

# ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Яркеев А.В. Теологические основания современной власти: опыт деконструкции. DOI 10.24412/2686-7206-2021-1-7-26 // Антиномии. 2021. Т. 21, вып. 1. С. 7–26.

УДК 321.01

DOI 10.24412/2686-7206-2021-1-7-26

## **Теологические основания современной власти: опыт деконструкции**

**Алексей Владимирович Яркеев**

доктор философских наук, доцент,  
старший научный сотрудник  
Института философии и права УрО РАН,  
г. Екатеринбург, Россия.  
E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-0068-468X  
SPIN-код: 3460-4549

*Статья поступила 28.01.2020, принята к печати 01.09.2020,  
доступна online 05.04.2021*

Статья посвящена экспликации и исследованию теологических истоков современной парадигмы власти и политики в методологическом ракурсе, заданном сочетанием герменевтических, генеалогических и деконструктивистских способов рефлексии и интерпретации. Высвечиваемая концепция теологии власти (политики) продумывается, главным образом, на пересечении идей Дж. Агамбена, К. Шмитта,



© Яркеев А.В., 2021

Э. Канторовича, М. Хайдеггера, М. Фуко. Обосновывается мысль о том, что теологические смыслы и референции современных политических концептов не просто извлекаются на свет в ходе специальных теоретических изысканий и проекций, а самым непосредственным образом имплицитно оказывают практическое влияние на политическую структуру и технологии власти. Рассматривается возможность «приостановки» действия той метафизической «машины», которая отвечает за производство и работу теологического мифа о власти, определяющего политическое существование человека и общества в их современном формате. В этой связи экспонируется определяющая для западноевропейского мира роль метафизики в качестве онто-тео-логии (М. Хайдеггер), видящей высшей и первой причиной всего сущего  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ , божественное. Тем самым рациональная теология, возникшая в античной философии, задает контуры всей метафизики, которая будет определять специфику европейского мышления (в Средние века – в форме христианской теологии и в Новое время – в форме становящегося научного познания). Секуляризированные политические универсалии действуют как сигнатура, отсылающая к теологии (Дж. Агамбен). В первую очередь это относится к такому понятию, как «суверенитет»: государственно-правовая концепция суверена является производной от христианского образа Бога, персонифицирующего абсолютную, то есть неограниченную, ни из чего не выводимую, единую и неделимую форму власти. Теологическая модель Божественного управления миром, в рамках которой чудо понимается в качестве манифестации провиденциальной и «спасительной» воли Бога, приостанавливающей действие естественного закона, оказывается парадигмой современного чрезвычайного положения как непосредственного вмешательства суверена в действующий правопорядок (К. Шмитт).

*Ключевые слова:* теология, метафизика, онто-тео-логия, политическая теология, власть, политика, суверенитет, чрезвычайное положение.

Трансцендентность Бога пала.

Но он не умер, он ввергнут в человеческий удел.

*В. Беньямин*

В политической философии уже давно назрела необходимость создать нечто вроде «критики теологического разума» в области политического бытия<sup>1</sup> (Дж. Агамбен, Э. Канторович, Э. Петерсон, К. Шмитт). Разумеется, не представляется возможным это сделать в рамках отдельно взятой статьи, да и речь пока идет преимущественно о проблематизирующей постановке вопроса в дискуссионном плане. Цель настоящей статьи (выходящая тем не менее далеко за ее пределы) – подвергнуть деконструкции теологический миф о власти, а если точнее – исследовать саму возможность критического анализа и сделать его вводный, или предварительный, набросок применительно к современной политической ситуации, понимаемой как развертывание западных технологий власти, фундированных концептуальными импликациями западно-христианской теологии. Согласно такому предположению теологические смыслы актуальных ныне политических концептов не просто извлекаются на свет в ходе специальных теоретиче-

---

<sup>1</sup> На сегодняшний момент работу Дж. Агамбена «Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления» можно уверенно считать примером фундаментальности в данном направлении теоретических исследований.

ских (герменевтических и генеалогических) изысканий и проекций, а самым непосредственным образом имплицитно практически воздействуют на политическую структуру и технологии власти, так что можно говорить о том, что «наши современные общества, претендующие на светскость, управляются, напротив, секуляризованными теологическими понятиями, которые, не будучи осознанными, оказывают оттого еще большее влияние» (Агамбен 2017). В связи с этим предложенную В. Беньямином философскую метафору<sup>1</sup> можно перетолковать следующим образом: «кукла» – это современная власть (политика), а «карлик» – это теология.

По мнению Дж. Агамбена, в христианской теологии берут свое начало две антиномические, но неразрывно связанные между собой политические парадигмы, определяющие развитие и глобальное устройство западного общества: политическая теология, утверждающая в фигуре единого Бога трансцендентный характер суверенной власти, и экономическая теология, описывающая «домашний» (*oikos*), а не политический (*polis*) порядок божественной и человеческой жизни. «Первая парадигма дает начало политической философии и современной теории суверенитета; из второй вырастает современная биополитика вплоть до наблюдаемого в настоящее время триумфа экономики и управления над всеми остальными аспектами социальной жизни. <...> Две парадигмы существуют бок о бок и пересекаются друг с другом таким образом, что формируют собой биполярную систему, понимание которой оказывается предпосылкой к любой попытке истолкования политической теории Запада» (Агамбен 2019: 13, 115). Взаимосвязь этих двух регистров политики, а именно трансцендентности суверенной власти и имманентного характера экономики, конституирующих теологический миф о власти, следует, пожалуй, деконструировать в духе и русле беньяминовской критики порочного круга правоустанавливающего мифического насилия, называемого распорядительным (*schaltende*), на службе у которого стоит правоподдерживающее, управляемое насилие (Беньямин 2012: 95). Оба вида правового насилия в точности соответствуют трансцендентному характеру законодательной власти суверена и имманентному характеру исполнительного управления. Своей кульминации этот порочный круг насилия достигает в исчезновении разделения на правоустанавливающее и правоохранительное насилие, которое упраздняется в праве полиции: с одной стороны, полиция представляет собой институт насилия для достижения правовых целей, с другой стороны, она наделена полномочием самой устанавливать правовые цели в широких границах посредством

---

<sup>1</sup> В самом начале своих тезисов «О понятии истории» В. Беньямин упоминает некий рассказ про шахматный автомат, благодаря своей конструкции всегда выигрывавший партию. Автомат представлял из себя куклу в турецком одеянии, сидевшую на просторном столе, нижняя часть которого была с помощью зеркал устроена таким образом, чтобы создавалась иллюзия, что под столом ничего нет. В действительности же под столом находился карлик-шахматист, приводивший в движение конечности куклы с помощью системы шнуров. В. Беньямин приводит описание этого хитроумного устройства в качестве философского аналога: куклой является исторический материализм, а карликом – теология (Беньямин 2019: 392).

издания инструкций, претендующих на правовой статус (Фуко 2011: 439). Но это как раз то, что мы наблюдаем в наши дни: современная глобальная политическая власть, руководствующаяся принципом безопасности, трансформируется в полицию, которая обретает собственный суверенитет (Агамбен 2015: 105), определяемый, согласно К. Шмитту, способностью принимать решение о чрезвычайном положении (Шмитт 2000: 15). Именно В. Беньямин первым констатировал, что чрезвычайное положение из исключения превращается в правило нашей жизни: то обстоятельство, свидетелем которого был В. Беньямин, что изданный Гитлером после прихода к власти декрет о приостановке действия статей Веймарской конституции, касавшихся личных свобод, так и не был отменен до конца существования нацистского режима, позволяет с формально-юридической точки зрения квалифицировать его как чрезвычайное положение, длившееся двенадцать лет<sup>1</sup> (Агамбен 2011: 9). Сам факт, что представление о суверенной власти разрабатывалось путем отражения отношений человека с Богом, самым непосредственным образом свидетельствует о тесной взаимосвязи чрезвычайного положения с теологическим измерением власти (политики)<sup>2</sup>. Поэтому, перефразируя поправку В. Беньямина, внесенную им в тезис М. Вебера о глубинной связанности капитализма с религией (по В. Беньямину, капитализм не просто связан с религией, а он и есть самая настоящая религия), можно сказать, что современная политика не просто связана с теологией, а она и есть самая настоящая теология – теология, выплачивающая свои проценты преисподней: чрезвычайное положение как административная парадигма современного политического праксиса учреждает такой способ социального существования, при котором «политико-правовая система превращается в машину смерти» (Агамбен 2011: 134). Следовательно, мы можем констатировать вслед за В. Беньямином, несколько переиначивая его тезис о роли религии в форме капитализма, что историческая неслыханность современной власти (политики) заключается именно в том, «что религия больше не является преобразованием бытия, но есть его превращение в руины» (Беньямин 2012: 101). Иными словами, функционирование нынешней власти обнаруживает то, что современная политика, впитавшая в себя идеи христианской теологии вечного управления, оказывается по своей сути инфернально-апокалиптической (Агамбен 2019: 273). Стало

<sup>1</sup> Карл Шмитт, главный теоретик чрезвычайного положения, также создавал свою концепцию в беспокойных обстоятельствах 1917–1919 гг.: 48-я статья Конституции Веймарской республики, наделяющая президента чрезвычайными полномочиями в исключительных ситуациях, применялась более 250 раз. Согласно проведенным исследованиям, результаты которых были обнародованы в 1978 г., на тот момент по меньшей мере 30 стран находились в условиях режима чрезвычайного положения (Бенуа 2013: 55).

<sup>2</sup> Несмотря на то что понятия «власть» и «политика» не являются абсолютно тождественными, в рамках данной статьи они рассматриваются как коэкстенсивные понятия: политическое пространство есть пространство существования и реализации власти, а политический организм связан воедино имеющимся у него потенциалом власти, так что политические общности гибнут от ослабления власти или полного бессилия (Арендт 2017: 251-261).

быть, чрезвычайное положение, совпадающее с нормальным состоянием, – вот политическая «формула» для интересующей нас проблемы («формула» здесь одновременно понимается как инструмент «решения» задачи и как сама «формулировка» задача). «Формула» отсылает к «форме». Принцип соответствия политической формы породившей ее идее определяется тем, что именно идея «выбирает» форму, а не наоборот: «...идея власти находит собственную политическую форму и собственный тип этической интерпретации» (Исаев 2015: 12). Поэтому следует обращать внимание не столько на форму, сколько на ее содержание, на заложенную в ней идею. Вместе с тем стоит также задуматься относительно того, почему данное содержание (идея) принимает именно эту форму. Таким образом, идея абсолютной власти (Бога), выраженная в понятии суверенности, приобретает в наши дни форму политики безопасности, вынужденной постоянно обращаться к чрезвычайному положению, – и здесь возникает вопрос о «тайне» взаимосвязи между этой политической формой и ее содержанием, которую еще только предстоит обстоятельно изучить.

Соответственно задача деконструкции состоит в том, чтобы вывести на свет ту «ментальность», которая учреждает «объективное» верховенство властной машины управления, производящей человека и общество в их современном существовании<sup>1</sup>. «Ментальность, создающая эту концептуальную структуру, в свою очередь настолько подпадает под ее чары, что сама превращается в часть этой машины... Подчиняясь собственному созданию, эта ментальность саму себя рассматривает как механизм, забывая о том, что он ей же и создан» (Тиллих 1995: 218-219). С другой стороны, то, что обладает способностью учреждать власть, несет в себе с необходимостью также и раз-учреждающий потенциал. Однако основная трудность такой деконструкции состоит в том, что теология – это историческая форма западной метафизики и, следовательно, теологические понятия суть понятия метафизические (политические понятия также являются понятиями метафизическими, ибо, как верно подметил еще Ж. де Местр, все важнейшие вопросы политики решаются в метафизике). Но невозможно критиковать метафизику извне, ибо ничего другого, кроме метафизики, в нашем распоряжении нет. Мы не находим способа поколебать ее без использования понятий самой метафизики, «мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не скатывалось бы в форму, в логику и скрытые установки того самого явления, которое оно стремится оспорить» (Деррида 2000: 448). Вместо неосуществимых попыток выйти за пределы метафизики

---

<sup>1</sup> Вся история западной метафизики связана с раскрытием определяющих и тем самым управляющих оснований (их раскрытие понимается как истина-алетейя, не-сокрытость), притом что сама метафизика пребывает в статусе «управляющего субъекта» по отношению к западноевропейской истории. «Эффективность управления» находится в прямой зависимости от сокрытости основания. Сокрытость управляющего основания образует тайну власти, которая оборачивается властью тайны, *mysterium* трансформируется в *ministerium* (Э. Канторович). Если христианство понимается как «религия откровения», то необходимо заново поставить вопрос о том, что же именно «открывается» в нем (Жижек 2009: 223).

(а также, очевидно, и за пределы теолого-метафизического диспозитива власти) предлагается имманентная дезактивация, то есть внутренняя приостановка или перевод в режим холостого хода – посредством генеалогического и герменевтического логико-понятийного «демонтажа» – действия той метафизической «машины», которая отвечает за производство и работу теологического мифа о власти. Лучшим символом такой приостановки (*sabbath, katargesis*) является предложенный Дж. Агамбеном образ «пустого трона»<sup>1</sup>, *ἔτοιασία του θρόνου* («этимасия» – теологическое понятие «пустующего» престола, приготовленного для второго пришествия Христа), отмечающий момент, что здесь «исследование достигает своего предела и в то же время своего временного завершения», выводя на свет политику в модусе «изначальной, принципиальной для нее без-деятельности – то есть действия, состоящего в том, чтобы обратить в бездеятельность все человеческие и божественные дела» (Агамбен 2019: 12). Опираясь на аристотелевскую идею конститутивной непроизводительности человеческого рода (*argos*), Дж. Агамбен предлагает рассматривать человека в качестве субъекта потенциала (*bios argos*), а мышление – в качестве выражения чистой потенциальности (*argia*) человеческого бытия: возможности открываются только в мышлении, а не в действительности, которая в своей актуальности такова, какова она есть (Агамбен 2015: 13-14). Мышление – «чистая деятельность», приостанавливающая всякую деятельность, – переводит ее в план созерцания привычных смыслов, открывая тем самым ее для нового возможного бытия<sup>2</sup>. Иными словами, образом «пустого трона» описывается точка предела, когда без-деятельность политического оборачивается политической деятельностью мышления (рефлексии), возвращающегося к фундаментальным вопросам «Что такое политика (политическое)?», «Что такое власть?». В этом вопросе сам человек как спрашивающий ставит и себя под

<sup>1</sup> У В. Беньямина близким аналогом такого образа в его критике государственной машины правового насилия являются кафкианские врата справедливости: право продолжает существовать, но больше не применяется, а только изучается, то есть становится объектом рефлексии (Беньямин 2000: 94).

<sup>2</sup> В этой приостановке привычной деятельности ради ее открытия для других использований, по Дж. Агамбену, и заключается подлинное назначение человека как субъекта возможностей: «написать стихотворение, чтобы выйти за пределы коммуникативного использования языка; разговаривать или целоваться, меняя функцию рта, который изначально служил для принятия пищи» (Агамбен 2017). В этой связи можно вспомнить концепцию политики и власти у Х. Арендт, которая предлагает отказать от традиционного (превратившегося уже в автоматизм) понимания власти как легитимного насилия, с тем чтобы открылась возможность иной перспективы, а именно утверждение власти как выражения «силы» совместной деятельности людей. Иными словами, именно наша неререфлексируемая убежденность в само собой разумеющемся характере представления о том, что власть – это легитимное насилие, и является условием воспроизводства власти в таком качестве. Следовательно, «вопрос факта» (*quid facti*) необходимо переводить в плоскость «вопроса права» (*quid juris*), а именно: по какому праву фактическое положение дел является фактическим или претендующим на фактичность (объективность)? Вопрос «По какому праву?» иначе формулируется как вопрос «На каком основании?», то есть требует предъявить основание.

вопрос, ибо согласно метафизическому определению он – «политическое живое существо», *zoon politikon* (Аристотель). Тогда, обращаясь к М. Хайдеггеру, вполне уместно здесь будет повторить его высказывание по поводу «мысли, думающей об истине бытия», единственно заменив слово «метафизика» на слово «политика»: «Но, пожалуй, эта мысль могла бы, если ей удастся возвратиться в основание метафизики (читай: политики. – А.Я. ), участвовать в изменении существа человека, с каковым изменением произошло бы превращение метафизики (политики)» (Хайдеггер 1993: 28).

\* \* \*

Речь, следовательно, должна идти о некоей теологии политики (или теологии политического). И дело тут вовсе не в каком-то «постсовременном религиозном повороте», а в том (и не стоит это забывать!), что определяющим (судьбоносным) фоном истории западноевропейского мира является метафизика. Все разговоры о преодолении метафизики, о переходе к постметафизической онтологии (тем более это касается постметафизической теологии) всего лишь оказываются воспроизводством метафизики в виде ее отрицания, посредством отказа от нее. Ибо всякое подлинное объяснение не может обойтись без метафизического инварианта, многочисленные репрезентации которого существуют сегодня в секуляризированной форме, ставящей на место Бога земные факторы (человечество, нация, индивид, историческое развитие, естественная жизнь и т.п.). «Мышление и восприятие каждого человека всегда сохраняют известный метафизический характер; метафизика есть нечто неизбежное, и... ее нельзя избежать, отказываясь ее осознать» (Шмитт 2015: 29-30). Но метафизика по своему существу есть онто-тео-логия (М. Хайдеггер). Термин *Ontotheologie* впервые был употреблен И. Кантом для обозначения познания Бога как первосущности посредством одних только понятий без опоры на опыт. Ввиду того что сам И. Кант дезавуировал такой вид теологии, данный термин на долгое время оказался забыт, пока не стал вновь востребованным в философии М. Хайдеггера, который реанимировал термин «онто-тео-логия» в качестве решающего диагноза применительно к западной метафизике (Гагинский 2015: 56). Еще до включения термина «онто-тео-логия» в работу М. Хайдеггер, обращаясь к исследованию существа западной метафизики, отмечал, что у Платона и Аристотеля высшая и первая причина сущего называется *θεῖον* – божественное. После истолкования Платоном «бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование “причины” сущего как Бога и перенесение бытия на эту причину, которая содержит бытие в себе и испускает его из себя, будучи самым сущим из сущего» (Хайдеггер 1993: 360). Основателем рациональной теологии принято считать Платона, однако сам термин «теология» впервые был введен Аристотелем для обозначения «первой философии» (позже названной «метафизика»), призванной изучать начала и причины всего сущего. Будучи наукой о первых началах и причинах, она является и учением о высшем из этих начал – бестелесной форме как последней цели мироздания, или божу. У Аристотеля, пишет М. Хайдеггер,

«исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также “тейон”, божественное без какого-либо определенного божественного оттенка. <...> Имея в виду это божественное, он называет также первую философию Θεολογική, теологическим познанием: “логосом” о “боге” – не в смысле Бога-творца или личного Бога, а просто “тейон”, божественного.<...> В результате сверхчувственное, метафизическое в привычном понимании оказывается в то же время предметом теологического познания, теологического не в смысле теологии веры, а в смысле теологии разума, рациональной теологии» (Хайдеггер 2013: 71-84). По мысли М. Хайдеггера, таким образом задаются контуры всей метафизики, которая будет определять сущность европейского мышления в Средние века (в форме христианской теологии) и в Новое время (в форме становящегося научного познания). Именно это и получает у М. Хайдеггера наименование «онто-тео-логия»: вопросом «Что есть сущее?» одновременно спрашивается о сущем как о высшем сущем и о том, каково оно есть; двусторонность данного вопрошания «можно подытожить, дав ему название онто-тео-логии» (Хайдеггер 1993: 364). Соответственно онто-тео-логия представляет собой возникший на заре философии способ осмысления бытия, который задает всеобщность сущего, основывая его на высшем Сущем как *causa sui*, замыкая тем самым философское вопрошание в круге сущего (Гагинский 2015: 59). Поэтому теологический характер онтологии определяется не тем, что позднее греческая метафизика была воспринята христианским богословием, а тем, каким способом «сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией» (Хайдеггер 1993: 34).

Данную двойственность западной метафизики в форме онтологии и теологии Дж. Агамбен раскрывает через двойственность греческого термина αρχή, который одновременно обозначает «начало», «исток» и «повеление», «приказ» (в русском языке подобного рода двойственность передается словами «начальник», «начальство»). Глагол αρχεῖν – «начинать», «первым делать что-то» указывает на того, кто «находится во главе», «ведет за собой» (то есть управляет): αρχή, исток, – «всегда уже повеление, начало есть всегда также управляющий и повелевающий принцип» (Агамбен 2013: 25). Соответственно αρχή фиксирует «особую предрасположенность к действию», которая влияет на «особую предрасположенность к претерпеванию. Тем самым логика *архе* предполагает определенное превосходство, которое воздействует на определенную неполноценность», распределяя позиции «между тем, кто осуществляет власть, и тем, кто ее претерпевает» (Рансьер 2006: 200). Анализируя греко-латинскую семантику того, что мы сегодня называем «действием», Х. Арендт указывает, что в древнегреческом языке глаголу αρχεῖν («начинать» и «повелевать») соответствует глагол πρᾶττειν («доводить до конца», «улаживать», «исполнять»), а их латинской калькой являются глаголы *agere* («приводить в движение», «вести») и *gerere* («исполнять», «осуществлять»). Таким образом, в обоих языках действие не только четко разделяется на две стадии («начинание» и «исполнение»), но и – в социально-политическом отношении –



подразумевает двух субъектов действия: «господина», реализующего функцию повеления, и «исполнителя», осуществляющего функцию приведения в исполнение. Двусторонность коллективного действия (которое и является основой общественной власти), требующая начала и завершения, ставит в обоюдную зависимость друг от друга инициатора действия и его продолжателей, без помощи которых инициатива не может быть в полной мере реализована, а без предводителя, в свою очередь, исполнители не получили бы никакого дела. «Правда, достигнув успеха, господин и повелитель способен начать сам претендовать на все то, что могло быть исполнено лишь с помощью многих, однако этим он монополизирует в своих целях бесчисленные силы, без которых его энергия осталась бы пуста. В этой претензии на монополию... и возникает впоследствии обманчивое представление, будто сила всего величественнее, когда она одинока» (Арендт 2017: 238). Аристотель, выступая против идеи множественности начал, стремится показать, что природа имеет единое начало. Десятая глава двенадцатой книги в «Метафизике» резюмируется цитатой из гомеровской «Илиады»: «Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель”» (Аристотель 1976: 1076а). В целом теологическая парадигма аристотелевского неподвижного перводвижателя представляет собой в своем роде архетип последующих теолого-политических обоснований монархической власти посредством соединения классических политических идей с концепцией божественной монархии. Единому царю на земле соответствует единый царь на небе (и наоборот), и этот параллелизм становится ключом к теолого-политическому истолкованию истории. В христианской метафизике Бог является центральной и абсолютной инстанцией, а весь мир со всем происходящим в нем – лишь повод и результат Его самодержавной способности действовать (Шмитт 2015: 30). Даже постулируемые в ситуации «после смерти Бога» объективные законы, управляющие социально-историческим процессом (законы исторической необходимости, законы естественного отбора, законы рынка и т.п.), с необходимостью предполагают фигуру законодателя, поэтому они являются просто различными секуляризированными вариантами «невидимого бога», *deus absconditus*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Иными словами, возникает вопрос, кому принадлежит та невидимая рука, усилиями которой якобы создается социально-историческая «ткань» человеческих взаимодействий. Субъективность человеческих слов и поступков кристаллизуется в системе объективированных социальных связей (*interesse*), выступающей своеобразной театральной сценой для разворачивающихся историко-политических событий, участниками которых являются люди. Бог есть метафорическая (метафизическая) персонификация власти, или силы, человеческой множественности, конституирующей социально-исторический мир. Этимологическое родство слов «театр» (*θεατρον*), «теория» (*θεωρία*) и «бог» (*θεός*) как раз и отмечает то обстоятельство, что в «полисе» как пространстве бытия-друг-с-другом каждый «зритель» одновременно и «деятель», «актер», – обстоятельство, которое позволяет мыслить божественного кукловода, относящегося к своим человеческим марионеткам так же, как автор пьесы – к фигурирующим в ней персонажам (Арендт 2017: 231-232).

\* \* \*

Словосочетание «политическая теология» впервые было использовано К. Шмиттом в его работе с одноименным названием (*Politische Theologie*), вышедшей в марте 1922 г., в которой постулируется зависимость государственно-правовой концепции суверена от существующего в данный момент в обществе образа Бога. Позднее, в конце 50-х гг., этот термин перенял от К. Шмитта известный немецко-американский медиевист Э. Канторович, употребив его в подзаголовке своего фундаментального труда «Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии», посвященного раскрытию генезиса «мифа о Государстве» из идеи мистического тела короля. Здесь тоже демонстрируется, как Божественное проецируется на политическое, задавая и определяя его основные свойства. Примечательно, что работа Э. Канторовича, увидев свет, привлекла в первую очередь внимание не столько историков-медиевистов, сколько исследователей политической теории и теории государства. На сегодняшний день она остается одним из наиболее значительных опытов критики идеологии государственности и технологий власти. Сам автор в предисловии признавался, что отклонился от обычных путей историка-медиевиста и переступил через чужую межу, фактически впад «в искушение исследовать возникновение ряда идолов современных политических религий лишь под впечатлением ужасающего опыта нашего времени, когда целые нации, большие и самые маленькие, пали жертвами ужаснейших догм, когда политические теологизмы стали просто маниями, во многих случаях отрицающими остатки человеческого и политического смысла» (Канторович 2015: 64). Имея в виду в первую очередь, конечно же, «псевдотеологию» господства нордической расы, Э. Канторович нацеливает свое критическое замечание на всякого рода идеологические конструкции, которые создаются властью для собственной легитимации, и особенно на те, которые прямо или косвенно имеют опорой идеи, взятые на вооружение из теологического арсенала. Таким образом, он существенно расширяет «политическую теологию» К. Шмитта, эксплицируя то обстоятельство, что даже когда политическое автономизируется от актуального видения Божественного, оно тем не менее сохраняет трансцендентное измерение в качестве своей метафизической основы, поскольку опирается на абстрактные, но как бы реально обладающие собственным бытием политико-правовые сущности (вещи-в-себе) – Закон, Государство, Правосудие, Справедливость и т.д. Так возникает современная метафизика – квазитеология политического (Бойцов 2015: 39). Что касается «Политической теологии» К. Шмитта, то следует признать, что относительно содержания работы само название некорректно, поскольку по факту К. Шмитт пишет не о политической теологии, а о теологии политического – о фундированности современных политических конструкций теологическими представлениями и понятиями: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические по-

нения» (Шмитт 2000: 57). Термин же «политическая теология» должен быть закреплен за самой теологией, ключевые понятия которой суть теологизированные политические понятия (Агамбен 2019: 322). Если для М. Вебера секуляризация означает все возрастающую детеологизацию современного мира, его «расколдовывание», то для К. Шмитта, напротив, она является знаком того, что теология продолжает существовать и серьезно воздействовать на современный мир, более того – политическая теология учреждает современную политику как таковую. Политическая теория попросту не может быть описана без теологических по своему происхождению терминов, так как все фундаментальные политические понятия – власть, суверен, закон – теологические в своих истоках. Действительно, как, например, показывает М. Ямпольский, политическая свобода – центральная категория современной политики – в том виде, в каком ее сформулировал Ж. Боден, автор концепции суверенности, «возможна, только если политика находится в аналогических отношениях с теологией. Мы имеем здесь дело с политической теологией в самом прямом и чистом виде, с той самой *политической теологией*, которая, пусть в трансформированной до неузнаваемости форме, станет двигателем Французской революции» (Ямпольский 2004: 73). С этой точки зрения, полагает Дж. Агамбен, термин «секуляризация» выступает не столько обычным понятием, сколько «сигнатурой» (лат. *signo* – «указываю» «помечаю»), которая ориентирует интерпретацию знаков в определенном направлении посредством смещения и переноса данных знаков из одной сферы в другую без принципиального изменения их семантического значения. Сигнатура работает подобно знаку принадлежности к ордену у секуляризованного священника (исначально термин *saecularisatio* отмечал факт возвращения монаха в мир, его «обмирщение»), который он должен был носить по каноническому праву. Аналогичным образом секуляризованное понятие указывает на свою былую принадлежность теологической сфере. «В этом плане секуляризация действует на понятийную систему модерна как сигнатура, отсылающая ее к теологии» (Агамбен 2019: 18–19). В первую очередь это касается такого понятия-сигнатуры, как «суверенитет». В большом интервью 1977 г. «Истина и власть» М. Фуко резонно заявил, что «политическая теория никогда не переставала быть одержимой личностью суверена. Такие теории сегодня все еще продолжают заниматься проблемой суверенитета. То, что нам нужно, однако, это политическая философия, которая не строится вокруг проблемы суверенитета, а следовательно, и вокруг проблемы права и запрета. Нам нужно отсечь королю голову: в политической теории это еще предстоит сделать» (Foucault 1977). По мнению М. Фуко, переход от суверенитета королевской власти к народно-демократическому суверенитету современного общества никоим образом не изменил саму сущность и структуру суверенности, которая как таковая остается по-прежнему привязана к институту монархии, поэтому сегодняшние западные демократии в действительности в качестве своей скрытой основы опираются на фигуру суверена, то есть короля. Ни одна форма суверенитета не может существовать независимо от фигуры суверена – нет суверенности без суверена, без

короля, монарха<sup>1</sup>. Как полагает М. Фуко, теория суверенности всего лишь маскирует посредством «тотализирующего» юридического дискурса реальные механизмы господства в обществе, осуществляя унификацию властных отношений под знаком прямой связи между сувереном и подданным.

Суверенитет, будучи обозначением самоосновной высшей власти (*suprema potestas*), которая исключает противопоставление власти монарха какой бы то ни было иной власти, имеет теологическое происхождение<sup>2</sup>, ибо абсолютная, неограниченная, ни из чего не выводимая, единая и неделимая власть может быть характеристикой только абсолютного существа – Бога. Поэтому земной суверен не является окончательной вершиной структуры власти – выше всех земных правителей находится Бог. Суверен в качестве представителя Божественной власти подчиняется закону Бога, но стоит выше всякого человеческого закона (Кузьмин 2018: 15-16). Ввиду того что суверенитет един и неделим, Ж. Боден отдавал предпочтение монархической форме государства, поскольку единство и неразделенность государственной власти в полной мере воплощаются лишь в персоне коронованного и наследственного монарха. Это объясняет, почему народно-демократический суверенитет имеет устойчивую тенденцию скатываться в чрезвычайное положение, так как «чрезвычайное положение является порогом, за которым стирается граница между демократией и абсолютизмом» (Агамбен 2011: 9). Чрезвычайное положение, предполагающее наличие абсолютных полномочий, – это выражение того целостного состояния суверенности, в котором еще нет разделения единой власти на законодательную, исполнительную и судебную, иначе говоря, еще не произошла замена абсолютистской концентрации власти системой разделения властей. Суверенность в таком понимании предъясняется как таковая только в случаях, выходящих за рамки закона, то есть в исключительных обстоятельствах.

Вместе с тем скрытый дуализм *αρχή* (и аристотелевского представления о *θεῖον*), обозначившийся в период поздней античности, проникает в христианскую теологию в качестве определяющего разрыва между Божественным бытием и Божественным действием, между трансцендентной сущностью Бога и осуществляемым им управлением миром<sup>3</sup>. Теологическая проблема соотношения в Боге абсолютного могущества и его реального осуществления индуцирует политико-правовую проблему разделения

<sup>1</sup> По мнению М. Гоше, «символическая структура демократической власти оформляется в зеркале монархической власти» (цит. по: Ямпольский 2004: 75). Тогда вслед за Дж. Агамбеном можно резонно поставить вопрос о том, является ли общество, в котором мы живем, демократическим (Агамбен 2014).

<sup>2</sup> Как полагает Ж. Боден, «понятие суверена (то есть того, кто выше всех подданных) не может быть применимо к тому, кто сделал подданного своей ровней. Так и Бог, великий суверен, не может сделать Бога равным Себе, потому что Он бесконечен, а логически сосуществование двух бесконечностей невозможно. Так же и государь, которого мы принимаем за образ Бога, не может сделать подданного равным себе, не уничтожая собственной власти» (цит. по: Ямпольский 2004: 653).

<sup>3</sup> Современные этико-философские апории возникают из этого разрыва между онтологией и деонтологией, запрещающего выводить предписание из суждения существования.

между формальным суверенитетом и его приведением в действие (или, по М. Фуко, между территориальным суверенитетом и правительственной властью). Именно *решение* перебрасывает мостик от онтологии к политике, от суверенной власти к власти исполнительной, как бы заполняя разрыв между ними. Когда К. Шмитт пишет о том, что суверенное решение с нормативной точки зрения рождается из ничто, он всего лишь воспроизводит христианскую доктрину *creatio ex nihilo*, в которой обосновывается независимость и свобода Бога, чья целостность утверждается посредством Его волевого решения, связывающего в Нем воедино бытие и действие.

Как хорошо известно, теория К. Шмитта, определяющая суверенность через принятие решения о чрезвычайном положении<sup>1</sup>, именно в теологии чуда обнаруживает парадигму чрезвычайного положения: «Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии. Только имея в виду подобные аналогии, можно понять то развитие, которое проделали в последние века идеи философии государства» (Шмитт 2000: 57). Данной аналогии К. Шмитт придает фундаментальное систематическое и методологическое значение в своей теории, выступая с критикой либеральной концепции правового государства, которая отвергает исключительный случай непосредственного вмешательства суверена в действующий правопорядок. Отмена исключительной ситуации, вытекающая из отрицания чуда, автоматически лишает суверена своего места в обществе. Секуляризация теологического контекста суверенности приводит к тому, что закон в сфере суверенных решений оборачивается чистой формой, прикрывающей иную форму суверенности, которая основана на чрезвычайном положении и возникает из теологического понятия чуда. Однако чудо, вытесненное рациональностью закона из политики, вновь возвращается в облике чрезвычайного положения, «отменяющего рациональный закон голой суверенной волей... имитирующей абсолютность воли Творца» (Ямпольский 2004: 562).

Категория чуда является одной из центральных в истории христианской теологии от ранней апологетики II–III вв. до современных теологических концепций, ибо чудо понимается как теофания, то есть проявление в посюстороннем мире провиденциальной и «спасительной» воли Бога. Отрицание воздействия Бога на земной мир имеет своим следствием либо эпикуреизм, признающий существование богов, но отрицающий их вмешательство в дела мира и человека, либо деизм, ставящий чудо сотворения мира в начало мирового процесса с тем, чтобы затем обходиться без чуда (этому, по К. Шмитту, как раз и соответствует теория правового государства). Как первое, так и второе противоречит христианской теологии, поскольку эпи-

<sup>1</sup> Уже Ж. Боден в своем анализе государственного суверенитета писал о чрезвычайной ситуации, в которой суверен может принимать не регламентированное нормой, но соответствующее обстоятельствам и его представлениям решение. Такое право обосновывается принадлежащей ему «абсолютной и непрерывной властью»: суверен самостоятельно определяет, какой порядок необходим для нормализации ситуации, а это означает, что устанавливаемый им окончательный правопорядок является производным не от нормы, а только от решения (Исаев 2015: 60).

куреизм по своему существу оказывается безбожием, а деизм несовместим с представлением о Божественном промысле: Бог не только творец мира, но и его правитель. Ибо невозможно, приняв Бога за хозяина мироздания, отрицать его воздействие на земной мир. В самом общем смысле в христианской традиции чудо толкуется как экстраординарное, чрезвычайное событие, отменяющее/преодолевающее естественный закон. Подобное преодоление закономерности, установленной самим же Богом, есть исключительная прерогатива высшего существа, совершающего свои чудеса либо самолично, либо через специально на то «уполномоченных» чудотворцев (пророки, святые, апостолы и т.п.). «Возникает издревле присущая христианству антиномия чуда и закона, связанная с религиозным учением об абсолютной свободе бога и его действий (“пути господни неисповедимы”). И если закон, согласно теологической точке зрения, есть проявление установленной богом провиденциальной необходимости, то чудо есть проявление свободной воли бога, не стесненной никакими законами. Естественный ход вещей, следовательно, время от времени прерывается и корректируется божественным произволом, благодаря которому совершаются чудеса» (Габинский 1978: 50). Трансцендентный характер источника чудес определяет их принципиальную непознаваемость и необъяснимость с помощью естественных причин. Чудо есть выражение непостижимой тайны Бога, свободное решение которого «управлять миром становится не менее, а, возможно, даже более таинственным, чем собственно его природа. Настоящая тайна, которая “сокрывалась от вечности в Боге” и которая была явлена людям в Христе, не касается его бытия, но связана с его спасительным действием» (Агамбен 2019: 96-97). Этот аспект «сокрытости» Божественного «администрирования» становится в каком-то смысле теологической основой института государственной тайны, которая в современных электоральных демократиях, где в качестве суверена заявляется «народ», приобретает вид тайного голосования.

Несмотря на то что чудо выше закона, оно не против закона. Чудеса не нарушают законы природы, а только «препобеждают» их. Подобно тому как в природе высшие законы не отменяют низших, но могут ограничивать их действие, высший закон, то есть воля Бога, побеждает законы природы. Таким образом, главная теоретическая интенция К. Шмитта в решении вопроса о сущности чрезвычайного положения как исключительной суверенной компетенции путем его отнесения к универсуму права полностью соответствует этой теологической модели Божественного управления миром. Теологический аспект суверенной власти, имеющий отношение к «чудесному» исключению, предъясняется в «спасительной», «сотериологической» функции чрезвычайного положения<sup>1</sup> (которое становится секуляризированным аналогом чудесного проявления провиденциально-

<sup>1</sup> «Спасение» уже не вписывается в размерность юридической категории, в связи с чем А. Негри и М. Хардт резонно ставят вопрос о том, насколько еще возможно продолжать пользоваться юридическим термином «право», если право сводится исключительно к вопросу эффективности техник, основанных на постоянном чрезвычайном положении и полицейской власти (Хардт, Негри 2004: 31).

спасительной воли Бога), связанного со случаем крайней необходимости, понимаемого как ситуация угрозы общественному порядку или существованию государства. Фиктивная тотализация этой расплывающейся во все стороны угрозы без ее внятной идентификации учреждает политику безопасности в качестве перманентной технологии власти (управления) в современном мире. В ситуации чрезвычайного положения как пространстве суверенной приостановки действия закона каждый человек в качестве «подданного» оказывается в зоне бесправия – он лишается защиты прикрывающих его естественную наготу правовых механизмов, в результате чего остается только голое биологическое существование. Тем самым суверенная власть приобретает облик биополитического управления этой голой жизнью (*nuda vita*)<sup>1</sup>.

Абсолютная суверенная власть, действующая в режиме безопасности, то есть ориентирующаяся на предотвращение возможных угроз, выступает как самый настоящий теологический катехон<sup>2</sup> в его секуляризованном исполнении. В западно-христианской традиции, начиная с Тертуллиана, интерпретация апостольского пророчества о катехоне как силе, сдерживающей натиск мирового зла, отождествляет катехон с Римской империей, боязнь могущества которой не дает воцариться антихристу, «человеку аномии». Данное толкование восходит к видению пророка Даниила, предсказывающего появление антихриста на развалинах Римского царства, после чего Бог воздвигнет вечное царство Христа (Сысоев 2000). Примечательно, что К. Шмитт как главный теоретик чрезвычайного положения усматривает в апостольском пророчестве единственно возможное основание христианской доктрины государственной власти. В ориентации на Римскую империю христианская империя черпает свою историческую силу, решающим понятием которой выступает понятие сдерживающей мощи, «катехон». К конкретной власти христианского короля над своим владением всегда добавляется Божественное поручение, наделяющее короля силой, осуществляющей функцию катехона. По мнению К. Шмитта, вера в катехон как некую сдерживающую наступление конца света силу есть единственное средство «от эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие...» (Шмитт 2008: 35). Таким образом, трактовка К. Шмиттом катехона по сути своей принципиально антимиессинская. Антимиессинство конституирует светскую политику как таковую. С этой точки зрения любая теория государственной власти, основанная на представлении о том, что назначение силы государства состоит в обеспечении безопасности, в предотвращении катастрофы или ее задержке, может рассматриваться как секуляризованная интерпретация апостольского

<sup>1</sup> Согласно М. Фуко, именно последовательная политизация «голой жизни» превращает политику в биополитику, в границах которой человек рассматривается не как субъект права, а как носитель биологических характеристик и признаков.

<sup>2</sup> От греч. *ὁ κатеχων* – «удерживающий». Христианско-эсхатологическое учение о катехоне восходит к пророчеству апостола Павла, в котором говорится о невозможности наступления конца света и второго пришествия, пока не будет «взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 3–8).

пророчества о катехоне (Агамбен 2018: 144). Именно Римская империя является той моделью, положившей начало евро-американской традиции, приведшей к современному мировому порядку, выраженному в представлении об Империи как глобальной форме биополитической суверенной власти, которая «предстает не как способ правления, исторически восходящий к завоеванию, но скорее как порядок, который на деле исключает ход истории и таким образом навсегда закрепляет существующее положение вещей» (Хардт, Негри 2004: 14). Иными словами, Империя манифестирует свое владычество не как преходящий момент в историческом процессе, а как конец истории, то есть как способ правления вне каких бы то ни было временных рамок. Будучи обращенной к вечному и неизменному миру за пределами истории, Империя на практике действует посредством чрезвычайных административных мер, направленных на спасение от подлинного «спасения»<sup>1</sup>, то есть подменяет истинно политические формы общественного бытия антиполитическим по своему существу режимом безопасности, в котором невозможно провести различие между законом и беззаконием и в котором закон функционирует как способ вменения вины. Формула «по соображениям безопасности» все больше действует как универсальный пароль для применения экстраординарных мер вне юридически обоснованных процедур.

Следовательно, антиномичность, или амбивалентность, теологической парадигмы современной власти (и соответствующих механизмов) состоит в том, что ее мессианство носит антимессианский характер, а ее антимессианство функционирует как мессианство. Логика амбивалентности не предполагает никакого диалектического «снятия» противоположностей в некоем супрематическом позитивном «синтезе». Ввиду того что этот конфликт оказывается неразрешимым, исторический процесс обречен на вечное пребывание в состоянии кризиса, а с христианско-теологической точки зрения – в состоянии вечного Страшного суда в конце времен (κρίσις). В экспозиции данной амбивалентности, мы полагаем, как раз и можно обнаружить аналитическую схему, позволяющую объяснить апоретическую сущность и особенности функционирования современной власти.

---

<sup>1</sup>Философская притча «Легенда о Великом инквизиторе» Ф. Достоевского является лучшей литературно-художественной иллюстрацией катехонической политики государства, в буквальном теологическом смысле сдерживающей (отсрочивающей) приход Спасителя. Главный вопрос-упрек, который ставит кардинал – Великий инквизитор перед вернувшимся в человеческий мир Христом, звучит так: «Зачем же ты пришел нам мешать?». Претензия инквизитора, адресованная Спасителю, состоит в том, что Он вернулся как раз в тот момент, когда Католическая церковь с помощью инквизиции искоренила остатки христианской свободы, ибо, в чем абсолютно убежден инквизитор, подлинная свобода людей заключается в повиновении власти ради их же собственного счастья: «Самые мучительные тайны их совести – всё, всё понесут они нам, и мы всё разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного». В итоге он выставляет Спасителя за дверь в ночь со словами «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!».



## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Чрезвычайное положение. Москва : Европа. 148 с.
- Агамбен Дж. 2013. Что такое повелевать? Москва : Grundrisse. 71 с.
- Агамбен Дж. 2014. Государственная Безопасность и Демократия. К теории раз-учреждающей власти, 14.02.2014. URL: [http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post\\_14.html](http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post_14.html) (дата обращения: 09.01.2020).
- Агамбен Дж. 2015. Средства без цели. Заметки о политике. Москва : Гилея. 148 с.
- Агамбен Дж. 2017. Храбрость лишенных надежды, 02.06.2017. URL: [https://syg.ma/@valya\\_golev/dzhordzho-aghambien-khrabrost-lishiennykh-nadiezhdy](https://syg.ma/@valya_golev/dzhordzho-aghambien-khrabrost-lishiennykh-nadiezhdy) (дата обращения: 10.01.2020).
- Агамбен Дж. 2018. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. Москва : Новое лит. обозрение. 224 с.
- Агамбен Дж. 2019. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. Москва ; Санкт-Петербург : Изд-во Ин-та Гайдара ; Фак. свободных искусств и наук СПбГУ. 552 с.
- Арендт Х. 2017. Vita Activa, или о Деятельной жизни. Москва : Ад Маргинем Пресс. 416 с.
- Аристотель. 1976. Сочинения. В 4 т. Т. 1. Метафизика. Москва : Мысль. 550 с.
- Бенуа А. 2013. Карл Шмитт сегодня. Москва : Ин-т общегуманит. исслед. 192 с.
- Беньямин В. 2000. Франц Кафка. Москва : Ad Marginem. 318 с.
- Беньямин В. 2012. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения : сб. ст. Москва : Изд. Рос. гос. гуманит. ун-та. 288 с.
- Беньямин В. 2019. О понятии истории // В. Беньямин. Судьба и характер : эссе. Санкт-Петербург : Азбука ; Азбука-Аттикус. С. 392-406.
- Бойцов М. 2015. Три книги Канторовича // Э. Канторович. Два тела короля : Исследование по средневековой политической теологии. Москва : Изд-во Ин-та Гайдара. С. 7–57.
- Габинский Г. 1978. Теология и чудо. Критика богословских концепций. Москва : Мысль. 280 с.
- Гагинский А.М. 2015. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. № 4. С. 55–71.
- Деррида Ж. 2000. Письмо и различие. Москва : Академ. Проект. 495 с.
- Жижек С. 2009. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. Москва : Европа. 336 с.
- Исаев И. 2015. Идея порядка в консервативной ретроспективе. Москва : Проспект. 400 с.
- Канторович Э. 2015. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. Москва : Изд-во Ин-та Гайдара. 752 с.
- Кузьмин Э. 2018. Загадка Жана Бодена. Трактат о суверенитете. Москва : Междунар. отношения. 376 с.
- Рансьер Ж. 2006. На краю политического. Москва : Праксис. 240 с.
- Сысоев Д. 2000. Богословские соблазны монархического движения // Благодатный огонь : Православный журнал. № 4. URL: <http://www.blagogon.ru/articles/72/print> (дата обращения: 14.02.2020).
- Тиллих П. 1995. Избранное: Теология культуры. Москва : Юрист. 479 с.
- Фуко М. 2011. Безопасность, территория, население. Санкт-Петербург : Наука. 544 с.

Хайдеггер М. 1993. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва : Республика. 447 с.

Хайдеггер М. 2013. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 591 с.

Хардт М., Негри А. 2004. Империя. Москва : Праксис. 440 с.

Шмитт К. 2000. Политическая теология: сборник. Москва : КАНОН-пресс-Ц. 336 с.

Шмитт К. 2008. Номос Земли в праве народов *jus publicum eurgoraem*. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 670 с.

Шмитт К. 2015. Политический романтизм. Москва : Праксис. 460 с.

Ямпольский М. 2004. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. Москва : Новое лит. обозрение. 800 с.

Foucault M. 1977. Truth and Power (interview). URL: <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/foucaulttruthpower.pdf> (дата обращения: 09.01.2020).

### **Aleksey V. Yarkeev,**

Institute of philosophy and law, Ural branch of the Russian Academy of Sciences,

Yekaterinburg, Russia. E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0068-468X

SPIN-код: 3460-4549

*Article recived 28.01.2020, accepted 01.09.2020, available online 05.04.2021*

## **Theological Foundations of Modern Power: the Experience of Deconstruction**

*Abstract.* The article is devoted to the explication and research of the theological origins of the modern paradigm of power and politics in a methodological perspective, set by a combination of hermeneutical, genealogical and deconstructivist ways of reflection and interpretation. The highlighted concept of theology of power (politics) is thought out, mainly, at the intersection of the ideas of G. Agamben, K. Schmitt, E. Kantorovich, M. Heidegger, M. Foucault. The author substantiates the idea that the theological meanings and references of modern political concepts are not just brought to light in the course of special theoretical research and projections, but directly and implicitly have a practical impact on the political structure and technologies of power. The article considers the possibility of “suspending” the action of the metaphysical “machine” that is responsible for the production and operation of the theological myth of power, which determines the political existence of man and society in their modern expression. In this connection, the role of metaphysics, which determines the Western European world, is exhibited as an onto-theo-logy (M. Heidegger), which sees the supreme and first cause of all things as the divine. The rational theology thus sets the contours of all metaphysics, which determines the essence of European thinking in the Middle ages in the form of Christian theology, and in Modern times in the form of emerging scientific knowledge. Secularized political concepts act as a signature that refers to theology (G. Agamben). First of all, this applies to such a concept as “sovereignty”: the state-legal concept of the sovereign is derived from the Christian image of God, personifying the absolute, that is, unlimited, not deducible from anything, a single and indivisible form of power. The theological model of divine governance of the world, in which the miracle is understood as a manifestation

of the providential and “saving” will of God, suspending the action of natural law, is the paradigm of the modern state of emergency as a direct intervention of the sovereign in the current law and order (K. Schmitt).

*Keywords:* theology; metaphysics; onto-theo-logy; political theology; power; politics; sovereignty; state of emergency.

*For citation:* Yarkeev A.V. *Teologicheskie osnovaniya sovremennoy vlasti: opyt dekonstruktsii* [Theological Foundations of Modern Power: the Experience of Deconstruction], *Antinomii = Antinomies*, 2021, vol. 21, iss. 1, pp. 7-26. DOI 10.24412/2686-7206-2021-1-7-26 (in Russ.).

## References

Agamben G. *Chto takoe povelevat'?* [What is a commandment?], Moscow, Grundrisse, 2013, 71 p. (in Russ.).

Agamben G. *Gosudarstvennaya Bezopasnost' i Demokratiya. K teorii raz-uchrezhdayushchey vlasti, 14.02.2014* [For a Theory of Destituent Power. Transcript of lecture delivered by Giorgio Agamben in Athens, 16.11.2013], available at: [http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post\\_14.html](http://s357a.blogspot.com/2014/02/blog-post_14.html) (accessed January 09, 2020). (in Russ.).

Agamben G. *Homo sacer. Chrezvychaynoe polozhenie* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life], Moscow, Evropa, 2011, 148 p. (in Russ.).

Agamben G. *Khrabrost' lishennykh nadezhdy* [Thought is the courage of hopelessness: an interview with philosopher Giorgio Agamben], 02.06.2017, available at: [https://syg.ma/@valya\\_golev/dzhordzho-aghambien-khrabrost-lishennykh-nadiezhdyy](https://syg.ma/@valya_golev/dzhordzho-aghambien-khrabrost-lishennykh-nadiezhdyy) (accessed January 10, 2020). (in Russ.).

Agamben G. *Ostavsheesya vremya: Kommentariy k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018, 224 p. (in Russ.).

Agamben G. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Means without End: Notes on Politics], Moscow, Gileya, 2015, 148 p. (in Russ.).

Agamben G. *Tsarstvo i Slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government], Moscow, St.-Petersburg, Izdatel'stvo Instituta Gaydara, Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2019, 552 p. (in Russ.).

Arendt H. *Vita Activa, ili o Deyatel'noy zhizni* [The Human Condition], Moscow, Ad Marginem Press, 2017, 416 p. (in Russ.).

Aristotle. *Sochineniya. V 4 t. T. 1. Metafizika* [Works, in 4 vols., vol. 1, Metaphysics], Moscow, Mysl', 1976, 550 p. (in Russ.).

Benjamin W. *Frants Kafka* [Franz Kafka], Moscow, Ad Marginem, 2000, 318 p. (in Russ.).

Benjamin W. *O ponyatii istorii* [About the concept of history], *V. Ben'yamin, Sud'ba i kharakter : esse*, St.-Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus, 2019, pp. 392-406. (in Russ.).

Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya : sb. st.* [The doctrine of similarity. Media aesthetic works], Moscow, Izdanie Rossiyskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, 2012, 288 p. (in Russ.).

Benuea A. *Karl Shmitt segodnya* [Carl Schmitt today], Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2013, 192 p. (in Russ.).

Boytsov M. *Tri knigi Kantorovicha* [Three books by Kantorovich], *E. Kantorovich. Dva tela korolya : Issledovanie po srednevekovoy politicheskoy teologii*, Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaydara, 2015, p. 7-57. (in Russ.).

Derrida J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference], Moscow, Akademicheskii Proekt, 2000, 495 p. (in Russ.).

Foucault M. *Truth and Power (interview)*, 1977, available at: <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/foucaulttruthpower.pdf> (accessed January 09, 2020).

Foucault P.-M. *Bezopasnost', territoriya, naselenie* [Security, Territory, Population (Lectures at the Collège de France)], St.-Petersburg, Nauka, 2011, 544 p. (in Russ.).

Gabinsky G. *Teologiya i chudo. Kritika bogoslovskikh kontseptsiy* [Theology and miracle. Criticism of theological concepts], Moscow, Mysl', 1978, 280 p. (in Russ.).

Gaginsky A.M. *Onto-teologiya i preodolenie metafiziki: M. Khaydegger, Zh.-L. Marion i khristianskaya traditsiya* [Onto-theology and the overcoming of metaphysics: M. Heidegger, J. L. Marion and Christian tradition], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*, 2015, no. 4, pp. 55-71. (in Russ.).

Hardt M., Negri A. *Imperiya* [Empire], Moscow, Praksis, 2004, 440 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki. Mir – konechnost' – odinochestvo* [The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude], St.-Petersburg, Vladimir Dal', 2013, 591 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches], Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russ.).

Isaev I. *Ideya poriyadka v konservativnoy retrospektive* [The idea of order in conservative retrospect], Moscow, Prospekt, 2015, 400 p. (in Russ.).

Kantorovich E. *Dva tela korolya. Issledovanie po srednevekovoy politicheskoy teologii* [The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology], Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaydara, 2015, 752 p. (in Russ.).

Kuzmin E. *Zagadka Zhana Bodena. Traktat o suverenitete* [The Mystery Of Jean Baudin. A treatise on the sovereignty], Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 2018, 376 p. (in Russ.).

Rancière J. *Na krayu politicheskogo* [On the Shores of Politics], Moscow, Praksis, 2006, 240 p. (in Russ.).

Schmitt C. *Nomos Zemli v prave narodov jus publicum europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum], St.-Petersburg, Vladimir Dal', 2008, 670 p. (in Russ.).

Schmitt C. *Politicheskaya teologiya: sbornik* [Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty], Moscow, KANON-press-Ts, 2000, 336 p. (in Russ.).

Schmitt C. *Politicheskii romantizm* [Political Romanticism], Moscow, Praksis, 2015, 460 p. (in Russ.).

Sysoev D. *Bogoslovskie soblazny monarkhicheskogo dvizheniya* [Theological temptations of the monarchist movement], *Blagodatnyy ogon' : Pravoslavnyy zhurnal*, 2000, no. 4, available at: <http://www.blagogon.ru/articles/72/print> (accessed February 14, 2020). (in Russ.).

Tillich P. *Izbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selectad works: Theology of Culture], Moscow, Yurist, 1995, 479 p. (in Russ.).

Yampolsky M. *Fiziologiya simvolicheskogo. Kn. 1. Vozvrashchenie Levafana: Politicheskaya teologiya, reprezentatsiya vlasti i konets Starogo rezhima* [Physiology of the symbolic. B. 1. The return of Leviathan: Political theology, representation of power, and the end of the Old regime], Moscow, Novee literaturnoe obozrenie, 2004, 800 p. (in Russ.).

Žižek S. *Kukla i karlik: khristianstvo mezhdu eres'yu i buntom* [The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity (Short Circuits)], Moscow, Evropa, 2009, 336 p. (in Russ.).