя церковь, нашли необходимым создать свои собственные ритуалы сакрального, в которых данная роль отводилась народу как суверену*.

Современная политическая теория начинается с представления государства как формы и выражения социального контракта, который является продуктом рационального соглашения между группами личностей, стремящихся таким образом справиться с вызовами, стоящими перед обществом. Политическая теология представляет собой вызов данному подходу. Для политической теологии, например, политика не стремится заменить насилие

* **Gliozzo, Charles.** “The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution,” *Church History*, Vol. 40, Issue 3, 1971, pp. 273-283; **Feher, Ferenc (Ed.).** *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkley: University of California Press, 1990.

безопасностью закона и государством, но ставит, например, вместо убийства — жертву, которая не имеет ничего общего с договором. Воображаемый социальный контракт появляется после признания исключительного случая и таких его проявлений, как жертва, суверенитет. В терминах К. Шмитта «нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению»*. Вера и вневременные основы общества предшествуют доктрине.

2.3. Имперский и папский центры власти в средние века

Узость политической теологии К. Шмитта становится следствием пренебрежения существенными библейскими понятиями, идеями и смыслами, которые на протяжении тысячелетий формировали взаимоотношения религиозного и политического в Западной Европе и оказывали влияние на них. Более полная концепция политической теологии требует привлечения к исследованию библейских, теологических и духовных источников. Например, тексты Св. Августина, глубоко исследуют взаимоотношения между теологией и политикой[†]. Теологические споры вокруг ересей, таких как арианская[‡], или конфронтация между Св. Амвросием и римским императором Феодосием Великим[§], помимо всего прочего, высвечивают единство и целостность духовного и мирского.

Как показывает Э. Гилсон, влияние христианского мышления на философию и политику структурировалось Откровением Иоанна**.

* Шмитт, *Политическая теология*, с. 29.

† Блаженный Августин. О граде Божием. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 1296 с.

‡ Newman, John Henry Cardinal. *The Arians of the Fourth Century*. 3rd ed. London: Gilbert and Rivington, 1871.

§ McLynn, Cf. Neil B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 315—330.

** Gilson, Étienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. trans. A. H. C. Downs, repr.; 1936, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

Филипп Грей привлекает внимание к двум изречениям из Библии: «отдайте Кесарю кесарево, а Богу богово» (Матфей 22:21); «и Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лука 22:38).

Учет такого рода факторов структурирования является необходимым для любого понимания и интерпретации политической теологии или теологии политики. Политическая теология К. Шмитта, которую можно назвать «вновь обращенной в язычество», отворачивается от Откровения и обращается к теолого-политическому пониманию, аналогичному римской античности*.

Узость исторического периода, рассматриваемого К. Шмиттом, приводит, в частности, к искажениям в понимании понятия исключительного случая. Он не видит, что сама проблема исключительного случая является следствием конфликта, который не может рассматриваться как сугубо государственный. Хотя сам К. Шмитт не делает таких выводов, ряд аргументов в его работах позволяет прийти к такому заключению†. Для всего периода средних веков лицо, принимающее решение в условиях исключительного случая, являлось не только субъектом, но и объектом более широкого и глубокого противоборства между папской и имперской властями. Понятие исключительного случая развивалось и поддерживалось семантической сетью значений и смыслов, понятий и идей, разворачивавшейся внутри фрейма, в котором присутствовали, по крайней мере, два стремящихся к господству центра власти. Причем оба центра апеллировали к богу, как источнику своих претензий и власти‡.

Поле напряженности, создаваемое двумя центрами власти, является ключевым элементом в понимании исключительного случая. В рамках фрейма с одним центром власти понятие исключительного случая, возможно, оказалось бы лишним и не оформилось. Такой

* Gray, *Political Theology and the Theology of Politics*.

† Шмитт Карл. Римский католицизм и политическая форма / Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключит. статья и составление А. Филиппова. — М.: КАНОН-пресс-Ц., 2000. — 336 с.

‡ Neuhaus, Richard John. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

центр манифестировал бы себя в качестве законного и единственного носителя исключительного случая. В рамках гипотетического сценария истории средних веков, в котором светский центр власти проигрывает папскому, политические системы Запада были бы преобладающе теократическими. Или, если бы не было претензий на светскую власть со стороны Папского престола, императоры стали бы единственными носителями исключительного случая в рамках своих империй, апеллируя к «божественному праву королей».

В реальной истории центры имперской и папской власти, вступая в противоборство, признавали легитимность претензий на власть и обладание властью другим центром. Как замечает О. Гирке, «...во все века средневековья христианский мир, который по судьбе идентичен с человечеством, установился до нас как единственное, универсальное сообщество, основанное и управляемое самим Богом. <...> Вместе с этой идеей единственного сообщества всеобъемлющего человечество, разрыв этого сообщества между двумя организованными порядками жизни, духовным и мирским, был принят средневековьем как вечная Божья воля»*.

Это не означает, что такая картина мира и «порядка жизни» отрицает возможность конфликтов между двумя институциональными центрами средневекового западного мира. Скорее, оно отражает понимание того, что оба центра власти и возглавляющие их первые лица обладают божественной законностью. В качестве примера можно привести буллу *Unam Sanctam* (лат. — Единый, Святой) 1302 г. Папы Бонифация VIII против Короля Франции Филиппа IV: «Оба (меча) тогда находятся во власти церкви, материальный и духовный. Но один применяется для церкви, другой церковью, один рукой священника, другой рукой королей и солдат, хотя по воле и терпению священника»†.

Учитывая, что Бонифаций VIII в реальности пытался применять военную силу, использование им терминологии двух мечей выгля-

* **Gierke, Otto.** *Political Theories of the Middle Age.* trans. **Frederic William Maitland,** [1900] Bristol: Thoemmes Press, 1996, p. 10.

† **Boniface VIII.** “The bull *Unum Sanctum.* (November 1302),” in **Brian Tierney.** *The Crisis of Church and State 1050—1300.* Toronto: University of Toronto Press, 1964, p. 189.

дит своеобразным, показывая силу идеи, даже если на практике ты идешь против нее. Император Святой Римской Империи Генрих IV представляет собой другой пример. В разгар борьбы за право назначения епископов (борьба за инвеституру), обвиняя Папу Григория VII в отказе от веры, он, тем не менее, призывает немецких епископов «проследить, чтобы вы не забрали помощь из угнетаемой церкви, а скорее, чтобы вы выражали симпатию королевскому сану и духовенству»*. В указанных случаях оба центра утверждают, что другая сторона переступила пределы своей власти, но не отрицают ее права на законную власть над одним и тем же населением.

Идея возможности других носителей исключительного случая, кроме двух центров власти, зародилась и стала набирать силу после абсолютизации государства в качестве мирского центра власти. Исторически это стало возможным вследствие множества папских поражений и внутренних церковных и теологических проблем и распрей, ослабивших духовный центр. Уже во времена борьбы за право назначения епископов Папский престол, обладая большим теоретическим авторитетом и властью, выказывал признаки относительной слабости. Борьба продолжалась в течение нескольких веков и разворачивалась между папством (как центром духовной власти) и императорами Святой Римской империи и позже национальными королями.

Церковь страдала и от внутренних проблем, включая теологические разногласия, угрозы раскола, ереси. Институционально после консилиарного движения папство становится более сильным в пределах церкви. Однако «великая схизма» и период множества пап подорвали вес и влияние церкви на Западе по сравнению с подающими надежды и набирающими силу государствами. Апостольская преемственность и ключевые сакральные элементы миссии церкви были подвергнуты сомнению. Раскол и прочие проблемы церкви заметно уменьшили в средневековом обществе «страх» перед духовным институтом[†]. Политический лидер территории получил преимущество в способности вызывать страх

* **Henry IV**. “Letter of Henry to the German bishops (1076),” in **Brian Tierney**. *The Crisis of Church and State 1050—1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1964, p. 61.

[†] О важности страха см. **Maistre, Joseph de**. *Considerations on France*. trans. **Richard A. Lebrun**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1797], p. 41—48.

своей военной и политической мощью, в то время как церковь была вынуждена опираться только на быстро тающую духовную власть и влияние.

Протестантская Реформация стала переломным моментом и привела к подчинению церкви государству в вопросах светской власти. Ослабевшая в результате Реформации церковь нуждалась в помощи светской власти, которая выразила готовность помочь. Однако такая помощь имела свою цену. Католическая церковь, например, была вынуждена приглушить ссоры с французским королем касательно независимости французской церкви. Для протестантских церквей ситуация выглядела намного хуже. Потеряв статус независимого от государства института, они испытывали недостаток в поддержке в возникающих разногласиях с государством. Церкви управлялись и контролировались государственным аппаратом, став, фактически, департаментами государства. Это ограничивало критический анализ взаимоотношений и, что важнее, уменьшало возможность возникновения конкуренции между светским и духовным центрами власти. Церкви становились национальными и государственными*.

Кроме того, частично сама теология Реформации соглашалась с подчиненной ролью церкви государству, что находилось в русле взглядов М. Лютера касательно духовной жизни и индивидуально-го спасения. Результатом становилось дробление и атомизация общества, когда человек оставался один перед лицом государства, без поддержки церкви — сильного институционального центра власти, который мог бы ограничивать и контролировать государство.

Первое оправдание вновь обращенной в язычество естественной политической теологии К. Шмитта можно найти в понятии «двух королевств» М. Лютера. Он утверждает, что и королевство Евангелия, и светское королевство должны остаться: «первое — чтобы защитить благочестие, второе — чтобы вызвать внешний мир и предотвратить злые дела; ни один не достаточен без другого»[†]. Это

* **Gray**, *Political Theology and the Theology of Politics*.

[†] **Luther, Martin**. "Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed" (1523), in *Martin Luther: Selections from His Writings*, **John Dillenberger (Ed.)**, trans. **J. J. Schindel**, New York: Anchor Books, 1962, p. 371.

необходимо, так как мир не гостеприимен по отношению к христианству: «... мир и массы есть и всегда будут нехристианскими, хотя все они крещены и являются номинально христианскими. Христианами, однако, являются немногие и они редки, как говорится. Поэтому не может быть и речи, что должно быть общее христианское правительство по всему миру, которого нет даже на одной земле или компании людей, так как грешное всегда превосходит численностью благое»^{*}.

С данной мыслью М. Лютера возникают проблемы. Сферы мирского и духовного оказываются жестко разделенными, когда живущий духовной жизнью христианин уделяет мало внимания характеру светского правления, что развязывает руки государственной власти. Как пишет М. Лютер: «Хотя светская власть должна иметь такой закон (то есть, глаз за глаз), при помощи которого судит неверующих, и хотя сами вы могли бы использовать его, чтобы судить других, тем не менее вы не должны призывать применить или использовать его сами и в ваших собственных делах. У вас есть царство небесное; поэтому вы должны оставить царство земное любому, кто хочет взять его»[†].

Очевидная интерпретация данной цитаты, что христианин должен оставаться пассивным по отношению ко всему тому, что касается государства. Конечно, право христианина стремиться и обладать государственной и политической властью, имеющую божественную природу, не отрицается. Однако такое участие во власти должно нести с собой мир в погрязшее во зле общество. Благословение Бога призвано помочь восстановить порядок, который оказался нарушенным после грехопадения человека. М. Лютер накладывает жесткое ограничение на государство, законы которого могут «простираться не дальше чем на жизнь и собственность и что является внешним на земле»[‡]. Душа оставляется Богу. Такая трактовка вводит в некоторое смятение верующих, оставляя их в одиночестве, так как непонятно, кто решает, какие вопросы касаются души, а какие являются земными? И что

^{*} Там же.

[†] Там же, с. 380.

[‡] Там же, с. 382—383.

он должен делать, если государство начинает действовать непропорционально?

Верующий христианин, по мнению М. Лютера, мало нуждается в структурах власти, будь-то государственных или церковных*. Такая доктрина ослабляет церковь: «Церковь ничем не командует, если не уверена, что это — Слово Божие»†. Однако если каждый верующий — священник, нужна ли церковь как «посредник» между человеком и Богом? М. Лютер ясно дает понять, что церковь становится почти ненужной. Относительно слова Божьего он объясняет: «...должны быть сохранены его самые простые значения; и, если контекст явно не заставляет делать иначе, слова не должны быть поняты кроме их надлежащего и буквального смысла, во избежание случая, который будет дан нашим противникам, чтобы уклониться от Священного писания, как единого целого»‡. М. Лютер поясняет, что теология чересчур зависима от философской способности личности проникать в суть понятий, и призывает своих сторонников использовать «слова Христа в простой вере»§. Функции церкви как института минимизируются, а в качестве носителя исключительного случая оказываются практически полностью потерянными.

Последствия шагов М. Лютера оказались разрушительными для церкви. Предложив решение ряда проблем католической церкви, он создал новые и не менее сложные. Например, каким образом определить является ли проблема «секулярным вопросом» или «вопросом греха». Решая проблему выдавливания папской власти из секулярной сферы, М. Лютер ограничил возможности церкви контролировать и пресекать стремление светских властей получить неограниченные полномочия в обществе.

М. Лютер наносит удар и по упомянутым выше библейским цитатам от Матфея (22:21) и Луки (22:38), являющимся ключевы-

* Там же, с. 392.

† Там же, с. 383.

‡ Luther, Martin. "The Pagan Servitude of the Church" (1520), in **Martin Luther. Selections from His Writings**, John Dillenberger (Ed.), trans. J. J. Schindel, New York: Anchor Books, 1962, p. 266.

§ Там же, с. 268.

ми для богооткровенной политической теологии средних веков, тем самым ускоряя поворот от богооткровенной теологии политики к естественной политической теологии. Относительно цитаты Матфея (22:21), касающейся обязанностей по отношению к Цезарю, М. Лютер считает, что она о том, что «человеческий закон не может, возможно, расширить свою власть на небеса и над душами, но принадлежит только земле, внешнему общению людей друг с другом, где люди могут видеть, знать, судить, приговорить, наказать, и оправдать»*. Здесь нет какой-либо ссылки на церковь как институт, являющийся носителем власти, которая от Бога, но не от Кесаря. Речь идет о личностной проблеме: государство не может судить сердце и душу человека, но только его внешние действия. При этом проблема институциональной власти, которая выражала и защищала бы такое понимание взаимоотношений между духовным и светским, просто не рассматривается. Комментируя связанный с данным стихом другой стих от Матфея (16:19), М. Лютер наносит окончательный удар по духовной институциональной власти: «Откуда получает (Папа Римский) «власть»? От владения ключами? Но ключи принадлежат всем, и имеют отношение только к силе греха...»†.

Высказываясь касательно цитаты от Луки (22:38) о «двух мечах», М. Лютер подводит итог своим взглядам на отношения между духовным и мирским: «Это очевидно для всех, что (католики, паписты), как мы, являются подлежащими власти государства, что у них нет никакого правомочия, чтобы разъяснять Священное писание произвольно и без специальных знаний»‡. Переход от богооткровенной к вновь обращенной в язычество политической теологии у М. Лютера лучше всего отражает цитата, касающаяся светской власти: «Если государство и его меч являются богослужением <...> то, в чем государство нуждается, чтобы владеть мечом, также должно быть богослужением»§.

* **Luther**, *Secular Authority*, p. 387.

† **Luther**, *Pagan Servitude*, p. 312.

‡ **Luther, Martin**. “Ruling Class,” in **Martin Luther. Selections from His Writings**, **John Dillenberger (Ed.)**, trans. **J. J. Schindel**, New York: Anchor Books, 1962, p. 417.

§ **Luther**, *Secular Authority*, p. 381.

М. Лютер не был первым в своей критике взаимоотношений между духовными и светскими институтами власти. Два века ранее критика Данте церкви, связанная с его надеждами на «мирового императора», вела к аналогичным выводам и результатам*. Тем не менее, будучи глубоко религиозными личностями, и М. Лютер, и Данте, вероятнее всего, отшатнулись бы от вновь обращенной в язычество политической теологии, которой следовали государства после Реформации.

Таким образом, какими бы ни были личные мотивы М. Лютера, его взгляды на проблему взаимоотношений между церковью и государством дали последнему возможность перейти от доминирования в противоборстве двух центров власти к полному контролю и фрейму одного центра институциональной власти. М. Лютер, не имея таких намерений, инициировал события и процессы, ставшие фокусом исследования К. Шмитта. Фрейм двух противоборствующих центров власти, каждый из которых реализует функцию носителя исключительного случая, оказался разрушен. М. Лютер свел духовный центр до уровня личностного понимания «простого значения» священных писаний, уничтожив его как институт и оставив нетронутым другой центр — государство, которое никто более не ограничивал. Нападки М. Лютера на католическую церковь не только подорвали ее власть, право интерпретировать Писание, но также и ее отношения с государством.

Дискуссия данного подраздела может показаться несколько отвлеченной от основной темы, так как К. Шмитт фокусируется на исследовании понятия «божественное право королей» политической теологии. Однако если начинать исследование проблемы в этой точке, то оказываются исключенными из рассмотрения важные аспекты его генеалогии. К тому времени, когда божественное право королей сформировалось как политическое понятие, проблемы, которые анализирует К. Шмитт, были уже оформившимися и состоявшимися. Теология зачастую имела политические цели, а политика — теологические, а политическая теология пере-

* **Alighieri, Dante.** *Monarchy*. trans. **Prue Shaw**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1314?].

стала быть политикой или теологией, но, скорее, нечеткой и непостоянной комбинацией обеих. Рождение политической теологии К. Шмитта происходит из данного начального хаоса*.

2.4. Необходимость нескольких центров власти

Напряженность между двумя центрами делала проблему исключительного случая необходимой частью фрейма власти. Она могла прикрываться маской сотрудничества и взаимной вежливости, но в любом случае конкурирующие центры власти были вынуждены принимать в расчет друг друга. Как следствие, они признавали взаимную законность и рассматривали друг друга как субъектов, обладающих правом на исключительный случай, получая власть от Бога и господствуя в пределах своих сфер власти. Конфликты возникали на границах сфер, которые определялись достаточно условно и были подвижными. К. Шмитт мог бы назвать такие конфликты пограничными случаями[†], которые усложнялись наличием двух взаимосвязанных и взаимодействующих носителей исключительного случая по отношению к одному и тому же населению.

Устранение одного «меча» опрокидывало вековой баланс. Удаление духовного центра власти вместе с атомизацией права на интерпретацию Библии привели к двум последствиям. Во-первых, каждый человек мог интерпретировать библейский текст, включая природу и степень обязательств и обязанностей перед Богом и Кесарем, что не могло не привести к смятению умов и хаотизации. Во-вторых, если человек действует исходя из собственного окончательного понимания суда на земле, порядок в обществе становится невозможен. Подход светских правителей в этих условиях заключался в том, что если «каждый человек сам Папа», то суверенные государства «освобождаются, по определению, от любого суда, кроме как собственного»[‡].

* **Gray**, *Political Theology and the Theology of Politics*.

† **Шмитт**, *Политическая теология*, с. 29.

‡ **Claude, Inis L. Jr.** "Just War: Doctrines and Institutions," *Political Science Quarterly*, Vol. 95, No. 1, 1980, pp. 83—96.

Преодолев сопротивление духовного центра власти, государство оказалось свободно в своем стремлении стать единственным центром, не опасаясь угрозы обличения со стороны папской власти. Расширение государственной власти не проходило незамеченным и встречало сопротивление. Как замечает один из исследователей, вместе с Реформацией появляется «благоговейный страх нового абсолютизма государства; решимость сопротивляться понятию его универсальной власти; утверждать, что есть сферы жизни и узы товарищества, которые не проистекают из его властного указания и не могут быть разорваны им»^{*}.

Однако ящик Пандоры полного доминирования государства закрыть непросто. Даже волна революций, начавшаяся с конца XVIII в. и продолжающаяся до наших дней, не в состоянии поколебать государственную гегемонию на власть. Процессы глобализации нанесли сильный удар по государству, тем не менее оно остается ведущим центром власти, как внутри общества, так и на международной арене.

После Реформации политическая теология, опирающаяся на божественное право королей, начинает развиваться в рамках паттернов, описанных К. Шмиттом. Однако это не дает оснований относиться к анализу К. Шмитта как полному. Хотя можно справедливо отметить, что он рассматривает естественную, а не богооткровенную политическую теологию/теологию политики средних веков, надо отдавать себе отчет и принимать во внимание, что генеалогия данного понятия уходит корнями в глубокие пласты истории. Рассмотрение более широкого исторического опыта позволяет увидеть, что значительная часть актуальной семантической сети значений и смыслов, понятий и идей политического находится под влиянием богооткровенной политической теологии/теологии политики, а фрейм, состоящий из двух конкурирующих центров власти и носителей исключительного случая, более устойчив, чем существующий и описанный К. Шмиттом[†].

^{*} **Figgis, John Neville.** *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius 1414—1625.* Bristol: Thoemmes Press, 1998 [1916], p. 145.

[†] **Gray,** *Political Theology and the Theology of Politics.*

Необходимо помнить, что в средние века религия глубоко влияла на все элементы общественной жизни, и в период раннего средневековья политическая теология «была все еще огорожена общей структурой литургического языка и теологической мысли, так как независимая от церкви секулярная «политическая теология» была пока еще не разработана»*. И, если концепция Бога у К. Шмитта достаточно проста, политические акторы средних веков очень серьезно относились и использовали элементы богословия в своей практике. Как объясняет Э. Канторович, христологический язык и структуры, наряду с понятиями «мистических тел», структурировали не только отношения между духовными и светскими центрами власти, но и понятие королевского сана каждого из народов†.

Это позволяет утверждать, что сеть понятий и идей, значений и смыслов Откровения играла большую роль, например, в развертывании концепции исключительного случая, как во взаимодействиях духовного и светского центров силы, так и внутри государств. При этом возникали дискуссии и различные интерпретации. Например, если проводить аналогии между богооткровенными понятиями теологии и политической властью, то должен ли король ассоциироваться с Богом-отцом (находится выше закона или является законом в себе) или Богом-сыном (появляется после закона)? Является ли король викарием Бога или Папы, или обоих сразу? Если он викарий Папы, то может ли последний смещать короля или императора по причинам греха или ереси? Естественная политическая теология К. Шмитта не обращается к таким вопросам, так как в ее нарративе данных проблем просто нет.

Другими словами, концепция К. Шмитта представляет собой усеченный взгляд на социологию понятия политической теологии, что несет с собой угрозу некорректных выводов и интерпретаций. Одной из самых опасных таких угроз следует признать интерпретацию исключительного случая как неотъемлемого элемента естественной политической теологии. Исключительный случай трактуется как следствие отсутствия противовеса или нехватки «кон-

* **Kantorowicz, Ernst H.** *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press, 1997 [1957], p. 87.

† **Kantorowicz, King's Two Bodies,** chapters III—V.

троля» решительной воли «богоподобного» суверена. Как следствие, злоупотребления властью рассматриваются как врожденные и являющиеся следствием понимания своей роли и места участниками политического процесса*.

В богооткровенной политической теологии король, как центр светской власти, зачастую имеет две ипостаси, будучи как выше закона, так и в рамках закона, исполняя роль как Бога-отца, так и Бога-сына. Теология выступает как опирающийся на живое богооткровение независимый центр, а не как существующая вне божественной истории абстракция. Отношения между светским и духовным центрами оказываются напряженными. Богооткровенная теология политики всегда подвергала сомнению, кто является носителем исключительного случая — царствующая особа или Папа. Оба центра власти имели претензии на власть и действительно господствовали, обосновывая свою легитимность в богооткровенной теологии и божественной истории. Высказываемые центрами претензии на власть имели целью проверить силу оппонента. Символами легитимности претензий выступали идеи «двух мечей», «дома викария Бога» (различение Бога-отца и Христа) и др. Поддерживаемый баланс сил между центрами препятствовал абсолютизации как практики, так и теории отправления власти, за исключением приверженцев крайних взглядов.

Идея разделения власти является слабой в естественной политической теологии, которая оказывается не в состоянии адаптировать понятие абсолютной унитарной силы, опираясь, например, на идею нескольких ипостасей (если использовать язык тринитарности) или аналогии из божественной истории. Естественная политическая теология не может разделить силу и власть между несколькими сферами, признавая только их строгое, недифференцированное единство. «Бог» и «государство» сливаются в единое понятие. Результатом становится абсолютизм, выраженный в терминах божественного права королей или исключительного случая Французской, Веймарской республик, СССР и пр. Духовная сфера оказывается субкатегорией государственной власти, а отношения

* Gray, *Political Theology and the Theology of Politics*.

между религией и государством возвращаются к дохристианским формам. Как пишет Э. Канторович: «Мы можем изумляться, является ли это логикой или иронией истории, что торжественный римский культ богов и общественных функций должен быть найден в корнях современного обожествления и идолопоклонничества перед государственными механизмами»^{*}.

Таким образом, при обсуждении естественной политической теологии необходимо принимать во внимание и учитывать генеалогию понятия в средние века. Следуя за Гилсоном можно видеть, как Откровение и использование нарративов из божественной истории оформляло средневековую политическую теологию/теологию политики, радикально отличающуюся от греческой или римской[†]. Аналогичная картина наблюдается и с вновь обращенной в язычество естественной политической теологией пост-реформационного периода. Ее концепция божественного права королей, утверждая, что все полномочия и рукоположение на царство от бога, использует теологию в своих целях, при этом редко полагаясь на богооткровенную политическую теологию. Вырастающие из христианства особенности взаимоотношений между церковью и государством, духовным и мирским откладываются в сторону, когда Священное писание, оторванное от полнокровной веры и в абстрактной форме, используется для легитимизации государства. Линия мысли, которая ведет к пониманию бога Т. Гоббсом[‡].

Происходит сдвиг в мышлении, когда прозрение и интуиция богооткровенной теологии (любая власть от бога) начинает рассматриваться как «естественное» следствие политической теологии. «Естественная» теология описывает бытие, являющееся бытием в боге, которое, фактически, разворачивается под руководством Священного писания[§]. Идею естественной политической теологии К. Шмитта можно понять на практике, только если при-

^{*} Kantorowicz, *King's Two Bodies*, p. 189.

[†] Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*.

[‡] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1991. — С. 441.

[§] Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, pp. 49—59.

нимать во внимание, как используется библейский текст в тот или иной период исторического времени, а также рассматривая результаты такого использования.

К тому периоду времени, начиная с которого К. Шмитт исследует теологию и политическое, богооткровенная политическая теология, даже в той степени, в которой ее применял М. Лютер, закончилась. Хотя королевства оставались все еще «христианскими», сама монархия приняла другую форму. Церковь как институт не была в состоянии играть самостоятельную роль и поддерживать баланс сил и власти. Оставалась только власть короля, которая проповедовалась в национальной церкви. Такая проповедь напоминает гражданскую религию Т. Гоббса, которая требует, прежде всего, почтения по отношению к суверену, так как «...люди, у которых раз сложилось мнение, что их повиновение суверенной власти для них будет более вредно, чем неповиновение, не будут повиноваться законам, этим они опрокинут государство и внесут хаос и гражданскую войну, для избежания которой и установлено всякое гражданское правление. И вот почему <...> суверены носили имя пастырей народа, так как ни один подданный в этих государствах не мог учить чему-либо народ без их разрешения и полномочий...»^{*}.

Поле напряженности между церковью и государством исчезло, а политическая теология К. Шмитта оказалась вновь обращенной в язычество. Предикат «вновь обращенной в язычество» призван отразить тот факт, что государство вновь включило в себя категорию религиозного. Аналогичное имело место в античности, где в период господства гражданской религии она приветствовала и поддерживала государство. Если сознательно упростить картину и реальный исторический процесс, здесь уже нет какого-либо разделения того, что должно отдаваться Кесарю, а что — богу. Скорее, Кесарь безраздельно властвует и призывает богов к своей силе.

В средние века, даже в самый разгар противоборства между императорами и папской властью, обе стороны понимали и при-

^{*} Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1991. — С. 441, с. 414.

нимали необходимость сохранения баланса между духовным и светским центрами власти. Однако ко времени Реформации и последующих религиозных войн данное понимание и признание исчезло. Ко времени Ж. Бодена ситуация деградировала до фрейма с одним центром суверенной власти, который К. Шмитт использует для разворачивания своего понимания политической теологии.

Вместе со становлением эпохи Просвещения в семантической сети значений и смыслов, идей и понятий государства становилась все более активной идея верховенства закона, следствием чего оказывалось затухание понятия божественного права королей, которое постепенно теряло связи с паттерном эпохи. Будучи основанной на вновь обращенной в язычество политической теологии, оно тем не менее сохраняло связи с семантической сетью Библии. Однако проблему усугубляла атомизирующая интерпретация библейских текстов М. Лютера и ослабление влияния доктринального христианства, что позволяло атаковать обреченное божественное право королей в уязвимых местах. На место боготкровенной теологии приходил сильный индивидуализм, как в вопросах веры, так и в политике. Вместе с преобладанием идеи верховенства закона вновь стала актуальной проблема исключительного случая, как и во времена Римской республики, что получило свое отражение в концепции политического у К. Шмитта. И, если К. Шмитт схватил теоретические образы новой эпохи и сопутствующие ей проблемы политического, некоторые европейские народы нашли практическое решение в виде большевизма и фашизма — ведущих идеологий XX в.

Авторитарные и тоталитарные идеологии и государства политизировали все стороны общественной жизни, поглощая или уничтожая прочие, даже потенциальные, центры власти. Возникла государственная и общественная система, в которой не могли возникнуть какие-либо альтернативные носители исключительного случая. Действуя чрезвычайными методами и на основе права на исключительный случай, государство само становилось как исключительным случаем, так и его носителем. Ничто внешнее, за исключением войны, не могло бросить вызов сложившейся системе. Церковь больше не могла служить конкурирующим носите-

лем исключительного случая, и в пределах государства только «король», будучи «божественно правым», сосредотачивал в своих руках всю полноту государственной власти*.

Следует сказать еще об одной глубинной проблеме. Сами тоталитарные доктрины и идеологии не несли с собой мотивов и оснований для широкого принятия среди народных масс, без чего тоталитаризм был бы невозможен. Сами идеи и понятия не позволяют инициировать глубинную волну поддержки, без которой радикальные перемены невозможны. Метapolитика, описанная Б. Муссолини, как «все в пределах государства, ничего вне государства, ничего против государства»[†], требует широкого принятия среди народных масс упрощенных идеологических схем и предлагаемых ими методов лечения социальных болезней.

Повторно обращенная в язычество естественная политическая теология, исследованная К. Шмиттом, может привести к другим, более мягким формам политического экстремизма. Удаление из власти идеи тоталитаризма не означает, что более мягкая и рассеянная форма репрессивной политики становится невозможной. Государство как единственный центр власти стремится проникнуть во все сферы и страты общественной жизни. При отсутствии альтернативного центра власти, каковой была, например, церковь в средние века, вся общественная жизнь имеет тенденцию вращаться вокруг неоспоримой власти государства, вне зависимости от того, является ли она принуждающей или нет[‡]. Государство как «бог и царь» мирского становится имманентным во всех проявлениях и в любой момент жизни общества.

Практически все взаимоотношения в обществе, способы, при помощи которых осмысливается и воспринимается общественная жизнь, оказываются ориентированы на государственную жизнь и политику, оставляя чрезвычайно мало места для других форм. Эффект проявляется в том числе и в ряде усилий в рамках постмодерна, стремящихся кооптировать идеи К. Шмитта для созда-

* **Gray**, *Political Theology and the Theology of Politics*.

† **Morstein, Marx Fritz**. *Propaganda and Dictatorship*. UK: Read Books, 2007, p. 48.

‡ **Mouffe, Chantal**. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000, pp. 36—57.

ния, защиты или сохранения новых групповых идентичностей, которые постулируются практически неизменными в терминах политических отношений. При этом игнорируются и подавляются традиционные формы идентичности, например религиозность, которые демонтируются до практически полной потери смысла экстремистскими формами постмодерна*. В результате культурно пустые и оторванные от семантических сетей значений и смыслов, понятий и идей социальные группы зачастую пытаются поддержать свою находящуюся под угрозой идентичность, обращаясь к формам политического насилия, для проведения которого нуждаются в захвате и контроле государственных и политических институтов, в ущерб традиционным.

* **Gray**, *Political Theology and the Theology of Politics*.

3. Основные принципы новой парадигмы

3.1. Размерности и классификационная система парадигмы

Возрастающая сложность современного общества, процессы глобализации и появление Сети, как особой социально-экономической, военно-политической и культурной реальности, становятся движущей силой парадигмального сдвига, который разворачивается не только в рамках размерности, задаваемой парами понятий «линейность-нелинейность», но также «регулярность-иррегулярность» и «секулярность-религиозность», каждая из которых нуждается в глубоком исследовании. Ниже будут приведены некоторые из полученных в рамках предыдущих исследований результатов, которые представляются важными при формулировке основных принципов новой парадигмы.

3.1.1 Размерность «регулярность — иррегулярность»

Соединение двух пар понятий «регулярность — иррегулярность» и «линейность — нелинейность» позволяет получить одну из проекций новой парадигмы, а также категориальный аппарат и классификационную систему для описания различного типа акторов и активности в среде безопасности (рис. 1).

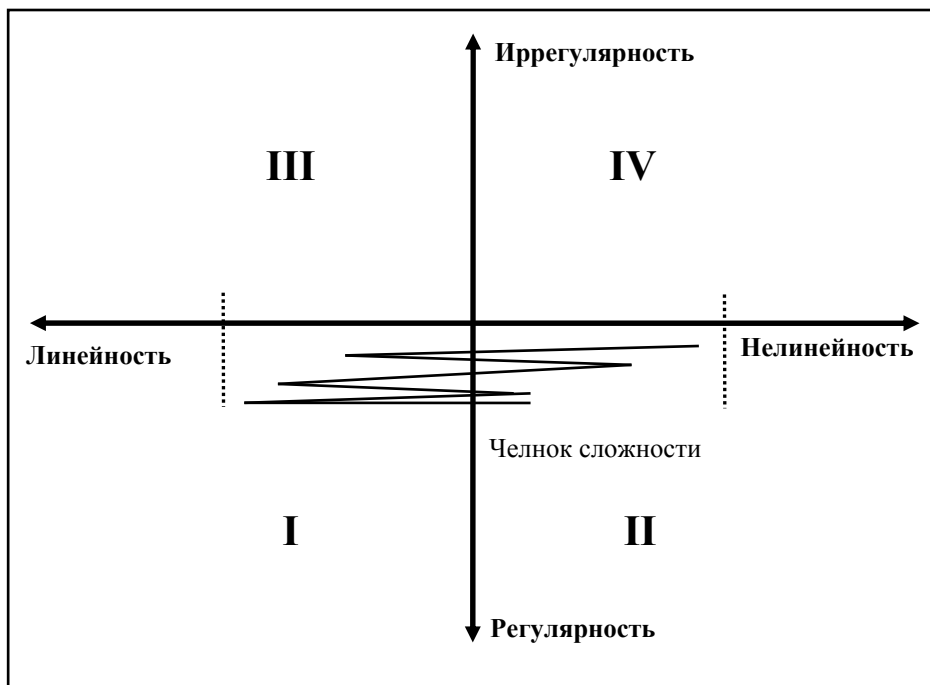
1. **Первый квадрант.** Регулярные акторы и демонстрация линейной регулярной активности.

2. **Второй квадрант.** Регулярные акторы и демонстрация нелинейной активности.

3. **Третий квадрант.** Иррегулярные акторы и демонстрация иррегулярной и/или линейной активности.

4. **Четвертый квадрант.** Иррегулярные акторы и демонстрация иррегулярной и/или нелинейной активности.

РИСУНОК 1. Проекция «линейность — нелинейность» / «регулярность — иррегулярность» новой парадигмы



Для оценки поведения акторов в рамках новой парадигмы могут быть привлечены принципы, теории и методы системных наук, рассмотренные в монографии «Кромка хаоса»*. В частности, для описания функционирования сложных адаптивных систем в регионе сложности может быть применен челнок сложности. Предлагаемый выше категориальный аппарат позволяет высветить некоторые проблемы. Имеется жесткая необходимость выстроить типологию не только регулярных, но и иррегулярных акторов, активности и угроз. Проводимые в рамках классического военно-политического анализа исследования иррегулярной военной активности, такой как повстанческие и партизанские войны, терроризм и др., должны быть дополнены новыми, учитывающи-

* Арзумянц, *Кромка хаоса*.

ми качественные изменения в среде безопасности. Например, благодаря процессам глобализации иррегулярные акторы, традиционно оперирующие на малом масштабе, оказываются в состоянии действовать с глобальным размахом.

Также можно говорить об ограниченности существующих военных теорий, стремящихся описать иррегулярную активность. Большинство из них предполагает стремление иррегулярных акторов после достижения победы изменить свое качество и перейти к регулярным методам и активности. Однако актуальная практика говорит о том, что возможны и другие сценарии, когда целью становится уничтожение регулярных институтов и создание иррегулярной среды, которая оценивается как оптимальная для сохранения власти актуальной элитой или осуществления иррегулярной военной и прочей активности. Причем вопрос, является ли такое поведение результатом реализуемой стратегии или речь идет о процессах деградации регулярных институтов и среды в целом, требует исследований в каждом отдельном случае. Также требует особого внимания способность ряда акторов проводить роевые атаки когнитивных доменов противника. Такие атаки призваны подвергнуть эрозии и обрушить когнитивный базис атакуемого общества и могут осуществляться при помощи акторов, не обладающих сложной организацией и структурой и демонстрирующих иррегулярное поведение.

3.1.2 Размерность «секулярность — религиозность»

Возвращение религиозного в политический дискурс в рамках новой парадигмы происходит на всем масштабе — от отдельной личности до государства и мировой политической системы в целом. Соединение двух пар понятий «секулярность — религиозность» и «регулярность — иррегулярность» позволяет получить проекцию новой парадигмы (рис. 2), а также категориальный аппарат и классификационную систему для описания различного типа акторов и активности в среде безопасности.

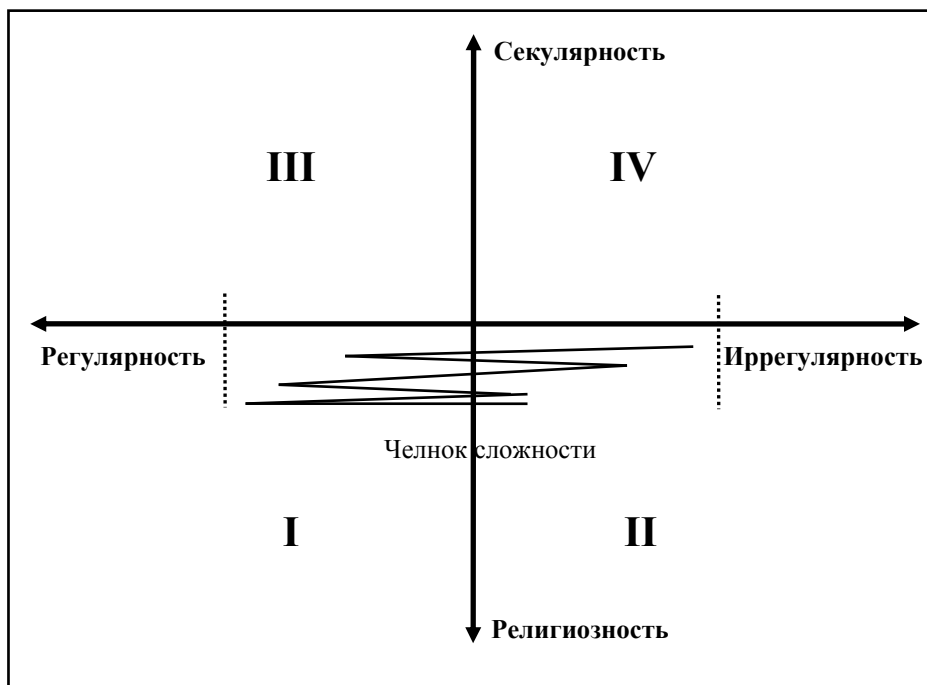
1. **Первый квадрант.** Регулярные акторы, активность которых может быть охарактеризована как регулярная и религиозная.

2. **Второй квадрант.** Иррегулярные акторы, активность которых может быть охарактеризована как иррегулярная и религиозная.

3. **Третий квадрант.** Регулярные акторы, активность которых может быть охарактеризована как регулярная и секулярная.

4. **Четвертый квадрант.** Иррегулярные акторы, активность которых может быть охарактеризована как иррегулярная и секулярная.

РИСУНОК 2. Проекция «секулярность — религиозность» / «регулярность — иррегулярность» новой парадигмы



В первом квадранте классификационной системы располагаются, например, религиозные институты традиционных мировых религий, обладающие установившейся иерархией (регулярностью), а также ряд сект, имеющих глобальный размах. Здесь также располагаются теократические государства.

Во втором квадранте располагается большинство религиозных сект, а также террористических группировок. Проблема, каким

образом религиозность взаимодействует с Сетью, как новой иррегулярной социальной реальностью, требует исследований и на сегодняшний день является плохо проработанной.

Третий квадрант охватывает традиционные секулярные государства, большинство международных политических и военных альянсов и организаций, новые сферы власти эпохи глобализации и пр.

В четвертом квадранте располагаются секулярные акторы, обладающие иррегулярной (в частности, сетевой) структурой и демонстрирующие секулярную иррегулярную активность. Это, например, различные неправительственные организации, а также некоторые из новых сфер власти эпохи глобализации, активно использующие Сеть и сетевые принципы организации и функционирования*.

Для оценки поведения акторов в рамках данной проекции также могут быть привлечены принципы, теории и методы системных наук. Здесь также может быть применен челнок сложности, позволяющий очертить пределы, в рамках которых возможны эффективно функционирующие социальные системы. Переход пределов приводит к резкому увеличению сложности и потере управляемости, когда системы оказываются в состоянии кризисной нестабильности и самоорганизованной критичности. Чтобы справиться с вызовами новой эпохи, ряд акторов могут пойти на сознательное и качественное уменьшение сложности социальной структуры общества и его жизни. Данной практики придерживаются, в частности, «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ) и ряд других радикальных исламистских группировок, сознательно отказывающиеся от некоторых из возможностей глобального мира†.

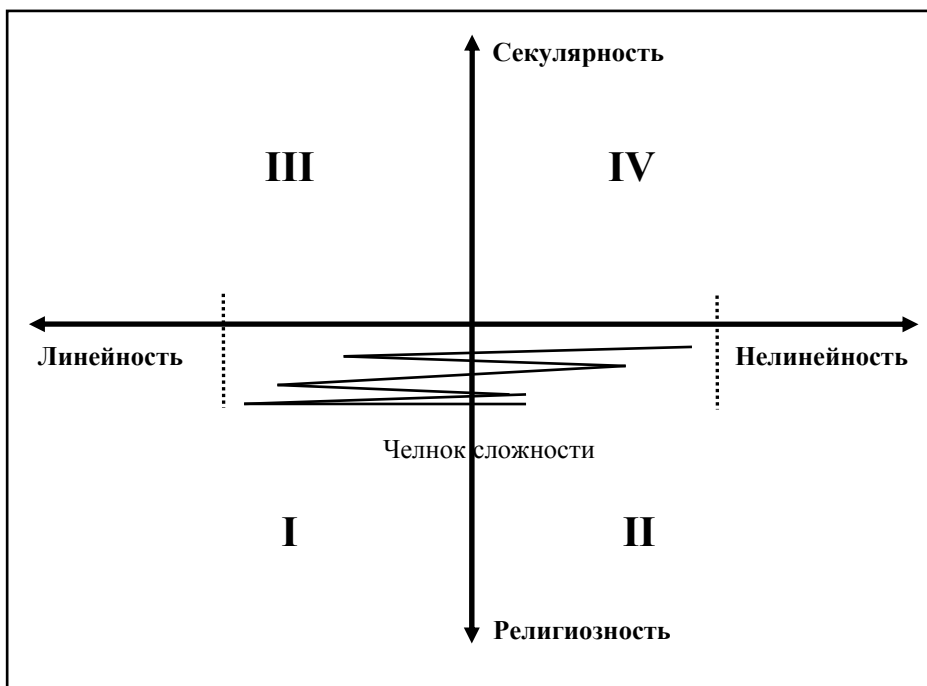
Соединение двух пар понятий «секулярность — религиозность» и «линейность — нелинейность» позволяет получить еще одну проекцию новой парадигмы (рис. 3), категориальный аппарат и классификационную систему для описания различного типа акторов и активности в среде безопасности.

* Арзуманян, *Кромка хаоса*.

† Арзуманян Р. В. Иррегулярные конфликты. Ближний Восток. Террористические группировки «Исламское государство Ирака и Леванта» и «Исламский фронт»: цели, задачи, формы и способы действий в Сирии и Ираке. (Акопян А. А.) — М.: АНО ЦСОиП, 2014. — 90 с.

1. **Первый квадрант.** Религиозные акторы и демонстрация линейной активности.
2. **Второй квадрант.** Религиозные акторы и демонстрация нелинейной активности.
3. **Третий квадрант.** Секулярные акторы и демонстрация линейной активности.
4. **Четвертый квадрант.** Секулярные акторы и демонстрация нелинейной активности.

РИСУНОК 3. Проекция «секулярность — религиозность» / «линейность — нелинейность» новой парадигмы



В целом активность как религиозных, так и секулярных акторов в первых трех квадрантах хорошо исследована в научной литературе. Проблематичным выглядит исследование поведения традиционных религиозных институтов, обладающих регулярной структурой в четвертом квадранте, когда они, демонстрируя не-

линейное поведение, оказываются в окрестности четвертой точки бифуркации на кромке хаоса. Так как речь идет об инерционных институтах, функционирующих в большом временном масштабе, таковым оказывается и челнок сложности.

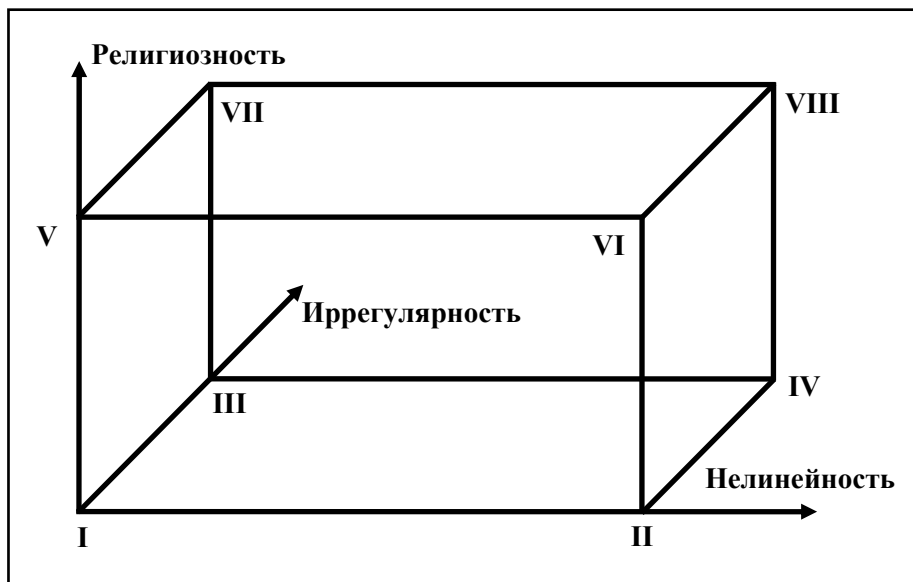
С другой стороны, процессы в окрестности четвертой точки бифуркации развиваются лавинообразно и требуют от таких институтов быстрой реакции в непривычном масштабе времени. Это приводит к большим динамическим нагрузкам, результатом которых может стать надлом и разрушение. Разность в масштабах времени внутри религиозных институтов и на кромке хаоса, своего рода «ножницы времени», это достаточно интересная сфера исследований. Католическая церковь, например, в качестве отклика на вызовы такого рода пошла по пути создания орденских организаций, обладающих сетевой структурой и позволяющих уменьшить уровень динамических нагрузок во время системного кризиса.

3.1.3 Трехмерное категориальное пространство парадигмы

Соединение в рамках единой системы рассмотренных выше проекций новой парадигмы позволяет получить трехмерное категориальное пространство (континуум), (рис. 4) и соответствующую классификационную систему, выстроенную на основе трех пар понятий «линейность — нелинейность», «регулярность — иррегулярность» и «секулярность — религиозность». Узловые точки (вершины) классификационной системы новой парадигмы могут быть описаны следующим образом:

- I. линейность, регулярность, секулярность;
- II. нелинейность, регулярность, секулярность;
- III. линейность, иррегулярность, секулярность;
- IV. нелинейность, иррегулярность, секулярность;
- V. линейность, регулярность, религиозность;
- VI. нелинейность, регулярность, религиозность;
- VII. линейность, иррегулярность, религиозность;
- VIII. нелинейность, иррегулярность, религиозность.

РИСУНОК 4. Трехмерное категориальное пространство новой парадигмы



Континуум новой парадигмы охватывает все рассмотренные типы акторов и виды активности в среде безопасности. Например, на плоскости (I, II, III, IV) располагаются секулярные акторы (регулярные, иррегулярные), демонстрирующие секулярное поведение, которое может быть линейным или нелинейным. По мере продвижения «вверх» к плоскости (V, VI, VII, VIII) на поведение акторов начинают оказывать влияние религиозные факторы, которые становятся все более выраженными, приобретая абсолютный характер на самой плоскости, когда роль секулярных факторов становится пренебрежимо малой.

Аналогичным образом, по мере движения от «передней» плоскости (I, II, V, VI) континуума к «задней» (III, IV, VII, VIII), регулярные свойства акторов или среды сменяются на иррегулярные. На задней плоскости континуума располагаются акторы, типы активности и среды, которые являются сугубо иррегулярными, будучи при этом секулярными и/или религиозными и демонстрируя линейное и/или нелинейное поведение.

Челнок сложности и прочие метрики системных наук, рассматриваемые, например, в работе «Кромка хаоса»^{*}, позволяют оценить состояние системы и служат мерой для оценки ее эффективности. Системы и акторы могут управлять своей сложностью, демонстрируя тот или иной тип поведения или изменяя структуру через механизмы адаптации в сторону преобладания той или иной организационной формы — регулярной/иррегулярной (иерархической/сетевой), секулярной/религиозной и пр. Использование трех пар понятий для построения континуума и категориального аппарата новой парадигмы позволяют получить более многообразную и детерминированную картину акторов и процессов, протекающих в среде безопасности.

3.2. Проекция среды безопасности сквозь призму новой парадигмы

3.2.1 Проекция размерности «регулярность — иррегулярность»

Пара понятий «регулярность — иррегулярность» позволяет задать одну из размерностей новой парадигмы и соответствующую метрику для оценки как самой среды безопасности в целом, так и его акторов. Обладая регулярными и иррегулярными свойствами, как акторы, так и среда в целом могут быть представлены точкой на диапазоне, задаваемом конечными значениями — «полная регулярность» (отсутствие иррегулярных свойств) и, соответственно, «полная иррегулярность». Результатом протекающих в среде безопасности процессов может стать уменьшение или увеличение регулярности/иррегулярности и перемещение акторов или среды по данному диапазону.

Регулярность обеспечивается созданием и развитием иерархических институтов и нормативных систем, которые стремятся нормировать среду и поведение акторов, проявляясь и эффектив-

^{*} Арзумян, *Кромка хаоса*.

но оперируя на больших масштабах пространства и времени. Результатом функционирования таких институтов и нормативных систем становится повышение упорядоченности и нормированности рассматриваемой среды и акторов. Иррегулярная активность эффективно проявляется и действует на малых масштабах и может быть инициирована как внутренними, так и внешними причинами и факторами. Действия иррегулярных акторов могут не только поддерживать и укреплять регулярные институты и нормативные системы, но и приводить к «коррозии» последних.

Исследователи национальной безопасности, выстраивая категориальный аппарат для описания социальной реальности в терминах «регулярность/иррегулярность», пришли к необходимости дополнить его третьей категорией — «гибридность». Находясь между регулярностью и иррегулярностью, гибридность позволяет оперировать в рамках одного понятия набором как регулярных, так иррегулярных свойств актора, активности или среды. Понятие «гибридность» можно считать сформировавшимся в военной науке, а концепция гибридных войн вошла не только в теоретический оборот, но также и в доктринальные документы ряда стран*.

Рассмотренные выше понятия и категориальный аппарат позволяют взглянуть на протекающие процессы сквозь дополнительные методологические линзы, задуматься о новых — иррегулярных и гибридных — методах постановки и решения задач в среде безопасности. При этом выясняется, что для описания иррегулярности и гибридности плохо подходят теоретический аппарат и методы, разработанные для оперирования регулярностью. Ситуация, во многом схожая с проблемой применения линейного теоретического базиса к нелинейным процессам и явлениям.

При рассмотрении процессов и акторов сквозь призму иррегулярности и гибридности понятия масштаба, размаха и пр. преломляются по-другому, создавая серьезные проблемы. Существующие метрики и индикаторы системы национальной безопасности, позволяющие выявлять угрозы, оказываются малоэффективными для иррегулярных и гибридных угроз, лишая государство воз-

* Арзуманян, *Стратегия иррегулярной войны*.

возможности сформировать адекватный отклик. Призванные реагировать на регулярные угрозы, системы национальной безопасности «не замечают» иррегулярные и гибридные, зачастую имеющие сетевую и роевую форму. Это дает возможность иррегулярным акторам и угрозам, действуя в малом масштабе, «просачиваться» сквозь систему национальной безопасности.

Незначительность каждой из таких угроз в отдельности не позволяет адекватно оценить совокупные последствия, которые зачастую оказываются нелинейными. Система безопасности оказывается не в состоянии адекватно оценить общий уровень угроз, не обращая должного внимания на иррегулярную активность, которая оценивается как локальная и действующая на малом масштабе. В результате, обладающая мощью и способная действовать в большом масштабе регулярная система национальной безопасности, может быть истощена большим количеством иррегулярных атак, каждая из которых в отдельности не представляет значительной угрозы. Однако в рамках соответствующей стратегии и тактики, например сетевой или роевой атаки, общий результат может оказаться фатальным для общества. Применяя «непривычные» масштаб и методы противоборства, которые должны быть отнесены к тактическому уровню, актор, применяющий иррегулярные и гибридные методы, оказывается в состоянии нанести поражение на военно-политической и даже геополитической аренах. События последних лет дают множество примеров применения стратегии, ориентированной на использование иррегулярной и гибридной активности, которая позволяет достичь поставленных целей без применения оперирующих на большом масштабе регулярных методов, традиционно применяемых на геополитической арене.

3.2.2. Проекция размерности «секулярность — религиозность»

Данная размерность позволяет высветить ряд аспектов процессов, протекающих в среде безопасности, которые не могли быть адекватно отражены в рамках секулярного подхода. Желание избежать

использования религиозного понятийного аппарата и аргументации приводит к искажениям в восприятии и осмыслении среды безопасности, что является терпимым в относительно спокойные годы, когда челнок сложности находится между второй и третьей точками бифуркации. Однако в окрестности четвертой точки и в условиях нарастания нелинейных процессов среда безопасности становится турбулентной и неустойчивой, когда начинают проявляться факторы, инициируемые глубинными и «долгими» процессами в обществе. Чем ближе мировая политическая система или отдельное общество подходят к состоянию самоорганизованной критичности и кризисной неустойчивости, тем заметней и влиятельней становится роль религиозной размерности, которая на кромке хаоса и в условиях исключительной ситуации может стать решающей.

Актуализация религиозного также может стать откликом на вызовы глобализации, когда предпринимается попытка вернуть общество к ранним фазам цивилизационного развития. Выбор, который можно было бы считать маргинальным. Однако в последнее время можно видеть опасные тенденции и попытку сформировать «гибридный» отклик, когда откат к ранним формам цивилизационного развития и религиозного сознания совмещается с эффективным использованием достижений и преимуществ глобализации. Такого рода отклик можно видеть на Ближнем Востоке, где восстановление халифата на основе религиозных устоев раннего ислама осуществляется с широким использованием методов и возможностей глобального мира. Формируемые ИГИЛ формы регионального управления представляют собой гибрид теологических форм раннего ислама с информационными технологиями, экономическими, военно-стратегическими и тактическими методами и решениями, наработанными в рамках западной политической, военной и стратегической мысли. Руководство ИГИЛ оказывается в состоянии совмещать методы и менталитет раннего ислама с достижениями и мышлением эпохи глобализации.

Примером немаргинального отклика может служить Иран, который, используя формы современного государства, занят строительством надгосударственного цивилизационного проекта. Будучи теократией, Иран, тем не менее, оказался в состоянии развер-

нуть достаточно эффективную систему государственного управления. При этом взгляд на Иран сквозь призму западной секулярной политической мысли оказывается некорректным и не соответствует социальным и политическим реалиям иранского общества. Проведение границы между религиозным и политическим оказывается неправомерным, равно как существование чисто политических или государственных механизмов управления, так как иранское общество — это религиозное общество.

Политическая система Ирана состоит из множества разнородных элементов, полюсов и центров силы, объединенных как в иерархические структуры с жестким управлением, так и в иррегулярные (сетевые), управляемые, скорее, через влияние и религиозную традицию. Иранское общество и власть выстроены на множестве балансов и противовесов, позволяющих поддерживать равновесие и сохранять управляемость на различных уровнях и сферах власти, общественной и государственной жизни.

Результатом сложности и многообразия иранского общества, его способности сочетать различные методы управления, опирающиеся не только на методы принуждения и насилия, но и на достижения консенсуса и убеждения, становится гибкость и адаптабельность элиты в тактических вопросах наряду с последовательностью и жесткостью в стратегических. Иран сегодня способен ставить и решать такие организационно и технологически сложные задачи как освоение космоса, разворачивание собственной ядерной программы и пр.

Возвращение в рамках новой парадигмы религиозного в качестве одного из центров власти приводит к качественным изменениям в оценке процессов, протекающих в среде безопасности и мировой политической системе в целом. Структурно религиозное возвращается как в форме институтов традиционных мировых религий, так и иррегулярных религиозных структур*. Функционально новая размерность проявляется как один из атрибутов и свойств институтов и акторов, без учета которой становится не-

* Некоторые из проблем действия религиозного фактора в иррегулярной среде, а также новых насильственных религиозных движений рассматриваются в четвертой главе монографии Р. Арзумяна «Стратегия иррегулярной войны».

возможно понять поведение некоторых акторов и институтов в военно-политических процессах.

Нельзя исключать, что со временем религиозный центр власти может перетянуть на себя ряд функций и полномочий, которые сегодня являются прерогативой государства и международных институтов. Такое перераспределение может иметь место как в рамках структурных преобразований, когда функции и полномочия берут на себя религиозные институты и акторы, так и функциональных, когда на поведение полномочных институтов и акторов начинают оказывать значительное влияние религиозные аспекты жизни общества. В качестве примера можно сослаться на судебную систему и практику, которую уже сегодня можно наблюдать в ряде исламских государств и в рамках радикальных исламских проектов.

Возвращение религиозного приводит к постановке научной проблемы возможной необходимости выделения религиозного наряду с традиционными доменами войны. Сегодня в научной литературе можно встретить множество различных определений войны, таких как «священная», «религиозная», «эсхатологическая (апокалипсическая)», «метафизическая». Введение нового домена сделает возможным систематизацию войн и вооруженных действий, имеющих значительную религиозную составляющую. Это позволит лучше описать цели, средства и ресурсы — стратегию — агосударственных, государственных и надгосударственных акторов, апеллирующих к сакральному и религиозному как движущим мотивам реализуемой военно-политической активности.

Появление таких акторов приводит к постановке ряда фундаментальных проблем, которые уже проявились в рамках ислама. В частности, можно говорить о намерении изменить источник и природу легитимности, которая перестает быть государственной или национальной, но становится религиозной и сакральной. Возникает проблема оценки последствий возвращения в некоторую часть мировой политической системы легитимности, апеллирующей к религиозному. Речь идет о вызове, в рамках которого новая «старая» легитимность средних веков бросает вызов ставшей традиционной после установления вестфальской системы государств легитимности, опирающейся и апеллирующей к национальным

государствам. Какими могут быть взаимодействия между двумя локусами мировой политической системы, возможно ли мирное сосуществование двух подходов или неизбежно жесткое противостояние, завершающееся победой одной из них? Каким образом может выглядеть мировая политическая система, в которой существует несколько конкурирующих центров, апеллирующих к различному пониманию легитимности и суверенитета?

Сегодня на Ближнем Востоке можно наблюдать принципиальное неприятие новыми акторами традиционной государственной легитимности, отрицание государственных границ. В своем отрицании актуальной мировой политической системы, религиозном по своей природе, они прибегают к уничтожению на контролируемой территории религиозных меньшинств, исторических свидетельств, которые могли бы стать основой легитимности, апеллирующей к доисламской политической истории региона. Предпринимается попытка тотальной зачистки этнического, исторического, культурного и религиозного ландшафтов с целью исключить какие-либо другие нарративы, кроме исламского. Столь жесткое неприятие актуальной реальности, стремление радикально изменить ее может быть объяснено только в рамках новой парадигмы.

3.2.3. Парадигмальный сдвиг и вызовы новой парадигмы

Примеры, рассмотренные выше, могут служить симптомами парадигмального кризиса и необходимости перехода к новой парадигме, категориальное пространство которой оказывается достаточно широким, чтобы охватить большинство наблюдаемых явлений и процессов в среде безопасности. Критика современных политических теорий, приведенная в первых разделах данной главы, позволяет говорить об усилиях европейской политической мысли найти решение в рамках старой парадигмы через предельную секуляризацию всех сторон общественной жизни — усилия, которые представляются несостоятельными в долгосрочной перспективе.

Также можно говорить о тенденции расширения исследований и стремлении разработать принципы возвращения религиозного в ана-

лиз политических процессов, исходя из перспектив христианских обществ. Специфика проблемы заключается в том, что каждая из традиционных христианских цивилизаций вынуждена разрабатывать собственные методы возвращения религиозного. Как следствие, результаты, полученные в рамках протестантизма, например, с известной осторожностью должны применяться при рассмотрении процессов в православных или католических государствах и цивилизациях.

Новая парадигма призвана справиться с нарастающей сложностью среды безопасности и мировой политической системы в целом, сформировав картину мира, которая, обеспечивая целостность восприятия, оказывается более простой и соответствующей духу времени. Она является попыткой найти отклик на возрастающую сложность среды безопасности не через разработку более детальной классификации и анализ наблюдаемых явлений, но через синтез и получение обобщенной картины, давая шанс восстановить целостность разорванного сознания современного европейского человека, сохраняя при этом адекватность реалиям XXI в. Наблюдаемая сложность мира в этом случае не отрицается, но перемещается на нижние уровни, когда в соответствии с принципами науки сложности и теории сложных адаптивных систем наблюдаемые явления и действия акторов рассматриваются как результат самоорганизации и эмергенции, действия субпроцессов, протекающих на нижних уровнях среды безопасности и мировой политической системы.

В рамках новой парадигмы происходит не отрицание актуальной реальности, но преодоление разрывов в теории и сознании, формирование многомерной целостной картины, которая апеллирует к традиционному для человеческого сознания религиозному мировоззрению и философии. Вместе с возвращением религии вновь активизируется и соответствующая часть семантической сети значений и смыслов, возвращается в активный оборот политической и военной мысли пласт религиозных и философских знаний, который был подавлен в эпоху модерна. Речь, в частности, идет о таких понятиях как жертвенность, сакральность, духовность, являющихся религиозными по своей природе.

Без религиозной размерности сложно дать адекватное объяснение таким явлениям в среде безопасности, как использование смертни-

ков радикальным политическим исламом. В рамках секулярных методов анализа такое поведение и технологии объясняются достаточно спорными моделями. Современные военные доктринальные документы США и уставы, придерживаясь секулярного подхода и игнорируя религиозный фактор, оказываются не в состоянии дать адекватную оценку разворачивающимся в среде безопасности процессам^{*}. Попытки отрицать религиозную составляющую приводят к необходимости «переименовывать» наблюдаемые явления и процессы с целью сделать возможным их включение в секулярную парадигму. Например, последняя концепция стратегии национальной безопасности США, обходит термин «ислам» при характеристике активности террористических группировок и повстанческих движений, квалифицируя ее как «насильственный экстремизм»[†]. Созданный таким образом нарратив, обеспечивая связность, оказывается громоздким и неустойчивым. Его способность выдержать динамические нагрузки все новых и новых явлений, не укладывающихся в рамки старой парадигмы, вызывает большие сомнения.

Безусловно, новая парадигма на первом этапе своего становления проигрывает старой в разработанности основ, принципов и методов и воспринимается как более слабая, и только со временем оказывается в состоянии показать весь свой потенциал. Как следствие, следует признать разумным инициирование теоретического осмысления и разработки основ новой парадигмы как можно раньше, что позволит ускорить процесс ее становления. Очевидно, что такое ускорение имеет свои пределы, и новая парадигма должна созреть, а научное сообщество быть готово ее принять. Без сомнения, обсуждение возможных основ новой парадигмы уже сегодня следует признать правомерным и актуальным. Неготовность общества и государств, прочих акторов мировой политической системы принять новую парадигму, попытки продолжать осмысливать процессы и оперировать в рамках старой консервируют вызовы и проблемы, которые могут быть оформлены и решены в рамках новой парадигмы.

^{*} См. вторую и третью главы монографии **Арзумянн**, *Стратегия иррегулярной войны*.

[†] **U.S. White House**. *National Security Strategy*. Washington, DC: The White House, February 6, 2015.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возвращение религиозного в рамках новой парадигмы требует постановки и решения множества сложных задач, небольшая часть которых была рассмотрена в данной работе. За пределами рассмотренного остались ряд важнейших вызовов и проблем. Например, новая парадигма должна быть готова сформировать отклик на известное высказывание Ф. Ницше: «Бог мертв! Он и останется мертвым! И это мы его убили!», — появившееся в 1881—1882 гг. в отрывке «Безумец» «Веселой науки»*. Теология решилась подступить к данному вызову, заявленному философией, спустя почти век. Доведение до теоретических пределов прав личности на свободу в рамках модерна/постмодерна, заявления о смерти бога сделали возможным построение теологических систем, в которых отсутствует бог. В рамках появившейся в некоторых американских академических кругах в 1960-е гг. теологии «Смерти Бога» — бог убивался. Однако разработки данной школы воспринимались как причуда и повод для сенсации в СМИ, но не как серьезная заявка, несмотря на теологическую изощренность языка и методов ее сторонников. Тем не менее теология «Смерти Бога» дала начало радикальному теологическому видению. Радикальная теология в работах М. Тейлора†, К. Рашке‡, Ч. Уинквиста§ и др. спланировала воедино озарения Ф. Ницше и основные положения философии постструктурализма.

Ранняя американская постмодернистская теология была озабочена эстетическими, эпистемологическими, культурными, но не политическими аспектами проблемы. Об этом говорит, например, Дж. Роббинс, утверждающий, что постмодернистская теология не ставила политические задачи, равно как и две другие современные

* **Ницше Ф.** Веселая наука / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т.1. — М.: Мысль, 1990. — С. 491—719.

† **Taylor, Mark C.** *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

‡ **Raschke, Carl A.** *The End of Theology*. Aurora, CO: Davies Group Publishers, 1999.

§ **Winquist, Charles E.** *Epiphanies of Darkness*. Minneapolis: Fortress Press, 1986.

формы теологического мышления — теология освобождения и теология процесса^{*}. Согласно Дж. Роббинсу, хотя теология освобождения «эффективно интегрирует марксистскую критику и программу в уже устоявшийся теологический фрейм, будь то католический, протестантский или исламский», она «никогда не заходит так далеко, чтобы ставить под вопрос устоявшуюся теологию»[†]. Теология и мышление процесса «все еще оперируют почти исключительно внутри христианского конфессионального фрейма», находясь под влиянием спекулятивной теологии А. Уайтхеда[‡].

Дж. Роббинс призывает приступить к осмыслению политической размерности проблемы и перейти к «действительно радикальной политической теологии», которая «ставит под вопрос как политический, так и теологический порядок»[§]. Радикальная политическая теология, опираясь на радикальную теологию, является ни либеральной, ни консервативной или ортодоксальной, как в политическом, так и теологическом смыслах^{**}. В рамках радикальной политической теологии развивается концепт радикальной демократии. Отталкиваясь от проблематичности демократии, вскрытой Б. Спинозой и К. Шмиттом, и опираясь на работы М. Фуко, Ж. Рансьера, К. Малабу и др., радикальная демократия стремится преодолеть ограничения и задумывается о демократии вне границ либерализма и капитализма.

Осмысление вызовов XXI в. и формирование теологией отклика происходит в рамках трех возможных опций^{††}.

В рамках первой опции предлагается отказаться от теологии как жизнеспособного в XXI в. дискурса. Достаточно большое количество западных ученых и интеллектуалов, включая философов, историков и социологов религии, в том числе Р. Докинз^{‡‡},

^{*} **Robbins, Jeffrey W.** “Terror and the Postmodern Condition: Toward a Radical Political Theology;” in *Religion and Violence in a Secular World: Toward a New Political Theology*, Clayton Crockett (Ed.), Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.

[†] *Там же*, с. 199.

[‡] *Там же*, с. 204—205.

[§] *Там же*, с. 197.

^{**} **Crockett, Clayton.** *Radical political theology: religion and politics after liberalism*. NY: Columbia University Press, 2011, p. 2.

^{††} **Crockett, Clayton.** *Radical political theology*, pp. 14—17.

^{‡‡} **Dawkins, Richard.** *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2008.

С. Харрис^{*}, Д. Дэннетт[†], К. Хитчинс[‡], выбрали именно данную опцию.

Вторая опция и возможность, представляющаяся наиболее естественной для теологии, сводится к консервативной стратегии и попыткам возродить веру и бога. Вопрос бытия после смерти бога приводит к обрушению абсолютной божественной власти, актуализирует и легитимизирует ситуацию «не-веры в бога» в философии и теологии. Следствием становится необходимость усилий по возрождению или реставрации системы взаимоотношений между политикой, философией и религией. В этом случае теоретически выверенные и обоснованные теологические системы без бога опрокидываются жизнью, когда происходит возрождение религии в обществе и мире. Усилия по такому возрождению неизбежно оказываются консервативными по своей природе и опираются на фундаменталистские или неофундаменталистские формы веры, жесткость которых интерпретируется как реакция на попытку «убить бога» и свидетельство его воскресения. Жесткость, принимающая агрессивную форму насильственных действий и репрессий, порой интерпретируется как отказ части западного общества принять действительность и состоявшуюся «смерть бога».

Примером попыток реставрации религиозного в постмодернистской теологии Запада может служить появившееся в 1990-е британское экуменическое движение «Радикальная ортодоксия» (Radical Orthodoxy), сочетающая радикальную социальную теорию и политические методы с консервативной ортодоксальной теологией. «Радикальная ортодоксия» находится на пересечении радикальной политической критики с теоретически хорошо проработанной постмодернистской версией христианской теологии. Ассоциируясь, прежде всего, с работами Дж. Милбанка, Г. Уорда, К. Пиксток, она стала популярной и влия-

^{*} **Harris, Sam.** *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason.* NY: Norton, 2005.

[†] **Dennett, Daniel.** *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.* NY: Penguin, 2007.

[‡] **Hitchens, Christopher.** *God is Not Great: How Religion Poisons Everything.* NY: Hachette Publishing, 2007.

тельной в интеллектуальной, академической и духовной среде в начале 2000-х*.

«Радикальная ортодоксия» стремится добиться восстановления традиции (является неотрадиционалистской) в форме триумфального возвращения христианства, надломленного секуляризмом в эпоху модерна. Она адаптирует постмодернистские идеи, осуществляя критический анализ эпохи Просвещения, современного либерализма и капитализма. В качестве решения предлагается образ христианской гармонии, опирающийся на альтернативные источники социальных ценностей и смыслов, которые выглядят несколько наивными и оторванными от реалий XXI в. В частности, политический проект «Радикальной ортодоксии» обращается к средневековому видению христианской империи, отказываясь от демократии как жизнеспособной политической формы, идеологии либерализма и секулярного в целом.

В ряде работ возвращение религиозного интерпретируется как преодоление ограничений постмодерна «новым средневековьем». Участившееся в последнее время использование данной метафоры можно расценивать как ее постепенное включение в существующую семантическую сеть значений и смыслов, понятий и идей, на основе которой происходит осмысление эпохи. Например, Ш. Макфейт в своей книге «Современный наемник: частные армии и их значение для мирового порядка», анализируя потерю государством монополии на применение военной силы, в частности феномена частных военных компаний, приходит к выводу о наступлении «нового средневековья». Новое средневековье «негосударственноцентричный и мультиполярный мировой порядок, характеризующийся перекрывающимися властями и лояльностью». Государства не исчезнут, «но они будут значить меньше, чем век назад». Ш. Макфейт сравнивает грядущую среду безопасности с порядком, который превалировал в Европе до установления вестфальской системы[†].

* **Milbank, John, Graham Ward and Catherine Pickstock (Eds.).** *Radical Orthodoxy: A New Theology.* (Routledge Radical Orthodoxy), London: Routledge, 1998.

† **McFate, Sean.** *The Modern Mercenary: Private Armies and What they Mean for World Order.* Oxford, UK: Oxford University Press, 29 January 2015.

Наконец, **в рамках третьей опции** в качестве отклика выбирается замена понятия «бог» множеством других, формирующих сложную семантическую сеть аналогий, метафор, ассоциаций. Считается, что диалектическое взаимодействие элементов данной сети в состоянии обеспечить новую интерпретацию явления, известного ранее как «бог». В этом случае теология сохраняет, частично, традиционный религиозный язык, но понятие «бог» дополняется новыми интерпретациями, значениями и смыслами. Подход можно было бы назвать амбициозным, так как в семантическую сеть оказываются включены чересчур много понятий. Например: жизнь, бытие, вселенная, совершенство, правосудие, любовь, страдание, сострадание, смерть, разум, символы, сложность, порядок, информация, свобода.

В автобиографическом эссе «Circumfession» Ж. Деррида говорит, что «постоянство Бога в моей жизни заглядывало под другими именами», и он «весьма справедливо может сойти за атеиста»*. Здесь у Ж. Дерриды интерпретация понятия «бог» оказывается одной из множества возможных, и оно может быть использовано наряду с другими понятиями и названиями или вместо них, что позволяет вполне справедливо считать его атеистом.

Последние две опции требуют выявления генеалогии и архитектуры используемых понятий. Например, появляется необходимость объединения понятий «свобода» и «божественность» в рамках одной семантической сети. Свобода в этом случае означает также свободу теологии размышлять об окончательных смыслах — политических, моральных, экзистенциальных, космологических, не ограничиваясь богословской традицией или догматикой веры. Понятие божественности оказывается не абсолютным и изолированным, но включенным в семантическую сеть, в рамках которой свобода оказывается активностью, «проходящей» по связям и отношениям элементов сети. Свобода это способность и потенция создавать (и разрывать) связи и отношения, которые могут иметь физическую, этическую, символическую, философскую или

* **Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida.** *Jacques Derrida.* Chicago: University of Chicago Press, p. 155.

другую природу, обеспечивая формирование в сети аналогий, ассоциаций или метафор. Порой в рамках той или иной религиозной или философской системы некоторые связи и отношения представляются невозможными, формируя реальность, которую Ж. Деррида, вслед за Аристотелем, называет апориями. Тем не менее такая активность имеет право быть — обладает бытием в рамках семантической сети.

Уже в эпоху модерна попытки развить и углубить понятие, рассуждая о научной, политической, философской или религиозной свободе, привели к осознанию, что оно прочно «опутано» и удерживается Сетью, демонстрирующей, насколько несвободным является человек на самом деле. Человеческая личность и общество в своей обреченной борьбе за свободу и освобождение, вскрывает и разоблачает диалектическую зависимость человеческого бытия от сети естественных и физиологических отношений, генетики и эволюции, личных желаний и устремлений, социально-экономических и политических интересов и пр.

В континентальной философии проблема свободы интерпретируется через понятие потенциальности. Потенциальность не ограничивается связями с действительностью, от которой она может отличаться. Постмодернистская интерпретация потенциальности порой называют «виртуальностью». Отношения между понятиями «потенциальность», «виртуальность» и «свобода» раскрываются в творчестве Дж. Агамбена, Ж. Делеза, А. Негри. Различие между потенциальностью и действительностью восходит к Аристотелю, который рассматривал действительность как категорию, обладающую привилегией перед потенциальностью, и такое отношение между понятиями сохраняется в средние века и эпоху модерна. В XX в., М. Хайдеггер вступает в полемику с Аристотелем, что приводит к прорыву в понимании отношений между потенциальностью и действительностью и радикальному изменению смысла и значения данных понятий*. Согласно М. Хайдеггеру, именно потенциальность является самой высокой манифестацией

* **Heidegger, Martin.** *Aristotle's Metaphysics Theta 1-3: On the Essence and Actuality of Force.* Trans. **Walter Brogan and Peter Warnek**, Bloomington: Indiana University Press, 1995.

власти Бытия, а не его актуализация в отдельных проявлениях проявленной действительности.

Итальянский философ Дж. Агамбен (студент М. Хайдеггера), развивает реверсию М. Хайдеггера, выявляя связь потенциальности с импотенциальностью (*impotentiality*). И если потенциальность для Дж. Агамбена оказывается ближе к изначальному аристотелевскому определению данного понятия, то импотенциальность — это «потенциал, чтобы не сделать», способность отказаться от действительности, становясь, тем самым, более высокой формой Бытия. Импотенциальность — это свобода «не быть», не становиться действительностью*. Интерпретация Дж. Агамбена оказывается родственной пониманию потенциальности Бытия М. Хайдеггером. Она также близка к тому, что Ж. Деррида называет «невозможностью» (*impossibility*) в утверждении, что деконструкция касается как условий возможности, так и условий невозможности действительных явлений. Дж. Капуто говорит, что деконструкция и деконструктивистская теология стремится «размышлять о возможности невозможного, о возможном как «не-возможном»; и думать о Боге как становящемся возможным невозможного»†.

Как уже говорилось выше, потенциальность в эпоху постмодерна оказывается связанной и интерпретируется через виртуальность. В своих работах «Бергосонизм»‡ и «Различие и повторение»§ Ж. Делез разворачивает дискурс вокруг виртуальности, приближающийся к пониманию потенциальности Дж. Агамбеном. Ж. Делез не использует термин потенциальность, стремясь уйти от ограничений оппозиции «потенциальность — действительность» в рамках аристотелевской формулировки. Виртуальность — это не возможность, которая порой ассоциируется с чем-то, что менее реально. Будучи противопоставленными действительности, оба понятия, тем не менее, рассматриваются как реальные. Вирту-

* **Agamben, Giorgio.** *Potentialities: Collected Essays in Philosophy.* Trans. **Daniel Heller-Roazen,** Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 180.

† **Caputo John D.** *On Religion.* London, NY: Routledge, 2001.

‡ **Делез Ж.** Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергосонизм. Спиноза. — М.: Издательство «ПЕР СЭ», 2000.

§ **Делез Ж.** Различие и повторение. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

альность становится действительностью в процессе различения (differentiation).

В XXI в. универсальные идеалы и ценности модерна в лучшем случае были поставлены под сомнение, несмотря на попытки возрождения*. Также не в лучшей ситуации оказался и постмодерн, стремящийся сегодня удержать свои позиции. Несколько неожиданно союзниками постмодерна оказываются протестантские и евангелические движения, и данный факт начинает осознаваться последними†. Некоторые аспекты религиозного стремления к возрождению протестантских и евангелических церквей, с «евангелием» богатства и финансового процветания, оказываются идеологически близки корпоративному крупному капиталу, вне зависимости от чистоты помыслов и устремлений его сторонников.

Согласно М. Тейлору, всплеск религии, начиная с 1970-х гг., совпадает с взрывным ростом глобального капитализма: «Глобальный капитализм, другими словами, неотделим от глобального религиозного возрождения»‡. Это означает, что усилия по реставрации религиозного в жизни общества становятся предметом циничных манипуляций по поддержке сложившегося общественного строя, несмотря на очевидную искренность большинства его сторонников. Сказанное справедливо и по отношению мессианского тона, который проникает в постмодернистскую теологию и философию религии, когда возникает критический вопрос, не является ли такой «мессианизм» хитростью, призванной сохранить гегемонию Запада, связывая постмодерн с религиозной (христианской, или точнее иудейско-христианской) идентичностью§.

Таким образом, можно констатировать, что большинство критиков постмодерна, современного секуляризма и корпоративного капитализма оказываются традиционалистами. Стремясь противо-

* **Habermas, Jürgen.** *The Philosophical Discourse of Modernity.* Trans. **Frederick Lawrence,** Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

† **Raschke, Carl A.** *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernism.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

‡ **Taylor, Mark C.** *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption.* Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 30.

§ **Malabou, Catherine.** *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction.* Trans. Carolyn Shread, NY: Columbia University Press, 2009.

стоять постмодерну, они пытаются найти опору в религиозных ценностях и доктринах эпох, предшествующих модерну. При этом многие из них оказываются скованы бинарным отношением «либеральный — консервативный», когда единственный способ выступить против либерализма состоит в том, чтобы стать консервативным или неоконсервативным в политических или теологических терминах*.

В качестве работ, стремящихся преодолеть ограничения и содержащих критику постмодерна, можно привести книгу «Доктрина шока» Н. Кляйн. Автор вскрывает опасную связь между политическими, военными процессами последних десятилетий и экономической политикой либерализма, результатом которой стало увеличение пропасти между сосредотачивающими в своих руках все больше богатств и власти транснациональными корпорациями и беднеющим большинством населения мира. Анализируя систему корпоративного капитализма, Н. Кляйн показывает, как «политические и корпоративные элиты просто слились, торгуя благосклонностью, чтобы защитить свое право присвоить огромные ресурсы, ранее находящиеся в общественной сфере»[†]. Шок мирового кризиса вызывает паралич и дезориентирует общества, обеспечивая возможность для проведения радикальных реформ свободного рынка. Для стран и народов такие реформы становятся пыткой, и Н. Кляйн проводит аналогию между пытками людей, использующих методы, разработанные ЦРУ, и пыткой стран, использующих методы, разработанные «чикагскими мальчиками» и осуществляемые МВФ и Всемирным банком.

Можно также сослаться на вызвавший фурор не только в экономических кругах фундаментальный труд «Капитал в XXI веке»[‡] французского экономиста Т. Пикетти. Английская версия работы неожиданно для многих стала бестселлером, а «Экономист» назвал Т. Пикетти «современным Марксом». Такая реакция связана

* **Crockett**, *Radical political theology*, pp. 2—4.

† **Klein, Naomi**. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* NY: Metropolitan Books, 2007, p. 15.

‡ **Piketty, Thomas**. *Capital in the Twenty-First Century*. trans. from the French **Arthur Goldhammer**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 2014.

с темой исследования, а именно взгляд на глобальное неравенство в распределении национального богатства и доходов. Т. Пикетти приходит к выводу, что начиная с конца 1970-х гг. драматически возрастает неравенство в доходах, когда общие доходы и национальное богатство стран перераспределяются в пользу наиболее богатых. Автор вскрывает закономерность, согласно которой с 1970-х гг. капитал, перераспределяясь и сосредотачиваясь в руках богатейших, растет быстрее, чем экономика. Причем это тенденции, характерные не только для США, но и для Европы.

Ограничения постмодерна могут быть преодолены не только через возвращение религиозного, но и через становление новой доминирующей сферы власти эпохи глобализации. Речь в данном случае идет о той или иной форме мирового порядка. В частности, можно говорить о проекте, изложенном в книге Г. Киссинджера «Мировой порядок»^{*} 2014 г., в которой автор утверждает, что мировая политическая система находится перед историческим поворотным моментом. Во-первых, сама природа государства, базисного элемента мировой политической системы подвергается давлению на многих направлениях. Другой серьезной проблемой является столкновение между глобальной экономикой и по-прежнему необходимыми традиционными политическими институтами, основанными на национальном государстве. Третья проблема связана с отсутствием эффективного механизма, посредством которого великие державы, могли бы взаимодействовать по широкому кругу проблем.

Единственный способ избежать повторения негативной истории — установить новый тип отношений между великими державами, основанный на вестфальской системе и балансе сил, применяемый уже глобально, а не регионально. Мир нуждается в руководящем комитете (оргкомитете) ведущих держав, аналогичного концерту великих держав XIX в. Европы. Такой подход к установлению регионального и международного порядка на основе различающихся цивилизационных ценностей требует серьезной реорганизации мировой политической системы.

Г. Киссинджер отмечает, что успех в создании нового мирового

^{*} **Kissinger, Henry.** *World Order.* New York: Penguin, 2014.

порядка невозможен при отсутствии всеобъемлющей геополитической стратегии. В собственной рецензии на книгу он пишет: «Современные поиски мирового порядка потребуют когерентной стратегии для установления концепции порядка *в пределах, внутри* различных регионов и связывания региональных порядков друг с другом. Эти цели не обязательно самоурегулируемые»*. По мнению ряда рецензентов, Г. Киссинджер блестяще представляет свою точку зрения и стремится повлиять на ход истории. Однако мировой порядок, выстроенный на вестфальской системе, представляется сомнительным для XXI в. Более вероятно появление мирового порядка на новых принципах, нежели возврат к вестфальской системе. Предлагаемый в данной работе подход представляется менее абстрактным и оторванным от культуры и истории регионов, которые в проекте Г. Киссинджера должны согласиться с доминированием мирового «орγκомитета», что, вероятнее всего, вызовет множество проблем, в том числе и иррациональных.

Однажды один из учеников Конфуция спросил его, что он прежде всего счел бы нужным сделать, если бы правитель Вей поручил ему управление провинцией? «Я бы следил за тем, чтобы все соответствовало своему названию», — ответил он[†]. Сегодня политическая теология и философия, прочие дисциплины стоят перед актуальным вызовом уточнения базисных понятий — таких как закон, правосудие, демократия, империя — и единственный вопрос, который при этом следует признать правомерным, не является ли такое намерение чересчур запоздалым? Одно из определений постмодерна констатирует, что имена перестали соответствовать вещам и явлениям и находятся в свободном плавании, без каких-либо якорей. Каким образом можно относительно безболезненно расстаться с данным наследием? Возможно ли вновь вернуться к устойчивым интерпретациям понятий, значений и смыслов, на основе которых выстраивалась бы новая пост-секулярная эпоха? Вызовы, перед которыми стоят политическая теология, философия и наука в XXI в.

* **Kissinger, Henry.** “Henry Kissinger on the Assembly of a New World Order.” *Wall Street Journal*, August 29, 2014.

† **Confucius,** *The Analects of Confucius.* Trans. **Simon Leys,** NY: WW. Norton, 1997, p. 60.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Agamben, Giorgio.** *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, trans. **Daniel Heller-Roazen**, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998.
2. **Agamben, Giorgio.** *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. **Daniel Heller-Roazen**, Stanford: Stanford University Press, 1999.
3. **Agamben, Giorgio.** *State of Exception*. trans., **Kevin Attell**, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
4. **Alighieri, Dante.** *Monarchy*. trans. **Prue Shaw**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1314?].
5. **Aquinas, Thomas.** *Summa Theologiae*. Part I—II, Question 72, Article 4.
6. **Arendt, Hannah.** *On revolution*, repr., 1963, New York: Penguin, 2006.
7. **Arendt, Hannah.** *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago, 1958.
8. **Aristotle.** *Nicomachean Ethics*, trans. **Roger Crisp**. Cambridge: Cambridge University Press.
9. **Asad, Talal.** *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.
10. **Assmann, Jan.** *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 1992.
11. **Augustine, St.** *Augustine: Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*, trans. **Richard Stothert and Albert H. Newman**. Vol. 4, The Nicene and Post-Nicene Fathers (First Series), **Philip Schaff (Ed.)**, Edinburgh: T&T Clark, 1996.
12. **Bennington, Geoffrey, Jacques Derrida.** *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, p. 155.
13. **Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** “Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis,” *Religionstheorie und Politische Theologie*, **Jacob Taubes (Ed.)**. Vol. 1. *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Fink, 1983, pp. 16—25.
14. **Bodin, Jean.** *On Sovereignty: Four Chapters from “The Six Books of the Commonwealth,”* trans. **Julian H. Franklin**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1576].
15. **Boniface VIII.** “The bull *Unum Sanctum*. (November 1302),” in **Brian Tierney.** *The Crisis of Church and State 1050—1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1964, p. 189.
16. **Caputo John D.** *On Religion*. London, NY: Routledge, 2001.
17. **Cassirer, Ernst.** *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 1962.
18. **Claude, Inis L. Jr.** “Just War: Doctrines and Institutions,” *Political Science Quarterly*, Vol. 95, No. 1, 1980, pp. 83—96.

19. **Confucius**, *The Analects of Confucius*, trans. **Simon Leys**, NY: WW. Norton, 1997
20. **Crockett, Clayton**. *Radical political theology: religion and politics after liberalism*. NY: Columbia University Press, 2011.
21. **Dawkins, Richard**. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2008.
22. **Dennett, Daniel**. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. NY: Penguin, 2007.
23. **Derrida, Jacques**. *The Politics of Friendship*, trans. **George Collins**, New York: Verso, 2006.
24. **Dewey, John**. *The public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. 1927; repr. Athens, OH: Shallow Press, 1954.
25. **Eaton, David J**. *The end of Sovereignty? A Transatlantic Perspective*. London: Lit Verlag, 2004.
26. **Elshtain, Jean**. *Sovereignty: God, State, and Self*. New York: Basic Books, 2009.
27. **Fehér, Ferenc (Ed.)**. *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkley: University of California Press, 1990.
28. **Figgis, John Neville**. *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius 1414—1625*. Bristol: Thoemmes Press, 1998 [1916]).
29. **Foucault, Michel**. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage, 1995.
30. **Francisco Suarez**. “De Legibus,” in *Selections from Three Works of Francisco Suarez. S.J.*, trans. **James Brown**, Oxford: Clarendon, 1944.
31. **Frank, Thomas**. *What’s the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. New York: Henri Holt, 2004.
32. **Fukuyama, Fransis**. *The End of History and Last Man*. New York: Free Press, 1992, p. XI.
33. **Garver, Eugene**. *For the sake of Argumant: Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
34. **Gierke, Otto**. *Political Theories of the Middle Age*, trans. **Frederic William Maitland**, [1900] Bristol: Thoemmes Press, 1996.
35. **Gillespie, Michael**. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
36. **Gilson, Étienne**. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. **A. H. C. Downs**, repr.; 1936, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
37. **Gliozzo, Charles**. “The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution,” *Church History*, Vol. 40, Issue 3, 1971, pp. 273—283.
38. **Gray, Phillip W**. “Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought,” *Humanitas*, Vol. XX, No. 1, 2, 2007, pp. 175—200.

39. **Gross, Oren.** “The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt’s theory of Emergency Powers and the ‘Norm-Exception’ Dichotomy,” *Cardozo Law Review*, Vol. 21, Issue 5, 2000, pp. 1825—1826.

40. **Habermas, Jürgen.** *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. **Frederick Lawrence**, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

41. **Harris, Sam.** *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. NY: Norton, 2005.

42. **Heidegger, Martin.** *Aristotle’s Metaphysics Theta 1—3: On the Essence and Actuality of Force*. Trans. **Walter Brogan and Peter Warnek**, Bloomington: Indiana University Press, 1995.

43. **Henry IV.** “Letter of Henry to the German bishops (1076),” in **Brian Tierney.** *The Crisis of Church and State 1050—1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1964, p. 61.

44. **Hepp, Robert.** “Theologie, politische,” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. **Joachim Ritter (Ed.)**. Vol. 10. Basel: Schwabe 1998, pp. 1105—1112.

45. **Hitchens, Christopher.** *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. NY: Hachette Publishing, 2007.

46. **Hume, David.** *An Enquiry Concerning Human Understanding: And Other Writing*. **Stephen Buckle (Ed.)**, 1748; repr. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

47. **Johns, Roger Dick.** *Man in the World: the Political Theology of Johannes Baptist Metz*. Missoula Mont.: Scholars Press, 1976.

48. **Kahn Paul.** *Cultural Study of Law*. Chicago: Chicago University Press, 1999.

49. **Kahn, Paul W.** *Legitimacy and History: Self-Government in American Constitutional Theory*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

50. **Kahn, Paul W.** *Political Theology: four new chapters on the concept of sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011.

51. **Kahn, Paul W.** *Sacred Violence: Torture, Terror and Sovereignty*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008.

52. **Kahn, Paul W.** “Reason and Will in the Origin of the American Constitution,” *Yale Law Journal*, Vol. 98, No. 3, Winter 1989, p. 449.

53. **Kahn, Paul W.** *Out of Eden: Adam and Eve and the problem of evil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

54. **Kantorowicz, Ernst H.** *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1997 [1957].

55. **Khan, Paul.** *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Construction of America*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

56. **Kissinger, Henry.** “Henry Kissinger on the Assembly of a New World Order.” *Wall Street Journal*, August 29, 2014.

57. **Kissinger, Henry.** *World Order*. New York: Penguin, 2014.

58. **Klein, Naomi.** *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. NY: Metropolitan Books, 2007

59. **Koselleck, Reinhart.** “Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper,“ in *Neue Politische Literatur*, Bd. 43, 1998, S. 187—205.

60. **Krasner, Stephan.** *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

61. **Lauder, Matthew A.** *Religion and Resistance: Examining the Role of Religion in Irregular Warfare*. Defence R&D, Canada, Toronto, March 2009.

62. **Levi, Edward.** *A Introduction to Legal Reasoning*. Chicago: Chicago University Press, 1962.

63. **Lieberg, Godo.** “Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens,“ *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, Vol. 125.1, 1982, p. 25—53.

64. **Lilla, Mark.** *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. NY: Alfred A Knoff, 2007.

65. **Luban, David.** “Liberalism, Torture, and Ticking Time Bomb,“ *Virginia Law Review*, Vol. 91, 2005, pp. 1425-1461.

66. **Luther, Martin.** “Ruling Class,“ in **Martin Luther. Selections from His Writings, John Dillenberger (Ed.)**, trans. **J. J. Schindel**, New York: Anchor Books, 1962.

67. **Luther, Martin.** “Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed,“ (1523) in **Martin Luther. Selections from His Writings, John Dillenberger (Ed.)**, trans. **J. J. Schindel**, New York: Anchor Books, 1962.

68. **Luther, Martin.** “The Pagan Servitude of the Church,“ (1520) **Martin Luther. Selections from His Writings, John Dillenberger (Ed.)**, trans. **J. J. Schindel**, New York: Anchor Books, 1962.

69. **Naomi Klein.** *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* NY: Metropolitan Books, 2007.

70. **Maistre, Joseph de.** *Considerations on France*. trans. **Richard A. Lebrun**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1797].

71. **Malabou, Catherine.** *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trans. **Carolyn Shread**, NY: Columbia University Press, 2009.

72. **Marulewska, Kinga.** “Schmitt’s Political Theology as a Methodological Approach,“ in **A. Lisiak, N. Smolenski (Eds.)**. *What Do Ideas Do?* Vienna: IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, Vol. 33, 2014.

73. **McFate, Sean.** *The Modern Mercenary: Private Armies and What they Mean for World Order*

74. **McLynn, Cf. Neil B.** *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.

75. **Mehring, Reinhard.** “Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt,“ **Hans Joas and Peter Vogt (Ed.)**. *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Berlin: Suhrkamp, 2011, p. 146.

76. **Meier, Christian.** *Was ist politische Theologie?* **J. Assmann.** *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München 1995.

77. **Metz, Johann Baptist**. “Politische Theologie,” **Helmut Peukert (Ed.)**. *Diskussion zur Politischen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag and Munich: Chr. Kaiser Verlag. 1969.

78. **Milbank, John, Graham Ward and Catherine Pickstock (Eds.)**. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. (Routledge Radical Orthodoxy), London: Routledge, 1998.

79. **Moltmann, Jürgen**. “Political theology,” in *The Experiment Hope*, trans. **M. Douglas Meeks**, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975.

80. **Moltmann, Jürgen**. “Theologische Kritik der Politische Religion,” in **J. B. Metz, Jürgen Moltmann and Willi Oelmüller**. *Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen ‘politische Theologie’ Gessellschaft und Theologie*, Systematische Beiträge, No. 1. Munich: Chr. Kaiser Verlag. 1970, pp. 11-51. Eng. trans. in **Moltmann et al.** *Religion and Political Society*. New York: Harper, 1974, pp. 9—47.

81. **Moltmann, Jürgen**. *Theology of Hope*. trans. **James W. Leitch**, New York: Harper & Row, 1967.

82. **Morstein, Marx Fritz**. *Propaganda and Dictatorship*. UK: Read Books, 2007.

83. **Mouffe, Chantal**. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

84. **Mouffe, Chantal**. *The Return of the Political*. New York: Verso, 2006.

85. **Neuhaus, Richard John**. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

86. **Newman, John Henry Cardinal**. *The Arians of the Fourth Century*. 3rd ed. London: Gilbert and Rivington, 1871.

87. **Nichtweiss, Barbara**. *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1994.

88. **Perry, Michael**. “The Morality of Human Rights: A Ninreligious Ground?” *Emory Law Journal Special Edition*, Vol. 54, 2005, pp. 97—150.

89. **Peterson, Erik**. “Göttliche Monarchie,” *Theologischen Quartalschrift*, Heft LV, 1931, pp. 537—564.

90. **Peterson, Erik**. *Der, Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.

91. **Peterson, Erik**. *Theologische Traktate*. Munich: Kösel Verlag, 1950.

92. **Piketty, Thomas**. *Capital in the Twenty-First Century*. trans. from the French **Arthur Goldhammer**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 2014.

93. **Plato**. *Republic*, Book 2, section 379a.

94. **Raschke, Carl A**. *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernism*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

95. **Raschke, Carl A**. *The End of Theology*. Aurora, CO: Davies Group Publishers, 1999.

96. **Robbins, Jeffrey W.** “Terror and the Postmodern Condition: Toward a Radical Political Theology,” in *Religion and Violence in a Secular World: Toward a New Political Theology*, **Clayton Crockett (Ed.)**, Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.

97. **Rohrmoser, Günter und Johannes Strauß.** *Politische Theologie*. Tutzingener Texte, No. 7, Munich: Claudius Verlag, 1970.

98. **Rubin, Edward.** *Beyond Camelot: Rethinking Politics and Law for the Modern State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

99. **Sarat, Austin.** *When the State Kills: Capital Punishment and the American Condition*. Princeton, NJ: Princeton University press, 2001.

100. **Schindler, Alfred (Ed.)**. *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Ger Mohn, 1978.

101. **Schmitt, Carl.** “Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie,” *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*. **Melchior Palyi (Ed.)**. Vol. 2. München: Duncker u. Humblot, 1923, pp. 3—35.

102. **Schmitt, Carl.** *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen: Mohr, 1914.

103. **Schmitt, Carl.** *Dictatorship*, ed. and trans. **Michael Hielzl and Graham Ward** Cambridge, UK: Polity Pres, 2014.

104. **Schwab, George.** “Introduction,” in **Schmitt, Carl.** *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. **George Schwab**, Cambridge: MIT Press, 1985, pp. XVII—XVIII.

105. **Sheehan, James.** *Where Have All Solgiers Gobe? The Transformation of Modern Europe*. New York: Mariner Books, 2008.

106. **Sölle, Dorothee.** *Political Theology*, trans. **John Shelley**, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971.

107. **Tamanaha, Brian.** *Law as a Mean to an End: Threat to the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

108. **Taylor, Mark C.** *Confidence Games: Money and Markets in a World Without Redemption*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

109. **Taylor, Mark C.** *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

110. **Unger, Roberto.** *What Should Legal Analysis Become?* New York: Verso, 1996.

111. **Winqvist, Charles E.** *Epiphanies of Darkness*. Minneapolis: Fortress Press, 1986.

112. **Блаженный Августин.** О граде Божиим. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 1296 с. — Книга IV, глава 27.

113. **Арзуманян Р.В.** Стратегия иррегулярной войны: теория и практика применения. Теоретические и стратегические проблемы концептуализации, религиозные и военно-политические отношения в операционной

среде иррегулярных военных действий / Под общей ред. А. Б. Михайловского. — М.: АНО ЦСОиП, 2015. — 315 с. — (Новая стратегия, 4).

114. **Арзуманян Р.** Иррегулярные конфликты. Ближний Восток. Террористические группировки «Исламское государство Ирака и Леванта» и «Исламский фронт»: цели, задачи, формы и способы действий в Сирии и Ираке. (**Акопян А. А.**) — М.: АНО ЦСОиП, 2014. — 90 с.

115. **Арзуманян Р. В.** Кромка хаоса. Сложное мышление и сеть: парадигма нелинейности и среда безопасности XXI века. (Серия Selecta XIX) — М.: Регнум, 2012. — 600 с.

116. **Гоббс Т.** Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1991. — С. 441.

117. **Делез Ж.** Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергосонизм. Спиноза. — М.: Издательство «ПЕР СЭ», 2000.

118. **Делез Ж.** Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

119. **Кант И.** Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. — 2-е изд. — Пг., 1915. — VIII, 464 с. — (Тип. М. М. Стасюлевича).

120. **Ницше Ф.** Веселая наука / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 491—719.

121. **Полянъ К.** Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени / Перевод с англ. А. А. Васильева, С. Е. Федорова и А. П. Шурбелева. Под общ. ред. С. Е. Федорова. — СПб.: Алетейя, 2002. — 320 с. — (Рах Britanica).

122. **Шмитт К.** Понятие политического / Перевод, предисловие, комментарий А. Ф. Филиппова // Вопросы социологии. — 1992. — № 1.

123. **Шмитт К.** Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключит. статья и составление **А. Филиппова.** — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. — 336 с.

124. **Шмитт К.** Римский католицизм и политическая форма / Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключит. статья и составление **А. Филиппова.** — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. — 336 с.

Научное издание

Арзуманян Р. В.

**Центры власти в XXI веке.
Взаимоотношения между
политическим и религиозным
на современном этапе**

Подписано в печать 30.10.2014. Формат 60x88/16.

Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 8,5.

Уч.-изд. л. 6,72. Тираж 500 экз. Заказ № 94.

Центр стратегических оценок и прогнозов

<http://csef.ru/> 129515, г. Москва, ул. Академика Королева, д. 13, стр. 1

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595