

---

И. А. ЕРОХОВ

## ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАРЛА ШМИТТА

*Статья посвящена концепции политической теологии и проблеме определения политического у Карла Шмитта. Свою задачу автор видит в поиске альтернативной интерпретации идей Шмитта, отличной от канона политической науки, который сконцентрирован на проблемах суверенитета, чрезвычайного положения и диктатуры. Основу альтернативного метода составляет идеологический анализ политической философии Шмитта, главные идеи которой сформулированы им в веймарский период (1919–1933 гг.). Работа состоит из двух частей и в целом строится вокруг двух тезисов. Автор полагает, во-первых, что для Шмитта различение номинализма и децизионизма выполняло ту же идеологическую функцию, что и ницшеанское противопоставление генеалогии морали и воли к власти, а, во-вторых, само представление Шмитта о политической борьбе парадоксальным (для консерватора) образом сформировалось под воздействием революционных идей. В работе проводится мысль об идеологическом синтезе праворадикальных и леворадикальных идей в философии Шмитта, что, как полагает автор, сохраняет актуальность и для современной политико-философской рефлексии.*

**Ключевые слова:** Карл Шмитт, секуляризация, консерватизм, либерализм, революция, ницшеанство, политическая теология, политическое, методы политических исследований, политическая философия, идеология, политическое знание, история политической мысли.

### Введение

После десятилетий споров вокруг творчества Карла Шмитта кажется, что на все вопросы получены исчерпывающие ответы. Кому оппонировал Шмитт, рассуждая о природе государства? Несомненно, Томасу Гоббсу (Шмитт 2006). Кто лучший комментатор Шмитта? Конечно, Лео Штраус (см.: Майер 2012). Кому мы обязаны возрождением интереса к работам Шмитта? Очевидно, что это произошло благодаря усилиям Хайнриха Майера (Meier 1998) и др.

Однако когда все ключи к смыслам подобраны, а работы автора заняли подобающее им место «на полках» истории мысли, появляется возможность взглянуть на интеллектуальное явление в исторической перспективе под максимально широким углом зрения. Дистанция позволяет разглядеть подобию и аналогии в мышлении, свойственные эпохе в целом. Ничто так ясно не отражает эпоху, как идеология, ей присущая.

Несомненно, нет ничего более идеологического, чем построение исторических аналогий. Однако подлинный метод всегда обоюдоострый. Значит, идеологическая критика либерализма может быть подвергнута воздействию тех же инструментов, которыми оперировал ее автор. Замечу, что я не буду вести речь о нацистском прошлом Шмитта – эта простая человеческая низость не представляет научного интереса. В данной статье рассматривается вопрос о методических аналогиях между политической теологией Шмитта и идеологиями, которые ответственны за интеллектуальный образ эпохи – первой трети XX в.

В предельно простой форме идею данной статьи можно сформулировать следующим образом: *в те беспокойные времена если чья-либо мысль не напоминала мысль Маркса, то, скорее всего, она напоминала мысль Ницше.*

На строй мышления Карла Шмитта, по-видимому, очень повлияла «ницшеанствующая эпоха», поскольку многие его работы хранят печать эстетики ее мышления (Audin 2008: 806–810). Однако не меньшее влияние на мысль Шмитта оказали «флюиды» революции и радикализма, носившиеся в воздухе того времени.

Неожиданные сочетания способов анализа, которые только на первый взгляд могут показаться неуместными и контрпродуктивными, под идеологическим углом рассмотрения перестают казаться совершенно безнадежными. Мои рассуждения о концепции политической теологии Шмитта строятся на двух тезисах. *Первый.* Для Шмитта различение номинализма и децизионизма выполняло ту же идеологическую функцию, что и ницшеанское противопоставление генеалогии морали и воли к власти<sup>1</sup>. *Второй.* Само представ-

---

<sup>1</sup> Схожие мысли мне удалось обнаружить в редакторском введении к сборнику эссе Карла Галли «Взгляд двуликого Януса», посвященному творчеству Карла Шмитта. Однако соображения комментатора (Адама Ситзе) «спрятаны» в сноску

ление Шмитта о политической реальности парадоксальным (для консерватора) образом сформировалось под воздействием революционного духа, заполнявшего умы и сердца многих европейцев в начале XX в.

### **I. Генеалогия секуляризации К. Шмитта, или Вечное возвращение ницшеанской теологии морали**

Воля к власти, как полагал Ф. Ницше, – это качество, присущее всему живому (Ницше 2007: 118). Везде, «где находил я живое», пишет Ницше, «там находил я и волю к власти» (Там же: 119). Последнюю не следует понимать как социальный или исторический феномен. Воля к власти внеисторична, как сама метафизика. Воление власти не является развитием или деградацией некой сущности или качества, их свойств или функциональных возможностей. Волю к власти можно регистрировать, однако даже кропотливо составленный неким «гением сердца» (Ницше 2009: 231) атлас героических персонажей (в ком эта воля обнаруживалась наиболее рельефно) не имеет никакого систематического (научного) значения. Проявления воли не модифицируют естественное стремление всего живого к власти, которое во всей своей неизменной полноте оставалось натуральным стремлением к жизни. Героика воли к власти мифологична, как народный эпос. Не имеет научного значения, какой исторический или мифический персонаж следует за другим: Наполеон ли – за Цезарем Борджиа или «белокурая бестия» – за мифическим львом. Все особенности (властного) героизма – это свидетельства человеческого самодовольства (Он же 2016: 216) и эгоизма (Там же: 414), то есть в ницшеанском смысле они являются личными чертами неповторимой индивидуальности, достижения которой герои (борьбы за власть) никогда и ни с кем не разделяли<sup>2</sup>.

Попытки обобщить проявления воли к власти не могли сложиться в научный метод (способный экспериментально воспроизводить одни и те же исторические результаты), поэтому в кривой логике

---

и являются лишь пояснением к другой проблеме – вменения вины (англ. *imputation*) (см.: Galli 2015: 136).

<sup>2</sup> Ф. Ницше различал индивидуумов (нераздельных существ) и «дивидуумов» (моральных существ), потому что мораль – саморасчленение человека (см.: Ницше 2011: 68, 69).

фанатиков избранности (национальной или социальной) идея (воли к власти) опустилась до уровня примитивной мифологии превосходства одних наций (или классов) над другими. На самом деле встреча с героями была подобна чудесной удаче, на которую рассчитывают, например, рыбаки, забрасывающие свой невод в море, в котором точно есть рыба, но это знание не гарантирует улов. Другими словами, воля к власти – это своеобразный мировоззренческий алгоритм, служащий одной из опор ницшеанствующего сознания.

Напротив, генеалогия морали – это реальная история падения человечества, длинный путь деградации людей. Назначением этой нисходящей истории являлось появление слабого человека – неудачника, – полной противоположности своему первородному естеству. Ресентимент, или «последний человек» – это наиболее мелкий и низменный представитель человеческого рода, свидетельство искажения, деформации человеческой натуральности (природы). Ресентименты – полный провал «замысла Создателя». «Маленькие люди» не способны на большую политику, самостоятельность их страшит. Эмоционально раздавленные, мстительные ресентименты боятся друг друга и самих себя (своих желаний). Неспособные к борьбе, они живут в постоянном страхе и во взаимной вражде, а духовная слабость и вырождение заставляют их прятаться за моральными нормами, предпочитая, чтобы мораль и правила действовали за них. Чтобы спасти жизнь, пишет Ф. Ницше, надо уничтожить мораль (Ницше 2016: 243). К. Шмитт, будто являясь идеологом ницшеанства, вторит: «Если чистый нормативист мыслит безличными нормами, а децизионист личным решением реализует подлинное право правильно осознанной политической ситуации, то институциональное правовое мышление развертывается в надличных учреждениях и формах. И если вырождающийся нормативист делает право только функцией государственной бюрократии, а децизионисту всегда грозит опасность сосредоточиться на уникальности мгновения и упустить покоящееся бытие... то изолированное институциональное мышление ведет к плюрализму лишнего суверенитета феодально-сословного развития» (Шмитт 2000: 13).

История ницшеанского ресентимента – это метафора судьбы банкрота. Сначала люди растеряли веру в самих себя, потом они изобрели богов, но и в богах человечество быстро разуверилось. После тихой (неприметной) смерти бога перед угрозой полного

безверья «последние люди» создали симулякр веры – фикцию – веру во что угодно, лишь бы совсем не остаться без веры. Такими мне представляются контуры нищезанятия.

\* \* \*

Теперь перенесемся непосредственно в политическую теологию Карла Шмитта. Черты нищезанского радикального историзма (то есть индивидуализированной, персонализированной философии истории) ясно различимы в концепте политической секуляризации Шмитта: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» (Шмитт 2000: 57).

Теологические понятия в политике (умолчим здесь об их собственно религиозном содержании) – это понятия, легитимирующие власть традиционалистским способом, то есть с опорой на идею вечного, освященного богом порядка.

Это типичная для традиционализма этернизация власти (от лат. *aeterno* – увековечивание), которой противопоставляется секуляризация власти (от лат. *secularis* – мирской). Говоря языком современной политической науки, политическая теология – это идеологическое обоснование законности власти (государственного порядка) за счет обращения к религиозному элементу традиционного мировоззрения. Само «небесное вдохновение научило людей подражать непреложным наказам Бога<sup>3</sup>» – заимствует К. Шмитт известную фразу из «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо для того, чтобы подчеркнуть, что именно подражание этим «наказам» было «идеалом государственной правовой жизни» (Там же: 70).

Для Шмитта, я полагаю, принципиальным было показать, что ключом к познанию божества является суверен, который сохраняет сакральную связанность с Богом даже в концепции общественного договора Руссо. Его *volonte generale*, пишет Шмитт, тождественна воле суверена, потому что народ всегда прав. Однако когда «понятие всеобщего обретает в отношении субъекта количественное определение, то есть сувереном становится народ» (Там же: 74), тогда «развитие теории государства обнаруживает в XIX в. два

---

<sup>3</sup> «...Une inspiration céleste qui apprit au peuple A imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité» (Rousseau 1896: 274).

характерных момента: устранение всех теистических и трансцендентных представлений и образование нового понятия легитимности» (Шмитт 2000: 77). При этом «традиционное понятие легитимности явно утрачивает всякую очевидность» (Там же).

Священному героизму власти, устанавливающему собственный персональный порядок, Шмиттом противопоставляется некая ненадежная, временная социальная конструкция, имеющая к тому же ограниченный срок функционирования. Для Шмитта в парламентской системе порядка не существует. При парламентаризме существует лишь некое обусловленное конкретной идеологией положение вещей. «Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок», – отмечает Шмитт (Там же: 26). Это радикализирует отношение немецкого философа к парламентаризму и его оплоту – либерализму, поскольку правопорядок для Шмитта – это государство (Там же: 34; см. также: Шмитт 2016: 485). «Всякий порядок – это правовой порядок, а всякое государство – это правовое государство» (Он же 2000: 133). Везде, где система власти построена на основе выборов и избрании на определенный срок государственных функционеров (президентов, премьер-министров, парламентариев, представителей, депутатов и т. п.), политический порядок характеризуется им как ненадежный и фиктивный ордер.

Для Шмитта история секуляризации – это модель ошибочного маршрута, которым двигалось «заблудшее человечество» несколько последних веков. «Человечество – это корабль, который бесцельно то туда, то сюда кидает море, [корабль] с мятежной, грубой, принудительно набранной командой, которая горланит песни и танцует, покуда Божий гнев не потопит бунтарское отродье в море, чтобы вновь воцарилось безмолвие», – пересказывает Шмитт Хуана Доносо Кортеса, испанского мыслителя XIX в., идеолога консерватизма (Там же: 88).

История политической деградации общества начинается с падения абсолютной монархии, при которой король мог действовать без ограничений, как полномочный представитель бога. На смену монархии приходит демократия с избираемыми народом, а потому полностью профанированными политическими функционерами (от лат. *profanus* – лишенный святости). Строго говоря, для Шмитта на смену монархической системе (порядку как таковому) приходит не другая система, а неопределенный «ряд тождеств» – именно так

понимает Шмитт аморфное множество определений демократии (Шмитт 2000: 170).

Выборные политики не суверенны ни в коей мере, поскольку наделены ограниченными законом полномочиями. Они лимитированы в своих действиях, как по властным правомочиям, так и по срокам исполнения своих политических ролей<sup>4</sup>. Выборная власть по большому счету даже не принимает решений, поскольку «представители исполнительной власти не приказывают, они увещевают [приводят разумные доводы]», – повторяет Шмитт фразу из жироидистского проекта конституции 1793 г. (Там же: 202).

К. Шмитт обвиняет в секуляризации либерализм. Именно его стараниями осквернена<sup>5</sup> сакрально-священная власть, а секуляризация – это процесс распада политической трансцендентности («абсолютизма, взаимообусловленного с теизмом») (Thogur 2005: 27). Цель либерализма, как полагает Шмитт, заключается в том, чтобы окончательно похоронить в недрах некоего морально-нормативного террикона<sup>6</sup> подлинный источник суверенной власти – неограниченное (никем) право действовать по своему усмотрению. Тогда как истинный суверенитет «есть высшая, производная власть правителя» (Шмитт 2000: 16).

Суверен, продолжает Шмитт, «стоит вне нормально действующего правопорядка и все же принадлежит ему, ибо он компетентен решать (sic!), может ли быть (в целом) приостановлено действие конституции. Все тенденции современного развития правового государства ведут к тому, чтобы устранить суверена в этом смысле» (Там же: 17–18).

Либерализм, который на протяжении последних веков только и занимался тем, что старался устранить из политики «чудеса» суверенных поступков, обеспечивавших прежним властителям королевскую славу и бессмертие в народной памяти, интерпретируется Шмиттом как некий раствор кислоты, в котором все вечное окис-

---

<sup>4</sup> Показательной в данном контексте является переключка соображений К. Шмитта с тем, что пишет Ф. Ницше о демократии: в демократическом обществе, где всякий – специалист, недостает «для чего», «для кого», недостает состояния, в котором получает смысл все это многогранное захирение каждого (его превращение в функцию) (Ницше 2016: 21).

<sup>5</sup> Второе значение лат. *pro fano/fanum* – препятствие скверне на пути в храм.

<sup>6</sup> Террикон происходит от фр. *terril* – искусственная насыпь из пустых пород.

ляется во временное, то есть в то, что обязательно отживет свой век и непременно сгинет.

\* \* \*

Очевидно, что охват «истории либерального падения человечества» у Карла Шмитта значительно уже, чем история морали у Фридриха Ницше. Это можно объяснить тем, что Шмитт говорит лишь о времени от рассвета и до заката абсолютистского государства. Ницшеанский же «крысолов совестей» (Ницше 2009: 231) свидетельствует о генеалогическом пороке всего человеческого рода с той поры, как только стало возможным говорить о человечестве в некоей социально-исторической целостности.

Шмиттова история политической секуляризации начинается тогда, когда солнце абсолютизма переваливает за зенит, и длится по настоящее время. Полагаю, что окажись Шмитт предсказателем, подобным Заратустре, его пророчество о неизбежном возвращении подлинного нелиберального суверена не ограничивалось бы только современной эпохой, а простиралось намного дальше любого горизонта времен. Поэтому его читателю можно смело закрывать глаза на исторические датировки. Научным достоинством, как мне кажется, Шмиттова история обладает только в своих реперных смысловых точках, которые работают в идеологической интерпретации как опорные пункты широкой критики либерализма.

К. Шмитт предлагает некую узкую пораженную либерализмом параисторию<sup>7</sup>. Однако его собственные попытки исторически обозначить «прекрасную эпоху» монархической тирании также страдают выраженным идеологизмом. На том уровне абстракции, на котором рассуждает Шмитт, эпоху монархического абсолютизма можно датировать уже началом правления римских цезарей. Или, как минимум – с некоторым религиозно-историческим уточнением, – с конца правления Константина Великого или Юстиниана I. Первый начал, а второй завершил объединение в одних руках полноты власти римского цезаризма и христианского монотеизма.

Рискну предположить, что реши, например, Ницше сам изучить природу абсолютной власти, то он непременно передвинулся бы в своих размышлениях вглубь веков, как минимум во времена ста-

---

<sup>7</sup> От греч. *πᾶρά* – при, около, рядом, против, возле.



новления папоцезаризма и начала крестовых походов – в XI в.<sup>8</sup> Но над рассуждениями Шмитта довлечет мысль Томаса Гоббса, чье представление об абсолютизме, вполне обоснованное в своем историческом контексте (то есть после начала уникальной английской Реформации сверху, затеянной Генрихом VIII Тюдором), принимается Шмиттом внеисторично. Как пишет Эдуард Надточий, Шмитт помещает текст Гоббса не только в исторический контекст времен Гоббса и борьбы протестантов с католиками, но и в современный для его эпохи контекст нацистской Германии, по-своему делая его нашим современником (Надточий 2009: 35).

Здесь необходимо пояснение. На самом деле, как отмечалось выше, для идеологии совершенно не важна прецизионность<sup>9</sup> исторических дат, которыми, как мы хорошо знаем, легко манипулировать, делая это тем более успешно, чем дальше во времени мы отстоим от упоминаемых событий.

Великий идеологический нарратив, например, «освобождения», никогда не бывает излишне обременен эмпирической точностью в вопросах толкования дат. Важна семантическая связанность идеологического рассказа о некоем героическом пути к победе, а точку в истории всегда можно «монументализировать» значительно позже, если, конечно, власти понадобится этот нарратив. Как мы знаем со времен Гомера, целенаправленное повествование о настоящей победе чаще всего начинается с некоего «хитроумного отступления», позволяющего заманить врага в искусно расставленную ловушку, пока его разум опьянен ложным сознанием своего временного успеха. Зададимся вопросом: какой из современных рассказов о славных национальных победах далеко отступает от гомеровской структуры повествования? К реальности хитроумная ловушка (троянский конь) имеет отношение, вероятно, не большее, чем применение шахматных стратегий в условиях реального сражения.

С секуляризацией Шмитта – то же самое. Можно принять за первичный толчок секуляризации английские события 1640–1688 гг. или французские 1789–1791 гг. Однако, я полагаю, значение имеют

---

<sup>8</sup> Разложившиеся результаты той эпохи много позже красноречиво засвидетельствует в «95 тезисах против продажи индульгенций» Мартин Лютер.

<sup>9</sup> От англ. *precision* – объективная точность, полученная из множества проверенных источников.

не даты, а сами идеологии, которые используют исторические координаты в интересах аргументации, а также для само- и взаимной идентификации (распознавания круга единомышленников).

Годы, разумеется, проходят, а с ними уходят целые эпохи, но идеологии преодолевают ограничения своего времени и продолжают работать сегодня. Я убежден, они продолжают работать и завтра. Идеологии, появившись однажды, живут в мировоззренческих программах и в умах своих приверженцев. Благодаря этому сегодня мы легко можем обнаружить примеры самых обскурантистских идеологических стратегий, которые, казалось бы, не могут продолжать существовать в наше время. Но именно в этом состоит сила идеологии. Она апеллирует к историческим событиям не как к фактам, а как к тому, что оформляется в стратегии восприятия, продуцирует смыслы, запускает тренды интерпретаций и в конечном итоге открывает возможность идеологического толкования фактов (Ricoeur 2005). Все это позволяет существовать идеологиям *как бы не в своем времени*. Более того, одним из инструментов идеологической программы является обещание наступления некоего правильного, «своего» времени. Именно таким включением масс в деятельностное ожидание занимается, например, идеологическая пропаганда, которая выступает своеобразным подобием пророчества о приходе «полезного времени», когда власть наконец попадет в «нужные руки».

Здесь заметно, на мой взгляд, как прочно вросла в политическое мышление мифология ницшеанского пророчества о грядущем монументальном событии. Конечно, в данном случае имеется в виду не «тихая смерть пожилого бога в результате тяжелой и продолжительной секуляризации», а предсказание о появлении и неизбежном триумфе сверхчеловека (Ницше 2007: 13) – антилиберального героя, способного действовать без ограничений, оглядки на мораль, право и историю человечества.

Однако отметим, что толковать исторические факты в своих интересах – это «дефект» не только консервативного мышления. Вернее, это вообще не «дефект» политического мышления, а функция любой идеологии. Люди используют политические идеи как генеральные (обобщающие) понятия, освобождая их от исторического контекста. Так, например, смешиваются понятия демократии и республики, права и закона, пакта и контракта или разделяются

представления о богатстве и свободе, суверенитете и конституции, полностью забывается родовая связь между понятиями «этос» и «этнос», одно понятие подменяется другим, как в случае с этикой и моралью. Примеры некой идеологии смыслов и значений можно продолжать, кажется, бесконечно.

Следовательно, как уже говорилось выше, для политического мышления важно не то, в какие именно годы установился и затем безвозвратно рухнул режим абсолютной монархии (это предмет интереса историков), а то, из каких ресурсов черпает силу абсолютистская политическая аргументация сегодня, спустя века после конца правления Тюдоров, Бурбонов, Габсбургов, Романовых и им подобных.

Значит, когда мы находим в работах Шмитта информацию о том, что история секуляризации состоит из нескольких этапов, как он пишет, из теологического, метафизического, морально-гуманного и экономического (Шмитт 2000: 12), то это не должно для нас означать, что век теологической аргументации в политике закончился вместе с эрой абсолютизма. Например, идеи Луиса Молина и Франсиско Суареса, Томаса Гоббса и Джона Локка, Алексиса де Токвиля и Жозефа де Местра или, в конце концов, Карла Маркса и Фридриха Ницше прекрасно «уживались» в своих эпохах. Но главное, что все они пережили собственных авторов и исторический контекст, в котором появились. Их идеи продолжают процветать в иных умах и поныне, обеспечивая идеологическую мотивировку политическим действиям. Это происходит, потому что, как уже говорилось выше, время не накладывает ограничений на функциональность идей.

С методической стороны Шмиттова интерпретация секуляризации – это несколько «угловатый» способ обозначить эмпирический рельеф генезиса либерализма<sup>10</sup>. Шмитт таким образом выстраивает свою аргументацию, вероятно, чтобы проще донести читателю главный идеологический посыл своих рассуждений: за слабой (секуляризированной) властью скрывается либерализм.

Шмитт хочет убедить своего читателя, что разрушительный (для суверенитета) путь либерализма проложен не только через королевские отречения, решения революционных советов или энцик-

---

<sup>10</sup> С большим успехом нечто подобное предпринял в своих работах, посвященных «стилям мышления», Карл Манхейм (см.: Манхейм 1994).

лики и буллы понтификов. Дорога либерализма торилась прежде всего его интересами. Поэтому до «неосторожного читателя», случайно берущего в руки его собственную «эзотерическую книгу»<sup>11</sup>, нужно донести мысль о том, что пока продолжается широкая политическая секуляризация, либерализм может и дальше воплощать в жизнь свои цели, разрушая государство и повергая его защитников в политической борьбе.

## **II. Революция – квинтэссенция политического**

Повторюсь, Шмитт очевидно хочет, чтобы его читатель поверил в то, что секуляризация – это частное предприятие либерализма. Либералы в его представлении целенаправленно десакрализировали человеческий мир: культуру, экономику, эстетику и т. д. Они стремились превратить общество в некую тотально обезбоженную социальную вселенную, функционирующую по законам конституции и права. «Бог замещается земными и посюсторонними факторами... церковь замещается театром, религиозное рассматривается в качестве материала для спектакля и оперы, дом Божий трактуется как музей» (Шмитт 2015: 31).

Удалось Шмитту убедить в этом своего читателя или нет – вопрос не первоочередной для политического знания. Однако столь явное идеологическое давление и синтетическое выстраивание идеологического врага позволяет исследователям провести параллель с теми качественными чертами логики Шмитта, которые он использовал для создания своего антилиберального оружия – «бесшумной бомбы», как назовет «Понятие политического» Эрнст Юнгер (цит. по: Филиппов 2000: 1).

На мой взгляд, концепция политической теологии содержит ключ к пониманию главного научно-политического открытия Карла Шмитта – понятия политического. Идея Шмитта представляется довольно простой. Похоже, что он мыслит зеркально придуманному им же либерализму. Лучший, по мнению самого Шмитта, комментатор и рецензент «Понятия политического» Лео Штраус пишет, что

---

<sup>11</sup> Таким напутствием предостерегает читателей гоббсовского «Левиафана» Шмитт, подписавшийся именем капитана Бенито Серено – загадочного героя одноименной повести Германа Мелвилла (см.: Шмитт 2000: 261; 2006: 5, 6).

«одобрение политического как такового оказывается либерализмом с противоположным знаком» (цит. по: Майер 2012: 140).

Консерватор, как это обычно бывает, разыгрывает свою партию черными фигурами, то есть он отвечает на вызов. Его ответ строится на принципе, аналогичном самой угрозе. Штраус подчеркивает, что «Шмитт занимается в либеральном мире критикой либерализма... его критика либерализма осуществляется в горизонте либерализма; его антилиберальная направленность сдерживается до сих пор еще не преодоленной систематикой либерального мышления» (Там же: 142). Действительно, иногда кажется, что Шмитт, обращаясь к либерализму, обращается к самому себе.

Однако воспользуемся подсказкой Штрауса, чтобы продвигаться в рассуждениях. Если либеральная политика определяется способностью секуляризировать любые социальные отношения, то консерватизм должен получить симметричный, функционально схожий инструмент противодействия либерализму. Понятие политического – это идеологический состав, который (так же как либеральный метод) замешан на идее превращения любого социального отношения. Гюнтер Фигал пишет, что «активность такого рода может стать актуальной в любой предметной сфере, делая ее своей» (Фигал 1994: 45). «Превращение Шмитта» уже не будет «либеральной нейтрализацией». Оно оказывается чем-то прямо противоположным – идеологически заряженным, оппонирующим, порождающим политическое напряжение и идеологическое противостояние вплоть до крайнего разобщения, которое сродни гражданскому конфликту, распре или войне. «Война сохраняется, пусть битва и прекратилась», – использует Шмитт латинскую поговорку<sup>12</sup>.

Шмитт как бы застраховывает свое «превращение в политическое» от консенсуса, «оберегает» его от заключения перемирия или договора, помещая в его ядро бинарную пару крайнего размежевания – друг-враг. «Реальная группировка по принципу “друг-враг” так сильна и имеет настолько определяющее значение, что неполитическое противоречие уже в тот самый момент, когда оно порождает эти группировки, теряет свои прежние “чисто” религиозные, “чисто” экономические, “чисто” культурные критерии и мотивы,

---

<sup>12</sup> «Bellum manet, pugna cessat» (Шмитт 2016: 381).

для того чтобы подчиниться совершенно новым, своеобразным, с точки зрения тех же “чисто” религиозных, “чисто” экономических и иных “чистых” оснований, зачастую совершенно непоследовательным и “иррациональным” условиям и следствиям отныне уже политической ситуации» (цит. по: Фигал 1994: 41).

Однако, как мне кажется, не стоит слепо следовать за красотой мысли Шмитта, как часто делают его поклонники. За дихотомией «друг-враг» стоит не математическая логика, а очередная идеология. Враг – это синтезированный Шмиттом интегральный либерализм, а друг – это также либерализм, только целиком искусственная его инверсия. Получается, что мы имеем дело с двойной фикцией, которая именно поэтому представляется убедительно правдоподобной. Придумать врага и методично наделять его отрицательными свойствами, а потом, абстрагируясь от этого «творческого проекта», выделить эссенцию политического, – не этими ли фокусами и превращениями так славится любая идеологическая алхимия?

Политическое Шмитта превращается в оруэлловский кошмар, в котором чрезвычайное положение лучше нормального, подготовка к войне лучше договора о мире и, главное, суверен отменяет конституцию, потому что он – как бог. Хочется перефразировать Олдоса Хаксли: «О дивный политический мир!»

\* \* \*

Читателю Карла Шмитта, ангажированному консерватизмом, наверное, хотелось бы видеть в дихотомии «друг-враг» правую и отчасти милитаристскую политическую традицию. Милитаристскую – возможно, но не бесспорно, однако правую ли? Ответ на этот вопрос раскрывает иную сторону шмиттовой идеологии.

Карл Шмитт хорошо понимал, что в XX в. действительно противостоять либерализму сможет не традиция, а ее радикальная противоположность – революция.

*С одной стороны*, «после того, как писатели эпохи Реставрации сначала разработали политическую теологию, идеологическая борьба всех радикальных противников всякого существующего порядка все более сознательно обращалась против веры в Бога вообще как самого крайнего фундаментального выражения веры в господство и в единство». Он уточняет: «Прудон начал борьбу с Богом под яв-

ным влиянием Огюста Конта. Михаил Бакунин продолжил его дело со скифской мощью...» (Шмитт 2000: 76). И они, и «немецкие левогегельянцы» решительно утверждали, «что на место Бога должно прийти человечество». Шедшие за ними К. Маркс и Ф. Энгельс, по мнению Шмитта, никогда не заблуждались «на тот счет, что этот идеал начинающего осознавать самое себя человечества должен был найти свое завершение в анархической свободе... Огромное значение именно из-за своей юношеской интуиции имеет в этом отношении высказывание молодого Энгельса, относящееся к 1842–1844 гг.: “сущность государства, как и религии, – страх человечества перед самим собой”» (Там же: 77).

*С другой стороны*, Шмитт отмечает, что «у Руссо... политизация теологических понятий как раз применительно к понятию суверенитета настолько бросается в глаза, что это, конечно, не могло ускользнуть из поля зрения ни одного настоящего знатока его политических сочинений» (Там же: 71).

Возможно, поэтому фигура врага у Шмитта очень напоминает руссоистско-якобинское понимание политической вражды – с явными качествами конфликта (религиозного и межнационального) и милитаризма<sup>13</sup>. В главе с характерным названием «О гражданской религии» Ж.-Ж. Руссо пишет: «...из одного того, что во главе каждого политического общества ставили бога, следовало, что было столько же богов, сколько народов. Два народа, друг другу чуждых и почти всегда враждебных, не могли долго признавать одного и того же господина; две армии, вступая в битву друг с другом, не могли бы повиноваться одному и тому же предводителю. Так из национального размежевания возникало многобожие, и отсюда теологическая и гражданская нетерпимость, что, естественно, одно и то же» (Руссо 1969: 247).

Гипотеза о революционности политического не казалась сомнительной прежде всего самому Карлу Шмитту, который отмечал, что в борьбе с либерализмом реакционеры (Х. Доносо Кортес и Ф. Ю. Шталь) и революционеры (К. Маркс и Ф. Энгельс) «без какого-либо взаимного влияния – констатируют одни и те же непо-

---

<sup>13</sup> В прямом значении от лат. *mile* – воин, а в производном значении – *mille passus* – мера поверхности (тысяча двойных шагов римских солдат на марше).

следовательности, чтобы затем, различно их оценивая, прийти к взаимной противоположности... Редкий случай, когда применительно к конкретной политической ситуации можно противопоставить буржуазного немецкого ученого гегелевской формации испанскому католику» (Шмитт 2000: 89). Безусловно, Шмитт мыслит конкретно. Он обнаруживает антилиберальную смычку реакции и революции в редчайших обстоятельствах, однако главное состоит в том, что он не считает это пересечение стратегий случайностью или какой-то ошибкой.

Конечно, сказанное выше не позволяет назвать Шмитта даже отчасти левым, то есть – в его понимании – анархистом, но и с чисто правой традицией, вероятно, Шмитт тоже порывает. Эта коллизия, воспринимаемая в качестве методологического пролога к произошедшему полвека спустя в Америке, становится еще интереснее: тогда правой идее удалось захватить левых активистов (марксистов, троцкистов, маоистов и им подобных), чтобы их усилиями погасить пламя студенческой революции 1968 г. в Америке. Кстати, именно с этих событий начнет отсчет эпоха американского неоконсерватизма, которая, к слову, определила многие черты современного мира с характерными для нее феноменами рейганомии (англ. *reaganomics*) и сателлитным тэтчеризмом (англ. *thatcherism*). Таким образом, Шмитту действительно удалось «схватить» в мышлении определенный идеологический тренд или парадоксальные «непоследовательности» – пересечения (в рамках национальной политики) интересов консерваторов и революционеров (Teschke 2011: 180).

Однако, возвращаясь к основной теме, замечу, что для революционеров XVII–XVIII вв., как я полагаю, антиномия политического расхождения с ориентацией на свои и чужие перспективы не была первостепенной проблемой. Главный враг революции – не защитник «старого режима», не некий аморфный контрреволюционер и противник любых революций<sup>14</sup>. Пока машина революции прокладывает себе путь в будущее, она способна смести любую традицию и пробить любые барьеры на своем пути. «Машина не имеет

---

<sup>14</sup> Карл Шмитт вслед за Жозефом де Местром считает, что контрреволюция – это не «противореволюция, а противоположность революции» (Шмитт 2016: 491).



традиции», ее принцип – техника, которая действительно является революционным принципом, и познание этого относится к наиболее успешным социологическим интуициям Маркса, – констатирует К. Шмитт (2016: 82).

Откуда же тогда берутся враги у революции? Во врагов превращаются сами революционеры. Вернее, те из них, кто предал ее дело, понял ее цели превратно или ошибочно, а это уже целиком идеологическая проблема. Источник революционной радикализации берет начало в расплавленном ядре революции. Последняя радикализируется тогда, когда ее путь осознается как чье-то индивидуальное дело, как чья-то личная перспектива. Именно эта конкретика революции вынуждает инсургентов (повстанцев) взламывать единый исторический фронт борьбы и вступать в яростный конфликт между собой. Примерами могут послужить эпизоды из истории различных революций, например, из Великой французской, когда Робеспьер с якобинцами выступили против Дантона и «бешеных» (Ру, Варле, Лакомб и др.), или конфликт эсеров и большевиков в ходе Русской революции, чанкайшистов и маоистов в Китае, сторонников Фиделя Кастро и Че Гевары – на Кубе и т. д.

Прямой причиной конфликта революционных фракций друг с другом становятся вопросы идеологии борьбы. Я не веду речь о научно-философской полноте содержания программы действий. Я говорю исключительно о борьбе за власть, оформленной целями социального освобождения и всеобщего блага. Как сформулировал в «Манифесте плебеев» Гракх Бабёф, «я имел мужество... указать французам путь... к сладостной цели» (Бабёф 1982: 13).

Даже проблема справедливости в пылу борьбы за власть становится вопросом о том, кто имеет право действовать от имени революции. Решение о том, кто конкретно представляет собой революционную власть, становится причиной междоусобицы среди революционных сил. Конфликт частных планов на революцию – это, по сути, чистый спор за власть. Он и ведет к появлению своих и чужих интересов, видов на революцию.

Победа любой революционной фракции в борьбе за право артикулировать волю народа означает лишение этого права другой фракции. Общая воля народа формулируется только частью народа. «Всегда остается дистанция между реальной одинаковостью и ре-

зультатом отождествления». Общая воля – это продукт воли к власти. «Древняя диалектика учения о воле народа все еще не разрешена: истинная воля народа может быть волей меньшинства, народ может быть обманут...» (Шмитт 2000: 173). Кто бы ни победил, кто-то непременно проиграет. Перед революционной оппозицией рано или поздно возникает проблема того, как бороться за «свою» революцию против «чужой» революционной идеологии. Политика оказывается единственным пространством, в котором различные революционные силы могут на равных бороться и действовать. Другими словами, политическое пространство для революционеров – это условие для продолжения революционной жизни, превращения ее факта в живое событие – в некую «перманентную революцию», если использовать не по назначению троцкистскую фигуру речи. Политика, превратившись в арену революции, препятствовала узурпации, то есть не позволяла какой-либо силе «украсть революцию», если продолжить пользоваться упомянутым лексиконом.

Здесь легко заметить, что сам факт революции с самого начала являлся политическим событием, которое означает не что иное, как единственно возможную реальность революции. Если упростить суждение, то политика – это революция, и ничем иным (после низвержения королей) она уже быть не может. Мне кажется, что Шмитт вполне определенно придерживался этой позиции.

Таким образом, от вторичного для революционеров вопроса о своих и чужих мы переходим к первичному вопросу: как сформирована политическая реальность, выстроенная в условиях тотальной революционности общественно-политического пространства?

Ответ очевиден: пространство революционной политики скрепляется политическим равенством – «совершенным равенством», как, наверное, поправил бы меня Гракх Бабёф. Справедливость и равенство – это «хлеб и соль», то есть цель и метод левого понятия политического. Шмитт задумывается над этими проблемами намного раньше, чем берется за «Политическую теологию» и «Понятие политического». В 1923 г. в работе «Духовно-историческое положение парламентаризма» он, критически следуя за логикой «Общественного договора» Руссо, таким образом формулирует эту проблему: «...если Всеобщая воля соответствует истинной свободе, то уступивший большинству был несвободен. При помощи этой якобинской логики, как известно, можно оправдать и господство

меньшинства над большинством, и притом ссылаясь на демократию» (Шмитт 2000: 172).

Получается, что революционеры, как никто другой, нуждались в политическом пространстве, которое позволяло демократическим образом уравнивать общественные притязания разных сил, меньшинства и большинства. То есть политика – это демократический праксис, в котором идеологически организованное меньшинство может выступить против большинства как политически равная (большинству) сила, что хорошо понимали уже, например, революционные пуритане и якобинцы. Это стратегическое понимание революционной политики на века станет классическим для левой парадигмы политического *прямого действия*, чем и не преминут воспользоваться, к примеру, духовные наследники якобинизма, русские революционеры-социалисты – большевики, находившиеся в меньшинстве на всех этапах Русской социальной революции. Нелишним будем вспомнить, что подобные стратегии имеют большую популярность и ныне. Везде, где социальное меньшинство требует равенства (с большинством) своих политических прав и интересов, мы обнаружим следы левого понятия политического.

Однако, похоже, К. Шмитт обнаружил слабое место в левом способе организации политического пространства. Демон социальной революции – это решение социального вопроса. Такую революцию начинают низы – назовем их условно массами бедняков, политических преступников, дезертиров, что справедливо, конечно, только с точки зрения «старого режима». В ходе революции они решают прежде всего свои социальные проблемы, формируя новую власть. Не случайно в какой-то момент Французской революции права человека превратились в права санкюлота. Однако, получив власть, бывшие бедняки быстро «правеют», что делает термидорианский переворот<sup>15</sup> неизбежным для любой социальной революции. «Пока идет революция, политическая романтика революционна, с окончанием революции она становится консервативной» (Он же 2016: 462). Открытие Шмитта, вероятно, было очень похоже на подобное открытие его современницы Ханны Арендт и состояло в том, что революция, решающая социальные проблемы, взяв власть,

---

<sup>15</sup> Откат от революционной политики террора «большого» меньшинства и переход к диктатуре.

неизбежно превратится в свою противоположность – деполитизированную диктатуру (по типу Великой французской или Октябрьской революции) (см.: Арндт 2011).

Революционная политика завершается там, где интересы меньшинств превращают всеобщие интересы в нечто совершенно новое, неприемлемое до начала революции, то есть невозможное при «старом порядке». «Государство – это порядок. Революция – это отрицание... порядка» (Шмитт 2016: 485). Инкорпорирование и усвоение новых социальных перспектив ведет к сворачиванию революции (в чьей-то конкретной перспективе) и схлопыванию политики (для всех) вместе с ней.

Например, ленинское представление об исторической гегемонии пролетариата состояло не только в самом факте захвата власти большевиками, но и, *во-первых*, в последующем переходе к диктатуре партии, что делало большевиков единственной силой революции, и, *во-вторых*, в превращении политики в соло-политику («одинокую политику») военного коммунизма. Для Карла Шмитта в способности объединить революцию и диктатуру заключался один из секретов успеха «политического марксизма» в борьбе за власть (цит. по: Оjakangas 2004: 103).

Социальные революции неизбежно деполитизируются, обрушивая лезвие гильотины на головы вчерашних радикалов, не осознавших социократического интереса любой социальной революции. Сохранение благоприобретенных прав, пишет Шмитт, лучше всех характеризует следующее высказывание: «Все на свете – для кормленья, ну а больше – ничего» (Шмитт 2016: 177). Все те, кто желал продолжения революции, стали ее врагами. Повторю свой тезис: термидорианская реакция – это судьба всех социальных революций.

Очевидно, что Шмитт направляет свое рассуждение дальше – за пределы социального понимания революционной политики. Он проектирует целокупный, единый (постсоциальный) политический мир, который избавлен от изъянов дефрагментации «революции бедняков»<sup>16</sup>. Этот мир Шмитт осторожно (потому что только еди-

---

<sup>16</sup> Александр Филиппов пишет, что предметом Шмитта является то же политическое единство, что и в «Учении о конституции». Только в последнем подчер-

ножды) называет политическим плюриверсумом (Шмитт 2016: 330), значение которого по смыслу совпадает с тем, что Арендт понимала под американским типом революции<sup>17</sup>.

Консервативный революционер Шмитт не стремится к тому, чтобы его идеология сформировала мировоззрение социального (прорвастного) большинства. Чем вполне бы довольствовались разного рода социалисты (национал- или классовые), поскольку этого им достаточно для того, чтобы удовлетворить интересы удержания власти своих социальных классов или этнонациональных групп. Шмитт же задумывает свое понятие политического не как способ формирования политики большинства, а как метод формирования нового политического государства (взамен Веймарского) по принципу его трансверсии, то есть замены целого целым или, по-другому, конвертации (превращения) всего в иное все. Неслучайно он завершает свое «Понятие политического» такими словами: «...жизнь борется не со смертью и дух – не с бездуховностью. Дух борется против духа, жизнь против жизни, а из силы цельного (*integren*) знания возникает порядок человеческих вещей. *Ab integro nascitur ordo*» (лат. *Снова рождается порядок*) (Там же: 372).

\* \* \*

Получается, гипотеза о том, что в «Политической теологии» содержится предпосылка к понятию политического, не так уж и фантастична. Всякое право, как пишет Шмитт в «Политической теологии», – это ситуативное право. «Суверен создает и гарантирует ситуацию как целое в ее тотальности» (Шмитт 2000: 26).

Однако если мы действительно говорим о методе, значит, он работает независимо от того, кто и в каком направлении его применяет. Следовательно, понятие политического постфактум должно прояснить острую политическую фронду Шмитта к либерализму<sup>18</sup>.

---

квивается спаянность этого единства, а в первом («Понятие политического») рассматриваются проблемы его фрагментации (Шмитт 2016: 527).

<sup>17</sup> Отечественные ученые называют ее Войной за независимость США.

<sup>18</sup> К методу доказательства постфактум часто прибегал в «Левиафане» Т. Гоббс – духовный наставник К. Шмитта. Он обосновывал абсолютистское государство не априорными проектами, а историческими результатами Левиафана и свершениями абсолютизма. Гоббсов Левиафан как план не был лучше иных проектов, просто исторически он оказался единственным, который сработал.

Именно в вопросе о политическом целом нации главным оппонентом Шмитта становятся не социалисты (разного рода), а либералы (демократы). Их интерес, как показывает Шмиттова история секуляризации, также состоит в формировании национального единства, но фундамент этого единства определяется нормативно-правовым, якобы политически нейтральным, а по сути – либеральным режимом власти.

К. Шмитт улавливает стратегический тренд будущего, который до него, похоже, не осознавался ни одним политическим диалектиком – парадоксальный синтез правой и левой революционности против либерализма. Но над философом Шмиттом взял верх карьерист Шмитт, соблазненный статусом главного юриста нацистской Германии, а короткое «нацистское тысячелетие» похоронило и его биографию, и его идеи, которым уже не суждено было развиваться. Однако в какой-то мере мысли Шмитта стали ницшеанским пророчеством о неизбежном появлении сверхсилы, потому что именно «мировой либерализм», вступив в союз с термидорианской (сталинской) Россией, откроет военно-политический второй фронт против Германии и нацизма, что станет вынужденным шагом умной идеологии и примером трансцендентальных возможностей настоящей политической стратегии.

Другое дело, что к началу 1930-х гг. Шмитт уже очень глубоко продумал антиномию консервативно-революционного плюриверсума и гомогенного либерального универсума (Шмитт 2016: 330). А «разгонным блоком» для его идей послужила концепция секуляризации с ее постулатом «Норма нуждается в гомогенной среде» (Он же 2000: 26).

Это безусловное достижение идеологического алхимика Карла Шмитта, который пытался превратить либерализм в консерватизм с помощью революции, подобно тому как настоящие алхимики пытались – с помощью философского камня – получить золото из свинца. Шмитт, взяв за основу классическую политическую идею о правильных и неправильных формах государства, создает свое «заклинание»: «...как в своих здоровых, так и в выродившихся формах... три сферы и три элемента политического единства – государство, движение, народ – могут быть отнесены к трем юридическим типам мысли...» (Там же: 13).

### **Заключение**

К. Шмитт подготовил свою консервативную альтернативу либерализму, взяв за основу принцип превращения в политическое всего того, что в либеральном (нормальном) смысле политическим не является. Он даже эстетический спор превратил в то, что напрямую могло вести к политическому размежеванию. Для Шмитта экономическая конкуренция была чревата таким накалом, что превращалась в политическую борьбу. Тогда как либерал видел в рынке способ устранения конфликта, перевод его из схватки, ведущей к войне, в регламентированную нормами права, нейтрализующую всякую чрезвычайность, нормальную ситуацию. Что же говорить о потенциальной политической угрозе богословских споров?

Шмитт, подобно алхимику, смешал в одном сосуде пары нищезанятия и дух революции, а затем выделил квинтэссенцию политического, отделив ее от государственного, экономического, религиозного и эстетического. Точно так же социалистам удалось, по крайней мере в идеологии, развести классовое и государственное, а националистам – наоборот, склеить национальное с государственным.

Конечно, необходимо признать, что уже одни эти достижения обеспечили Шмитту почетное место в пантеоне немеркнувшей славы героев консервативной революции.

Однако зачем возвращаться к идеям К. Шмитта, если, как говорилось во введении, все ключи от смыслов подобраны? Автор статьи не спорит с политфилософской аксиоматикой Л. Штрауса, не опровергает научно-историческую эмпирику Х. Майера. Но автор пытается найти альтернативные возможности использования идей Шмитта вопреки сложившемуся «шмиттовскому канону», который благодаря усилиям множества различных комментаторов (в основном консервативно-лоялистского толка) оформился в ригидную псевдоюридическую догматику с узловыми точками в проблемах суверенитета, чрезвычайного положения и диктатуры. В работе намечаются направления, благодаря которым появляется возможность вернуть идеи Шмитта в идеологическую плоскость, чтобы показать, насколько они близки к тем современным трендам политической мысли, в рамках которых сегодня «расправляет плечи» политический популизм. Автор статьи убежден, что в концепции

политической теологии гораздо больше идеологии, чем науки. Карл Шмитт – это не художественный образ некоего одинокого интеллектуала, стойко перенесшего все тяжкие последствия своих ошибок. Он не ровесник века, чья судьба отразила черты эпохи, как ужасные, так и прекрасные, невольным свидетелем которых он был. Нет (!), Шмитт – мощнейший идеолог, чей интеллектуальный талант в состоянии помочь политическому аутсайдеру с диктаторскими амбициями превратиться в очередного суверена с единственным желанием – отменить действие конституции.

Г. В. Ф. Гегель говорил, что история никого ничему не учит, а В. О. Ключевский прибавлял, что история наказывает за незнание уроков. Возрождение политической теологии Шмитта учит, похоже, только одному: тому, что защита либерализма – это уже давно дело не только либералов.

### *Литература*

- Арендт, Х.** 2011. *О революции*. М.: Европа. 464 с.
- Баёф, Г.** 1982. Манифест плебеев. В: Володин, А. И. (ред.), *Утопический социализм: хрестоматия*. М.: Политиздат. С. 193–208.
- Майер, Х.** 2012. *Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»*. О диалоге отсутствующих. М.: Скимень. 192 с.
- Манхейм, К.** 1994. Идеология и утопия. В: Манхейм, К., *Диагноз нашего времени*. М.: Юрист. С. 7–276.
- Надточий, Э.** 2009. Политическая теология и работа над мифом (Миф Карла Шмитта). *Социологическое обозрение* 2(8): 28–40.
- Ницше, Ф.**  
2007. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. В: Ницше, Ф., *Полн. собр. соч.*: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция. 432 с.  
2009. Ессе homo. В: Ницше, Ф., *Полн. собр. соч.*: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция. С. 185–284.  
2011. Человеческое, слишком человеческое. В: Ницше, Ф., *Полн. собр. соч.*: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция. 672 с.  
2016. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 гг.* М.: Культурная революция. 824 с.
- Руссо, Ж.-Ж.** 1969. *Трактаты*. М.: Наука. 704 с.
- Фигал, Г.** 1994. Степень интенсивности «политического»: Размышления по поводу концепции К. Шмитта. *Вестник Московского университета*. Серия 12. *Политические науки* 6: 52–62.



**Филиппов, А.** 2000. О Карле Шмитте. *Индекс / Досье на цензуру*. URL: <http://www.index.org.ru/nb/2000/schmitt.html#fil> (дата обращения: 20.07.2019).

**Шмитт, К.**

2000. *Политическая теология*: сб. М.: Канон-Пресс-Ц. 336 с.

2006. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса*. СПб.: Владимир Даль. 300 с.

2015. *Политический романтизм*. М.: Праксис. 460 с.

2016. *Понятие политического*. СПб.: Наука. 568 с.

**Audin, C.** 2008. The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future. In Siemens, H. W., Roodt, V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. Pp. 801–816.

**Galli, C.** 2015. *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*. London; Durham: Duke University Press. 183 pp.

**Meier, H.** 1998. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago; London: University of Chicago Press. 828 pp.

**Ojakangas, M.** 2004. *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and The Political Thought of Late Modernity*. Jyväskylä: SoPhi 77. 166 pp.

**Ricoeur, P.** 2005. *The Course of Recognition*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press. 297 pp.

**Rousseau, J.-J.** 1896. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* par J.-J. Rousseau Citoyen de Genève. Paris. 359 pp.

**Teschke, B. G.** 2011. Fatal Attraction: a Critique of Carl Schmitt's International Political and Legal Theory. *International Theory* 2(3): 179–227. URL: <https://doi.org/10.1017/S175297191100011X>.

**Thorup, M.** 2005. A World without Substance: Carl Schmitt and the Counter-Enlightenment. *Distinktion: Journal of Social Theory* 1(6): 19–39. URL: <https://doi.org/10.1080/1600910X.2005.9672901>.