

К вопросу о возможности политической теологии: Карл Шмитт полемизирует с Эриком Петерсоном

Алексей Яркеев

Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник,
Институт философии и права Уральского отделения РАН
Адрес: ул. Софьи Ковалевской, д. 16, г. Екатеринбург, Российская Федерация 620108
E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

В статье рассматривается заочная полемика между богословом Э. Петерсоном и правоведом К. Шмиттом по поводу понятия «политическая теология», которое в работе с одноименным названием ввел Шмитт в 1922 году, указав на обусловленность современных политических (государственно-правовых) понятий теологическими представлениями. Ответом на его текст стал ряд публикаций Петерсона, доказывавшего несостоятельность понятия «политическая теология» применительно к христианству по причине невозможности установления прямой аналогии между тринитарным догматом и политической реальностью, а также из-за эсхатологического характера христианской веры, умаляющего значение светской власти. Согласно точке зрения Петерсона, понятие «политическая теология» может иметь смысл только для иудаизма и язычества. Спустя почти сорок лет Шмитт посвятил отдельный труд изложению своих контраргументов, призванных показать логическую и историческую ограниченность доказательств Петерсона, обусловленных в том числе его стремлением сохранить чистоту христианской теологии, носящей исключительно догматический характер. По мнению Шмитта, предельно рафинированное представление о христианской теологии у Петерсона приводит того к игнорированию конкретных исторических обстоятельств, связанных с кардинальными изменениями во взаимоотношениях между церковью и государством, вследствие чего возникает неверное понимание политической теологии. Аргументация Шмитта основывается на тезисе о тотальности политического, которое вращается вокруг понятия «враг и друг», что находит свое отражение у Петерсона в виде теологического решения, устанавливающего различие между еретиком и ортодоксом. Граница между еретиком и ортодоксом сохраняет свой догматический характер только при условии осуществленной политической нейтрализации, но становится политически мотивированной (с делением на друзей и врагов), когда борьба между позициями достигает предельной степени интенсивности и оборачивается экзистенциальным противостоянием.

Ключевые слова: политика, теология, политическая теология, христианство, государство, церковь, суверенное решение

В период с 1935 по 1970 год между двумя немецкими мыслителями (один — профессиональный правовед, второй — профессиональный богослов), исходящими из общих теологических предпосылок, разгорелась заочная полемика по поводу политической теологии. Речь идет об известном в интеллектуальных кругах теоло-

ретическом споре между Карлом Шмиттом и Эриком Петерсоном¹. В работе 1922 года (Шмитт, 2000) Шмитт использовал понятие политической теологии², правомерность которого Петерсон решительно подверг сомнению. В послевоенное время Шмитт считался скомпрометированным своим сотрудничеством с нацистами, а его политическая теология — в достаточной степени опровергнутой критической аргументацией Петерсона³. Тем не менее запоздалым ответом со стороны Шмитта (спустя десять лет после смерти Петерсона в 1960 году) стала публикация 1970 года «Политическая теология II» с подзаголовком «Миф о закрытии политической теологии» (Schmitt, 1970)⁴. Эта книга, по существу, представляет собой довольно скрупулезное опровержение историко-филологического трактата Петерсона 1935 года «Монотеизм как политическая проблема» (Peterson, 1935). В ней Петерсон стремился показать, что христианская «политическая теология» с теологической точки зрения невозможна. В свою очередь книга Шмитта — попытка опровергнуть этот тезис. Таким образом, термин «миф», вынесенный в подзаголовок, относится именно к тезису Петерсона, а не к самой политической теологии как таковой. Более того, для Шмитта чистое, неполитическое христианство — это миф. А миф, наряду с легендой и символом, относится, по мнению Шмитта, к области политического. Следовательно, трактат Петерсона о закрытии политической теологии оказывается носителем мифа, обладающего политической силой. Шмитт стремится не столько демифологизировать утверждение о невозможности христианской политической теологии, сколько показать роль самого Петерсона в качестве творца политико-мифологического образа христианства *sui generis*. Строго говоря, миф и невозможно демифологизировать, его можно только деактиви-

1. Э. Петерсон был воспитан как протестант в обстановке религиозного безразличия и изучал теологию в Страсбурге. В 1921 году он подружился с К. Бартом, который стал для него важным интеллектуальным ориентиром. Другими решающими факторами, повлиявшими на карьеру Петерсона, были С. Кьеркегор и пиетизм. В 1924 году Петерсон стал ординарным профессором в Бонне, где подружился с Шмиттом, который в то время был там профессором права. Это были беспокойные времена Веймарской республики, и между двумя молодыми людьми установилась тесная интеллектуальная и личная дружба. Обоим интересовал общественный характер христианства и роль религии в современности. Несколько лет спустя Шмитт сыграл решающую роль в обращении Э. Петерсона в католичество. Впоследствии из-за приверженности Шмитта нацистскому режиму этой дружбе был нанесен серьезный удар, от которого она так никогда полностью и не оправилась. Критика Петерсоном политической теологии в теоретическом поле была, вероятно, для него также способом политически дистанцироваться от национал-социалистической ангажированности Шмитта (Herrero, 2015: 167).

2. Полной ясности относительно генеалогии термина «политическая теология» до сих пор нет. Существует мнение, что первым его ввел М. Бакунин в полемическом сочинении «Политическая теология Мадзини и Интернационал» (1871). Поскольку Шмитт неоднократно обращался с критикой к анархическим идеям Бакунина и цитировал его работы, логично предположить, что именно у последнего он позаимствовал данное словосочетание (Филиппов, 2016: 479). См. также об этом: Meier, 2011: 170–171.

3. Как считает Б. Нихтвайс, истинным объектом критики в облике политической теологии Шмитта для Петерсона была гитлеровская рейхстеология — тоталитарная форма осуществления власти, обставленная псевдорелигиозными культовыми формулами, символами и средствами (Nichtweiss, 2002: 375). А у Шмитта, как известно, была репутация «коронованного юриста» (Kronjurist) Третьего рейха, которая сохранялась за ним и в послевоенные годы (Bendersky, 1993: 275).

4. Издание на английском языке: Schmitt, 2008.

ровать «изнутри» мифологическими же средствами. Поэтому миф о закрытии политической теологии не может быть опровергнут, но он может быть оспорен альтернативным мифом — что политическая теология вписана в христианство посредством (нарратива) Воплощения⁵.

Фактически все творчество Шмитта, хоть и всегда высказывавшегося против буржуазного либерализма и партийно-плюралистического парламентаризма в пользу государственного авторитета и суверенитета, представляет собой реакцию на возникающие вызовы со стороны изменяющейся политической ситуации⁶, ввиду чего, учитывая личную ангажированность автора и присущую ему *поспешную онтологизацию окказиональных событий* (выражение О. Кильдьюшова), затруднительно говорить о наличии у него целостной и последовательной теории государства, права и политики (Кильдьюшов, 2010: 29; 2013: 7–8). Так, в предисловии к статье «Понятие политического» (1932 г.), написанном в марте 1963 года, Шмитт безапелляционно заявляет, что эпоха государства как политического единства, обладающего монополией на политическое решение, подошла к своему завершению⁷ (Шмитт, 2016: 281). Такой «эсхатологический» настрой Шмитта в отношении перспектив государства вполне объясним, помимо прочего, тем непосредственным политико-правовым контекстом, в котором был сформулирован данный вердикт. После окончания Второй мировой войны капитулировавшая и утратившая собственный суверенитет Германия находилась в оккупированном и разделенном состоянии под контролем военных администраций союзнических государств. Принятая в мае 1949 года новая конституция западной части Германии (ФРГ), названная также Боннской, была разработана на основе Веймарской конституции (принятой 11 августа 1919 года), однако в новом варианте отсутствовало положение, касающееся чрезвычайной власти. Именно ст. 48 Веймарской конституции, провозглашающая право рейхспрезидента приостанавливать полностью

5. В основе шмиттовской трактовки мифа лежат рассуждения Ж. Сореля. Согласно последнему, миф является психологической и исторической силой, способной мотивировать действия участников крупных общественных движений посредством системы значимых образов, которые не могут быть поставлены под сомнение, пока в них продолжают верить. В данном случае Шмитт, используя термин «миф» («die Legende» в оригинальном тексте) применительно к трактату Петерсона, оперирует им и в традиционном смысле, как если бы речь шла, скажем, о каком-нибудь древнегреческом мифе, то есть как о красивой истории (легенде), которую можно только пересказывать (Schmitt, 2017b: 9, 14). Более подробно о политической теории мифа у Шмитта см.: Schmitt, 1940; David, 2018; Lara, 2017; Müller, 1999.

6. Идеи Шмитта развивались и оформлялись в условиях четырех различных политических систем: монархии, Веймарской республики, нацистской диктатуры и федеративной республики.

7. На столь категоричное суждение Шмитта можно было бы, перефразируя известное изречение М. Хайдеггера по поводу конца метафизики, иронично возразить: «Конец государства может длиться дольше, чем вся его предшествующая история». Применительно к государству следует прежде всего иметь в виду кризис вестфальской системы *jus publicum europaeum*, которая, впрочем, все еще продолжает функционировать в качестве «классического» фасада международных отношений (Шмитт, 2007: 19). Для Шмитта понятие «государство» означает множество государств, а их исчезновение отождествляется с мировым государством, охватывающим все человечество в его деполитизированном состоянии. «Наступит ли такое состояние на земле и у человечества, и если наступит, то когда, я не знаю. Но пока что его нет. Предполагать его существующим было бы бесцельной фикцией...» — признается Шмитт в тексте 1932 года (Шмитт, 2016: 330). Очевидно, что и сегодня мы можем сказать то же самое.

или частично действие гарантии основных политических и гражданских прав и применять вооруженную силу для восстановления общественной безопасности, послужила для Шмитта отправным пунктом в рассуждениях о природе государственного суверенитета, определяемого через правоспособность принимать решение о чрезвычайном положении. Согласно этой дефиниции, суверенная власть представлена не парламентом (множеством лиц с различными фракционно-партийными интересами), а одним человеком (нейтральным лицом), выступающим в качестве защитника конституционного порядка (Шмитт, 2013). Таким образом, для К. Шмитта в юридическом отношении главным маркером потери страной суверенной самостоятельности было отсутствие в новой конституции статьи о чрезвычайных полномочиях главы государства⁸. Но в 1955 году оккупационный статут был аннулирован, а 30 мая 1968 года после почти десятилетней бурной дискуссии конституция ФРГ была дополнена чрезвычайным законодательством в духе ст. 48⁹. Тем самым произошло восстановление суверенности немецкого государства (в новом территориально-политическом качестве, разумеется). Примечательно, что «Политическая теология II» была написана и опубликована как раз вслед за этим событием (1969–1970 годы). Соответственно, можно небезосновательно предположить, что в том числе и это обстоятельство побудило Шмитта вернуться в завуалированной форме к проблематике, заявленной в первой «Политической теологии» (по крайней мере, название последней монографии явным образом отсылает к работе 1922 года), особенно с учетом того, что после Нюрнбергского процесса, на котором Шмитт фигурировал в качестве подследственного и ему инкриминировалось пособничество нацистскому режиму (достаточно упомянуть печально известную статью «Фюрер защищает право», в которой Шмитт с формально-юридической позиции дал обоснование акту государственного террора в качестве меры чрезвычайной защиты государства), тема суверенной власти была для него в определенном смысле табуированной¹⁰.

По меньшей мере трижды за свою творческую карьеру Шмитт поднимал тему политической теологии: в 1922, 1934 (в пересмотренном издании книги 1922 года, опубликованной после того, как он вступил в нацистскую партию) и 1970 годах

8. Вопрос чрезвычайных полномочий — важнейшей части конституционной теории Шмитта — был намеренно проигнорирован создателями Боннской конституции: злоупотребление Гитлером ст. 48 в сочетании с широко распространенным убеждением, что это конституционное положение было главной причиной краха Веймарской республики, на долгие годы стали препятствием для любого серьезного обсуждения чрезвычайных полномочий в новой немецкой демократии. Тем не менее этот важный аспект теории Шмитта не утратил своей актуальности. На протяжении всего существования Веймарской республики Шмитт утверждал, что применение ст. 48 имеет чрезвычайно важное значение для выживания государства и сохранения конституции. В 1960 году, когда боннское правительство представило свой первый проект чрезвычайного законодательства, в его официальном заявлении говорилось: «Сегодня не может быть сомнений в том, что без статьи 48 Веймарская республика не смогла бы просуществовать четырнадцать лет» (Bendersky, 1993: 284–285).

9. Вместе с тем имелось существенное отличие между новыми статьями Notstandsgesetze (ст. 115е и ст. 155а) и ст. 48 Веймарской конституции: теперь решение о чрезвычайном положении принимает не один человек (президент), а специальная правительственная комиссия (чрезвычайный кабинет).

10. Более подробно об этом см.: Hoelzl, Ward, 2008; Bendersky, 1993.

(Lazier, 2008: 147). Общий пафос первой «Политической теологии» выражен утверждением, которое открывает третью главу учения о суверенитете: все важнейшие понятия современной теории государства представляют собой секуляризованные теологические понятия (Шмитт, 2000: 57). Если для М. Вебера секуляризация тождественна детеологизации («разбожествлению», *Entgöttlichung*), то для Шмитта она, наоборот, еще больше свидетельствует о коренной взаимосвязи теологических и политических понятий. Структурная аналогия между сувереном, способным в форме чрезвычайного положения своим решением приостанавливать нормальное функционирование правопорядка, и Богом, способным в манифестируемой форме чуда вмешиваться в естественный ход вещей, предъясняется в этой работе как по своему характеру монотеистически-монархическая (Gereby, 2008: 11) — но не в физическом смысле (как это виделось Петерсону: один Бог — один царь), а в юридическом (Newman, 2019: 39), так как суверенное лицо в своей конкретности определяется «в зависимости от того, военная ли бюрократия, охваченное ли духом торговли самоуправление или радикальная партийная организация решает» (Шмитт, 2000: 21). Политическая теология, по мысли Шмитта, обозначает не столько политические интенции теологии, сколько теологические претензии политики (в форме «атеистической теократии»). Тем не менее в той степени, в какой политическое является теологизированным, в той же самой степени теологическое оказывается политизированным, и все попытки отделить одно от другого терпят неудачу, так как не учитывают аналогию между ними (Vardoulakis, 2009: 135).

Уже в ряде своих статей, предвосхищающих трактат 1935 года, — «Божественная монархия» (1931), «Император Август в суждении об античном христианстве» (1933) — Петерсон, цитируя Шмитта в полемическом ключе, заявляет, что политическая теология является только частью политического мышления, но не теологии (Herrero, 2015: 167). В свою очередь, в предварительном замечании ко второму изданию «Политической теологии» (1934) Шмитт, реагируя в том числе и на критические выпады со стороны Петерсона, отмечает, что

...якобы неполитическое учение в протестантской теологии представляет Бога как «совершенно иное», подобно тому, как для свойственного этому учению политического либерализма государство и политика суть «совершенно иное». Между тем мы познали политическое как тотальное, и поэтому мы знаем также, что решение о том, является ли нечто *неполитическим*, всегда означает *политическое* решение, независимо от того, кто его принимает и какими обоснованиями оно оснащается. Это справедливо и для вопроса о том, является ли какая-то определенная теология политической или неполитической теологией. (Ibid.: 5–6)

Политическим же решением в высшем смысле является решение о друзьях и врагах (Schmitt, 1932). Но как академическая дискуссия о политической теологии связана с политическим решением о друзьях и врагах?

Общим для Шмитта и Петерсона оказывается представление о том, что история человечества есть некое временное «междударствие» (*interim, interregnum*), основанное на откладывании *эсхатон* (то есть Второго пришествия и конца света). Свое видение антимиессианского и антиэсхатологического характера политической теологии Шмитт обрисовывает посредством понятия сдерживающей наступление конца света силе — *катехон*¹¹, вера в которую является единственным средством «от эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие...» (Шмитт, 2008: 35)¹². Тем самым, по Шмитту, политическая теология учреждает светскую политику как таковую и позволяет помыслить историю с христианской точки зрения. Христианство своим признанием светского начальства, которое суть от Бога, подсуло ему новую основу, поэтому эсхатологические ожидания не являются отрицанием светских властей (Филиппов, 2021: 50). Для Петерсона же задержка *парусии* обусловлена тем, что евреи, будучи богоизбранным народом, отказались верить в Христа (то есть роль катехона отводится отказу евреев принять христианство).

Согласно аргументации Петерсона, политическая теология *теологически* невозможна для христианства, потому что тринитарная догма не позволяет установить корреляцию между политической реальностью и теологией: «...тайна Троицы существует только в самом Божестве, а не в творении» (Peterson, 1935: 100).

11. Катехон (от греч. ὁ κατέχων — «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). 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. По мнению Дж. Агамбена, именно на эту «катехоническую» традицию опирается Шмитт в своей теории государственного суверенитета как «чрезвычайной» инстанции, вмещающей правопорядок посредством его приостановки в кризисной ситуации. 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 пророчества о катехоне (Агамбен, 2018: 144; Агамбен, 2021: 85). Напротив, Х. Майер подчеркивает, что Шмитт лишь верит в существование сдерживающей наступление конца света силы, но не знает, чем или кем она является. Точнее говоря, он верит в непрерывную преемственность исторических носителей этой силы, иначе мир бы больше не существовал, наступил бы конец света. Понятие катехона, во-первых, объясняет задержку *парусии*, предлагая ответ на вопрос о том, почему все еще существует история; во-вторых, оно защищает историческое действие от уныния и отчаяния в связи с кажущимся непреодолимым историческим процессом, который продвигается к своему концу; в-третьих, оно защищает историческое действие от презрения к политике и истории в уверенности в обещанную победу. Таким образом, для Шмитта катехон создает связь между эсхатологической верой и сознанием историчности: «Я верю в *катехон*; для меня он — единственная возможность как для христианина понять историю и найти в ней смысл» (цит. по: Meier, 2011: 162).

12. А. Филиппов поясняет этот «эсхатологический паралич»: «„Этот мир“ является тьмой, но спасение придет от избавителя. Избавитель — не от этого мира, но он из иного мира призывает тех, кто в этом; зов иного мира слышим в этом мире. Отсюда — специфическое отношение к истории. <...> Апокалиптическая установка приводит к специфической пассивности ожидания» (Филиппов, 2021: 65–66).

Более того, для христианства, подчеркивает Петерсон, легитимация какой бы то ни было политической реальности теологическими средствами неприемлема ввиду того, что политическая реальность должна восприниматься христианами с «эсхатологической оговоркой», то есть с референцией к эсхатологическому характеру христианской веры. Иными словами, любая контингентная (человеческая, политическая и пр.) реальность должна пониматься как *предварительная* реальность, а не как реальность исполнения божественной воли: земной град есть не что иное, как культовое предвосхищение эсхатологической славы, поэтому действие светских сил для теологии эсхатологически абсолютно нерелевантно.

Монотеизм как политическая проблема возник из эллинистической трансформации иудейской веры в Бога. Вследствие того факта, что Бог евреев был слит с монархическим принципом греческой философии, понятие божественной монархии в первую очередь имело функцию политико-теологического лозунга для иудейской пропаганды. Этот политико-теологический лозунг впоследствии был адаптирован церковью во время ее экспансии на Римскую империю. Затем он столкнулся с идеей языческой политической теологии, согласно которой божественный монарх должен править, в то время как национальный Бог должен управлять. Чтобы противостоять этой языческой теологии, которая была разработана для Римской империи, христианская сторона теперь утверждала, что национальные боги даже не способны управлять, потому что из-за Римской империи национальный плюрализм исчез. В таком духе *paxaugusta* был затем истолкован как исполнение ветхозаветного эсхатологического пророчества. Тем не менее доктрина божественной монархии должна была потерпеть крах перед лицом тринитарного догмата, а толкование *paxaugusta* — перед утверждением христианской эсхатологии. Таким образом, не только теологически упразднен монотеизм как политическая проблема, а христианская вера освобождена от своей связи с Римской империей, но и осуществлен разрыв со всякой «политической теологией». Лишь на почве иудаизма и язычества может существовать нечто вроде политической теологии. (Ibid.: 98–100)

Первая глава «Политической теологии II» состоит не только из обсуждения аргументации Петерсона, но и из обращения к позициям некоторых других участников спора (Г. Барион, Э. Топич, Г. Майер, Э. Фейль) о возможности христианской политической теологии. Объектом критики со стороны Шмитта здесь является чрезвычайно рафинированное представление о теологии у Петерсона, который в своем эссе 1925 года «Что такое теология?» (Was ist Theologie?) пишет, что теология возможна только тогда, когда она есть абсолютная догма. Теология суть продолжение воплощенного Слова (Logos), и она возможна только в период времени между Вознесением и Вторым пришествием Христа. Все остальное — литература, фантазия или богословская публицистика: «Только благодаря догме теология отделена от своей связи с наиболее сомнительными из всех наук, так называемыми гуманитарными науками, освобождена от контекста всемирной истории, истории

литературы, истории искусства, философии жизни или как бы они там ни назывались» (цит. по: Schmitt, 2017b: 18).

Петерсон строит свою аргументацию, отталкиваясь от августиновского разделения между градом земным и градом Божьим, *civitas terrena* и *civitas Dei*, то есть между светским государством и церковью (в конечном счете между политикой и религией). Однако Шмитт убедительно доказывает, что для представителя небесного града (то есть Церкви) нет непроницаемого разделения. Более того, Шмитт пытается указать на то, что на самом деле теологи всегда были политиками, так как «в меняющихся группировках друг-враг мировой истории теология может стать политически предметом как революции, так и контрреволюции» (Schmitt, 2017b: 19). Для Шмитта августиновская доктрина двух градов не имеет значения, потому что она не дает конкретного ответа на вопрос о том, где заканчивается светский закон государства и начинается духовная юрисдикция церкви. Данное разделение предполагает политическое решение (примером этого стало подписание рейхskonкордата в 1933 году между гитлеровским режимом и католической церковью, которое должно было обеспечить права церкви, но вскоре было дезавуировано Третьим рейхом).

Как считает Шмитт, Петерсон игнорирует современный кризис церкви, государства и общества. Вплоть до Первой мировой войны еще можно было придерживаться более-менее «чистого» различия между государством и церковью, поскольку — пока сохраняли свою валидность традиционные институциональные дистинкции — религия была делом церкви, а политика — делом государства. Эпоха кардинальных перемен наступила тогда, когда государство утратило свою монополию на политику, а другие политические акторы провозгласили собственную монополию и когда появился новый политический субъект — революционный класс (индустриальный пролетариат). В этой связи Шмитт напоминает о своей работе «Понятие политического» (1932), которая открывается следующим утверждением: «Понятие государства предполагает понятие политического» (Шмитт, 2016: 293). Иными словами, сегодня уже невозможно определять политическое относительно государства. Наоборот: понятие государства должно быть произведено, отталкиваясь от понятия политического. Но критерием для определения политического уже не может быть какая-то «субстанция». Единственно научно обоснованным критерием для определения политического является степень интенсивности ассоциации или диссоциации, то есть различие между другом и врагом. Политическое становится тотальным. Соответственно, уже невозможно обойти политическое через возврат к нейтральной позиции, к некоторому дополитическому естественному праву или к чистой прокламации христианского Евангелия. Отныне все позиции оказываются политически релевантными. Поэтому для Шмитта политическая теология всегда (по крайней мере, потенциально) актуальна. Она может быть чем угодно, и это верно независимо от того, являемся ли мы подданными арианского императора или «живем мечтой» в нашем современном капиталистическом постмодерне.

Как бы то ни было, сам Шмитт еще в тексте 1932 года, затрагивая учение французских синдикалистов, сетует на то, что «несколько преждевременно объявили о смерти и конце государства» (Шмитт, 2016: 315). В этой связи упоминается Л. Дюги, заявивший о смерти суверенного и мыслимого как личность государства, на что Шмитт возражает: «Однако в существенном аргументы Дюги все-таки бьют мимо цели, не затрагивая собственный *политический смысл идеи суверенитета* [курсив мой. — А. Я.]» (Там же). Для Шмитта как автора первой «Политической теологии» суверенность — не только и даже не столько государственно-правовой статус, сколько метафизическое (теологическое) понятие высшей силы (всемоущего Бога). Политическое здесь оказывается проекцией теолого-метафизического. Однако уже в работе «Понятие политического» акценты в концептуальном аппарате расставляются по-иному: государство получает собственный суверенитет от политического, а не наоборот, поскольку исходной инстанцией суверенности является именно политическое решение (о друзьях и врагах) в его экзистенциальной сущности, так как «вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, т. е. действительной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо является либо основополагающим единством для образования групп друзей или врагов и в этом (а не в каком-либо абсолютистском смысле) оказывается суверенным, или же его вообще нет в наличии. <...> Этого довольно, чтобы обосновать разумное понятие суверенитета и единства. <...> То, что государство есть единство, и именно единство главенствующее, основывается на его политическом характере» (Шмитт, 2016: 314–315, 319). На самом деле, в итоге Шмитту так и не удалось выйти за пределы тождества «государственное = политическое»: с одной стороны, знаменитая аксиома утверждает политическое как предварительное условие государственного, а смысл политического — ввиду того, что вражда и война взаимно имплицитуют друг друга — заключается в возможности причинить физическую смерть; с другой стороны, политическое предполагает государство, понимаемое как определяющее политическое единство, которому принадлежит *jus belli* — право требовать от своих членов готовности к смерти и готовности убивать (Агамбен, 2021: 99–100)¹³.

13. Во всяком случае, суверенитет народа стоит выше суверенитета государства как политической формы, основанной на нормах права, поскольку «суверенитет права означает только суверенитет людей, которые устанавливают и используют правовые нормы» (Шмитт, 2016: 344). Собственный политический смысл идеи суверенитета, таким образом, заключается в его экзистенциальном, а не формальном характере (как в государстве): «Понятия „друг“, „враг“ и „борьба“ получают реальный смысл благодаря тому, что они особо сопряжены и постоянно сохраняют связь с реальной возможностью физического убийства» (Там же: 308). Согласно интерпретации Л. Штрауса, шмиттовская теория политического имеет своей целью утвердить такое представление о мире, в котором политика и государство являются единственной гарантией того, что мир не станет миром развлечения и беззаботного времяпрепровождения. Поэтому Шмитт утверждает политическое в его ориентации на «серьезный случай» (Ernstfall), «поскольку в ситуации угрозы видит серьезность человеческой жизни, равно как и то, что ей угрожает опасность» (Майер, 2012: 134–135), поэтому он атакует либерализм как дискурс деполитизации и нейтрализации, любой ценой уклоняющийся от решения.

После довольно подробного обсуждения текущего состояния полемики Шмитт в следующей главе переходит к рассмотрению оригинального трактата Петерсона 1935 года «Монотеизм как политическая проблема». Трактат был написан в контексте кризиса, который последовал за приходом Гитлера к власти в 1933 году и очень сильно повлиял — хоть и различным образом — на все христианские конфессии (католиков и протестантов). Несмотря на то что работа Петерсона явным образом не связана с этим кризисом, однако, по мнению Шмитта, в некотором смысле его историко-теологическая фокусировка на ранних веках Римской империи является попросту хорошим камуфляжем, умно замаскированным намеком на культ фюрера, однопартийную систему и тоталитаризм.

В этой главе Шмитт начинает с того, что обращается к более ранней публикации Петерсона под названием «Божественная монархия» (*Göttliche Monarchie*, 1931), в которой ее автором впервые упоминается понятие «политическая теология» и которая идейно превосходит большую часть трактата 1935 года. Петерсон открывает рассмотрение вопроса «аристотелевской теологией» и «божественной монархией» александрийских иудеев, анализирует Филона, чьи иудейско-эллинистические интерпретации характеризует как политические. Монотеизм как политическая проблема для него есть не что иное, как проблема эллинистической трансформации иудейской веры в Бога. Вслед за Филоном понятие божественной монархии перенимают христианские апологеты, использующие его с целью защиты христианской веры. Епископ Евсевий Кесарийский, панегирист Константина Великого, появляется здесь как пример недопустимой политической теологии, но еще пока не как универсальный «негативный» прототип на все времена. О нем говорится, что он начал политизировать идею божественной монархии после того, как Тертуллиан предпринял попытку юридизировать ее. Евсевий формулирует соответствие между пришествием Христа как спасителя всех народов и учреждением Августом единой и повсеместной императорской власти, которая кладет конец плюралистической полиархии и устанавливает на Земле всеобщий мир. При Константине этот процесс достигает своего завершения, поскольку отныне «единому царю на земле соответствует единый Бог, единый царь на небесах и единый царственный *Nomos* и *Logos*» (Peterson, 1935: 78). Петерсон противостоит попыткам политизации «божественной монархии» с опорой на христианский догмат о триединстве. В конце своего эссе он цитирует каппадокийского теолога IV века Григория Назианзина (Григория Богослова), который противопоставляет монархии единой личности монархию триединого Бога¹⁴. Тот же самый Григорий Назианзин

14. Назианзин старался показать, что в церковном учении слово «монархия» имеет совершенно иной смысл, нежели в системах еретических: «В древнее время, — говорит он, — существовало три мнения о Боге: анархия, полиархия и монархия. Первые два были — и пусть остаются! — предметом забавы сынов эллинских, ибо анархия сопровождается беспорядком, а полиархия раздорами, вследствие чего и безначальна и беспорядочна; то и другое ведет к одному концу — беспорядку, а беспорядок — к разрушению... Поэтому мы предпочитаем монархию. Это не та монархия, которая определяется единством Лица, а та, которую составляет равенство природы, единство воли, тождество движения и направления к Единому Телу, Которые из Единого (что в естестве сотворенном невозмож-

вновь появляется в самом конце трактата 1935 года, чье ортодоксальное учение о тринитарности кладет конец политической теологии ариан. Результат состоит в том, что не может быть политической реализации божественной монархии¹⁵. «Христиане... признают себя в монархии Бога. Правда, речь идет не о монархии единой личности в божестве, ибо она несет в себе зерно внутреннего раскола, но о монархии триединого Бога. Этот принцип единства не имеет аналога в человеческой природе» (Ibid.: 96–97)¹⁶.

И это означает конец монотеизма как политической проблемы¹⁷. Петерсон пишет, что тот, кто попытается реализовать ее в этом мире, уподобится Антихристу, про которого Назианзин говорит: *ipse solus toto orbe monarchiam habitur ust est* (он один будет владычествовать над всем миром). Шмитт полностью согласен с последним утверждением Петерсона, однако на примере учения Григория Назианзина он делает диаметрально противоположный вывод, ссылаясь на его тезис о том, что «даже единственная личность, если она войдет в состояние гражданской войны с самой собой [*to Hen stasiazon pros heauton*], порождает множественность» (цит. по: Агамбен, 2019: 32). Шмитт отмечает семантическую амбивалентность древнегреческого слова «стасис» (*stasis*): с одной стороны, это «покой», «спокойствие», «состояние», «положение», «статус», а с другой — «беспорядок», «движение», «смятение», «гражданская война». По его мнению, Назианзин разработал своего рода теорию гражданской войны, происходящей в самом сердце божественного триединства, «подлинную теолого-политическую стасиологию» (Schmitt, 2017b: 92), отсылающую к оппозиции «друг/враг». Но если это так, то теологический догмат о триединстве оказывается политически имплицитно иде-

но), так что Они, хотя различны по числу, по существу нераздельны» (Святитель Григорий Богослов, 2007: 722).

15. Случай, когда во время правления Константина IV Погоната (668–685) армия потребовала, чтобы он сделал двух своих братьев соправителями, дабы на земле имелось представительство божественной Троицы, выглядит скорее как анекдот, нежели как серьезное предложение (Фёгелин, 2021: 234–235).

16. Практически то же самое позднее отмечает и Т. Гоббс: «В Царстве Божиим могут быть без нарушения единства Бога, который царствует, три независимых лица; но там, где царствуют люди, которые могут поддаваться различным мнениям, это невозможно. Поэтому если король является носителем лица народа и общее собрание также является носителем лица народа, а другое собрание является носителем лица части народа, то перед нами не одно лицо или не один суверен, а три лица и три суверена» (Гоббс, 2020: 329).

17. Термин «монотеизм» появился только во второй половине XVII века, поэтому говорить о монотеизме как политической проблеме в контексте первых веков христианской цивилизации — явный анахронизм. Цитируемый Петерсоном Григорий Назианзин использует в богословских дебатах термин «монархия», который не мог не иметь политического значения для современников. Соответственно, догматический постулат о Троице носит криптомонархический характер (Gereby, 2008: 17–18), свидетельством чему является знаменитый аргумент Фомы Аквинского, обладающий политико-монархическим звучанием: «...единство лучше сможет обеспечить то, что в самом себе едино, нежели то, что множественно, как действенной причиной согревания есть то, что само по себе горячо. Следовательно, правление одного полезнее правления нескольких» (Фома Аквинский, 2016: 103). Впрочем, Петерсон прекрасно осознавал проблематичность использования слова «монотеизм» применительно к христианству не только с политической, но и теологической точки зрения.

ей внутренней вражды. Иными словами, метафорический регистр, к которому прибегает Назианзин, явно носит политический характер, так как «речь, в самом деле, идет о том, чтобы помыслить триединое сочетание ипостасей без того, чтобы вводить Бога в *stasis*, состояние междоусобной войны» (Агамбен, 2019: 33). Шмитт даже прибегает к современному понятию «холодной войны», как бы перманентно тлеющей в недрах самой Троицы. «Политическая ситуация» Троицы — это то, к чему Шмитт время от времени будет возвращаться в оставшейся части книги¹⁸.

Что касается различия между трактатами Петерсона 1931 и 1935 годов, то нам говорят, что существенным и решающим дополнением в трактате 1935 года является противопоставление епископа Евсевия Кесарийского и Аврелия Августина (который отрицал вечность Римской империи постольку, поскольку падение Рима должно было стать одним из признаков конца света) как переход к финальному выводу о том, что политическая теология полностью упразднена. Разумеется, что для Шмитта это категорически неприемлемо. Как можно сравнивать контекст греческого отца церкви времен Никейского собора (325 г.) с контекстом латинского отца церкви под властью вандалов после падения Римской империи (476 г.)?

Каким образом, без существенного расширения исторического или мысленного материала, доказательство краткого эссе 1931 года, посвященного первым христианским векам вплоть до периода Константина, могло служить достаточным обоснованием для окончательного вердикта по поводу любой политической теологии? Сам трактат дает для этого только одну, очень короткую подсказку. Хотя он скромно называется в подзаголовке «Вклад в историю политической теологии в Римской империи», однако основное название универсальным образом провозглашает «Монотеизм как политическую проблему», и заключительный тезис с заключительным примечанием в конечном счете отвергает *любую* политическую теологию. Обоснование состоит только в том, что эпоха Римской империи и случай Евсевия должны быть *образцовыми* для всей проблемы политической теологии. (Schmitt, 2017b: 38–39)

Этот пример не является убедительным аргументом, позволяющим «отразить множество различных проявлений политической теологии» (Ibid.: 39). Кроме того, пишет Шмитт, *theologia politica (civilis)* греко-римской античности, которые известны нам благодаря творческому наследию Марка Теренция Варрона, полностью игнорируются Петерсоном. Здесь Шмитт упоминает введенное Варроном различие между мифологической теологией, естественной теологией и политической (гражданской) теологией¹⁹. *Theologia civilis* принадлежит к локальному номосу (в отли-

18. Хотя группирование на друзей и врагов, согласно Шмитту, происходит изнутри некоторого политического единства, которое способно помешать внутри себя всем другим противоположным группировкам разъединиться, гражданская война (*stasis*) как предельная степень диссоциации «и в шмиттовской перспективе является неустрашимой составляющей политической системы Запада» (Агамбен, 2021: 29).

19. О трех видах теологии у Варрона см.: Блаженный Августин, 1998: 254–256; см. также: Фёгелин, 2021: 193–195.

чие от универсального логоса), и ее роль заключается в объединении общественной сферы культом богов, жертвоприношениями и церемониями как публичными проявлениями принадлежности к сообществу. Такой культ (*religio* в Цицероновском смысле «служение богам») не требует веры в богов, поскольку он выражает политическую преданность (Gereby, 2008: 9). По этому поводу Шмитт отмечает: «Политическая теология является частью Номоса и конституирует общественную сферу посредством поклонения богам, обрядов жертвоприношения и церемоний. Она относится к политической идентичности и преемственности народа, для которого религия отцов, регламентированные государственные праздники и *deum colere katatanomina* [поклоняться Богу по обычаю] являются существенными для того, чтобы идентифицировать свое наследие, свое законное преемство и самого себя» (Schmitt, 2017b: 40).

Итак, политическая теология имеет дело с обычаем, то есть — поскольку нет вечных обычаев — с изменчивой модой! Но разве христианство в таком случае не является просто другим религиозным обычаем, подобным язычеству? «Церковь Христова не принадлежит этому миру и его истории, но она находится в этом мире» (Ibid.: 41). И для того, чтобы выжить, Церковь должна принимать во внимание этот мир. Для Шмитта это означает, что христианство должно быть в некотором роде подобно другим религиям. «Существует много политических теологий, потому что существует, с одной стороны, много различных религий, а с другой — много различных видов и методов ведения политики» (Ibid.). Шмитт продолжает свою контратаку с точки зрения, которая выглядит особенно красноречивой: Христианская Церковь существует между Воплощением и Вторым Пришествием; «в течение этого долгого промежутка времени постоянно возникают многочисленные новые мирские интеримы [*interims*]²⁰, большие и малые» (Ibid.: 59), и именно с этим непрерывным парадом политических позиций должна иметь дело Церковь-в-этом-мире; единственное постоянство заключается в том, что Церковь всегда должна находить способ выжить, ожидая возвращения Спасителя, и поэтому вся ее политика должна быть временной.

Далее Шмитт переходит к обсуждению упомянутой Петерсоном французской поговорки «*le roi règne, mais il ne gouverne pas*» (король царствует, но не правит) в трактате 1931 года. Несмотря на то что стратегически оба являются убежденными противниками этой формулы, упрек со стороны Шмитта основывается на обвинении в неправомерной экстраполяции. Очевидно, что эта фраза не могла возникнуть в раннехристианской среде, которую рассматривает Петерсон. Он использует ее, контекстуально заимствуя из XIX века²¹. Она является модернизацией латин-

20. *Interim* (лат.) — временное положение, временной промежуток, временный порядок, «междуправление» (*interregnum*).

21. Справедливости ради здесь нужно внести уточняющую поправку: в раннесредневековых хрониках, относящихся к франкскому государству эпохи Меровингов, встречается формула «*Regnante rege, gubernante majore domus*» (букв. «В царствование царя, в правление майордома»), фактически означающая, что «Король правит, но не управляет». Должность майордома (*majordomus*, министр двора) начинает приобретать особую силу к середине VII века в связи с ослаблением королевской

ской фразы «*rex regnat sed non gubernat*», приписанной польским просветителем XVIII века С. Сташицей канцлеру и коронному гетману Речи Посполитой Яну Замойскому (1542–1605), произнесшему ее в адрес польского короля Сигизмунда III²². В детеологизированном XIX веке эту фразу использовал вождь либеральной оппозиции историк А. Тьер, последовательно отстаивавший принципы конституционного правления. Петерсон интерпретирует ее как специфически языческую или иудейско-эллинистическую, но в действительности изначально она вообще не имела никакого отношения к теологии, а была чисто метафизической (аристотелевская парадигма неподвижного перводвигателя). Ее более поздний деистический подтекст должным образом отмечен Шмиттом:

Поразительна параллель между монархом парламентского режима (который не вмешивается в решения своего правительства, царствует, а не правит из-за условной трансцендентности, предоставленной ему этим парламентским правительством или кабинетом министров) и идеей пассивного существа из более высокой сферы. С другой стороны, гротескно сравнивать Луи Филиппа с эллинистическими императорами, римскими цезарями или персидскими халифами. Однако персидский великий царь, правящий с помощью наместников, визирей, сатрапов, министров и посланников, имеет метафизическую и политическую параллель с Богом, который в отличие от бога стоиков мыслится не как сила, пронизывающая космос, но [как принцип, который] управляет посредством подчиненных божественных созданий [Untergötter], ангелов и посланников из высшей сферы, как *arche*, который не исключает множественность и множество других *archai*, но даже требует этого, поскольку это соответствует его божественному, превосходящему, священному и личному достоинству. (Schmitt, 2017b: 43–44)

Таким образом, по мнению Шмитта, истинный вклад Петерсона состоит не в том, что он сумел этой формулой опровергнуть возможность политической теологии, а в том, что он обнаружил аналогию между либеральной политической теорией, разделяющей правление (*kingdom*) и управление (*government*), и метафизико-теологической парадигмой, разграничивающей в Боге *arche* и *dynamis* (Агамбен, 2019: 125).

Очевидно, что Петерсон был глубоко впечатлен французской формулой, которая становится у него ключом для понимания монотеистического язычества. В трактате 1935 года она является ведущей темой в дискуссии по поводу иудейской

власти династии Меровингов. Теперь майордомы уже не только заведовали придворной службой, но и управляли именными короля, сосредоточивая в своих руках военную и административную власть, а также исполняли судебные функции (Дрюон, 2018: 299).

22. Эта версия восходит к «Похвальному слову Яну Замойскому» (1785) польского просветителя Станислава Сташица. Здесь приводился вымышленный эпизод заседания одного из польских сеймов: когда король Сигизмунд III в порыве гнева схватился за саблю, Замойский будто бы воскликнул: «Король, не берись за оружие, чтобы тебя не назвали Цезарем, а нас — Брутами! Мы избираем королей и свергаем тиранов. Царствуй, но не господствуй [как деспот]! („...*Regna, sed non impera*“» (Душенко, 2018: 263).

и эллинистической (языческой) политической теологии. Петерсон, конечно, утверждает, что это относится исключительно к язычеству, а не к христианству. Что касается язычников, то для него эта фраза о королях означает: «Всемогущий Бог царствует, но народные боги правят». В одном важном пункте он повторяет эту мысль, не упоминая саму формулу, когда обсуждает языческий аргумент, согласно которому Бог может царствовать только над теми, кто подобен ему, то есть, следовательно, над другими богами, но не над людьми или животными. То же самое было сказано об императоре Адриане, который правил только над людьми, а не над животными.

Само собой разумеется, поясняет Шмитт, что все это приемлемо для Петерсона, потому что не касается христианского монотеизма и его учения о Троице. Потому что для Петерсона монарх политической теологии — это «архэ как единичная личность», и поэтому невозможно просто перенести понятие монархии на Троицу, «внутри которой *arche* и *potestas* „имеют свой собственный смысл“» (Schmitt, 2017b: 46). В комментарии под этим параграфом Петерсон поднимает вопрос о том, не предвосхитил ли Аристотель своей формулой монархического принципа метафизического порядка сущность эллинистической монархии, репрезентированной Александром Великим? (Peterson, 1935: 104). С отсылкой к аристотелевской политической теологии он даже заявляет, что окончательное основание единства метафизического мировоззрения всегда определяется выбором одной из возможностей политического единства (Ibid.: 19). Шмитт отмечает, что эта мысль полностью совпадает с его тезисом из «Политической теологии», согласно которому «метафизика является самым ясным и интенсивным выражением эпохи» (Шмитт, 2000: 70). Финальный вердикт, очевидно, не относится к таким случаям нетринитарной монотеистической политической теологии или метафизики.

Ограничение с политической стороны, резюмирует Шмитт, кажется ясным: предметом рассмотрения и предметом аргументации является только монархия с точки зрения власти и господства одного человека, поскольку концентрация на монотеизме выражается формулой «один Бог — один царь». Монарх для Римской империи — это император, цезарь, принцепс, август. То есть тот, кто в политическом отношении есть *arche* как единичная личность, как индивидуальное человеческое существо, а не как «юридическое лицо». Как только второе лицо вступает в игру, как в случае двойного принципата римских императоров, формула теряет свою очевидность. Возможность троицы в политическом смысле не возникает. Но правомерно ли такое понимание язычества как монархического? По мнению Шмитта, нет: каждое языческое государство есть народ, и даже евреи (как народ Божий) и христиане (как экклесия, как новый народ Божий) мыслились подобным образом. В этот момент становится очевидным, что концепция политико-теологической проблемы, которую обсуждает Петерсон, не может быть ориентирована на монархию, а должна быть ориентирована на политическое единство и его присутствие или представительство. В этой связи Шмитт вспоминает Гоббса, согласно которому «высшим, суверенным может быть отдельный человек, а также собрание

или действующее большинство людей» (Schmitt, 2017b: 47). Другими словами, это вопрос о том, кто представляет политическое единство народа: именно представитель народа наделен высшей властью. Если формула больше не «один Бог — один король», а «один Бог — один народ» и если политическая теология больше не ориентирована на одного монарха, а ориентирована на народ, тогда петерсоновское понимание политической теологии «один Бог — один царь» должно быть заменено пониманием «один Бог — один народ/государство». Правдоподобное совпадение между монотеизмом и монархизмом разрушается и больше не имеет силы. Примечательно, что этот диссонанс не остался незамеченным острым умом самого Петерсона: «Один народ и один Бог — это, конечно, иудейский лозунг» (Peterson, 1935: 23). Однако александрийский иудей Филон не говорит о «божественной демократии», и в этом контексте он считается первым, кто указал на «божественную монархию» и провел различие между метафизическим и космическим единством вселенной и языческой полиархией, олигархией и охлократией. В целом Филон, пишет Петерсон, является «страстным другом демократических идеалов, но ясно, что еврейская вера в Бога запрещала ему говорить в этом контексте о метафизической, о божественной демократии» (Ibid.: 29). Согласно христианской теологии, с момента явления Христа у евреев больше нет ни царя, ни пророков. Теологополитический вопрос монархии усложняется тем фактом, что ни Ориген с александрийскими теологами, ни святой Афанасий не используют слово «монархия»; вместо этого они говорят о божественной монаде (*monas*). Слово «мон-архия» имплицитно аристотелевскую *mia arche*, принцип единого начала, в то время как слово *monas* относится к пифагорейско-платоническому универсуму числа.

Таким образом, как только речь заходит о монархии с политической стороны вопроса, для Петерсона монарх эллинистического монотеизма парадигматически предстает как единая власть, сосредоточенная в руках единой личности. Но не следует забывать, что императорская власть Августа была все еще основана на принципе республиканской легитимности²³. Преемственность дуализма римского сената и римского народа, *auctoritas* и *potestas* все еще остается актуальной вплоть до наших дней, несмотря на все политические перемены и исторические катастрофы на протяжении многих столетий. У Петерсона же тысячелетняя борьба между христианским *sacer dotium* и христианским *imperium* резюмируется в сноске всего лишь одной строчкой из «Илиады» Гомера: «Да будет единый властитель». Упрощение, считает Шмитт, возникает из ограниченности источников о монархии, которая в основном является эллинистическим стандартным представлением о «божественной монархии». Современная плебисцитная монархия не упоминается, может быть потому, что она легитимируется не в терминах абсолютной монархии, а в терминах плебисцитной демократии — волей народа, а не Божьей милостью. Но этот факт имеет гораздо более фундаментальные последствия, чем может по-

23. Римская доктрина государственности была основана на принципе абсолютной власти. Носителем этой власти в императорский период был цезарь, но только в качестве делегата сената и народа. По существу, это была власть республики, переданная в руки одного лица.

казаться на первый взгляд. Это упрощение не только исключает обширную тему «демократии» — все проблемы «революции» и «сопротивления» также игнорируются. Единство монарха рассматривается как производство и поддержание существующего порядка и как единство мира. Тот факт, что на политической стороне политической теологии есть также что-то похожее на «волнение», «смуту» (*stasis*), всплывает иногда в некоторых отрывках, когда упоминается о восстании гигантов и титанов против Зевса. Но для христианского ортодоксального богослова это кажется незначительным, потому что это ведь всего лишь языческая мифология. Хотя также были и христианские богословские спекуляции о восстании ангелов и о его связи с воплощением второго лица Троицы. Возможно, пишет Шмитт, сегодня мы отмахнулись бы от этого как от восточного тринитарного гностического учения. «Решающий аргумент относительно Троицы, который предлагает св. Григорий Назианзин, — что в Троице *stasis* более немислим — для правильной политической теологии далеко не столь неуместен, как полагает Петерсон» (Schmitt, 2017b: 50).

На этом этапе Шмитт ограничивается замечанием, что все попытки сделать единство Отца, Сына и Святого Духа правдоподобным для других монотеистических верований не увенчались успехом. Таким образом, не-тринитарный монотеизм прямо признается обладающим потенциалом для политической теологии (Ibid.: 52). Э. Петерсон утверждает, что только тринитарность спасает нас от политической теологии. Разумеется, это именно то, что Шмитт пытается оспорить. Он указывает, что всякий раз, когда Петерсон находит примеры политической теологии у ранних христиан (здесь Шмитт упоминает не только Евсевия, но также Святого Амвросия, Святого Иеронима и Святого Кирилла), он оправдывает их как христиан, еще не являющихся независимыми от иудейско-христианской среды, или утверждает, что язычники «принудили» христиан к политической теологии из-за разногласий между ними. Конечно, это последнее окажется частью дела против Петерсона: а когда именно христианство не сталкивалось с врагами? А если никогда, то как можно полностью отделить политику от теологии?

Петерсон изо всех сил хочет сохранить чистое разделение между теологией и политикой, но сама христология, по-видимому, запрещает такое строгое разделение — абсолютное разделение было бы возможно только абстрактно, учитывая, что второе лицо божества представляет собой совершенное единство двух природ, человеческой и божественной. Еще одно замечание Шмитта здесь заключается в том, что акцент Петерсона на ереси Евсевия не имеет отношения к главному пункту: «Бесчисленные отцы Церкви и канонические учителя, мученики и святые всех времен ревностно участвовали в политической борьбе своего времени исходя из своей христианской веры» (Ibid.: 57). Никейский собор стал показательным случаем невозможности какого-либо жесткого разделения на практике между религиозными и политическими мотивами и целями²⁴. Петерсон же фактически

24. «Религиозные дебаты о Троице, — отмечает в этой связи Я. Таубес, — ведутся в рамках теологии, но когда в Константинополе люди выходят на улицы и сражаются за формулу — так или иначе,

изолирует Евсевия как прототип невозможной христианской политической теологии от исторических обстоятельств, связанных с Никейским собором, и, следовательно, лишает его тех церковных свидетельств, которые были бы необходимы для убедительности примера. В конечном счете для Петерсона еретик *eo ipso* оказывается политической фигурой, в то время как ортодокс — чистым аполитичным теологом! «Итак, когда в таких ситуациях политическая теология становится „злоупотреблением христианским Евангелием, чтобы оправдать политическую ситуацию“ (как говорится в заключительном тезисе Петерсона)? Только тогда, когда намечается еретическое отступление от учения о Троице и некто стремится осуществить его?» (Ibid.: 58).

Было бы намного лучше, полагает Шмитт, если бы Петерсон «сбалансировал» свою аргументацию, «уравновесив» фигуру Евсевия как «негативный» пример христианской политической теологии каким-нибудь «позитивным» примером аполитичной тринитарной теологии, взятым из исторического контекста того же времени. Это дало бы возможность идентифицировать бесспорного представителя тринитарного учения в качестве антипода чистой и аполитичной теологии. В голову сразу же приходит выдающийся критик Евсевия — Св. Афанасий Великий. Тем не менее, несмотря на всю свою ортодоксальность, этот конфликтный персонаж, прославившийся под эпитетом «*Athanasius contra mundum*» (Афанасий против всего мира), не был бы убедительным примером аполитичной теологии, особенно с учетом того, что Евсевий, чье имя всегда ассоциировалось с миром, изображается как политический теолог. Иначе сложилось бы впечатление, что для Петерсона дворцовые интриги и ортодоксальные конфликты являются примерами чистой теологии, тогда как те же самые действия еретиков предстают *eo ipso* чистой политикой. В этой связи, считает Шмитт, было бы уместнее вспомнить трех великих каппадокийцев в качестве антагонистов Евсевия — Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского. В эссе Петерсона 1931 года и в трактате 1935 года Григорий Назианзин появляется как решающий пример свидетельства догматически неоспоримого и ортодоксального учения о Троице. Однако сегодня, иронизирует Шмитт, когда мы находимся под влиянием марксистского учения, все трое, будучи богатыми людьми, землевладельцами, более не могут выступать в качестве подходящего и убедительного аргумента. Для образованного марксиста не составит особого труда «разоблачить» их теологические спекуляции как чистый случай классовой идеологии (ложного сознания), производной от социально-экономических условий жизни.

Но почему Петерсон настаивает на том, чтобы Евсевий был символичен для вопроса о политической теологии? «Здесь мы имеем дело с политическим ответом на политический вопрос, возникший в результате кризиса протестантского богословия в 1925–1935 годах. Петерсон считал, что ему удалось избежать кризиса,

это уже политика. То есть политической называется область, которую нельзя пройти, следуя алфавитному указателю, но любой образ действий человека может стать политическим, когда дело идет о жизни и смерти, когда решающий случай появляется на горизонте» (Таубес, 2021: 152).

вернувшись к беспроблемному догматизму и открыв безопасное убежище чистой теологии. <...> Он вышел из кризиса протестантского богословия в строгое отрицание не-богословского [Nicht-Theologischen] и окопался там против всего, что могло бы дать ему возможность с помощью соответствующего ситуации понятия политического осмыслить современное положение церкви, государства и общества теоретическим образом» (Ibid.: 67).

Итак, как мы видим, текст, опровергающий христианскую политическую теологию, был, по мнению Шмитта, и уклонением от нее, и примером *per se*. Он даже называет использование Петерсоном Евсевия Кесарийского и его цезаропапизма «политическим мифом», который в конечном счете основан на работе Якоба Буркхардта. Риторический вопрос, которым Шмитт неявно здесь задается, состоит в следующем: так не является ли теологическое различие между еретиком и ортодоксом политическим различием между врагом и другом?

Заключительная глава «Политической теологии II» представляет собой размышление о последствиях того факта, что, памятуя о принципе «чья власть — того и вера» (*cuius regio eius religio*), нет общепринятого ответа на вопрос «*quis iudicabit?*»: «Кто *in concreto* от имени человека, действующего в творческой самостоятельности, решает вопрос о том, что есть духовное и что есть мирское и как оно относится к *res mixtae*, которые теперь составляют все земное существование этого духовно-мирского, духовно-временного двойственного существа в промежулке между первым и вторым пришествием Господа?» (Ibid.: 84). Проблема состоит в том, что в этом мире нет (и Шмитт считает, что никогда не будет) общепринятого авторитета. Теология, поскольку она укоренена в «загробном мире», может, если захочет, занять «чистую» позицию, но цена ей — земная неуместность. Более того, как может теолог, эксплицитно отделяющий себя от политики, *теологически* констатировать конец политической власти и политических притязаний? Теолог может обоснованно заявить о закрытии вопросов политического значения, только утвердившись в качестве политического голоса, выдвигающего политические претензии. Всякий раз, когда он дает теологический ответ на политический вопрос, он либо просто игнорирует область политического, либо пытается оставить за собой право прямо или косвенно исследовать ее. Тезис о закрытии политической теологии имплицитно предполагает претензии теологии на право принимать решения также и в политической сфере. Если теолог настаивает на теологическом решении, то он попросту уже решил политический вопрос теологически, тем самым провозгласив для себя некую политическую компетентность (Ibid.: 82–83).

Подводя итог, Шмитт утверждает, что Петерсон хотел спасти чистоту христианского богословия, однако все, что он сделал, — это убедился в ее бесполезности и бессилии²⁵. В своем намерении во что бы то ни стало отделить «чистую теологию» от «нечистой политики» Петерсон, напротив, оказался втянутым в по-

25. Более того: решительно отвергнув христианскую политическую теологию, Петерсон в другой своей работе фактически переутвердил ее посредством установления связи небесного града и церкви с литургией, характеризуя эту связь в мирских политических терминах (Агамбен, 2019: 241–246).

литико-теологическую связь, которой он так стремился избежать. Очевидно, что в лице Петерсона теология воспринимает политическую теологию как врага, против которого нужно мобилизовать собственные ресурсы и таким образом обеспечить свое выживание. В этом смысле политическая теология представляет собой воплощенное беспокойство теологии о самой себе, ведь враг является олицетворенным вопросом о нас самих (Schmitt, 2017a: 71). Именно экзистенциальная борьба с врагом, действующая как интенсификатор политического напряжения, превращает религиозные организации в политические организации, а религиозные конфликты — в политические конфликты. Но проблема в том, что теологи, отмечает Шмитт, склонны определять врага как того, кто должен быть уничтожен (Ibid.)²⁶, — что, собственно говоря, и соответствует деполитизированному состоянию теологии, в котором враг дискриминируется в качестве бесчеловечной и чудовищной силы, подлежащей безусловному уничтожению (разумеется, сам по себе конфликт между ортодоксом и еретиком еще не является политическим конфликтом *par excellence*, но он становится таковым, когда достигает предельной степени интенсивности, когда теологическое противостояние оказывается экзистенциальным противостоянием). Поэтому Шмитт в постскриптуме к «Политической теологии II» вновь обращается к императиву Альберико Джентиле в адрес теологов: «*Silete theologi in munere alieno!*»

Совершенно очевидно, что данная ситуация не уникальна только для христианства. Любой универсализм — секулярный или религиозный — всегда имеет свою собственную «политическую теологию». Это связано с тем, что каждый универсализм должен найти способ для своей единственной истины выжить в мире откровенных врагов и равнодушных скептиков²⁷. В конце концов, существует множество литико-теологических гибридов — консервативных, либеральных, демократических и пр. — вопрос лишь в том, какой из них мы считаем наилучшим.

Литература

Агамбен Дж. (2018). Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение.

26. На допросах в Нюрнберге, когда речь зашла о Холокосте, Шмитт напомнил своему американскому следователю, что «христианство также закончилось убийством миллионов людей» (Lilla, 2016). Эта параллель обнажает зловещую и скандальную изнанку тезиса Петерсона о евреях как сдерживающей эсхатологическое наступление Царства силе, что и обуславливает историческое существование церкви как церкви воинствующей (*ecclesia militans*). Конститутивный антисемитизм католической церкви (Таубес, 2021: 136) выражается здесь в том, что единственным теологически значимым событием в историко-политическом процессе оказывается истребление евреев (Агамбен, 2019: 38).

27. Вот почему теолого-политические аргументы Шмитта, не утрачивая своей актуальности, с одинаковым успехом используются представителями совершенно различных направлений политической мысли. «Понятие политического выступает в качестве общей „идейной“ платформы для самых разных дериватов современного шмиттианства» (Михайловский, 2008: 170).

- Агамбен Дж. (2019). Царство и Слава: к теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной. М.: Изд-во Инта Гайдара.
- Агамбен Дж. (2021). Stasis: гражданская война как политическая парадигма / Пер. с итал. С. Ермакова. СПб.: Владимир Даль.
- Аквинской Ф. (2016). О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей / Пер. с лат. А. Марья // Социологическое обозрение. Т. 15. № 2. С. 96–128.
- Блаженный Августин (1998). Творения. Т. 3: О граде Божием. Книги I–XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс.
- Гоббс Т. (2020). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Дрюон М. (2018). Париж от Цезаря до Людовика Святого; Истоки и берега / Пер. с фр. Н. Васильковой и С. Васильевой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Душенко К. (2018). Красное и белое: из истории политического языка. Сб. статей. М.: ИНИОН РАН.
- Кильдюшов О. (2010). Читая Шмитта // Шмитт К. Государство и политическая форма / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: ВШЭ. С. 7–32.
- Кильдюшов О. (2013). Между правом и политикой: Карл Шмитт в начале 1930-х // Шмитт К. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 7–26.
- Майер Х. (2012). Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»: о диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Скимень.
- Михайловский А. (2008). Борьба за Карла Шмитта: о рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. № 9. С. 158–171.
- Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. (2007). Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница.
- Таубес Я. (2021). Ad Carl Schmitt: сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Фёгелин Э. (2021). Новая наука политики / Пер. с англ. Н. Селивёрстова. СПб.: Владимир Даль.
- Филиппов А. Ф. (2016). К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 433–551.
- Филиппов А. Ф. (2021). Якоб Таубес: к политической теологии // Таубес Я. Ad Carl Schmitt: сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль. С. 19–69.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Шмитт К. (2007). Теория партизана / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Праксис.
- Шмитт К. (2008). Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт К. (2013). Гарант конституции // Шмитт К. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 27–220.
- Шмитт К. (2016). Понятие политического. СПб.: Наука.

- Bendersky J.* (1993). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press.
- David P.* (2018). Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary // *Telos*. № 183. P. 95–112.
- Lara M.* (2017). Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth // *History and Theory*. Vol. 56. № 3. P. 379–388.
- Müller J.* (1999). Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth // *Journal of Political Ideologies*. Vol. 4. № 1. P. 61–85.
- Gereby G.* (2008). Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt // *New German Critique*. Vol. 35. № 3. P. 7–33.
- Herrero M.* (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*. L.: Rowman & Littlefield.
- Hoelzl M., Ward G.* (2008). Editors' Introduction // *Schmitt C. Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. L.: Polity. P. 1–29.
- Lazier B.* (2008). On the Origins of «Political Theology»: Judaism and Heresy between the World Wars // *New German Critique*. Vol. 35. № 3. P. 143–164.
- Lilla M.* (2016). *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. N. Y.: New York Review Books.
- Meier H.* (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newman S.* (2019). *Political Theology: A Critical Introduction*. L.: Polity.
- Nichtweiss B.* (2002). Erik Peterson (1890–1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema. URL: <https://books.fbk.eu/media/publicazione/allegati/Nichtweiss.pdf> (дата доступа: 15.12.2021).
- Passos E. S.* (2018). The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty // *The Review of Politics*. Vol. 80. № 3. P. 487–510.
- Peterson E.* (1935). *Der monotheismus als politisches problem: ein beitrag zur geschichte der politischen theologi eim Imperium romanum*. Leipzig: Hegner.
- Schmitt C.* (1932). *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt C.* (1940). *Die politische Theorie des Mythos* // *Schmitt C. Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar — Genf — Versailles (1923–1929)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. S. 9–18.
- Schmitt C.* (2008). *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. L.: Polity.
- Schmitt C.* (2017a). *Ex Captivitate Salus*. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt C.* (2017b). *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Vardoulakis D.* (2009). Stasis: Beyond Political Theology? // *Cultural Critique*. Vol. 73. № 1. P. 125–147.

Toward the Question of the Possibility of Political Theology: C. Schmitt Argues with E. Peterson

Aleksey Yarkeev

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

Address: Sofii Kovalevskoy str., 16, Ekaterinburg, Russian Federation 620108

E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

The article deals with the epistolary controversy between the theologian E. Peterson and the jurist C. Schmitt about the possibility of Schmitt's 1922 concept of "political theology" pointing out that modern political (state-legal) concepts are based on theological concepts. The answer to his text was a number of publications by E. Peterson who argued that the concept of political theology is untenable in relation to Christianity because it is impossible to establish a direct analogy between Trinitarian dogma and political reality, and because of the eschatological nature of the Christian faith which detracts from the significance of secular forces. According to Peterson, the concept of political theology can only make sense for Judaism and paganism. Almost forty years later, Schmitt devoted a separate work to the presentation of his counterarguments designed to show the logical and historical limitations of Peterson's proofs. Among other things, it was due to his desire to preserve the purity of Christian theology, which is exclusively dogmatic in nature. According to Schmitt, Peterson's extremely refined view of Christian theology led him to ignore specific historical circumstances associated with cardinal changes in the relationship between the Church and the State, leading to an incorrect understanding of political theology. The argument of Schmitt is based on the thesis of the totality of the political, which revolves around the decision about enemies and friends. The latter is reflected in Peterson's works in the form of a theological decision that establishes the difference between the heretic and the orthodox. The border between the heretic and the orthodox retains its dogmatic character only if political neutralization is carried out, but becomes politically motivated (with a division into friends and enemies) when the struggle between the positions reaches the maximum degree of intensity, and turns into an existential confrontation.

Keywords: politics, theology, political theology, Christianity, State, Church, sovereign decision

References

- Agamben G. (2018) *Ostavsheesyavremya: kommentarij k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], Moscow: New Literary Observer.
- Agamben G. (2019) *Tsarstvo i Slava: k teologicheskoj genealogii ehkonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Agamben G. (2021) *Stasis: grazhdanskaya vojna kak politicheskaya paradigma* [Stasis: Civil War as a Political Paradigm], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Bendersky J. (1993) *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- David P. (2018) Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary. *Telos*, no 183, pp. 95–112.
- Druon M. (2018) *Parizh ot Tsezarya do Lyudovika Svyatogo; Istoki i berega* [The History of Paris from Caesar to Saint Louis], Saint Petersburg: Azbuka.
- Dushenko K. (2018) *Krasnoe i beloe: iz istorii politicheskogo yazyka* [Red and White: From the History of Political Language], Moscow: INION RAN.
- Filippov A. (2016) K istorii ponyatiya politicheskogo: proshloe odnogo proekta [On the History of the Concept of Political: The Past of One Project]. Schmitt C., *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of The Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 433–551.

- Filippov A. (2021) Yakob Taubes: k politicheskoy teologii [Jacob Taubes: Towards Political Theology]. Taubes J., *Ad Carl Schmitt: sopryazhenie protiv ostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt: Anti-axial Coupling], Saint Petersburg: Vladimir Dal, pp. 19–69.
- Gereby G. (2008) Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*, vol. 35, no 3, pp. 7–33.
- Herrero M. (2015) *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, London: Rowman & Littlefield.
- Hobbes T. (2020) *Leviafan, ili Materiya, forma I vlast' gosudarstva tserkovnogo I grazhdanskogo* [Leviathan; or, The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil], Saint Petersburg: Azbuka.
- Hoelzl M., Ward G. (2008) Editors' Introduction. Schmitt C., *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*, London: Polity, pp. 1–29.
- Kildyushov O. (2010) Chitaya Schmitta [Reading Schmitt]. Schmitt C., *Gosudarstvo i politicheskaya forma* [State and Political Form], Moscow: HSE, pp. 7–32.
- Kildyushov O. (2013) Mezhdru pravom i politikoj: Karl Schmitt v nachale 1930-kh [Between Law and Politics: Carl Schmitt in the Early 1930s]. Schmitt C., *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics], Moscow: Territoriya budushhego, pp. 7–26.
- Lara M. (2017) Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth. *History and Theory*, vol. 56, no 3, pp. 379–388.
- Lazier B. (2008) On the Origins of "Political Theology": Judaism and Heresy between the World Wars. *New German Critique*, vol. 35, no 3, pp. 143–164.
- Lilla M. (2016) *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York: New York Review Books.
- Meier H. (2011) *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Meier H. (2012) *Karl Schmitt, Leo Strauss i "Ponyatie politicheskogo": O dialoge otsutstvuyushhikh* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue], Moscow: Skimen.
- Mikhailovsky A. (2008) Bor'ba za Karla Schmitta: o retseptsi i aktual'nosti ponyatiya politicheskogo [The Fight for Carl Schmitt: on the Reception and Relevance of the Concept of the Political]. *Voprosy filosofii*, no 9, pp. 158–171.
- Müller J. (1999) Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth. *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, no 1, pp. 61–85.
- Newman S. (2019) *Political Theology: A Critical Introduction*, London: Polity.
- Nichtweiss B. (2002) *Erik Peterson (1890–1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema*. Available at: <https://books.fb.ku.edu/media/publicazioni/allegati/Nichtweiss.pdf> (accessed 15 December 2021).
- Passos E. S. (2018) The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty. *The Review of Politics*, vol. 80, no 3, pp. 487–510.
- Peterson E. (1935) *Der monotheismus als politisches problem: ein Beitrag zur geschichte der politischentheologie im Imperium romanum*, Leipzig: Hegner.
- Saint Augustine (1998) *Tvoreniya. T. 3: O grade Bozhiem. Knigi I–XIII* [Writings, Vol. 3: The City of God, Books 1–13], Saint Petersburg: Aleteya.
- Schmitt C. (1932) *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker & Humblot.
- Schmitt C. (1940) Die politische Theorie des Mythos. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar — Genf — Versailles (1923–1929)*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, pp. 9–18.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-press-TS.
- Schmitt C. (2007) *Teoriya partizana* [Theory of the Partisan], Moscow: Praxis.
- Schmitt C. (2008) *Nomos Zemli v pravenarodov jus publicum europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Schmitt C. (2008) *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, London: Polity.
- Schmitt C. (2013) Garantkonstitutsii [Guarantor of the Constitution]. *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics], Moscow: Territoriya budushhego, pp. 27–220.
- Schmitt C. (2017) *Ex Captivitate Salus*, Cambridge: Polity Press.

- Schmitt C. (2017) *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Svyatitel' Grigory Bogoslov, Arkhiepiskop Konstantinopol'sky (2007) *Tvoreniya. T. 1: Slova* [Writings, Vol. 1: Words], Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa.
- Taubes J. (2021) *Ad Carl Schmitt: Sopryazhenie protiv ostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt: Anti-axial Coupling], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Thomas Aquinas (2016) O korolevskojvlasti k korolyu Kipra, ili o Pravleniiknyazej [On Kingship to the King of Cyprus; or, On the Government of Princes]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 2, pp. 96–128.
- Vardoulakis D. (2009) Stasis: Beyond Political Theology? *Cultural Critique*, vol. 73, no 1, pp. 125–147.
- Voegelin E. (2021) *Novaya nauka politiki* [The New Science of Politics], Saint Petersburg: Vladimir Dal.