

История и теория политики

УДК-32

DOI: 10.17072/2218-1067-2022-2-5-13

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: ГЕНЕЗИС КОНЦЕПТА

А. В. Яркеев

Яркеев Алексей Владимирович, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права, Уральское отделение Российской академии наук (УрО РАН), Россия, Екатеринбург.
E-mail: alex_yarkeev@mail.ru (ORCID: 0000-0002-0068-468X. Researcher ID: K-2735-2018).

Аннотация

В современных общественно-политических науках актуализация термина «политическая теология» связывается прежде всего с обратной стороной того процесса, который характеризует секуляризацию социального мира. Сакрализация и теологизация политики позволяют говорить о формировании политической религиозности светского типа, замещающей традиционное вероисповедание в социуме. Консервация религиозного регистра в современном обществе является симптомом его неопределенности, случайности и фрагментарности, инициирующих постоянное стремление к трансцендентности, воплощенной в новых формах власти. В теоретико-методологическом отношении политическая теология понимается как способ размышления об основах власти в современных обществах, символические структуры которых, отвечая за фундамент социального порядка и поддержание его согласованности, разрушаются и переживают кризис легитимности. В статье предпринимается попытка проследить генезис понятия политической теологии, начиная с греко-римской античности, посредством экспликации ключевых позиций, повлиявших на его внутреннюю смысловую динамику и концептуальное развитие. В результате автором делается вывод о том, что все ключевые социально-политические категории и оппозиции, лежащие в основе структурно-символического порядка светского общества, так или иначе оказываются связанными с теолого-политической проблематикой. Утверждается, что все попытки отделить политическое от теологического, а теологическое – от политического или подчинить одно другому заранее обречены на провал, но именно эта борьба между политическим и теологическим, предполагающая «единство противоположностей», и определяет функционирование теолого-политической «машины» западного общества.

Ключевые слова: политическая теология; политика; теология; секуляризация; христианство; эсхатология; государство.

Введение: актуальность теолого-политического

Актуализация понятия политической теологии в политической философии XX – нач. XXI вв. в существенной степени является маркером того процесса, который в качестве изнаночной стороны сопровождает то, что М. Вебер назвал «расколдовыванием» мира (*Entzauberung der Welt*), а именно: мы живем в условиях все возрастающей интеллектуализации, рационализации, калькуляции и господства технических средств как определяющих характеристик современности, очищенной от всего таинственного и сверхъестественного (Вебер, 1990: 703–735). Ограниченность веберовского тезиса подтверждается сакрализацией и теологизацией политики, формированием политической религиозности светского толка, замещающей собой место традиционного вероисповедания в социуме (Э. Джентиле, Э. Фёгелин, П. Тиллих, Р. Арон, М. Гоше и др.). Концепция суверенитета, разработанная в Новое время теоретиками абсолютного государства с использованием секуляризованных теологических понятий, а также гуманистическая идеализация греческой и римской гражданской религии в эпоху Просвещения заложили фундамент для сакрализации политики (Джентиле, 2021: 94–95). По мнению К. Лефора, современное демократическое общество, сформировавшееся в XVIII в., устранило онтологическую определенность предыдущих порядков и вместо этого основало себя на гете-

рогенности и разделении власти, права и знания, вследствие чего оно больше не может быть репрезентировано как единый социальный организм. Важный момент, на который здесь обращает внимание К. Лефор, заключается в том, что разделение между религией и политикой, выработанное на протяжении длительного процесса, посредством которого мистическое тело церкви было сначала воплощено в политическом теле короля, а затем передано новому политическому телу народа, оставило своего рода теологический след, отпечаток в современном политическом пространстве. Данное обстоятельство не означает автоматически, что современная светская демократия – просто перенос религии из одного регистра в другой. Тем не менее, оно структурировано символически пустым местом власти, отсутствующим телом короля. Это пустое пространство породило в то же время стремление к абсолютным основаниям, к когда-то обеспечиваемой религией трансцендентности, которая могла бы объединить фрагментированный социальный порядок и справиться с опытом неопределенности. Именно поэтому в разное время идеи нации, сообщества, народа, класса, расы, суверенного государства и т.п. заменяют собой религию, пытаясь заполнить пустое место власти и тем самым объединить общество. Такие идеи, которые свидетельствуют о реальном, но неизбежном структурно-символическом дефиците в обществе, рождаются в те моменты, когда воспринимаемая потеря легитимности рассматривается как угроза социальному порядку. Однако иллюзия того, что твердая идентичность и абсолютное единство могут быть восстановлены, продуцирует постоянную опасность, связанную с тем, что эти представления настолько наполняются энергией и желанием, что открывают путь к тоталитарному стремлению принудительно воссоздать социальный порядок. Таким образом, консервация религиозного присутствия является симптомом неопределенности и случайности, лежащих в основе светского демократического общества, при этом религия сохраняется, скорее, в форме своего собственного отсутствия, маркируя пустое пространство в социальном порядке и иницируя постоянное стремление к трансцендентности, воплощенной в новых формах власти. Именно это К. Лефор называет «постоянством теолого-политического» в светском обществе (Лефор, 2000: 269–323). Соответственно, можно сказать, что политическая теология как направление в философско-политических исследованиях¹ – это способ размышления об основах власти в современных обществах, символические структуры которых, отвечая за фундамент социального порядка и поддержание его согласованности, разрушаются и переживают кризис легитимности (Newman, 2019: 17).

На сегодняшний день концептуальное наполнение термина «политическая теология» представлено широким репертуаром теоретических позиций (текстов и контекстов). Ввиду этого, обстоятельный историко-философский и герменевтический анализ концепта политической теологии – задача довольно сложная и слишком амбициозная, поэтому, по вполне понятным причинам (и прежде всего по причине ограниченного объема журнальной статьи) не претендуя на исчерпывающий охват, мы ограничимся лишь некоторым общим генеалогическим наброском, акцентируя внимание на ключевых моментах в его смысловой эволюции.

Об истоках политической теологии

Как справедливо полагает А. Филиппов, сегодня приходится «заново восстанавливать одни и те же исторические связи, забвение которых, как кажется, носит не столько естественный, сколько противоестественный, насильственный характер», и это в полной мере относится к связи политической философии с политической теологией (Филиппов, 2021: 20–21). С самого начала теология возникла как проблема именно политической теории (Taubes, 1955: 57), поскольку политическая власть с архаических времен отождествлялась со сферой божественного или же рассматривалась как его непосредственная эманация (Джентиле, 2021: 42). Термин «теология» впервые появляется в платоновском трактате «Государство», в диалоге между Сократом и Адимантом, обсуждающих место поэзии и литературы в государстве. Платон считает, что основателям государства следует знать основные черты поэтического мифотворчества и не допускать их искажения. Именно в этой связи Адимант задает Сократу вопрос: «Но вот это – основные черты, каковы они в учении о богах?» (ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνας ἄν εἴεν)² (Платон, 2018: 93). На что Сократ устами Платона отвечает: бог во всех формах словесного искусства – эпического, лирического, трагического – всегда должен изображаться только таким, каков он есть, так как бог, будучи в высшей степени прекрасным и

¹ Следует иметь в виду, что понятие политической теологии функционирует в двух формах: как понятие политическое, или практическое, и как понятие дескриптивное, или описательно-теоретическое (Ассман, 2022: 52–53).

² ΠΛΑΤΩΝΟΣ. ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Β ΙΙ. 379a5. URL: https://www.plato.spbu.ru/TEXTS/Burnet_pdf/404RP_II.pdf.

превосходным, всегда пребывает в своей собственной форме. По Платону, судьба государства зависит от образа жизни его граждан, поэтому воспитание юношества должно быть ограждено от ложных символов и избитых клише, искажающих природу божественного. Таким образом, для Платона теология внутренне связана с политической теорией и политической практикой. «Важно держать в уме, – пишет Я. Таубес, – оригинальный контекст теологии чтобы видеть, что ее отношение с политической теорией является не производным, но затрагивает саму суть обоих. Фактически, не существует теологии, которая не была бы релевантной для порядка общества. Даже теология, которая провозглашает собственную аполитичность и понимает божественное как абсолютно чуждое, абсолютно иное по отношению к человеку и миру, может иметь политические импликации. <...> Как нет теологии без политических импликаций, так и нет политической теории без теологических пресуппозиций» (Taubes, 1955: 58). Своеобразным девизом для имманентной связи теологии и политики является упоминаемый Х. Д. Кортесом в самом начале его «Очерка о католицизме, либерализме и социализме» тезис Прудона о том, что мы всегда обнаруживаем теологию во всех наших политических вопросах (Кортес, 2006: 91).

Происхождение же самого термина «политическая теология» восходит к древнеримскому ученому-энциклопедисту Марку Теренцию Варрону, который посредством понятия *theologia politica (civilis)* обозначил совокупность основополагающих мифов и религий Рима, имеющих политическую функцию. Он выделил три вида теологии: мифическую, физическую и гражданскую. Мифическую теологию употребляют поэты, физическую (естественную) – философы, а гражданскую – народы. Пространством функционирования мифической теологии является театр, физической теологии – мир (универсум), гражданской теологии – город (Августин, 1998: 254–256). «В греческих полисах и в республиканском Риме, – отмечает Э. Джентиле, – религиозное измерение целиком совпадало с политическим в пределах городской религии: священный характер политической власти встраивался в гражданские институты» (Джентиле, 2021: 42–43). С приходом христианства между религией (теологией) и политикой возникло напряжение: с одной стороны, августиновское учение о двух градах предполагало не только их безусловное разграничение, но даже противопоставление; с другой стороны, церковная власть и светская власть всегда боролись между собой, претендуя на первенство в вопросах мирской политики посредством апелляции к божественной инвеституре.

Этот термин снова появляется – значительно позже и в совершенно ином контексте – в теолого-политическом трактате Спинозы (*Tractatus theologico-politicus*), написанном на фоне религиозных конфликтов XVII в. Здесь мы находим попытку отделить философию – пространство разума и свободного исследования (*libertas philosophandi*) – от религиозной веры и библейского определения, которые, по мнению Спинозы, ведут к суеверию и слепому повиновению. Это разделение должно быть сохранено государством и защищено от вторжения фанатичного духовенства. Отстаивая принцип разделения между религией и политикой, церковью и государством, Спиноза, тем не менее, признавал политическую целесообразность религии в деле сохранения верности государству, которое регулирует только внешнюю сторону культа в интересах спокойствия и порядка (Спиноза, 1998: 224–234).

«Богословско-политический трактат» Спинозы в общем строится на принципах, разработанных Т. Гоббсом (с той только существенной разницей, что Спиноза не считает верным переносить на суверена абсолютно все права – право на свободу мысли и совести должно сохраняться за индивидом). Несмотря на то, что Т. Гоббс не использует термин «политическая теология», именно его учение о государстве как «смертном Боге», полагает Я. Таубес, следует считать отправной точкой «для любой политической теологии сегодня» (Taubes, 2017: 49). Теория суверенитета К. Шмитта, актуализировавшего понятие политической теологии в XX в., во многом обязана учению Т. Гоббса, полагавшего абсолютного суверена единственным источником мира и безопасности. К. Шмитт особенно любил ссылаться на знаменитое изречение Т. Гоббса *auctoritas non veritas facit legem* [авторитет, а не истина, создает закон] как на обозначение исключительного права суверена принимать решение и определять государственный закон. Мысль Т. Гоббса вращается вокруг постоянной угрозы миру и безопасности, исходящей от религиозных источников власти. Конфликт между духовным и гражданским, между церковью и государством опасен и недопустим, поэтому может быть только одна власть – политический суверен, в компетенцию которого входит право «быть судьей в отношении того, какие мнения и учения препятствуют и какие содействуют водворению мира, и, следовательно, в каких случаях, в каких рамках и каким людям может быть предоставлено право обращаться к народной массе и кто должен расследовать доктрины всех книг, прежде чем они будут опубликованы» (Гоббс, 2020: 176). Но именно в этой точке суверенной власти, соединяющей религиозное и политическое,

скрывается, по мнению К. Шмитта, фундаментальный изъян гоббсовской конструкции абсолютной государственной власти. Отдавая безусловный приоритет суверену, Т. Гоббс, однако, вводит различие между внутренней верой и внешней конфессией, понимая под внутренней верой право верить или не верить в частном порядке, наедине с собой. Поэтому, как пишет К. Шмитт, «в течение следующих веков все остальное, вплоть до либеральной идеи правового и конституционного государства логически отсюда вытекает» (Шмитт, 2006: 192). Так, Спиноза, испытавший сильное влияние политической философии Т. Гоббса, ухватился за эту дистинкцию и выстроил собственную теорию политической власти на основе неотъемлемого права для граждан публично высказывать свои мнения и отстаивать их правоту. Таким образом, эта оговорка Т. Гоббса по поводу внутренней свободы совести и мысли «и стала зерном смерти, изнутри разъевшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога» (Шмитт, 2006: 193).

Михаил Бакунин и Карл Шмитт: теология революции и контрреволюции

В современный период, как уже отмечалось, термин «политическая теология» начал устойчиво ассоциироваться с именем немецкого правоведа К. Шмитта, для которого амбивалентные и проблематичные отношения между религией и политикой стали более острыми во времена секуляризации, достигшей своей высшей точки в двадцатом столетии (Newman, 2019: 5). В работе «Политическая теология» (1922) К. Шмитт заявил, что все важнейшие понятия современной теории государства представляют собой секуляризованные теологические понятия (Шмитт, 2000: 57). Впрочем, окончательной ясности относительно генеалогии термина «политическая теология» в современный период до сих пор нет (Филиппов, 2016: 479), хотя сам К. Шмитт и «признавался» в письме к А. Молеру, что выражение «политическая теология» было введено им (Таубес, 2021: 115). В исследовательских кругах существует, однако, широко укоренившееся мнение, что все-таки первым его ввел М. Бакунин в полемическом сочинении «Политическая теология Мадзини и Интернационал» (1871). Поскольку К. Шмитт неоднократно обращался с критикой к анархическим идеям М. Бакунина и цитировал его работы, постольку логично предположить, что именно у последнего он позаимствовал данное словосочетание (Meier, 2011: 170–171). В этом эссе М. Бакунин упрекает итальянского политика и республиканца Дж. Мадзини в незаконном смешении религии и политики. Революционная роль Дж. Мадзини в формировании итальянского государства была омрачена, в представлении М. Бакунина, его христианством и религиозным идеализмом – теологической абстракцией, которая вынудила его обратиться против эмансипации человечества и прогресса. Дж. Мадзини, пишет М. Бакунин, был «последним первосвященником исчезающего религиозного, метафизического и политического идеализма» (Bakunin, 1871). Идеалист, будь он религиозного, философского или политического толка, – для М. Бакунина это все равно – это тот, кто абстрагирует моральные принципы от материальности жизни, возвышая их, словно с небес, над живыми силами общества, и обращает их против человечества. Вот почему, по словам М. Бакунина, религия традиционно была на стороне государства, вот почему теолог также является политическим абсолютистом и почему суверенитет скрывается под религиозной идеологией. Точно так же, как Бог превосходит мир и природу, государство превосходит общество и стоит над ним; в обоих случаях действует один и тот же принцип абсолютного суверенитета. Более того, причина, по которой религиозные идеалисты и политические абсолютисты приходят к одним и тем же выводам, заключается в том, что и те, и другие исходят из доктрины первородного греха: человеку нельзя доверять, и поэтому ему нужен моральный авторитет в виде религии и политический авторитет в виде сильного государства. Эта метафизическая абстракция в границах реального мира, невыносимая для М. Бакунина, и побудила его объявить себя сторонником Сатаны в своем восстании против власти Бога. Сатана, считает М. Бакунин, был первым настоящим гуманистом и анархистом. Современные революции – примером которых является Парижская коммуна 1871 г. – были, таким образом, «дерзким воплощением сатанинского мифа, восстанием против Бога; и сегодня, как всегда, две противоборствующие стороны находятся в рядах, одна под знаменем сатаны или свободы, другая под божественным знаменем власти» (Bakunin, 1871).

Непримиримая критика М. Бакуниным политической теологии вызвала у К. Шмитта серьезную озабоченность. Действительно, М. Бакунин раскрывается в «Политической теологии» К. Шмитта и в других его работах как один из главных идейных антагонистов, как тот, кто лучше всего воплощает нападение прогрессивной современности на священный характер государства. По существу, весь теолого-политический аппарат К. Шмитта и его теория суверенного чрезвычайного положения представляют собой интеллектуальную мобилизацию, направленную именно против угрозы, исхо-

дящей от атеистической и материалистической революционной политики, которую представляет М. Бакунин (Newman, 2019: 22–23). По К. Шмитту, как, впрочем, и по М. Бакунину, мы находимся в самом центре войны за сам смысл и выживание политического. Эта война разворачивается между двумя видами «экстремизма», или «абсолютизма»: с одной стороны, радикальный консерватизм, который утверждает абсолютный суверенитет и сильное авторитарное государство; с другой стороны, атеистический революционный анархизм, который стремится свергнуть государство во имя имманентной материальности жизни. Однако эти антагонистические позиции объединены общим абсолютизмом, что, по мнению К. Шмитта, приводит к парадоксальным выводам, особенно для анархизма, потому что анархист должен полностью отвергнуть суверенное решение, поскольку оно нарушает имманентность жизни, но это «принуждает его самого решительно принять решение против решения», тем самым Бакунин теоретически «должен был стать теологом антитеологического, а на практике – диктатором анти-диктатуры» (Шмитт, 2000: 98).

Карл Шмитт и Эрик Петерсон: гигантомания вокруг политической теологии

В теолого-политической войне угроза, исходящая от М. Бакунина и атеистического анархизма, действует как интенсификатор политического напряжения. В концепции К. Шмитта именно экзистенциальная борьба с врагом превращает религиозные организации в политические организации, а религиозные конфликты – в политические конфликты. Наглядной иллюстрацией данного тезиса явился заочный спор между К. Шмиттом и другим его идейным оппонентом – католическим мыслителем Э. Петерсоном. Полемика между ними стала важной вехой в развитии концепта политической теологии. В работе «Монотеизм как политическая проблема» (1935) Э. Петерсон решительно отверг возможность христианской политической теологии, поскольку эсхатологический характер христианства дезавуирует значение светской власти. Кроме того, согласно Э. Петерсону, политическая теология возможна только на почве язычества, так как христианский тринитарный монотеизм не позволяет установить корреляцию между Богом и земным монархом. Иными словами, идея земного суверена как единого лица в христианско-теологической перспективе не имеет под собой оснований. Параллель, проведенная К. Шмиттом между метафизическими и политическими концепциями на основе идеи божественной монархии, была в действительности эллинистической трансформацией еврейского монотеизма (Peterson, 1935). В своей последней книге «Политическая теология II: Миф о закрытии любой политической теологии» (1970) К. Шмитт, запоздало отвечая на выпады со стороны Э. Петерсона уже после смерти последнего, обвинил того в фундаментальном непонимании сущности политической теологии. Критика Э. Петерсоном монотеизма как теологической основы монархии относится только к монарху как к индивидуальному лицу, а не к идее суверена как юридического лица, в чем К. Шмитт заинтересован в первую очередь. К. Шмитт «инкриминирует» Э. Петерсону стремление во что бы то ни стало сохранить предельно рафинированный характер христианской теологии, полагаясь на августиновское разделение двух градов – небесного и земного. Церковь существует в этом мире – в мире человеческой истории, и вопрос собственного выживания ей приходится решать политическими средствами. По мнению К. Шмитта, чистый «беспроблемный догматизм» стал для Э. Петерсона своего рода убежищем, в котором тот попытался укрыться от политических коллизий своего времени и от политического решения. Но, подобно М. Бакунину, в своем намерении дистанцировать теологию от политики Э. Петерсон, напротив, оказался втянутым в политико-теологическую связь, которой он стремился избежать: решение о том, что политической теологии положен конец, является политическим решением *par excellence* (Schmitt, 2008).

Подводя итог, К. Шмитт утверждает, что Э. Петерсон хотел спасти чистоту христианского богословия, однако все, что он сделал, – это убедился в ее бесполезности и бессилии. Более того: решительно отвергнув христианскую политическую теологию, Э. Петерсон фактически переутвердил ее посредством установления связи небесного града и церкви с литургией, характеризуя эту связь в мирских политических терминах. «Греческий термин *leitourgia* происходит от *laos* (“народ”) и *ergon* (“дело”) и означает “исполнение общественной обязанности, служение народу”. Термин с самого начала относится к политической лексике и означает услуги, которые имущие граждане должны были оказывать *полису* (организация общественных игр, снаряжение триремы, подготовка хора для городских праздников)» (Агамбен, 2020: 121). В литургической перспективе христианская церковь описывается Э. Петерсоном посредством политических образов как «собрание полноправных граждан небесного града, которые встречаются с целью совершения культовых действий», поэтому «христианское богослужение изначально связано с политической сферой» (цит. по: Агамбен, 2019: 241-243).

Невозможность политической теологии с этой точки зрения объясняется нелегитимностью экстраполяции политической сущности культового отношения между церковью и небесным градом в мирскую сферу. Иными словами, для Э. Петерсона христианская политическая теология если и возможна, то только в регистре богослужения.

Заслуживающий внимания аргумент в пользу доводов Э. Петерсона в полемике против К. Шмитта связан с обращением к политической теологии мученичества, изложенной Э. Петерсоном в работе «Свидетель истины» (1937), представляющей собой контрмодель политической теологии суверенитета К. Шмитта (Passos, 2018). Для Э. Петерсона, когда политическое, как у К. Шмитта, приобретает абсолютный характер, а суверен требует абсолютного политического послушания и религиозной преданности, мученичество становится необходимым понятием для обоснования церковной автономии. Вдохновленный исследованиями С. Кьеркегора, Э. Петерсон утверждает, что существование означает страдание и смерть за истину, и что эта истина находит свое соответствие в жизни мучеников и святых. Мученик – это высшая форма сближения с Христом (то, что С. Кьеркегор называл «одновременностью с Христом», *die Gleichzeitigkeit mit Christus*). В этом смысле можно сказать, что мученик – «самый человечный». Мученик, что в переводе с греческого буквально означает «свидетель» (*μάρτυρ*), используя общественное пространство, *свидетельствует* перед государственными властями и даже церковными властями, что высшее благо человека не политическое, а эсхатологическое. Однако мученичество не следует рассматривать просто как акт обвинения, направленный против тирана, нарушающего закон или справедливость; такая интерпретация отделила бы событие от его эсхатологического значения, превратив его в банальный акт протеста против политических властей. Отличительной чертой христианского мученичества является «откровение новой реальности». Следуя примеру жертвы Христа, мученики свидетельствуют перед алтарем правителей этого мира, что нынешний порядок не представляет истинного порядка и что государственная власть утратила свою власть над человеческой душой. Для Э. Петерсона символическим в этом отделении истины от политики является момент, когда Понтий Пилат повернулся к Иисусу и спросил его: «Что есть истина?». Пилат «формулирует теоретический вопрос о том, что такое сама истина, но избегает практического решения в пользу царя, который пришел в мир, чтобы явиться свидетелем истины» (cited in Passos, 2018: 506). С этого момента земные власти отрицают возможность метафизического союза между истиной и политическим сообществом. С тех пор ни одно политическое сообщество не может претендовать на то, чтобы быть истинным политическим порядком или народом Божьим. Итак, мученик раскрывает силы, которые правят этим миром, а также свидетельствует о превосходстве грядущего. Это не означает, что княжества и престолы утратили свою релевантность для человека. Политическая власть по-прежнему необходима для того, чтобы дать человеку единство и порядок, но она утратила свои притязания на воплощение истинного смысла человеческого существования. Таким образом, теология Э. Петерсона не является аполитичной теологией, как утверждает К. Шмитт. Мученичество – это публичное требование и утверждение истины.

Суверен К. Шмитта и мученик Э. Петерсона вступают в прямой конфликт друг с другом, потому что у них противоположные взгляды на источник истины. Поскольку воля суверена К. Шмитта определяет диспозицию «друг-враг», она также решает, что является истиной, а что не является. Конфликт между мучеником и сувереном становится неизбежным, потому что мученик хочет сделать истину Христа видимой в публичной сфере, в то время как суверен К. Шмитта, претендующий на политическую монополию на истину, не может мириться с публичностью христианского откровения, которое делегитимирует его власть и разоблачает ее мимолетность. Однако эта делегитимация суверенной власти не означает, что цель церкви и свидетельства мученика состоят в том, чтобы уничтожить нынешнюю политическую систему и установить другую политическую конституцию. Дело не в том, чтобы заменить власть суверена теократией, сосредоточенной в церкви, а в том, чтобы сохранить общественную сферу открытой для эсхатологической веры. Мученики хотят преодолеть мировоззрение, которое сделало власть суверена единственным источником истины. Для Э. Петерсона «дверь», которую Т. Гоббс оставил открытой в «Левиафане» (разграничение внешней конфессии и внутренней веры), является необходимым элементом для христианского понимания политики. Поскольку возможность суверенитета Христа в этом мире была отвергнута Им, когда Он ответил Пилату, что Его царство не от мира сего, выживание церкви зависит от невозможности восстановления первоначального единства между духовным и политическим в этом мире. Существование «косвенных полномочий» (*potestas indirecta*), которые К. Шмитт считает смертельными врагами суверенного государства, фактически является тем самым, что позволяет исторически существовать церкви как суверенному и свободному институту.

Когда государство стремится к религиозной преданности, а его отношения с церковью перерастают в открытый конфликт и преследования, тогда формой борьбы бессильных против сильных оказывается «свидетельство крови». Жертвуя своей жизнью ради свидетельства истины, как это сделал Христос, мученики демонстрируют, что человеческая совесть не связана волей суверена. Акт мученичества показывает, что государь может требовать повиновения только потому, что он обладает жестокой силой. Однако применение силы против мученика в конечном счете обнаруживает слабость государя, ибо, больше не обладая монополией на представление истины, он может навязывать свою волю только с помощью физического насилия. Это разрушает политическую теологию суверенитета К. Шмитта, демонстрируя, что суверен больше не является источником истины.

Карл Лёвит и Якоб Таубес: политическая теология как эсхатология

Как видно из предыдущих рассуждений, эсхатологическая проблематика для христианской политической теологии носит принципиальный характер. Общим для К. Шмитта и Э. Петерсона является представление о том, что история человечества есть некое временное состояние, основанное на откладывании конца света (ἔσχατον). По К. Шмитту, именно эта отсрочка открывает возможность для светской политики. В теолого-политических дискуссиях по поводу эсхатологии наибольший интерес представляют собой взгляды К. Лёвита и Я. Таубеса. Как и К. Шмитт, К. Лёвит рассматривает политическое в качестве проекции теологического: идея прогресса, лежащая в основе модерна, – не что иное, как форма секуляризованной христианской эсхатологии. Наша современная вера во всеобщий прогресс, особенно убежденность в том, что история имеет какой-то высший смысл или конечную цель, все еще основаны на пророческом и мессианском обещании Искупления и Спасения. Нами управляет «эсхатологический компас», который «дает ориентацию во времени, указывая на Царство Божье как на конец или цель» (Löwith, 1949: 18). Эта теологическая параллель совершенно очевидна, например, в революционной эсхатологии К. Маркса: история эксплуатации – это история несправедливости и зла, которое будет окончательно преодолено в мессианском исполнении коммунизма – нового вида небесного царства на земле.

Для Я. Таубеса, чье интеллектуальное взаимодействие и последующая переписка с К. Шмиттом начались в 1948 г., и он сам, и К. Шмитт являются апокалиптическими мыслителями, но только К. Шмитт мыслит «сверху», тогда как он сам мыслит «снизу». Для К. Шмитта думать об апокалипсисе «сверху» значит мыслить контрреволюцию, призванную посредством суверенного исключения защитить государственный порядок от угрозы революции. И все же в конечном счете такая контрреволюция санкционировала нацистский апокалипсис, который в итоге разрушил немецкое государство. Согласно Я. Таубесу, революции в их разрушении существующего порядка, в их свержении иерархий являются, конечно же, апокалиптическими событиями. В интерпретации послания апостола Павла к римлянам Я. Таубес обнаруживает эсхатологический регистр, действующий как прямой революционный контрапункт контрреволюционной политической теологии К. Шмитта, которая пытается предотвратить революцию, даже если она должна стимулировать определенную форму правовой анархии – чрезвычайное положение – для того, чтобы захватить и удержать в рамках порядка власти реальную анархию революции. В теологических терминах суверен играет роль катехона (κατέχων) – «сдерживающей силы», которая предотвращает пришествие Антихриста, событие, предшествующее Апокалипсису и приходу Мессии. Однако Я. Таубес смотрит на это по-другому. В эсхатологической перспективе становится очевидной мимолетность и незначительность мирской политической власти. Как известно, для апостола Павла пришествие Мессии сопровождается разрушением Римской империи. Для Я. Таубеса мессианизм Павла – это своего рода революционное чрезвычайное положение, в котором рушится порядок власти (Taubes, 2003).

Заключение

Краткий генеалогический анализ понятийного аппарата политической теологии позволяет сделать вывод, что все ключевые социально-политические категории и оппозиции, лежащие в основе структурно-символического порядка светского общества, так или иначе оказываются связанными с теолого-политической проблематикой, уходящей своими корнями в греко-римскую античность. Все попытки отделить политическое от теологического, а теологическое – от политического или подчинить одно другому заранее обречены на провал, но именно эта борьба между политическим и теологическим, предполагающая «единство противоположностей», и определяет функционирование теоло-

го-политической «машины» западного общества на всем протяжении его исторического развития, из которой – по принципу *deus ex machina* – постоянно возникают все новые и новые «божества», фундирующие структуры власти.

Список литературы / References

- Агамбен, Дж. (2019) *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. Москва; Санкт-Петербург: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. [Agamben, G. (2019) *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* [TSarstvo i Slava. K teologicheskoy genealogii ehkonomiki i upravleniya]. Moskva; Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Instituta Gajdara; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU. (In Russ.)].
- Агамбен, Дж. (2020) *Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни*. Москва; Санкт-Петербург: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. [Agamben, G. (2020) *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life* [Vysochajshaya bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni]. Moskva; Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Instituta Gajdara; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU. (In Russ.)].
- Ассман, Я. (2022) *Политическая теология между Египтом и Израилем*. Санкт-Петербург: Владимир Даль. [Assmann, J. (2022) *Political theology between Egypt and Israel* [Politicheskaya teologiya mezhdud Egiptom i Izrailem]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)].
- Блаженный Августин (1998) *Творения (том третий). О граде Божием. Книги I-XIII*. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс. [St. Augustine. (1998) *City of God. Tvoreniya (tom tretij)* [O grade Bozhiem]. Knigi I-XIII. Sankt-Peterburg: Aletejya; Kiev: UTSIMM-Press. (In Russ.)].
- Вебер, М. (1990) *Избранные произведения*. Москва: Прогресс. [Weber, M. (1990) *Selected works* [Izbrannye proizvedeniya]. Moskva: Progress. (In Russ.)].
- Гоббс, Т. (2020) *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус. [Hobbes, T. (2020) *Leviathan* [Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo]. Sankt-Peterburg: Azbuka, Azbuka-Attikus. (In Russ.)].
- Джентиле, Э. (2021) *Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом*. Санкт-Петербург: Владимир Даль. [Gentile, E. (2021) *Political Religions* [Politicheskije religii. Mezhdud demokratiej i totalitarizmom]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)].
- Кортес, Х. (2006) *Сочинения*. Санкт-Петербург: Владимир Даль. [Cortes, J. (2006) *Essays* [Sochineniya]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)].
- Лефор, К. (2000) *Политические очерки (XIX – XX века)*. Москва: РОССПЭН. [Lefort, C. (2000) *Political essays* [Politicheskije ocherki]. Moskva: ROSSPEN. (In Russ.)].
- Платон (2018) *Государство*. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус. [Plato (2018) *State* [Gosudarstvo]. Sankt-Peterburg: Azbuka, Azbuka-Attikus. (In Russ.)].
- Спиноза, Б. (1998) *Трактаты*. Москва: Мысль. [Spinoza, B. (1998) *Treatises* [Traktaty]. Moskva: Mysl'. (In Russ.)].
- Таубес, Я. (2021) *Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного*. Санкт-Петербург: Владимир Даль. [Taubes, J. (2021) *Ad Carl Schmitt* [Ad Carl Schmitt. Sopryazhenie protivostremitel'nogo]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)].
- Филиппов, А. (2016) 'К истории понятия политического: прошлое одного проекта' в: Шмитт, К. *Понятие политического*. Санкт-Петербург: Наука, сс. 433–551. [Filipov, A. (2016) 'On the history of the concept of the political: the past of one project' [K istorii ponyatiya politicheskogo: proshloe odnogo proekta] in: Schmitt, C. (2016) *The Concept of the Political* [Ponyatie politicheskogo]. Sankt-Peterburg: Nauka, pp. 433–551. (In Russ.)].
- Филиппов, А. (2021) 'Якоб Таубес: к политической теологии' в: Таубес, Я. *Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного*. Санкт-Петербург: Владимир Даль, сс. 19–72. [Filipov, A. (2021) 'Jacob Taubes: Towards political theology' [Yakob Taubes: k politicheskoy teologii] in: Taubes, J. (2021) *Ad Carl Schmitt* [Ad Carl Schmitt. Sopryazhenie

- protivostremitel'nogo]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 19–72. (In Russ.).
- ШМИТТ, К. (2000). *Политическая теология*. Москва: КАНОН-пресс-Ц. [Schmitt, C. (2000) *Political Theology* [Politicheskaya teologiya]. Moscow. (In Russ.).]
- ШМИТТ, К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса*. Санкт-Петербург: Владимир Даль. [Schmitt, C. (2006) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* [Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russ.).]
- Bakunin, M. (1871) *The Political Theology of Mazzini And The International* [online]. Available at: URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-the-political-theology-of-mazzini-and-the-international> (Accessed: 12.10.2021).
- Löwith, K. (1949) *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Meier, H. (2011) *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Newman, S. (2019) *Political Theology. A Critical Introduction*. London: Polity.
- Peterson, E. (1935). *Der monotheismus als politisches problem: ein beitrag zur geschichte der politischen theologie im Imperium romanum*. Leipzig: Hegner.
- Passos, S. E. (2018) 'The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty', *The Review of Politics*, 80, pp. 487–510, doi:10.1017/S0034670518000220.
- Schmitt, C. (2008). *Political Theology II. The myth of the closure of any political theology*. London: Polity.
- Taubes, J. (1955) 'Theology and Political Theory', *Social Research*, Vol. 22, 1, pp. 57–68.
- Taubes, J. (2003) *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press.
- Taubes, J. (2017) 'Leviathan as Mortal God: On the Contemporaneity of Thomas Hobbes', *Telos*, 181, pp. 48–64, doi:10.3817/1217181048.

Статья поступила в редакцию: 25.10.2021

Статья поступила в редакцию повторно, после доработки: 10.03.2022

Статья принята к печати: 26.04.2022

POLITICAL THEOLOGY: GENESIS OF THE CONCEPT

A. V. Yarkeev

A. V. Yarkeev, Doctor of Philosophy Sciences, leading researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia, Ekaterinburg.
E-mail: alex_yarkeev@mail.ru (ORCID: 0000-0002-0068-468X. Researcher ID: K-2735-2018).

Abstract

Modern socio-political sciences associate «political theology» with the secularization of the social world. The sacralization and theologization of politics allow us to talk about the formation of a secular type of political religiosity, replacing the traditional religion in society. Political theology is understood as a way of thinking about the foundations of power in modern societies, whose symbolic structures, responsible for the foundation of social order and maintaining its coherence, are being destroyed and experiencing a crisis of legitimacy. The article attempts to trace the genesis of the concept of political theology, starting from Greco-Roman antiquity, by explicating key positions that influenced its internal semantic dynamics and conceptual development. As a result, the author concludes that all the key socio-political categories and oppositions underlying the structural and symbolic order of secular society are somehow connected with the theological and political issues. It is argued that all attempts to separate the political from the theological, and the theological from the political, or to subordinate one to the other are doomed to failure in advance, but it is this struggle between the political and the theological, that presupposes the «unity of opposites», that determines the functioning of the theological-political «machine» of Western society.

Keywords: political theology; politics; theology; secularization; Christianity; eschatology; the state.