

СВЯТОСЛАВ КАСПЭ\*

## «ЛЮБОВЬ ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ»\*\*

ПРОТИВ АВТОНОМИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Получено: 31.10.2022. Рецензировано: 14.12.2022. Принято: 27.12.2022.

**Аннотация:** Политическое как категория и политика *per se* сопряжены с войной — исторически и субстантивно, но амбивалентно. Война, по Шмитту, есть основная предпосылка политического, а политика и есть война, хотя бы в потенции; в то же время политика есть способ если не отменить войну, то ограничить ее, отсрочить, приостановить или хотя бы цивилизовать. Преимущественно на достижение этой цели и был направлен процесс автономизации политического, и предпринятый в ходе него содержательный пересмотр понятия автономии сделал последнее практически неотличимым от понятия суверенитета. Решающий теоретический поворот в эту сторону совершил Кант. После продолжительной паузы, заполненной расцветом и упадком национальных, националистических и тоталитарных проектов, кантианский политический праксис превратился на Западе в почти общеобязательный стандарт. Однако к настоящему времени стало ясно, что возможности автономии политического как средства против войны исчерпаны — это паллиатив, а не панацея. Война неустранима из политического, даже сколь угодно автономного. Автор полагает, что выходу из тупика может послужить частичная деавтономизация политического, возвращающая понятию автономии докантовское содержание и состоящая как в открытии доступа в политическое хотя бы некоторым неполитическим ценностям, так и в его субординировании последним. Автор показывает, что такой ценностью может стать любовь — в ее христианском понимании не тождественная и не ортогональная, а прямо антагонистичная войне. Автор демонстрирует, что эффективным институциональным каналом частичной деавтономизации политического является известный феномен гражданской религии. Автор настаивает, что его построения не являются очередной версией политической теологии, поскольку обосновываются в пределах только разума.

**Ключевые слова:** политическое, война, мир, Карл Шмитт, Иммануил Кант, Ханна Арендт, любовь, гражданская религия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-13-61.

\*Каспэ Святослав Игоревич, д. полит. н., профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); главный редактор, журнал политической философии и социологии политики «Полития» (Москва), [SKaspe@hse.ru](mailto:SKaspe@hse.ru), [kaspe@politeia.ru](mailto:kaspe@politeia.ru), ORCID: 0000-0001-6746-510X.

\*\*© Каспэ, С. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: этот текст, от первой мысли до последней буквы, постоянно и напряженно обсуждался с Ириной Каспэ. Многие важные детали и повороты сюжета подсказаны именно ею. Признать себя полноправным соавтором она не захотела. Все, что мне остается, — посвятить получившееся Ирине. Что и делаю — с благодарностью и любовью.

Когда бог, спустившись с неба, вышел к народу из  
Питанских болот, ноги его были в грязи.

*Аркадий и Борис Стругацкие.  
Трудно быть богом*

И каждая цель ближайшей войны  
Смеется и ждет любви.

*Александр Башлачев. От винта*

...Общество, которое исключает развитие любви,  
должно в конце концов погибнуть...

*Эрих Фромм. Искусство любить*

## I

Нам никак не удается отсоединить политику и само политическое от войны — ни в практическом плане, ни в категориальном. Видимо, оно и невозможно. Карл Шмитт, с именем которого такое соединение связано наиболее плотно, был неоднократно (и не без веских этических оснований) осужден и отвергнут, но не опровергнут по существу. Ни «конца истории», ни ее продолжения каким-то качественно менее кровавым образом, нежели тот, который всегда был свойствен человечеству, как-то не случилось — романтические трели политических философов и теоретиков, особенно громко звучавшие в последнее десятилетие XX века, постепенно утихли или перешли в скорбный плач.

И для столь тривиальной констатации, и для дальнейших рассуждений допустимо и даже необходимо частично отвлечься от различий между войнами «внешними» и «внутренними», идущими между политиями и в них самих. Война представляет собой один из способов «образования и распределения власти» (Lasswell & Kaplan, 1950: XIV) — посредством вооруженного насилия вплоть до причинения смерти, осуществляемого относительно большими и относительно организованными людскими коллективами<sup>1</sup>. Этот способ по-прежнему в ходу, причем,

<sup>1</sup>Формула Карла фон Клаузевица — «акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю» (Клаузевиц, Рачинский, 2009: 26), и «применению его (насилия. — С. К.) нет предела» (там же: 30) — все-таки слишком широка, чтобы быть операциональной. Шмитт в своем двояком определении — «Война есть вооруженная борьба между организованными политическими единствами, гражданская война — вооруженная борьба внутри некоторого (становящегося, однако, в силу этого проблематическим) организованного единства» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 308) — различает внешние и внутренние войны, но тут же объединяет их, акцентируя общее свойство «вооруженности»: «Существенно в понятии оружия то, что речь идет о средстве физического убийства людей»

как и раньше, внешние войны часто переходят во внутренние et vice versa. Война где-то рядом.

С неотменностью войны как факта, как собственного, природного свойства политики и политического можно поступать по-разному. Можно ее приветствовать — такие люди существуют. Можно с нею смириться — и отчаяться. Обе позиции способны порождать свои политические философии и теории. А можно принять неотменность войны именно как факт, но все же попытаться понять, как с ним обращаться в пределах доступного для реалистической мысли и реального действия. Знаменитая цитата из романа Роберта Пенна Уоррена «Вся королевская рать» — «Ты должен сделать добро из зла, потому что его больше не из чего сделать» — как только ни толковалась. Ее допустимо толковать и так: даже в лежащем во зле мире можно творить добро — из *единственного доступного материала*. Как, например, Оскар Шиндлер и многие другие праведники. Или не творить его вовсе — тогда перед злом остается только капитулировать.

Почему подобный ход мысли и действия не исключен a priori? Потому что связь войны и политического хотя и неразрывна, но... амбивалентна. С одной стороны, политика в фундаментальном смысле и есть война. Задолго до Шмитта это знали или, говоря осторожнее, сознавали и Гераклит («Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»<sup>2</sup> (цит. по: Фрагменты..., Лебедев, 1989: 202)), и Никколо Макиавелли («Война есть единственная обязанность, которую правитель не может возложить на другого»<sup>3</sup> (Макиавелли, Муравьева, 1990: 43)), и Карл фон Клаузевиц («Война — не только политический акт, но и подлинное орудие политики, продолжение политических отношений, проведение их другими средствами. То специфическое, что присуще войне, относится лишь к природе применяемых ею средств» (Клаузевиц, Рачинский, 2009: 52)). Шмитт только довел эти интуиции до точки *pes plus ultra*, выведя не войну из политики, но политику из войны.

(Шмитт, Филиппов, 2016а: 308) — о том самом отсутствии каких-либо предзаданных пределов военному насилию, о котором говорил Клаузевиц.

<sup>2</sup>То есть производит всякое неравенство и господство, а следовательно, и политическое *per se*.

<sup>3</sup>Более точный перевод: «...подлинное искусство того, кто правит». Ср. «*sola arte che si aspetta a chi comanda*» (Machiavelli, 1961: 52), «*the sole art that belongs to him who rules*» (Machiavelli, Marriott, 1908: 117), «*la vraie profession de quiconque gouverne*» (Machiavel, Périès, 1962: 60).

Война — это вообще не цель и даже не содержание политики, но, скорее, как реальная возможность она всегда есть наличествующая предпосылка, которая уникальным образом определяет человеческое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение (Шмитт, Филиппов, 2016а: 310).

Политическое целеполагание и конкретные политические действия возникают уже на следующем шаге как вторичные эффекты произведенной войной способности к политическому поведению, которой больше неоткуда взяться.

Шанталь Муфф предприняла достойную уважения попытку — «мыслить со Шмиттом против Шмитта» (Mouffe, 2005: 14), не отвергая, как это чаще всего делается, шмиттианство (и впрямь неприятное для особо чувствительных душ) по внелогическим мотивам. Она не спорит с тем, что «специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие друга и врага» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 301). Она считает полезным рассматривать его «как всего лишь одну из возможных форм выражения того антагонистического измерения, которое для политического конститутивно» (Mouffe, 2005: 16), как частный случай более объемного различения «мы / они».

Мы можем... вообразить и другие политические модусы конструирования «нас» и «их». Если мы последуем этим путем, то поймем, что вызов для демократической политики состоит в том, чтобы попытаться усмирить разрастание антагонизма, понуждая различать «нас» и «их» иным образом (ibid.),

«совместимым с плюралистической демократией» (ibid.: 19), — агонистически, но не антагонистически, соперничая, но не воюя. Конечно, можем; и не только вообразить, но и далеко продвинуться по обозначенному Муфф пути. Однако тут мало нового; ведь сам Шмитт специально оговаривался:

...дело отнюдь не обстоит так, словно бы политическое пребывание (Dasein) есть не что иное, как кровавая война, а всякое политическое действие — это действие военной борьбы (Шмитт, Филиппов, 2016а: 308).

Война как самое крайнее политическое средство обнаруживает возможность этого различия друга и врага, лежащую в основе всякого политического представления (там же: 311)

— не более, но и не менее.

«Ничто не может избежать этих последствий политического» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 311), и проект «агонистической демократии» тоже<sup>4</sup>. Еще ведь вопрос, какое из двух понятий — агонизм или антагонизм — шире. Муфф постулирует (не доказывает), что первое. Но, скажем, феномен «гибридных войн» (Hoffman, 2007), в котором гораздо меньше нового, чем обыкновенно думают, дает немало оснований к выдвиганию обратного постулата — к тому, чтобы счесть частным, ослабленным, вырожденным случаем войны именно невоенное соперничество политических единств или их сегментов. Война все равно остается тревожащим фоном, на котором только и различима фигура политического, сколь угодно демократического и либерального. Потому что на нем она и прочерчена.

С другой стороны, политика — и в никак не менее фундаментальном смысле — есть способ если не отменить, избыть войну навеки, то ограничить ее, отсрочить, приостановить, заморозить... а уж если ничего такого не получится, то хоть в какой-то мере цивилизовать. Это представление обнаруживается уже в античной Греции, хотя и отесненное на второй план тем духом и праксисом войны, которыми была пропитана вся эллинская повседневность. Полис — сообщество воинов *par excellence*, «банда вояк, что и сыграло основополагающую роль в конструировании духовного универсума греческого города» (Detienne, 1963: 434). Воинственность — его доминирующая черта, не только в отношениях с другими полисами, но и во внутренней жизни. Платон говорит:

...каждое из них (государств, то есть полисов, городов. — *С. К.*) представляет собою множество государств... ..В них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств...<sup>5</sup> (Pl. Rep. 422e–423a)

Поэтому

в своем естественном динамизме город находится в состоянии двойной войны: внешней, против других городов-государств, и внутренней, между богатыми и бедными. Эти два движения имеют тенденцию вступать в резонанс, усиливать друг друга (Манан, Божович, 2004: 77),

<sup>4</sup>Более подробно о том, почему попытка Муфф обратить Шмитта против Шмитта и выдвинуть реальную альтернативу его взгляду оказалась недостаточно убедительной, см. Савин, 2015.

<sup>5</sup>Видимо, образованных в том числе уже не обязательно и не только имущественными размежеваниями.

что не раз приводило те или иные полисы к ничтожеству или гибели<sup>6</sup>. И все-таки они выживали — постольку и до тех пор, поскольку и пока им удавалось обуздать оба измерения войны и обратить их ко благу через придание им частичной функциональности. Утверждение Арнальдо Момильяно, будто греки принимали войну «как естественный факт, подобный жизни и смерти, с которым ничего нельзя поделаться» (Momigliano, 1966: 120), содержит в себе сильное преувеличение (его многоплановую критику см. Manicas, 1982). Что-то «поделаться» все же удавалось. Как придать функциональность внешней войне, более очевидно: она обеспечивает элементарное самосохранение полиса и, что еще важнее, производит доблестных мужей, из которых только и может состоять правильно устроенный полис. Однако в норме ее функциональность лимитирована. Платон в «Законах» спорит не с тем тезисом, что «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни» (Pl. Leg. 626d), а с тем, что разумно устанавливать «все общественные и частные учреждения ради войны» (Pl. Leg. 626a), утверждая обратное:

...не может стать настоящим государственным человеком тот, кто... будет прежде всего и только обращать внимание на внешние войны. ...Разве только станет устанавливать законы, касающиеся войны, ради мира, а не законы, касающиеся мира, ради военных действий (Pl. Leg. 628d).

И Аристотель специально предупреждает, что

о военных упражнениях граждан нужно заботиться не ради того, чтобы они поработили тех, кто этого не заслуживает. [...] ...Большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства (Ar. Pol. 1333b–1334a).

Война внутренняя, или стасис (στάσις), хотя и рассматривалась как страшнейшая угроза политическому целому (начиная опять-таки с Гераклита: «Своеволие надо гасить пуще пожара» (цит. по: Фрагменты..., Лебедев, 1989: 247); многочисленные подтверждения и иллюстрации см. Finley, 1985; Lintott, 1982), тоже в некоторой мере функциональна. Ведь

<sup>6</sup>Впрочем, бывает и иначе: «гражданская смута... пусть и порождающая кровопролитные войны, тем не менее может способствовать межгосударственному миру и дружбе» (Caldwell, 1919: 45), поскольку ослабляет в политическом сообществе способность и желание вступать во внешнюю конфронтацию.

слово «стасис» означало одновременно и распрю, раздор — и устойчивость, равновесное состояние. Парадокс тут кажущийся. В условиях

относительно эгалитарного, не стратифицированного сообщества, в котором отсутствуют аппараты принуждения, то есть использование насилия не монополизировано каким-либо учреждением или правящим классом, способность применить силу более или менее равномерно распределена среди вооруженного или способного вооружиться населения. Страх стасиса прямо связан с отсутствием публичных инструментов, пригодных для обуздания подрывной, крамольной партии. Стасис осуждали; но не элиминировали напрочь, потому что единственным способом сдерживать такую партию было противопоставить ей другую. Следовательно, стасис оказывался полулегальным средством конституционных реформ (Verent, 1998: 333; см. также Verent, 2000),

равно как и простого поддержания политической стабильности. Отсюда, скажем, происходит сохраненное Аристотелем постановление Солона о запрете политической нейтральности:

Видя, что в государстве часто происходят смуты, а из граждан некоторые по беспечности мирятся со всем, что бы ни происходило, Солон издал относительно их особый закон: «Кто во время смуты в государстве не станет с оружием в руках ни за тех, ни за других, тот предается бесчестию и лишается гражданских прав» (Ar. Ath. pol. 8 (5)).

Тем самым «открывалось большее пространство для индивидуальной делиберации, то есть для политики» (Verent, 1998: 333)<sup>7</sup>. Собственно, так греки политику и «изобрели», по выражению Моше Берента, или «открыли» в формулировке Кристиана Мейера (Meier, 1990). Они сделали мир из войны, *потому что его больше не из чего было делать*<sup>8</sup>. Поэтому и было решено, что «самое лучшее — это не война, не междуусо-

<sup>7</sup>Стасис — тема неисчерпаемая, и здесь ее можно было затронуть лишь поверхностно. Для дальнейшего погружения в нее совершенно необходимо знакомство с работами Николь Лоро (Лоро, Ермаков, 2017) и Джорджо Агамбена (Агамбен, Ермаков, 2017).

<sup>8</sup>Именно «сделали» — не спекулятивно, а вполне технически, операционально. «Возникли не только... пространства внутривосполненного замещения, но и устойчивые структуры поддержания мира между полисами. Прежде это были культовые союзы, или т. н. амфикионии... Старейшей амфикионией была, вероятно, Олимпийская... связанная с проведением знаменитых игр. Помимо того, что на время игр прекращались все военные действия между полисами, сами состязания становились функциональной заменой боевого противоборства... Характерно, что участниками и зрителями Олимпийских игр могли быть только свободные и полноправные граждане, которые *не были запятнаны пролитием крови*» (Ильин, 1997: 61).

бия; не дай бог, если в них возникнет нужда» (Pl. Leg. 628c)<sup>9</sup>. Поэтому, по Аристотелю, «конечной целью войны служит мир» (Ar. Pol. 1334a). А идеал политического совершенства, пусть и отнесенный Платоном, по общегреческому обыкновению, в невозвратимое прошлое, состоял в «совершенном исчезновении междоусобий и войн» (Pl. Leg. 628c)<sup>10</sup>. Да, со временем демоны своеволия и вражды все-таки вырвались на свободу, и только внешняя сила, сперва македонская, затем римская, смогла предотвратить окончательную деградацию полисного мира (в обоих смыслах слова). Но все-таки этот мир был.

Римляне только усилили представление о сугубой вторичности войны как средства по отношению к миру как цели. Гай Саллюстий Крисп писал не кому-нибудь, а Гаю Юлию Цезарю:

Мудрые ведут войну ради мира, несут труды в надежде на спокойствие. Если ты не укрепишь этой надежды, то какое будет иметь значение, побежденным оказался ты или победителем? (Sall. Ep. ad Caes. II, 6)

Марк Туллий Цицерон заявлял не когда-нибудь, а в разгар внутренней распри, в которую сам был вовлечен: мир, даже несправедливый, «полезнее, чем самая справедливая война с согражданами» (Cic. Epist. Att. 14. 3). Все то, что мы знаем о Риме и римлянах, побуждает счесть эту антивоенную риторику контрфактическим парадоксом. Но парадоксальность тут тоже мнимая. История Вечного города ведь и началась с введения в его сакральном центре, внутри померия, жесточайшего табу на все, связанное с войной, кровью и насилием (см. Кнабе, 1994: 253–255). Затем Рим превзошел свою полисную природу, став в структурном и функциональном плане империей еще до падения республики. А империя состоит с миром и войной в особых отношениях. «Хотя на практике Империя всегда залита кровью... ее идея неизменно обращена к миру, вечному и всеобщему миру за пределами истории» (Хардт и Негри, Данилин и др., 2004: 14).

Устраняя клановые войны, удельные усобицы, столкновения между городами-государствами, княжествами и царствами, империи не могли полностью предотвратить бунты, гражданские битвы, кровавые репрессии. Но они могли их ограничить. Их мощь позволяла и эффективнее противостоять внешним вторжениям. В конце концов, только сравнение объемов насилия,

<sup>9</sup>То есть все-таки *может* возникнуть. Платон говорит здесь о (частичной) функциональности войны и не более.

<sup>10</sup>Отсюда, кстати, видно, что греки, вопреки распространенному мнению, не столько противопоставляли, сколько сопоставляли внешнюю войну и стасис.



имевшего место в одну и ту же эпоху в малых сообществах и в крупных политических образованиях, позволит понять, в какой мере идея *Pax Romana* соотносилась с реальностью и можно ли на ее основе строить более общий концепт «имперского мира» (Duverger, 1980: 16).

Морис Дюверже явно подразумевал вполне определенный ответ на заданный им риторический вопрос. Можно.

Христианство переместило веру в то, что высшей целью политического действия должен быть мир, а не война, со второго плана на первый. Уже св. Августин, создатель первой христианской политической теории, не только воспроизводит знакомый аристотелевский тезис («Мир есть желанный конец войны. Ведя войну, всякий добивается мира, но никто, заключая мир, не добивается войны») (August. De civ. XIX, XII), но и укрепляет его: «Земной град стремится к земному миру и к нему направляет согласие в управлении и повиновении граждан» (August. De civ. XIX, XVII). Небесный же град, хотя и бесконечно более совершенный, чем земной, «сотрудничает» с последним,

не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается и поддерживается, ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога (August. De civ. XIX, XII)

— то есть сообщает соответствующим усилиям земных властей дополнительную легитимность — ограниченную, безусловную, но весомую.

Земной град... имеет свои блага на земле... [...] Несправедливо говорят, будто блага, к которым стремится этот град, не суть блага. Он стремится к земному миру ради своих земных дел: этого мира он желает достичь посредством войны. [...] Когда побеждают те, которые боролись за справедливое дело, то кто станет сомневаться, что нужно радоваться победе и что настал справедливый мир? Это — благо, и, несомненно, дар Божий (August. De civ. XIX, XII; см. подробнее Deane, 1963, Markus, 1965, Burt, 1999).

Так оно и осталось в христианской культуре, в центре которой пребывает неизвлекаемая оттуда проповедь мира («Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9)) — несмотря на многочисленные девиантные эксцессы в стиле «*Deus vult*» или «*Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius*» и исключения из правила, вроде восходящего к тому же Августину концепта «справедливой войны», *bellum iustum*, а затем и «*just war*» (см. *ibid.*: 175–183; Mattox, 2009;

Just War..., 2013; также Walzer, 1977). Например, спустя более чем тысячелетие после Августина Гуго Гроций продолжал повторять: «...войны ведутся ради заключения мира... [...] Самая же война приводит нас затем к миру как своей конечной цели» (Гроций, Сакетти, 1956: 67).

То же представление сохранилось, пусть и в более или менее радикально переработанном виде, и в культуре секуляризованного Запада — потому что фундаментальными свойствами самой христианской религиозности была обеспечена

принципиальная возможность секуляризации... не как частного, временного, существующего как бы по недосмотру и заблуждению, а как воспроизводящегося состояния (Салмин, 2009: 155–156),

сохраняющего в превращенном виде многие из своих филогенетических свойств (к этому моменту еще предстоит вернуться). Как известно, Томас Гоббс постулировал не то, что «война всех против всех» (Гоббс, Гутерман, 1991: 95) была реально наблюдаемым в истории предполитическим состоянием, а то, что выводящий из войны и выводимый только из нее общественный договор о мире есть логически необходимое для понимания «материи, формы и власти государства церковного и гражданского» «абсолютное учредительное событие» (Филиппов, 2006: 25). В интерпретации Шмитта гоббсовский

суверен не является «защитником» мира и спокойствия, исходящего от Бога (*defensor pacis*); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (*creator pacis*) (там же: 148).

Именно эта квазибожественная обязанность наложена на Левиафана — претворить войну в мир, который *больше не из чего делать*, кроме как из войны. Тяжкое бремя; но и безусловное оправдание самого «смертного бога» (Гоббс, Гутерман, 1991: 133) и всего того, что им совершается. Постепенно императив всеобщего замирения начинают возводить уже в ранг аксиомы, не требующей никаких оснований и обоснований, провозглашаемой некритически и безапелляционно. «Мир — это конечная цель политики, и в политике не может быть цели, для которой мир служил бы только средством» (Бешлер, Ларионова, 1994: 32). И если Жан Бешлер еще распространяет свое суждение только на внутреннюю политическую жизнь («политика — это такой порядок, назначение которого — обеспечивать справедливый мир внутри политики и вести при необходимости войну с другими политиями» (там же: 27)), то Джон Ролз не делает и такой оговорки:

Всеобщий мир и справедливость среди либеральных и достойных (decent)<sup>11</sup> народов могут быть, должны быть и будут (would be)<sup>12</sup> достигнуты как в их собственных пределах, так и за ними (both at home and abroad) (Rawls, 1999: 6).

Так же постепенно делаются многочисленные институциональные изобретения, вдохновленные тем же императивом. Во внешней политике происходит движение от «европейского концерта» через Лигу Наций к ООН, Европейскому союзу и всему сонму их сателлитных структур; во внутренней политике функциональными эквивалентами стасиса становятся разделение властей и многопартийность как взаимно комплементарные принципы организации политического процесса (см. подробнее Каспэ, 2007: 179–202).

Конечно, эти упования и потуги натываются на многочисленные препятствия, встречаются циничным скепсисом и в самом деле раз за разом терпят более или менее чувствительные неудачи. Но что-то все-таки меняется.

Война, запрет в отношении которой был выражен уже в пакте Келлога 1928 г., военными трибуналами в Нюрнберге и Токио была включена в список преступных деяний. Эти трибуналы уже не рассматривают только лишь преступления, совершенные во время войны, но саму войну инкриминируют в качестве преступления. Впредь может быть преследуемо «преступление самой войны» (Хабермас, Медведев, 2001: 296; впрочем, о той же тенденции Шмитт писал еще в 1950 г.: Шмитт, Лоцевский и Коринец, 2008: 380–401).

В результате, например, совершенно выходит из употребления такой еще недавно общепринятый акт, как формальное объявление войны (оставляя без ответа вопрос, лучше ли необъявленные войны объявленных). Или, например, такой довольно невинный и даже жалкий (на фоне и в контексте драматической истории межпартийных столкновений) эпизод, как «штурм Капитолия» 6 января 2021 г., воспринимается как нечто несусветное, как вызов всему политическому порядку и едва не состоявшийся его полный крах. Войну нельзя и не удастся *отделить* от политического. Но ее можно и отчасти удастся от него *отдалить*.

<sup>11</sup> «Достойные» народы, по Ролзу, суть те нелиберальные или, лучше сказать, недолберальные общества, базовые институты которых тем не менее «отвечают некоторым условиям права и справедливости и приучают их граждан к почитанию основанного на разуме справедливого закона» (Rawls, 1999: 3).

<sup>12</sup> То, что мы знаем о Ролзе, позволяет предположить здесь наличие всех трех смыслов, объединенных бескомпромиссной нормативностью.

Дело не вовсе безнадежно. Чтобы выдвинуть и утвердить этот простой тезис, и понадобилось столь затянувшееся введение.

## II

Политическое, о котором говорилось выше и будет говориться далее, не только «сущностно оспариваемое» (essentially contested) (см. Gallie, 1956; Collier et al., 2006), но и, так сказать, «сущностно растянутое» (essentially stretched) (см. Collier and Mahon, 1993) понятие. Шмитт, необратимо введя его в лексикон политической философии, как известно, не дал ему сколько-нибудь четкого, однозначного определения, предоставив и своим последователям, и своим оппонентам (вторых намного больше, чем первых) весьма широкое пространство для самых разнообразных интерпретаций и вариаций (см. Майер, Коринец, 2012; Wiley, 2016; Савин, 2019). Однако это свойство политического не снижает, а, напротив, повышает эвристическую мощь концепта. Политическое

находится в одном ряду с такими столь же туманными, дисперсными категориями, как «социальное», «сакральное»... «Политическое» позволяет квалифицировать как релевантные политическому рассуждению любые действительно ему релевантные события и смыслы, максимально расширяя поле зрения, не ограничивая его только лишь институтами — или нормами — или поведенческими паттернами — или конфликтами — или дискурсами — или чем угодно еще. И это важно, поскольку политическим и впрямь может оказаться совершенно все что угодно (Каспэ, 2016: 103).

Наиболее продуктивным оказывается обращение к политическому тогда, когда оно рассматривается как исторически изменчивое, когда его границам и свойствам не приписывается неподвижная субстанциальность. Собственно, на этом со временем начал настаивать сам Шмитт — не в первом издании «Понятия политического» (1927 г.), а в предисловии к изданию 1963 г.: «Поле отношений политического постоянно меняется в зависимости от того, как соединяются или разделяются между собой желающие утвердить себя силы и власти» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 281). Александр Ф. Филиппов замечает:

Это, конечно, в некотором роде ложь. Он пытается задним числом изобразить дело таким, каким оно не было в тот момент, когда он создавал первую версию «Понятия политического». Однако здесь есть и своя правда: Шмитт говорит о политическом, которое имеет историческое значение, меняющееся в зависимости от эпохи (Филиппов, 2015: 55).

Мотивы Шмитта понятны, но не имеют значения. И само политическое, и его эволюционную динамику не обязательно представлять по-шмиттовски — можно, скажем, и по-хабермасовски (Habermas, 2011). Что важно, так это сознавать, с каким именно политическим мы имеем дело в тех или иных обстоятельствах места и времени. Сейчас (уже давно и до сих пор) это *автономное политическое*.

Таким оно было не всегда. Для развернутой реконструкции всего нелинейного, неровного, нервного процесса автономизации политического (и его отражения в политической теории) потребовалась бы отдельная книга (а для конспективной — отдельная статья)<sup>13</sup>. Чтобы двинуться дальше, достаточно зафиксировать лишь некоторые ключевые пункты.

1. Условия для автономизации политического были созданы опять же христианством, точнее, социологическими эффектами религиозности христианских обществ или, в терминологии Эдварда Шилза, их центральной ценностной системы, потребовавшей не одной, как это обычно бывает, а сразу двух центральных институциональных систем (об обоих концептах см. Shils, 1975: 3ff.; Greenfeld and Martin, 1988; совсем кратко — Каспэ, 2007: 30–35): еkkлeсия (Церкви) и политики (как таковой, безразлично к конкретной политической форме — империи, городу, феодальной сети, государству etc.). Независимых друг от друга, полномочных каждая в своем домене и уже в силу этой полномочности *mutatis mutandis* подобных друг другу<sup>14</sup>, однако в идеале (недостижимом, но властно задающем нормативные ориентиры действия) не пересекающихся, как не пересекаются пролегающие сколь угодно близко друг к другу параллельные прямые, как соединены, но не смешаны августиновы Град Божий и Град земной. На первых порах выяснялись отношения между ними: каким образом освободить религиозное от политического, обеспечить первенство религиозного, но избежать его тотализирующего превращения в политическое, оставив последнему собственную область действия. Автономизация прочих доменов

<sup>13</sup>Отчасти эта задача решалась в Каспэ, 2016: 98–133, хотя многие элементы того рассуждения нуждаются в пересмотре и уточнении. См. также Thornhill, 2009; Мюрберг, 2018.

<sup>14</sup>О чем вполне ясно говорит сделанный ранними христианами выбор — наименовать свое сообщество именно этим греческим словом. Как известно, в исходном значении *ἐκκλησία* — *политический* институт, «собрание полноправных граждан полиса, созданное для исполнения правовых актов. По аналогии христианская *ekklesia* могла бы называться собранием полноправных граждан Града Небесного... [...] ...Церковь находится гораздо ближе к политическим структурам, подобным империи и полису, чем к добровольным объединениям и союзам» (тезис Эрика Петерсона, цит. по: Ассман, Лагурев, 2022: 152).

(экономики, искусства, спорта, частной жизни, сексуального поведения и проч.) последовала позже и развивалась по той же модели. Отсюда же в конечном счете воследовала и секуляризация — бегло упомянутая выше, никем изначально не предполагавшаяся, в общем виде состоявшая в переходе инициативы от религиозного к политическому и *de facto* поменявшая их местами и ролями. Однако само представление о принципиальной возможности и даже желательности структурной дифференциации общества на отдельные «единицы или подсистемы», углубления их функциональной специализации и роста их автономии (потому что ничто другое так не «способствует созданию уравновешенной, более развитой системы» (Парсонс, Чеснокова, 2002: 813)), однажды возникнув, поступательно укреплялось (хотя и не без временных срывов и откатов) и в итоге превратилось в почти не подвергаемый критической рефлексии фундаментальный организационный паттерн западных обществ. То, что в результате это представление обратилось против христианской еkkлeсии, не отменяет того факта, что порождено оно было именно ею.

2. В ходе автономизации политического его границы многократно перемещались как в сторону сужения (доктрина «двух мечей» (Gierke, 1960: 9–21) и Папская революция (Берман, Никонова, 1998: 93–123; Розеншток-Хюсси, Махлин и др., 2002: 422–456); развитие капитализма, потеснившее власть меча властью денег), так и в сторону расширения (трансцендирование и дальнейшая сакрализация государства (Каспэ, 2007: 155–202, Каспэ, 2018b, Kaspé, 2021) вплоть до «политических религий» XX века (Voegelin, 2000; Maier, 2007; Арон, Боровикова, 2015, Джентиле, Станжевский, 2021); обратное вторжение государств в капиталистическую экономику — через социализм во всех его изводах, кейнсианство, идеологию «социальной ответственности бизнеса»). На границах политического велись и ведутся многочисленные бои и целые сражения — как оборонительные, так и наступательные.

3. На протяжении большей части всей этой эпопеи автономия политического соответствовала первоначальному и буквальному смыслу понятия. Автономия не означала суверенитета. Так, возможность самостоятельного установления в некоем определенном пространстве (например, пространстве полиса) собственных законов и порядков не то что не исключала, а, напротив, подразумевала его вхождение в состав более крупных образований (например, межполисных союзов, царств, империй) и получение в их иерархиях более или менее высокого, но отнюдь не высшего статуса. Автономия была не абсолютной, а реляционной,

соотносительной. Собственно, таковой она остается до сих пор — в структуре современных государств, в которых автономные территориальные или культурные единицы могут обладать сколь угодно широкими прерогативами, но не являются суверенными, или в церковном праве, где зависимость автономной церкви от материнской (кириархальной) существенно глубже, чем церкви автокефальной (см. Цыпин, 1994: 161). Разумеется, и автономия, и суверенитет, и само политическое тут фигурируют в качестве категорий анализа, а не практики (Брубейкер и Купер, 2006: 136–139), да еще и анализа глубоко ретроспективного. Но в той мере, в какой диахроническое применение категорий анализа вообще допустимо, можно утверждать, что отношения между политическим и неполитическим (прежде всего религиозным) мыслились как заведомо субординированные — не подразумевающие ни полного слияния сцепленных сущностей и сторон, ни прямого жесткого диктата одной из них, но отдающие в своей динамике ситуативное преимущество то одной, то другой.

Участники процесса автономизации политического руководствовались разными мотивами: индивидуальными и групповыми, идеальными и материальными, сознаваемыми и несознаваемыми... Но одним из них — и по мере его продвижения все более заметным — было стремление к миру. Именно это акцентировал Шмитт в знаменитом описании «эпохи деполитизаций и нейтрализаций», отнеся ее начало к XVII веку:

Решающий первый шаг был сделан в тот век, когда человечество до отчаяния, до тошноты было доведено религиозными и теологическими битвами, дискуссиями и кровопролитными войнами. Вполне понятно, что после сотни лет безрезультатных богословских споров... люди обратились, наконец, к поискам нейтральной области, в которой они могли бы понимать друг друга и, по крайней мере, прийти к компромиссу, обрести покой, обезопасить и упорядочить свое существование (Шмитт, Кузницын, 2006: 165).

Область, до тех пор бывшая центральной, нейтрализуется, поскольку перестает быть центральной<sup>15</sup>, а на почве новой центральной области есть надежда найти какой-то минимум единодушия и общих предпосылок, что делает возможными безопасность, очевидность, взаимопонимание и мир (там же: 366).

Этой-то областью и стало политическое.

<sup>15</sup>Не исключена и обратная каузальность: перестает быть центральной, поскольку нейтрализуется.

Открывается новая глава политической теологии, когда процесс нейтрализации находит свои классические формулы, потому что теперь он захватывает самое главное: политическую власть (Шмитт, Кузницын, 2006: 366).

Шмитт, правда, тут же продолжает:

Диалектика такого развития состоит в том, что именно путем перемещения центральной области постоянно создается новая область борьбы. На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же с новой интенсивностью разворачивается противоположность людей и интересов, причем она тем более сильна, чем прочнее овладевают этой новой предметной областью. Европейское человечество постоянно переключивается из области борьбы в нейтральную область, всякий раз новообретенная нейтральная область сразу же становится областью борьбы, и сразу же оказывается необходимо искать новые нейтральные сферы (там же).

Поэтому

из религиозных войн получились наполовину еще культурные, наполовину уже экономически детерминированные национальные войны XIX в., а затем, наконец, и просто хозяйственные войны (там же: 366–377).

Верно; все так и вышло. Но был ведь еще и кантовский проект, значение и влияние которого Шмитт, похоже, недооценил.

### III

До сих пор обсуждаемый вопрос, принадлежит ли учение Иммануила Канта еще Просвещению или открывает уже новую эпоху, представляет довольно узкий и только академический интерес. Сам Кант попытки Иоганна Готлиба Фихте обосновать вторую точку зрения резко отверг (Кант, Гулыга, 1989), что ничуть не помешало ни Фихте, ни другим немецким философам идеалистического и романтического толка продолжать настаивать на своем (хотя Канту, надо думать, было виднее). На самом деле одно другому не особенно противоречит. У Канта достигли абсолютного предела, за которым и впрямь наступает нечто новое, такие ключевые темы просветительской мысли, как культ универсального Разума и гуманизм, исключительно из того же универсального Разума выводимый. Состоялся *апотфеоз* — в первичном и буквальном смысле слова, то есть обожествление, — *ratio* и *humanitas* вместе взятых. Это уже не гуманизм Возрождения, в котором доминировал мотив реабилитации и раскрепощения всех и всяческих страстей: интеллектуальных, духовных и не в последнюю очередь плотских, не исключая и самых низменных (этому освободительному делу и должен был служить разум).



Романтики-то наследовали скорее ренессансному гуманизму, исподволь, но шаг за шагом подменяя в области политического кантовскую дистиллированную рациональность все более воспаленными переживаниями «крови и почвы», а затем и *рациональное* государство — *национальным*, вплоть до «Ein Volk, ein Reich, ein Führer». Однако подобное понимание политического со временем оказалось в целом отклонено, осуждено и маргинализировано (хотя элементы его живучи). Во второй половине XX века Запад, по крайней мере в нормативном плане, вернулся к кантианству, причем не только теоретическому, но и практическому. Значит, необходимо отдать себе отчет, в какую именно точку он вернулся.

В ней сходятся почти все ранее намеченные линии. Первым ходом, в 1785 г., Кант приписывает и предписывает способность к автономии, которая до того считалась свойством исключительно коллективов<sup>16</sup>, отдельным индивидам, всем и каждому.

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. [...] Я буду называть это основоположение принципом автономии воли (Кант, Л. Д. Б., 1965: 274–275).

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. [...] ...Упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали (там же: 283–284).

Вторым ходом, сделанным всего лишь десятилетие (но какое!) спустя в трактате «К вечному миру», Кант совершает обратный, но уже несимметричный перенос, радикально меняющий самоё суть понятия.

Государство — это общество людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить его, имеющего, подобно стволу, собственные корни, как ветвь, к другому государству,

<sup>16</sup> «Полис именовался автономным, если он управлялся собственными законами, установленными через коллективное обсуждение (deliberation) и участие, а не навязанными извне. Грекам не приходило в голову считать автономию свойством отдельно взятых индивидов, действующих в соответствии с самостоятельно выработанными внутренними законами» (Кгурр, 2010: 102).

означала бы уничтожение первого как моральной личности и превращение моральной личности в вещь (Кант, Гулыга, 1994: 7).

А затем дополнительно уточняется: «Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей» (там же: 18). Собирательное множество вдруг нечувствительно превращается в цельную «моральную личность», автономность которой еще на первом ходе была объявлена абсолютной, причем без каких-либо доказательств — на том единственном основании, что раньше об этом существенном факте «не догадывались».

Тем самым коллективная автономия уподобляется индивидуальной, делается неотличимой от полного и безоговорочного суверенитета, обладатель которого весьма смахивает на Левиафана со знаменитой гравюры, только отчего-то высоконравственного. Гоббс ведь считал установление «правил различения между *добром* и *злом*» (Гоббс, Гутерман, 1991: 160) способностью и функцией не самого Левиафана, определенного как «единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей», а всего лишь суверена, выступающего только «носителем этого лица» (там же: 133) или даже просто «должностным лицом» (там же: 415). Суверенитет между тем «является абсолютным и неделимым достоянием, к которому нельзя быть причастным, которое не допускает никаких степеней» (Маритен, Лифинцева, 2000: 44). Тема необходимости различения и губительности неразличения автономии и суверенитета, а также народов, политических обществ и государств пронизывает всю цитированную книгу Жака Маритена. О том же и в том же духе писал Ойген Розеншток-Хюсси: «Ни одно государство не является суверенным в моральном смысле слова» (Розеншток-Хюсси, Махлин и др., 2002: 336).

Такая-то возведенная в степень суверенитета автономия индивидов, политических субъектов, политических обществ, государств и в конечном счете политического *per se* и станет, по Канту, надежной гарантией искомого мира. Сверх того, достигнутый через совершенную автономию мир тоже будет совершенным, то есть вечным.

Ибо иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает окончание всякой вражды и присоединять к которому прилагательное «вечный» есть уже подозрительный плеоназм (Кант, Гулыга, 1994: 7).

В своем бескомпромиссном максимализме Кант заходит куда дальше и Гоббса, и Гроция (о котором отзываясь с откровенным презрением).

Абсолютная автономия политического и вечный мир, а на меньшее он не согласен. Для этого нужна самая малость: чтобы все без исключения государства обрели «республиканское устройство», «единственное, проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа», то есть единственное, в котором и индивидуальная, и коллективная автономия будут осуществлены в полном объеме.

«Помимо своего безупречного происхождения из чистого источника правовых понятий республиканское устройство открывает желанную перспективу вечного мира» (Кант, Гулыга, 1994: 14–15).

Начался — а после примерно полуторавековой паузы, заполненной расцветом и (с оговорками и исключениями) упадком национальных, националистических и тоталитарных проектов, продолжился — новый этап автономизации политического. Разумеется, ни всечеловеческой республиканизации, ни вечного мира как-то не случилось. Да и абсолютная автономия политического оказалась недостижимой — как, впрочем, недостижим какой бы то ни было абсолют. Она осталась переменной (*variable*), имеющей свои градации, но никогда не достигающей экстремума:

Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны (Филиппов, 1992: 102; см. также Eisenstadt, 1963: 19).

Но в моральной и политической философии кантовский идеал автономии превратился, по сути, в безальтернативный<sup>17</sup>, как и заданные этим идеалом интенция и вектор преобразований морального и политического праксиса. По намеченному Кантом пути действительно удалось продвинуться далеко. «Понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы» (Анкерсмит, Кралечкин, 2014: 24). Лучшим ли, определенно сказать и доказать трудно; есть и другие способы. Но одним из самых эффективных и уж точно одним из самых популярных — бесспорно.

<sup>17</sup>В энциклопедической статье признанного корифея в этой области Джона Кристмана (Christman, 2020) описываются легкие вариации идеала, но не содержательно отличные от него варианты; см. также Dworkin, 1988; *Autonomy and the Challenges...*, 2005.

Однако и теперь границы политического остаются проницаемыми, причем в обе стороны. Неполитическое проникает в политическое просто потому, что субъекты, акторы политического — не ангелы/демоны, не бестелесные энергийные сущности, исключительно из духа политики самовозникшие и состоящие. Это люди из плоти и крови — каждый со своим бэкграундом, габитусом и социальным окружением, — а также их группировки. Они

приходят в сферу политического извне, из других сфер и доменов, будучи движимы неполитическими по своей природе мотивациями (когда более высокими, когда более низкими — это уже область оценочных и вкусовых суждений). [...] Уже пребывая в сфере политического, субъекты не только продолжают поддерживать связь с теми неполитическими источниками ресурсов (и материальных, и ценностных), которые позволили им туда проникнуть, но и ищут новые — также за ее пределами. Естественно, в этом поиске политические субъекты встречают множество заранее протянутых навстречу рук — и каждое новое подключение к неполитической ресурсной базе (Каспэ, 2016: 120–121)

продельывает очередное отверстие в якобы герметичном автономном политическом. А еще важнее, что акторы политического, совершая вылазки на ту сторону, в неполитическое, как импортируют неполитические ресурсы, так и экспортируют специфически политические, то есть принуждение и насилие, в том числе захватывая с их помощью целые плацдармы и закрепляясь на них. Хороший пример — внезапная экспансия государства в, казалось бы, навсегда покинутые им области человеческого существования во время пандемии Covid-19, так шокировавшая Агамбена (Agamben, 2021; см. также Каспэ, 2021).

Политическое пытались обезвредить, заперев его в железной клетке автономии вместе с его неотъемлемыми атрибутами: с насилием (еще лучше — не только физическим, но и структурным, символическим, моральным, психологическим etc.), рабством (еще лучше — вместе с господством, подчинением и порождающим их неравенством как таковыми) и войной (еще лучше — вместе с какой бы то ни было враждой вообще). Желали «непротиворечивым образом разорвать политическое и социальное», как резюмирует Филиппов суть одной из наиболее выдающихся программ подобного рода, предложенной Ханной Арендт и ее адептами (Филиппов, 2015: 62). Надо заметить, что Мэри Маккарти, самым преданным из адептов, сомнения в успехе такой программы выражались (источником тут является запись живой беседы):

Единственное, что остается политическому человеку, есть то, что делали греки, — вести войны! Но это не может быть правильным! Однако, с другой стороны, если все вопросы... всего, что только касается социальной сферы, убраны с политической сцены, тогда дело представляется мне таинственным. Остаются только войны<sup>18</sup> и речи. Но речи не могут быть просто речами. Они должны быть речами о чем-то.

На что Арендт отреагировала: «Вы совершенно правы, я сама задаю себе этот вопрос...» (цит. по: Филиппов, 2015: 62) «Задаю»; но не «отвечаю». Ответа не последовало.

Попытка изолирующей секьюритизации политического не то чтобы совсем провалилась, но далеко не оправдала ожиданий. Более того, она обернулась откатом — интенсивное действие, как и положено, повлекло за собой противодействие. Загнанный в клетку хищник не только огрызается, но и контратакует. Удержать политическое там, где его хотели оставить в последние десятилетия XX века и в первые — века XXI, не смогли. А защищаться от контратаки нечем. Потому что полностью заменить в автономном политическом насилии, рабство и войну дружественной делиберацией равных никак не получается. Дружба, в которую Арендт (см. суммирующую реконструкцию ее рассеянных по разным текстам взглядов на предмет в Nixon, 2015), Жак Деррида (Derrida, 1999), Юрген Гебхардт (Gebhardt, 2008), Никола Айо (Науоз, 2016) и другие предлагают поверить как в альтернативное всему этому реально возможное основание политического, не может по чьей-то прихоти перестать быть парным, зеркальным, обратно эквивалентным понятием к вражде — что, собственно, и лежит в основе всей шмиттовской конструкции политического. «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие *друга* и *врага*» (Шмитт, Филиппов и др., 2016b: 301). Бывает идентификация и друзей через врагов, и врагов через друзей, с чем Шмитт подробно разбирался в королларии 2 к «Понятию политического» (там же: 381–384 ff.). Чего не бывает, так это первых без вторых и вторых без первых — по крайней мере в политике. На сакраментальный вопрос «Против кого дружите?» рано или поздно приходится отвечать. Делиберация с неизбежностью переходит в полемику, то есть, сообразно буквальному смыслу слова *πολέμος*, в ту же войну. Эгалитаризм (любой — социалистический, коммунистический, популистский etc.) плодит новые

<sup>18</sup>Вот именно. Война никуда не исчезла — она осталась там, внутри политического. И рвется наружу.

формы господства и подчинения и опять-таки войну — и по Гераклиту, и по Платону. В конце концов, политическое ведь объявлено автономным — следовательно, и цензурировать его, и тем более навязывать ему какие-либо законы извне воспрещается. В первую очередь самим же поборникам дружественной делиберации равных.

Критически важно, что через насилие, рабство и войну, входящие в самую природу политического, оно сохраняет органическую связь с предельно напряженными смыслами, значениями и ценностями. С тем, что Шилз называл *serious things*. С вещами, обладающими «трансцендентной значимостью», «мыслимыми как фундаментальные, как определяющие человеческую участь в этом мире, в жизни и смерти» (Shils, 1988: 251) (в другой работе Шилз включает в число *serious things* справедливость и порядок (Shils, 1997: 171)). Это области максимального экзистенциального напряжения, в которых решаются проблемы истины, смысла, страдания и спасения. Это области сакрального: «Предельные, последние, окончательные (*ultimate*) вещи суть сакральные вещи» (Shils, 1975: 154). А все остальные автономные сферы такую связь почти утратили — в ходе мощно развернувшейся в те же три десятилетия конца XX и начала XXI века релятивизации и дискредитации любых ценностей и авторитетов, чем более сильных, тем более подозрительных на предмет авторитаризма и тоталитаризма. В меньшей степени эта тенденция затрагивает религию, соположенную с *serious things* еще плотнее, чем политика; но затрагивает и ее. Однако религия на нормативном уровне давно превращена в частное дело, и всякий ее выход за пределы этого гетто (как в Польше под управлением «Права и справедливости» или в Венгрии под управлением ФИДЕС) встречается с тем же подозрением, и не без оснований.

Что можно предпринять, чтобы выйти из настолько трудной ситуации, когда узник вооружен, а стража разоружилась? Продвигать автономизацию политического уже некуда: этот поезд дальше не идет, он прибыл на конечную станцию, он уперся в тупик. Можно остаться тут и надеяться выжить, свыкнувшись с доставленными сюда *тем же поездом* враждой, насилием и войной. А выживание маловероятно, поскольку автономные субъекты, не имеющие иной опоры для своих моральных суждений, кроме самих себя и собственного разума, ничего не могут сделать по существу с этими разновидностями зла. Все, на что они способны, — «отменять» акторов и операторов зла, превращать их в (якобы) невидимых, (будто бы) несуществующих. Таково последнее слово моральной и политической репрессии — *cancel culture*. Но далеко

не со всеми актерами и операторами зла, особенно зла политического, столь слабое заклинание реальности сработает.

Однако можно дать задний ход, вернуться из тупика к одной из развилок и поискать, нет ли иных путей, ведущих от нее в другие места и состояния. Полная деавтономизация политического, то есть возврат в пункт отправления, вряд ли представима: она потребовала бы массивной контрреформации, демодернизации, а в конечном счете дехристианизации всего Запада, да и всего мира. И вряд ли желательна. Единственная внутренне до конца последовательная политическая программа, которая сейчас нечто подобное предполагает, — всемирный Халифат. К тому же такая деавтономизация привела бы не к миру, а к новым войнам — расовым, племенным, просто грабительским, но прежде всего религиозным.

Третий вариант обнаруживается чисто логически. Что, если будет предпринята не *полная*, но *частичная* деавтономизация политического, возвращающая понятию и практикам автономии исходное, докантовское содержание? Что, если заново субординировать политическое хотя бы некоторым *неполитическим* ценностям — аналогично тому, как это удалось сделать с идеологией и практиками необузданного капитализма, в конце концов принужденного смириться с определенными *неэкономическими* рамками своего функционирования? Конечно, по условиям задачи такие ценности должны находиться в одной плоскости с войной, должны быть способны сопологаться, противопологаться и противодействовать ей на ее собственном поле. Всем названным критериям отвечает ценность, известная как любовь. Тоже ведь *serious thing*.

#### IV

Слово «любовь» в применении к политическим материям трудно произнести, не будучи мгновенно заподозренным в наивном прекраснодушии. Однако речь тут идет вовсе не о банальном пацифизме в стиле «*Make love, not war*» (хотя стоит помнить, что в прекращении как минимум одной войны этот лозунг сыграл немаловажную роль). Любовь в статусе ценности благодаря христианству неизгладимо вписана в культуру и традицию Запада — подобно ценности мира. Секуляризация этой вписанности, как и в упоминавшихся выше случаях, опять-таки не слишком повредила, произведя собственные вариации любви как ценности, иногда весьма экзотические (от сентименталистов через тех же романтиков к сексуальной революции, к дальнейшей нормализации

почти любых перверсий, а затем и к современным приключениям любви в условиях «эмоционального капитализма», описанным Евой Иллуз (Illouz, 1997; см. также Аронсон, 2020)), но не отменив ее высокого положения в ценностной иерархии. Любви неоднократно приписывались выраженные политические коннотации — показательны не столько содержание и убедительность тех или иных аргументов (они очень различны), сколько частотность интуиций (см. Gregory, 2008; Hardt & Negri, 2009; Ormiston, 2012; Ellul, 2015; Wilkinson, 2016)<sup>19</sup>. Любовь структурно и процессуально схожа с войной: она тоже возникает и разворачивается на границах между субъектами, тоже представляет собой радикальную трансгрессию, тоже сталкивает людей лицом к лицу с вопросами жизни и смерти. Любовь как интенсивное, легко переходящее в аффект чувство способна обернуться столь же интенсивным чувством ненависти, а та, в свою очередь, аффектами вражды и войны — поговорки «от любви до ненависти один шаг», «love and hate walk hand in hand», «entre l'amour et la haine il n'y a qu'un pas» не на пустом месте возникли<sup>20</sup>.

Однако этот шаг может быть — не все культуры и традиции, но христианство точно такое допускает и прямо предписывает, — сделан и в обратную сторону. «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5:44). Такая любовь не тождественна и не ортогональна, а прямо антагонистична войне. К тому же она в рамках христианского (и даже секуляризованного, но все равно по своим корням христианского) мировоззрения обладает великой силой — согласно ап. Павлу превосходящей даже силу веры и надежды (см. 1 Кор 13). А значит, войне есть что противопоставить — при том условии, что

<sup>19</sup>Ян Ассман идет еще дальше, заявляя о происхождении самой «концепции любви... из сферы политического» (Ассман, Лагурев, 2022: 144) и ссылаясь в подтверждение своей точки зрения на некоторые древневосточные тексты. Однако нет и не может быть уверенности в том, что хетты и египтяне, используя те слова, которые в наше время переводятся на современные европейские языки как «любовь», вкладывали в них тот же смысл, который имеют в виду современные европейские переводчики. Так далеко, пожалуй, заходить не стоит. Впрочем, Ассман выводит из политического не только любовь, но даже и религию как таковую, довольно волонтаристским образом меняя местами ключевые элементы шмиттовской политической теологии: «Все точные понятия теологии... являются теологизированными политическими понятиями» (там же: 67 ff.).

<sup>20</sup>Более того, если последовать мрачными тропами Фридриха Ницше, окажется, что «любовь — в своих средствах война, в своей основе смертельная ненависть» (Ницше, Антоновский, 1990: 727). То, что тут говорится о войне полов, несущественно — учение Ницше токсично и контагиозно, его сентенции толкуются сколь угодно расширительно, в том числе, как известно из опыта, политически.



любовь сможет войти в автономное политическое. Да, нарушив его границы. Нанеся *ответный* удар.

Может ли частичная деавтономизация политического стать чем-то большим, чем душеспасительная проповедь, можно ли ее как-то операционализировать и институционализировать? Некоторые способы известны. Примерно такова была интенция европейской христианской демократии:

[ее] первоначальная идея... никогда по сути не умиравшая и временно делавшаяся довольно влиятельной, связана со стремлением «христианизировать» политику и общественную жизнь, придав им более приемлемый (чаще в светском, гуманном, не противоречащем христианству, чем в строго христианском смысле) характер (Салмин, 2009: 220).

Но этот проект осуществлялся *изнутри* автономного политического и возникшего в нем «духовно слепого и невежественного» (Барт, Петрова, 2006: 66) государства. Христианские демократы не только не покушаются на основы нейтрального, светского, секулярного государства; они находят в нем свои достоинства: «Толерантность и плюрализм — вот высшая мудрость, доступная такому государству» (Пивоваров, 1999: 162), что действительно немало. Но «о любви оно не знает ничего» (там же). Поэтому успехи христианской демократии и оказались довольно скромными: она спорадически проявляет себя в автономном политическом, но не преобразует его.

А еще известен феномен гражданской религии. Его развернутое описание здесь неуместно и невозможно, тем более что таких описаний много (см. Джентиле, Станжевский, 2021; *Civil Religion...*, 1986; Cristi & Dawson, 2007; *Holy Nations...*, 2009). Достаточно будет авторитетного определения и нескольких релевантных обсуждаемой теме комментариев.

*Гражданская религия* есть форма сакрализации коллективного политического целого, которая не идентифицирует себя с какой-либо политической идеологией или политическим движением, утверждает отделение Церкви от государства и, хотя и постулирует существование деистически понимаемого сверхъестественного существа, соседствует с традиционными религиозными институтами, не отождествляясь с каким-либо из вероисповеданий, а представляя себя как *общегражданский символ веры*, действующий поверх партий и конфессий. Она признает широкую индивидуальную автономию по отношению к освящаемому ею сообществу и в основном поощряет достижение спонтанного консенсуса в соблюдении заповедей публичной этики и коллективного служения (*liturgy*) (Gentile, 2005: 30).

Для сравнения:

*Политическая религия* есть форма исключающей и интегристской сакрализации политики. Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать традиционную религию в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль (Gentile, 2005: 30).

Необходимые и достаточные комментарии к этому определению таковы:

1. Гражданская религия делает именно то, о чем только что шла речь, — мягко субординирует политическое внеположным ему инстанциям. Это непосредственно наблюдаемо в ее символических выражениях. Так, на реверсе Большой печати (Great Seal) США дан перифраз одной из строк «Энеиды» — *Annuit coeptis* («Он благосклонен к нашему начинанию»). Вкупе с изображением, присутствующим в том числе на однодолларовой купюре (незавершенная пирамида, *над* которой — то есть *не будучи ее частью* — сияет всевидящее божественное око), образ прочитывается однозначно: легитимирующая политическое начинание (длящееся, еще не оконченное) благосклонность исходит *свыше*, а не из него самого. Так, формула из «Клятвы флагу» (Pledge of Allegiance) звучит как «Nation under God», а не как «God under Nation» или «Nation is God»<sup>21</sup> (и даже не как «Gott mit uns» — вертикальная подчиненность политического сакральному тут выражена гораздо более явно)<sup>22</sup>. В том же ряду и помещенный на всех монетах и бумажных долларах национальный девиз США<sup>23</sup> «In God We Trust», заимствованный из официального

<sup>21</sup>А ведь и такие прецеденты известны. В пропагандистской риторике строителя «первого атеистического государства» Энвера Ходжи активно использовалась строка албанского поэта XIX в. Пашко Васы: «Религия албанцев — албанизм» (см. George, 2010: 265).

<sup>22</sup>Эта фраза была добавлена в текст клятвы только в 1954 г. — и как раз для того, чтобы ясно противопоставить американскую гражданскую религию коммунистической политической. См. Ваг, 2007; Kriese, 2015.

<sup>23</sup>С 1956 г. — близость дат не случайна.

гимна «Знамя, усыпанное звездами» (Star-Spangled Banner). Ведь использование подобных платежных средств — буквально вопрос доверия (credit, credibility, от латинского credo, «верую»). Доверять же можно только тому эмитенту, который сам во что-то верит и через свою веру связан некими заповедями, обетами и обязательствами — то есть если и автономен, то ограниченно.

2. Хотя феномен гражданской религии ассоциируется в первую очередь с США (см. Bellah, 1967; 1992; Civil Religion..., 1986: 79–137; Gardella, 2014), его вариации и элементы встречаются и в других политиках: Израиле (Liebman & Don-Yihya, 1983; Lewin, 2013; Don-Yeiha, 2018), Австралии (Смит, Смирнова и др., 2004: 215–216; Gladwin, 2016), Чили (Cristi, 2001: 165–186), Турции (Çaуmaz, 2019) и не только. Гражданская религия в той или иной степени, в том или ином виде осуществима в весьма различных контекстах.

3. Гражданская религия не тождественна ни общеобязательной религии *stricto sensu* (var.: теократии или «закрытой религиозной монополии» (Горохов и др., 2002)), ни общеобязательной государственной идеологии. В Америке она признает и объемлет неопределенно широкий круг конфессий, деноминаций и даже почти не институционализированных движений, отвечающих всего лишь критерию «минимального монотеизма» (Sharp, 2012: 53). Менора, изображенная на израильском гербе, да еще и дополненная надписью «Твердыня Израилева», то есть одним из произносимых в молитве эквивалентов непроносимого имени Б-га, имеет, в отличие от присутствующей на флаге Звезды Давида, только и исключительно религиозные коннотации. Однако Государство Израиль совсем не претендует, к неудовольствию многочисленных радикальных ортодоксов-*харедим*, быть библейским Царством Израиля. Его Декларация Независимости обещала «полное гражданское и политическое равноправие всех своих граждан без различия религии», «свободу вероисповедания», охрану «святых мест всех религий», причем любопытнейшим образом выводя все это из «предначертаний еврейских пророков». Обещания исполнились не вполне, но в основном исполнились. Никита Рыжков интерпретирует гражданскую религию как прежде всего *коммуникативную среду* (Рыжков, 2023), в которой поле идеологически, конъюнктурно и как угодно еще мотивированных конфликтов сужено так, что фундаментальные (потому что фундированные некоей внеположной и высшей сакральной инстанцией) основания политического порядка остаются за его пределами, а даже самые непримиримые

акторы все равно противоборствуют исключительно в рамках признаваемого ими всеми «спонтанного консенсуса» по Джентиле — рамочного, но жестко обязывающего. Более того, гражданская религия предоставляет им всем общий язык политической коммуникации и навязывает отношения взаимной ответственности друг за друга. Так удастся поддерживать *худой мир*, не допуская ни перерастания стасиса в гражданскую войну, ни превращения войны внешней в войну гражданскую и даже удерживая от слишком авантюристических внешних войн, чреватых созданием чрезмерных угроз для выживания гетерогенного, поляризованного... и, несмотря ни на что, интегрированного сообщества. Иначе говоря, отвращая от греха коллективного убийства и самоубийства.

## V

Несомненно, не только осуществление, но и обсуждение подобной программы встретит ожесточенную критику и столкнется с серьезными препятствиями. Риски действительно есть, и не мнимые.

Первый очевидный контраргумент состоит в том, что на практике, а не в аналитическом мышлении граница между гражданской и политической религией условна, размыта, подвижна и проницаема (как, скажем, в России — см. Каспэ, 2018a). Завести гражданскую религию на заказ, будь то из соображений улучшения нравов или политической целесообразности, трудно. Начав с малого, легко зайти далеко и, наоборот, подтолкнуть агрессивную экспансию политического в неполитические домены — вместо того чтобы ее остановить. И даже не в таком крайнем случае то ценностное содержание, которое через институциональные и нормативные каналы гражданской религии начнет поступать в частично деавтономизированное политическое, неизбежно окажется загрязнено чужеродными, в том числе вредными примесями. Но мир и любовь — если в основу гражданской религии ляжет христианство — там тоже будут, и будут преобладать. Потому что являются его основными действующими субстанциями. Создание, настройка и поддержание в рабочем состоянии необходимых фильтров — отдельная и непростая задача. В общем виде и а priori эта проблема не решается — только в конкретных условиях места, времени, культуры и ситуации, а то, каким окажется результат, зависит от разумности и моральности вовлеченных акторов и стейкхолдеров. Как, впрочем, и решение любых важных политических вопросов.

То же возражение можно расширить, переведя его в теоретическую плоскость. Например, с опорой на Ролза отвергнуть вообще любые

попытки деавтономизации политического, особенно подразумевающие хотя бы умеренную реабилитацию его сопряжений с сакральным. Прямо в названии одного из влиятельных текстов Ролза провозглашена догма: «политическое не метафизическое», «political not metaphysical» (Rawls, 1985). Напрашивается продолжение: «Теперь живите с этим». Тех, кто твердо стоит на подобной позиции, с нее вряд ли собьешь.

Вероятны и апелляции к Арндт. Еще в своей диссертации о понятии любви у св. Августина, написанной по-немецки в 1929 г., собственно-ручно переведенной ею на английский в 1960-е гг. (со значительными изменениями и дополнениями, вносившимися параллельно с работой над книгой «Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла»), но изданной лишь *post mortem* (Arendt, 1996), Арндт «оспаривает как политические импликации божественной (divine) любви, так и благодать (goodness) любви как таковой, не находя в них ни потенциала действия, ни взаимного уважения» и квалифицируя любовь как «политический грех» (Gregory, 2008: 198). Отвергается не всякая любовь:

Будучи своего рода перевернутым или секуляризованным августинизмом, структура мысли Арндт подсвечена темой любви к миру как центральной добродетели активной гражданственности (*ibid.*: 205).

Отвергается любовь как метафизическая трансценденция — точнее, трансценденции приписывается какой-то оригинальный смысл, имеющий мало отношения к конвенциональному. «Арндтовская трансценденция радикально посюсторонняя (this-worldly)<sup>24</sup>, а христианскую она трактует как радикально потустороннюю (other-worldly)» (*ibid.*).

Арндт осуждает индивидуализм христианского эсхатологического спасения за ущерб, наносимый «достоинству и чести политики»<sup>25</sup>. Христианство, заявляет она, подменило трансценденцией индивидуального спасения земное бессмертие «политической жизни политического тела»<sup>26</sup> (*ibid.*: 207).

Христианская же трансценденция и христианское спасение обеспечиваются в первую очередь именно любовью. Собственно, в любви они

<sup>24</sup>Это точно трансценденция? Или только трансцендирование, то есть претензия и амбиция?

<sup>25</sup>«Esteem and dignity of politics» (Arendt, 1998: 314). В переводе Владимира Библихина (по-русски «Human Condition» вышла под названием «Vita Activa, или О деятельной жизни») тут значатся «катастрофические последствия для достоинства и весомости всей сферы дел человеческих» (Арндт, Библихин, 2000: 410). Политическое куда-то пропало.

<sup>26</sup>«Political life of the body politic» (Arendt, 1998: 315). У Библихина на этом месте тоже что-то странное, неизвестное.

и состоят: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3:16). С такой любовью Арендт и борется (здесь перевод Библия вполне точен):

Любовь по своему существу не только безмирна, но и разрушительна для мира, а потому не только аполитична, но даже антиполитична — возможно, самая мощная из всех антиполитических сил (Арендт, Библия, 2000: 322).

Любовь непременно обращается в ложь и извращение, когда она применяется в политических целях, таких как изменение или спасение мира (Arendt, 1998: 52)<sup>27</sup>.

Как и другие современные либералы, Арендт искажает образ любви, фокусируясь на ее политических патологиях. [...] Вместо того чтобы опознать столь ценимые ею принципы солидарности и уважения как формы любви, Арендт настойчиво противопоставляет их любви какого бы то ни было рода. Вместо того чтобы признать несовершенство любви, неверно направляемой или не к месту проявляемой, она просто изгоняет любовь из политического (Gregory, 2008: 208).

Очищая существо политики от любви, благости (goodness), сострадания и жалости, она очищает ее от большей части моральных сдержек (Kateb, 1983: 28).

Что ж, любовь — как и любая *serious thing* — действительно может быть опасна и разрушительна. Ее трудно формализовать, превратить в юридически обязывающий контракт, договор (только в Завет). Производимые любовью иррациональные аффекты способны стать коллективными и принять форму, например, безоглядной «любви к Родине», которую, в свою очередь, легко преобразовать в обязательство за Родину умереть (Kantorowicz, 1951). Или убить. А дальше, через еще одну несложную подмену, — в готовность умирать и убивать за тех, кто здесь и сейчас от имени Родины выступает. То есть даже не за Левиафана, а за суверена, за, по Гоббсу, «должностное лицо» — в обмен на то обещание «светского бессмертия» (Смит, Смирнова и др., 2004: 26), которое

<sup>27</sup>И вновь перевод Библия имеет очень отдаленное отношение к оригиналу: «Все попытки изменить или спасти мир любовью ощущаются нами как безнадежно ошибочные» (Арендт, Библия, 2000: 68). Мало того, что политическое опять отсутствует; еще и получается, будто Арендт судит не от первого лица, а от имени якобы общепризнанного *common knowledge*. Кто такие эти «мы»? Подобной точки зрения придерживаются далеко не все. К тому же «ложь и извращение» никак не эквивалентны «безнадежной ошибочности».

он дает. Впрочем, это уже не христианское и не монотеистическое спасение. «Светского бессмертия» эти традиции, в отличие от некоторых языческих и квазиязыческих верований, не знают и не признают.

Вообще-то в области сильных чувств и аффектов всегда некомфортно и нередко страшно. Сейчас ради прекращения или хотя бы приостановки войны многие уже жертвуют комфортом; но не безопасностью. Этого не хватит. Безопасных способов одолеть войну не существует, тем более что «война с войной» не может оказаться разовым отменяющим действием, ее придется вести столько же, сколько будет существовать сама война. То есть — до скончания времен.

Безусловно,

сказать, что Арендт стремилась удержать... эмоции и страсти любви, великодушия, совести, сострадания и жалости подальше от политической жизни, не значит сказать, что она хотела бы увидеть на их месте ненависть, злобу, бессердечие, холодность и жестокость (Kateb, 1983: 28).

Конечно нет: ее-то мотивы были в высшей степени благородны. Есть некая перспективная ирония, вряд ли преднамеренная, в известной кантовской метафоре:

Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя противодействие его, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы еще легче летать (Кант, Лосский, 1999: 57).

Голубь — птица, может, и миролюбивая, однако безмозглая. Обычно бывает так, что элиминированная любовь оставляет за собой не стерильную атараксию, а лишь временный вакуум, в котором голубь даже не успеет ни задохнуться, ни упасть, — пустота почти неизбежно и очень быстро заполнится злом. Боящийся любви или брезгующий ею отдает себя во власть не просто не совпадающим с ней силам (например, универсальному разуму), но силам, ей противоположным. «Боящийся несовершен в любви» (1 Ин 4:18). В политике оно тоже так, с атараксией она несовместима. «Принятие какой-либо стороны, борьба, страсть — *ira et studium* — суть стихия политика» (Вебер, Филиппов, 1990b: 666); «страсть — в смысле ориентации на существо дела (*Sachlichkeit*): страстной самоотдачи „делу“, тому богу или демону, который этим делом повелевает» (там же: 690). Те, кто опасается впустить любовь в автономное политическое, не подвергают ли себя намного большим опасностям?

Нельзя игнорировать и тревожное предупреждение самого Шмитта, развитое им в поздних работах — «Номосе земли» (1950 г.) и «Теории

партизана» (1963 г.), — но содержащееся и в первом издании «Понятия политического» (1932 г.).

Если воля воспрепятствовать войне столь сильна, что она не пугается больше самой войны... [...] Тогда война разыгрывается в форме «последней окончательной войны человечества». Такие войны — это войны, по необходимости, особенно интенсивные и бесчеловечные, ибо они, *выходя за пределы политического*, должны одновременно умалить врага в категориях моральных и иных и делать его бесчеловечным чудовищем, которое надо не только отразить, но и окончательно *уничтожить*, то есть он перестает быть всего лишь врагом, подлежащим водворению обратно в свои границы (Шмитт, Филишов, 2016а: 311–312).

В мире, где партнеры, таким образом, взаимно врываются в бездну тотального обесценения... должны возникнуть новые разновидности абсолютной вражды. [...] Уничтожение будет тогда совершенно абстрактным и абсолютным. Оно более вообще не направлено против врага, но служит только так называемому объективному осуществлению высших ценностей, для которых, как известно, никакая цена не является слишком высокой (Шмитт, Коринец, 2007: 143).

Муфф, кстати, полагает, что предсказание Шмитта сбылось:

Войны, ведущиеся во имя человечества и человечности (humanity), стали особенно бесчеловечными, поскольку все средства хороши, если враг представлен как находящийся вне законов человечества и человечности (Mouffe, 2005: 78).

Как резюмирует эту линию шмиттовской и шмиттианской мысли Александр Михайловский,

место «политического» занимает «моральное» — концепция, которая «дискриминирует» и демонизирует врага, выступая от имени «человечности». Отрицание конкретной вражды открывает путь для вражды абсолютной, ибо как раз во имя человечества ведутся самые бесчеловечные войны (Михайловский, 2008: 163).

Верно; обоснование войны гуманистическими ценностями и соображениями, независимо от того, являются ли они истинным, искренним мотивом или играют роль «дымовой завесы», чревато дегуманизацией противника. Примеры имеются в изобилии. Однако нельзя ли отсюда сделать тот элементарный вывод, что гуманизм гуманизму рознь, что «не все гуманизмы одинаково полезны»? Что гуманизм, допускающий чью бы то ни было дегуманизацию, гуманизмом *stricto sensu* признавать не обязательно? Что гуманизм кантовского автономного субъекта, лишенный каких-либо источников и опор, кроме находящихся внутри него,



саморазрушителен? Что он сам же себя сперва избирательно отменяет, а затем уничтожает? В христианской религиозности известен антидот против расчеловечивания (он же — критерий различения разных гуманизмов). И это не только уже упоминавшаяся евангельская заповедь любви к врагам, но и часто воспроизводимый в богословском дискурсе принцип «ненавидеть грех, а не грешника»<sup>28</sup>. Принцип вполне операциональный, хотя и нелегкий в исполнении. А ничего легкого в таком грандиозном предприятии, как деавтономизация политического, пусть только частичная, нет и быть не может. Но не стоит ли игра свеч?

Все вышеизложенное легко счесть очередной версией политической теологии. Нет. Или, по крайней мере, не совсем да — тут важно, что считать политической теологией. Согласно Генриху Майеру, это

политическая теория, политическая доктрина или политическая позиция, для которой... божественное Откровение является высшим авторитетом и фундаментальным основанием (Майер, Лагурев, 2022: 43),

и только. Ассман же учитывает и различает два модуся понятия:

Политическая теология имеет дело с изменчивыми отношениями между политическим сообществом и религиозным порядком, говоря короче: между господством и спасением. Она возникает там, где эти отношения становятся проблемой. Она *практикуется* теми, кто занимает... определенную позицию, а *описывается* теми, кто интересуется историей проблемы, занятыми позициями и найденными решениями. Стало быть, это понятие циркулирует в двух формах: как понятие *дескриптивное* и как понятие *политическое* (Ассман, Лагурев, 2022: 52–53).

Здесь если и присутствует политическая теология, то именно и исключительно *дескриптивная* — разве что к «истории проблемы», «занятым позициям» и «найденным решениям» было добавлено обсуждение решений еще не найденных, но логически дедуцируемых и хотя бы гипотетически возможных. Здесь строго по-веберовски соотнесены причины и следствия:

Мы можем и должны вам сказать: какие-то практические установки с внутренней последовательностью и, следовательно, честностью можно вывести — в соответствии с их духом — из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других — нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному

<sup>28</sup>Вероятнее всего, восходящий опять же к св. Августину: «cum dilectione hominum et odio vitiorum» (August. Epist. 211, 11).

Богу и оскорбляете всех остальных богов (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990а: 729–730).

Те, кто хотел мира и готовился к нему, выбрав свою установку, своего бога (или кумира) и укрепляя во имя его автономию политического, получили войну. Они вправду и, наверное, будут продолжать в том же духе. Однако выход из тупика существует. Он обнаруживается в пределах только разума и только его средствами. Автономию политического не обязательно доводить до степени суверенности. Войну нельзя упразднить, но псов войны можно укротить. Мир достигим. К миру ведет любовь. Как говорил разбитыми в кровь губами Рокки Бальбоа, «I can change... you can change... everybody can change».

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Pol. *Aristotle. Politics* / trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
- Ar. Ath. pol. *Aristoteles. Athenaiion Politeia* / ed. by F. G. Kenyon. — Oxford : Oxford University Press; Oxford Classical Texts, 1920.
- August. De civ. *Augustine. City of God* : in 7 vols. / trans. from the Latin by G. McCracken, W. Green, D. Wiesen. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1957–1972. — (Loeb Classical Library ; 411–417).
- August. Epist. *Augustine. Epistolae // Augustini Opera Omnia* / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1865. — (Patrologia Latina ; 33).
- Cic. Epist. Att. *Cicero. Cicero's letters to Atticus*. In 7 vols. Vol. 4. Books VII.10–X / ed. by D. R. Shackleton Bailey. — Cambridge : Cambridge University Press, 1968.
- Pl. Leg. *Plato. Leges // Platonis opera*. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Rep. *Plato. Platonis Opera*. In 5 vols. Vol. 4. Tetralogia VIII / ed. by J. Burnet, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll. — Oxford : Oxford University Press; Oxford Classical Texts, 1902.
- Sall. Ep. ad Caes. *Salluste. Lettres à César, Invectives* / ed. by A. Ernout. — Paris : Les Belles Lettres, 1962.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Homo sacer, II, 2 / пер. с итал. С. Ермакова. — СПб. : Владимир Даль, 2017.

- Анкерсмит Ф. Р.* Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с англ. В. В. Библихина. — СПб. : Алетей, 2000.
- Арон Р.* Опиум интеллектуалов / пер. с фр. Л. Боровиковой. — М. : АСТ, 2015.
- Аронсон П.* Любовь : сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. — М. : Individuum, 2020.
- Ассман Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем / пер. с нем. А. С. Лагурева. — СПб. : Владимир Даль, 2022.
- Барт К.* Христианская община и гражданская община // *Оправдание и право* / пер. с нем. А. Петровой. — М. : ББИ, 2006. — С. 64—115.
- Берман Г. Д.* Западная традиция права : эпоха формирования / пер. с англ. Н. Р. Никоновой. — М. : Изд-во МГУ, Инфра-М, Норма, 1998.
- Бешлер Ж.* Демократия. Аналитический очерк / под ред. Я. Ю. Богданова, В. П. Володина ; пер. с фр. Л. Г. Ларионовой. — М. : UNESCO, 1994.
- Брубейкер Р., Купер Ф.* За пределами «идентичности» : пер. с англ. // *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма* / под ред. И. Герасимова, М. Могильнер, А. Семенова. — М. : Новое издательство, 2006. — С. 131—192.
- Вебер М.* Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденко, А. Ф. Филиппова // *Избранные произведения* : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990а. — С. 707—735.
- Вебер М.* Политика как призвание и профессия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Избранные произведения* : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990б. — С. 644—706.
- Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // *Сочинения*. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. В. В. Соколова. — М. : Наука, 1991. — С. 3—590.
- Горохов С. А., Дмитриев Р. В., Агафошин М. М.* Религия и государство : типы отношений на рынке религий // *Полития*. — 2002. — № 3. — С. 65—79.
- Гроций Г.* О праве войны и мира / пер. с лат. А. Л. Сакетти. — М. : Государственное издательство юридической литературы, 1956.
- Джентиле Э.* Политические религии : между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. А. Станжевского. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Ильин М. В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. — М. : РОССПЭН, 1997.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности / пер. с нем. Л. Д. Б. // *Сочинения*. В 6 т. Т. 4. Ч. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1965. — С. 211—310.
- Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте / пер. с нем. А. В. Гульги // *Трактаты и письма* : пер. с нем. / под ред. А. В. Гульги. — М. : Наука, 1989. — С. 624—626.

- Кант И.* К вечному миру / пер. с нем. А. В. Гулыги // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 5—56.
- Кант И.* Критика чистого разума / под ред. В. А. Жучкова ; пер. с нем. Н. О. Лосского. — М. : Наука, 1999.
- Каспэ С. И.* Центры и иерархии : пространственные метафоры власти и западная политическая форма. — М. : МШПИ, 2007.
- Каспэ С. И.* Политическая форма и политическое зло. — М. : Школа гражданского просвещения, 2016.
- Каспэ С. И.* Заговор молчания : сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России // Социологическое обозрение. — 2018а. — Т. 17, № 2. — С. 9—38.
- Каспэ С. И.* Чем торгует Левиафан? Критерии оценки конкурентоспособности государств на рынках спасения // Полития. — 2018b. — № 3. — С. 6—30.
- Клаузевиц К.* О войне (1—4) / пер. с нем. А. К. Рачинского. — М. : РИМИС, 2009.
- Кнабе Г. С.* Историческое пространство Древнего Рима // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рим. — М. : Индрик, 1994. — С. 253—278.
- Лоро Н.* Разделенный город. Забвение в памяти Афин / пер. с фр. С. Ермакова. — М. : НЛО, 2017.
- Майер Г.* Что такое политическая теология? Вводные замечания относительно одного спорного понятия // Политическая теология между Египтом и Израилем / Я. Ассман ; пер. с нем. А. С. Лагурева. — СПб. : Владимир Даль, 2022. — С. 29—49.
- Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического» / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Скимень, 2012.
- Макиавелли Н.* Государь / пер. с итал. Г. Муравьевой. — М. : Планета, 1990.
- Манан П.* Общедоступный курс политической философии / пер. с фр. В. И. Божовича. — М. : МШПИ, 2004.
- Маритен Ж.* Человек и государство / пер. с фр. Т. Лифинцевой. — М. : Идея-Пресс, 2000.
- Михайловский А. В.* Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. — 2008. — № 9. — С. 158—171.
- Мюрберг И. И.* К проблеме самообоснования политической философии (социально-эпистемологический подход) // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 1. — С. 28—44.
- Ницше Ф.* Эссе Номо / пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Сочинения. В 2 т. Т. 2 : пер. с нем. / под ред. К. А. Свасьяна. — М. : Мысль, 1990. — С. 693—770.
- Парсонс Т.* Общества / пер. с англ. В. Ф. Чесноковой // О социальных системах : пер. с англ. / под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского. — М. : Академический проект, 2002. — С. 777—829.
- Пивоваров Ю. С.* Христианская демократия в конце XX столетия (Протестантский извод) // Политическая наука. — 1999. — № 2. — С. 153—164.

- Розеншток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека / пер. с англ. В. Махлина и др. — М. : Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2002.
- Рыжсков Н. А.* Гражданская религия как коммуникативная среда : концептуальный анализ // *Полития.* — 2023. — Принято к публикации.
- Савин Н. Ю.* Порывая с Карлом Шмиттом : понятие политического в теории агонистического плюрализма // *Логос.* — 2015. — Т. 25, № 6. — С. 163—179.
- Савин Н. Ю.* Политическая теория и понятие политического // *Полития.* — 2019. — № 1. — С. 6—21.
- Салмин А. М.* Современная демократия : очерки становления и развития. — М. : Форум, 2009.
- Смит Э.* Национализм и модернизм / пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загалашвили. — М. : Праксис, 2004.
- Филиппов А. Ф.* Наблюдатель империи (Империя как социологическое понятие и политическая проблема) // *Вопросы социологии.* — 1992. — Т. 1, № 1. — С. 89—120.
- Филиппов А. Ф.* Критика Левиафана // *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / К. Шмитт ; пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006. — С. 5—100.
- Филиппов А. Ф.* Ханна Арендт и Карл Шмитт : два понятия политического // *Современное значение идей Ханны Арендт : материалы международной конференции* / под ред. А. Н. Саликова, И. О. Дементьева, В. А. Чалого. — Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2015. — С. 52—65.
- Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. 1* / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории / под ред. Д. В. Складнева ; пер. с нем. Ю. С. Медведева. — СПб. : Наука, 2001.
- Хардт М., Негри А.* Империя / пер. с англ. О. Данилина [и др.]. — М. : Праксис, 2004.
- Цыпин В. А.* Церковное право. — М. : МФТИ, 1994.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.
- Шмитт К.* Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2007.
- Шмитт К.* Номос земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum* / пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Понятие политического* / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016а. — С. 280—408.
- Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016б.

- Agamben G.* Where Are We Now? The Epidemic as Politics. — London : Eris Press, 2021.
- Arendt H.* The Human Condition. — Chicago : University of Chicago Press, 1998.
- Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays / ed. by J. Christman, J. Anderson. — New York : Cambridge University Press, 2005.
- Baer J. W.* The Pledge of Allegiance : A Revised History and Analysis, 1892–2007. — Annapolis : Free State Press, 2007.
- Bellah R. N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. — 1967. — Vol. 96, no. 1. — P. 1–21.
- Bellah R. N.* The Broken Covenant : American Civil Religion in a Time of Trial. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- Berent M.* “Stasis”, Or the Greek Invention of Politics // *History of Political Thought*. — 1998. — Vol. 19, no. 3. — P. 331–362.
- Berent M.* Anthropology and the Classics : War, Violence, and the Stateless Polis // *The Classical Quarterly*. — 2000. — Vol. 50, no. 1. — P. 257–289.
- Burt D. X.* Friendship and Society : An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy. — Grand Rapids, Cambridge : William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Caldwell W. E.* Hellenic Conceptions of Peace. — New York : Columbia University, 1919.
- Çaymaz B.* The Construction and Re-Construction of the Civil Religion around the Cult of Atatürk // *Middle Eastern Studies*. — 2019. — Vol. 55, no. 6. — P. 945–957.
- Chapp C. B.* Religious Rhetoric and American Politics : The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns. — Ithaca, London : Cornell University Press, 2012.
- Christman J.* Autonomy in Moral and Political Philosophy / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2020. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/> (visited on Oct. 28, 2022).
- Civil Religion and Political Theology / ed. by L. S. Rouner. — Notre Dame : Notre Dame University Press, 1986.
- Collier D., Hidalgo F. D., Maciuceanu A. O.* Essentially Contested Concepts : Debates and Applications // *Journal of Political Ideologies*. — 2006. — Vol. 11, no. 3. — P. 211–246.
- Collier D., Mahon J. E.* Conceptual “Stretching” Revisited : Adapting Categories in Comparative Analysis // *The American Political Science Review*. — 1993. — Vol. 87, no. 4. — P. 845–855.
- Cristi M.* From Civil to Political Religion : The Intersection of Culture, Religion and Politics. — Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- Cristi M., Dawson L. L.* Civil Religion in America and in Global Context // *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by J. A. Beckford, N. J. Demerath. — Los Angeles : SAGE Publications, 2007. — P. 267–292.
- Deane H.* The Political and Social Ideas of St. Augustine. — New York : Columbia University Press, 1963.

- Derrida J.* Politiques de l'amitié. — Paris : Galilée, 1999.
- Detienne M.* En Grèce archaïque : géométrie, politique et société // *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations.* — 1963. — No. 3. — P. 425–441.
- Don-Yeihya E.* Changes and Developments in Israeli Civil Religion : 1982–2017 // *Israel Studies.* — 2018. — Vol. 23, no. 3. — P. 189–196.
- Duverger M.* Le concept d'empire // *Le concept d'empire /* sous la dir. de M. Duverger. — Paris : P.U.F., 1980. — P. 5–23.
- Dworkin G.* The Theory and Practice of Autonomy. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988.
- Eisenstadt S. N.* The Political Systems of Empires. — New York : Free Press, 1963.
- Ellul J.* On Freedom, Love, and Power. — Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, 2015.
- Finley M. I.* The Athenian Demagogues // *Democracy Ancient and Modern.* — New Brunswick : Rutgers University Press, 1985. — P. 38–75.
- Gallie W. B.* Essentially Contested Concepts // *Proceedings of the Aristotelian Society.* — 1956. — Vol. 56, no. 1. — P. 167–198.
- Gardella P.* American Civil Religion : What Americans Hold Sacred. — New York : Oxford University Press, 2014.
- Gebhardt J.* Friendship, Trust, and Political Order // *Friendship and Politics : Essays in Political Thought /* ed. by J. von Heykin, R. Avramenko. — Indiana : University of Notre Dame Press, 2008. — P. 313–348.
- Gentile E.* Political Religion: A Concept and Its Critics — A Critical Survey // *Totalitarian Movements and Political Religions.* — 2005. — Vol. 6, no. 1. — P. 19–32.
- George B.* Until All Have Heard : The Centennial History of Church of God World Missions. — Cleveland : Pathway Press, 2010.
- Gierke O. von.* Political Theories of the Middle Ages. — Boston : Beacon Press, 1960.
- Gladwin M.* Anzac Day's Religious Custodians // *Anzac Day Then and Now /* ed. by T. Frame. — Sydney : New South Press, 2016. — P. 90–111.
- Greenfeld L., Martin M.* The Idea of the "Center" : An Introduction // *Center : Ideas and Institutions /* ed. by L. Greenfeld, M. Martin. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1988. — P. viii–xxii.
- Gregory E.* Politics and the Order of Love : An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 2008.
- Habermas J.* "The Political" : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // *The Power of Religion in the Public Sphere /* ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. — New York : Columbia University Press, 2011. — P. 15–33.
- Hardt M., Negri A.* Commonwealth. — Cambridge : Belknap Press, 2009.
- Hayoz N.* Friendship, Trust, and Politics : Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies // *Социологическое обозрение.* — 2016. — Vol. 15, no. 4. — P. 13–29.

- Hoffman F.* Conflict in the 21st Century : The Rise of Hybrid Wars. — Arlington : Potomac Institute for Policy Studies, 2007.
- Holy Nations and Global Identities : Civil Religion, Nationalism, and Globalisation / ed. by A. Hvithamar, M. Warburg, B. A. Jacobsen. — Leiden, Boston : Brill, 2009.
- Illouz E.* Consuming the Romantic Utopia : Love and the Cultural Contradictions of Capitalism. — Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1997.
- Just War in Religion and Politics / ed. by J. Neusner, B. D. Chilton, R. E. Tully. — Lanham : University Press of America, 2013.
- Kantorowicz E. H.* Pro patria mori in Medieval Political Thought // The American Historical Review. — 1951. — Vol. 56, no. 3. — P. 472–492.
- Kaspe S. I.* Life, Death, and the State. On the Latest Junctions of the Political and the Sacred // Russia In Global Affairs. — 2021. — Vol. 19, no. 3. — P. 174–204.
- Kateb G.* Hannah Arendt : Politics, Conscience, Evil. — Totowa : Rowman & Allanheld, 1983.
- Krupp T.* Autonomy // Encyclopedia of Political Theory. Vol. 1 / ed. by M. Bevir. — Thousand Oaks : Sage, 2010. — P. 101–104.
- Kruse K. M.* One Nation under God : How Corporate America Invented Christian America. — New York : Basic Books, 2015.
- Lasswell H. D., Kaplan A.* Power and Society : A Framework for Political Inquiry. — New Haven, London : Yale University Press, 1950.
- Lewin E.* The Clash of Civil Religions : A Paradigm for Understanding Israeli Politics // Jewish Political Studies Review. — 2013. — Vol. 25, no. 1/2. — P. 72–92.
- Liebman C. S., Don-Yihya E.* Civil Religion in Israel : Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1983.
- Lintott A.* Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC. — London, Canberra : Croom Helm, 1982.
- Machiavel N.* Le Prince et autres textes / trad. de l'italien par J. V. Périès. — Paris : Union générale d'Éditions, 1962.
- Machiavelli N.* The Prince / trans. from the Italian by W. K. Marriott. — London : J. M. Dent, Sons, 1908.
- Machiavelli N.* Il Principe / a cura di F. Chabo. — Torino : Einaudi, 1961.
- Maier H.* Political Religion : A Concept and its Limitations // Totalitarian Movements and Political Religions. — 2007. — Vol. 8, no. 1. — P. 5–16.
- Manicas P. T.* War, Stasis, and Greek Political Thought // Comparative Studies in Society and History. — 1982. — Vol. 24, no. 4. — P. 673–688.
- Markus R. A.* Two Conceptions of Political Authority : Augustine *De civitate dei*, XIX, 14–15, and Some Thirteenth-Century Interpretations // Journal of Theological Studies. — 1965. — Vol. 16, no. 1. — P. 68–96.
- Mattox J. M.* St. Augustine and the Theory of Just War. — London, New York : Continuum, 2009.



- Meier C.* The Greek Discovery of Politics. — Cambridge, London : Harvard University Press, 1990.
- Momigliano A.* Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography // Studies in Historiography / ed. by A. Momigliano. — London : Weidenfeld, Nicolson, 1966. — P. 112–126.
- Mouffe C.* On the Political. — New York : Routledge, 2005.
- Nixon J.* Hannah Arendt and the Politics of Friendship. — London : Bloomsbury, 2015.
- Ormiston A.* Love and Politics : Re-interpreting Hegel. — New York : State University of New York Press, 2012.
- Rawls J.* Justice as Fairness : Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. — 1985. — Vol. 14, no. 3. — P. 223–251.
- Rawls J.* Law of Peoples. — Cambridge, London : Harvard University Press, 1999.
- Shils E.* Center and Periphery: Essays in Macrosociology. — Chicago : University of Chicago Press, 1975.
- Shils E.* Center and Periphery : An Idea and its Career, 1935–1987 // Center : Ideas and Institutions / ed. by L. Greenfeld, M. Martin. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1988. — P. 250–282.
- Shils E.* Order of Learning : Essays on the Contemporary University. — New Brunswick, London : Transaction Publishers, 1997.
- Thornhill C.* The Autonomy of the Political. A Socio-Theoretical Responses // Philosophy & Social Criticism. — 2009. — Vol. 35, no. 6. — P. 705–735.
- Voegelin E.* Political Religions // The Collected Works of Eric Voegelin. In 34 vols. Vol. 5. Modernity without Restraint. — Columbia : University of Missouri Press, 2000. — P. 19–73.
- Walzer M.* Just and Unjust Wars : A Moral Argument with Historical Illustrations. — New York : Basic Books, 1977.
- Wiley J.* Politics and the Concept of the Political : The Political Imagination. — New York : Routledge, 2016.
- Wilkinson E.* On Love as an (Im)Properly Political Concept // Environment and Planning D : Society and Space. — 2016. — Vol. 35, no. 1. — P. 57–71.

Kaspe, S. I. 2023. “‘Lyubov’ vo vremya voyny’ [‘Love in the Time of War’]: protiv avtonomii politicheskogo [Contra Autonomy of the Political]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 7 (1), 13–61.

SVYATOSLAV KASPE

DOCTOR OF POLITICAL SCIENCE, PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA)

EDITOR-IN-CHIEF

JOURNAL OF POLITICAL PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF POLITICS “POLITEIA” (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-6746-510X

## “LOVE IN THE TIME OF WAR”

### CONTRA AUTONOMY OF THE POLITICAL

Submitted: Oct. 31, 2022. Reviewed: Dec. 14, 2022. Accepted: Dec. 27, 2022.

**Abstract:** The political as a category and politics per se involves the war — historically and substantively, but ambivalently. The war, according to Schmitt, is the basic premise of politics, and politics is war, at least in potency; at the same time, politics is a way to limit war, delay it, suspend it, or at least civilize it. This was essentially the aim of the process of political autonomy, during which a meaningful revision of the concept of autonomy made it almost indistinguishable from the notion of sovereignty. Decisive theoretical turn in this direction was performed by Kant. After a long pause filled with the rise and decline of national, nationalist, and totalitarian projects, Kantian political praxis has become an almost universally binding standard in the West. By now, however, it is clear that the possibilities of political autonomy as a means against war have been exhausted — a palliative, not a panacea. War is irremovable from the political, even an autonomous one. The author suggests that the solution to the deadlock may be a partial de-autonomization of the political, returning the notion of autonomy to the pre-Kantian content, consisting in the opening access into the political for at least some non-political values, and subordinating it to the latter. The author shows that such a value can become love — in its Christian understanding, not identical and not orthogonal, but directly antagonistic regarding to the war. The author demonstrates that the well-known phenomenon of the civil religion is an effective institutional channel for partial de-autonomization of the political. The author insists that his considerations are not yet another version of political theology, as they are grounded within the boundaries of mere reason.

**Keywords:** the Political, War, Peace, Carl Schmitt, Immanuel Kant, Hannah Arendt, Love, Civil Religion.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-13-61.

#### REFERENCES

- Agamben, G. 2017. *Stasis. Grazhdanskaya voyna kak politicheskaya paradigma. Homo sacer, II, 2* [Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, 2, 2] [in Russian]. Trans. from the Italian by S. Yermakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2021. *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*. London: Eris Press.
- Ankersmit, F. R. 2014. *Esteticheskaya politika. Politicheskaya filosofiya po tu storonu fakta i tsennosti* [Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value] [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.

- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Aristoteles. 1920. *Athēnaion Politeia* [in Greek]. Ed. by F. G. Kenyon. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- Aristotle. 1959. *Politics*. Trans. from the Ancient Greek by H. Racham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
- Aron, R. 2015. *Opium intellektualov [L'Opium des intellectuels]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Borovikova. Moskva [Moscow]: AST.
- Aronson, P. 2020. *Lyubov' [Love]: sdelay sam. Kak my stali menedzherami svoikh chuvstv [Do It Yourself. How We Became Managers of Our Feelings]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Individuum.
- Assman, J. 2022. *Politicheskaya teologiya mezhdu Yegiptom i Izrailem [Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel]* [in Russian]. Trans. from the German by A. S. Lagurev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Augustine. 1865. "Epistolae" [in Latin]. In *Augustini Opera Omnia*, ed. by J.-P. Migne. Patrologia Latina 33. Paris.
- . 1957–1972. *City of God* [in Latin and English]. Trans. from the Latin by G. McCracken, W. Green, and D. Wiesen. 7 vols. Loeb Classical Library, 411–417. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Baechler, J. 1994. *Demokratiya. Analiticheskii ocherk [Précis de la démocratie]* [in Russian]. Ed. by Ya. Yu. Bogdanov and V. P. Volodin. Trans. from the French by L. G. Larionova. Moskva [Moscow]: UNESCO.
- Baer, J. W. 2007. *The Pledge of Allegiance: A Revised History and Analysis, 1892–2007*. Annapolis: Free State Press.
- Barth, K. 2006. "Khristianskaya obshchina i grazhdanskaya obshchina [Christengemeinde und Bürgergemeinde]" [in Russian]. In *Opravdaniye i pravo [Rechtfertigung und Recht]*, trans. from the German by A. Petrova, 64–115. Moskva [Moscow]: BBI.
- Bellah, R. N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96 (1): 1–21.
- . 1992. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berent, M. 1998. "'Stasis', Or the Greek Invention of Politics." *History of Political Thought* 19 (3): 331–362.
- . 2000. "Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis." *The Classical Quarterly* 50 (1): 257–289.
- Berman, H. J. 1998. *Zapadnaya traditsiya prava [Law and Revolution]: epokha formirovaniya [The Formation of the Western Legal Tradition]* [in Russian]. Trans. from the English by N. R. Nikonova. Moskva [Moscow]: Izd-vo MGU / Infra-M, Norma.
- Brubaker, R., and F. Cooper. 2006. "Za predelami 'identichnosti' [Beyond 'Identity']" [in Russian]. In *Mify i zabluzhdeniya v izuchenii imperii i natsionalizma [Myths and Misconceptions in the Study of Empire and Nationalism]*, ed. by I. Gerasimov, M. Mogil'ner, and A. Semenov, 131–192. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.
- Burt, D. X. 1999. *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Caldwell, W. E. 1919. *Hellenic Conceptions of Peace*. New York: Columbia University.
- Çaymaz, B. 2019. "The Construction and Re-Construction of the Civil Religion around the Cult of Atatürk." *Middle Eastern Studies* 55 (6): 945–957.
- Chapp, C. B. 2012. *Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns*. Ithaca, London: Cornell University Press.

- Christman, J. 2020. "Autonomy in Moral and Political Philosophy." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Oct. 28, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/>.
- Christman, J., and J. Anderson, eds. 2005. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Cicero. 1968. *Books VII. 10–X* [in Latin]. Vol. 4 of *Cicero's letters to Atticus*, ed. by D. R. Shackleton Bailey. 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clausewitz, S. 2009. *O voyne (1–4) [Vom Krieg 1832/34 (1–4)]* [in Russian]. Trans. from the German by A. K. Rachinskiy. Moskva [Moscow]: RIMIS.
- Collier, D., F. D. Hidalgo, and A. O. Maciuceanu. 2006. "Essentially Contested Concepts: Debates and Applications." *Journal of Political Ideologies* 11 (3): 211–246.
- Collier, D., and J. E. Mahon. 1993. "Conceptual 'Stretching' Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis." *The American Political Science Review* 87 (4): 845–855.
- Cristi, M. 2001. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Cristi, M., and L. L. Dawson. 2007. "Civil Religion in America and in Global Context." In *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by J. A. Beckford and N. J. Demerath, 267–292. Los Angeles: SAGE Publications.
- Deane, H. 1963. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. 1999. *Politiques de l'amitié* [in French]. Paris: Galilée.
- Detienne, M. 1963. "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no. 3, 425–441.
- Don-Yehiya, E. 2018. "Changes and Developments in Israeli Civil Religion: 1982–2017." *Israel Studies* 23 (3): 189–196.
- Duverger, M. 1980. "Le concept d'empire" [in French]. In *Le concept d'empire*, ed. by M. Duverger, 5–23. Paris: P.U.F.
- Dworkin, G. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S. N. 1963. *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.
- Ellul, J. 2015. *On Freedom, Love, and Power*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Filippov, A. F. 1992. "Nablyudatel' imperii (Imperiya kak sotsiologicheskoye ponyatiye i politicheskaya problema) [Empire Observer (Empire as a Sociological Concept and a Political Problem)]" [in Russian]. *Voprosy sotsiologii [Questions of Sociology]* 1 (1): 89–120.
- . 2006. "Kritika Levafana [Criticism of Leviathan]" [in Russian]. In *Levafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbza [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]*, by C. Schmitt, trans. from the German by D. V. Kuznitsyn, 5–100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015. "Khanna Arendt i Karl Shmitt [Hannah Arendt and Carl Schmitt]: dva ponyatiya politicheskogo [Two Concepts of Political]" [in Russian]. In *Sovremennoye znachenie idey Khanny Arendt [The Modern Meaning of Hannah Arendt's Ideas] : materialy mezhdunarodnoy konferentsii [Proceedings of the International Conference]*, ed. by A. N. Salikov, I. O. Dement'yev, and V. A. Chalyy, 52–65. Kaliningrad: Izd-vo BFU im. I. Kanta.
- Finley, M. I. 1985. "The Athenian Demagogues." In *Democracy Ancient and Modern*, 38–75. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gallie, W. B. 1956. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1): 167–198.

- Gardella, P. 2014. *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*. New York: Oxford University Press.
- Gebhardt, J. 2008. "Friendship, Trust, and Political Order." In *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, ed. by J. von Heykin and R. Avramenko, 313–348. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gentile, E. 2005. "Political Religion: A Concept and Its Critics—A Critical Survey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 6 (1): 19–32.
- . 2021. *Politicheskiye religii [Le religione della politica]: mezhdru demokratiyey i totalitarizmom* [in Russian]. Trans. from the Italian by F. A. Stanzhevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- George, B. 2010. *Until All Have Heard: The Centennial History of Church of God World Missions*. Cleveland: Pathway Press.
- Gierke, O. von. 1960. *Political Theories of the Middle Ages*. Boston: Beacon Press.
- Gladwin, M. 2016. "Anzac Day's Religious Custodians." In *Anzac Day Then and Now*, ed. by T. Frame, 90–111. Sydney: New South Press.
- Gorokhov, S. A., R. V. Dmitriyev, and M. M. Agafoshin. 2002. "Religiya i gosudarstvo [Religion and the State]: tipy otnosheniy na rynke religiy [Types of Relations in the Religious Market]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3, 65–79.
- Greenfeld, L., and M. Martin. 1988. "The Idea of the 'Center': An Introduction." In *Center: Ideas and Institutions*, ed. by L. Greenfeld and M. Martin, viii–xxii. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gregory, E. 2008. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Grotius, H. 1956. *O prave voyny i mira [De jure belli ac pacis libri tres]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. L. Saketti. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo yuridicheskoy literatury.
- Habermas, J. 2001. *Vovlecheniye drugogo. Ocherki politicheskoy teorii [Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie]* [in Russian]. Ed. by D. V. Sklyadnev. Trans. from the German by Yu. S. Medvedev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2011. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen, and C. Calhoun, 15–33. New York: Columbia University Press.
- Hardt, M., and A. Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press.
- Hayoz, N. 2016. "Friendship, Trust, and Politics: Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies." *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 15 (4): 13–29.
- Hobbes, Th. 1991. "Leviathan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the English by A. Guterman, 3–590. 2 vols. M.: Nauka.
- Hoffman, F. 2007. *Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars*. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies.
- Hvithamar, A., M. Warburg, and B. A. Jacobsen, eds. 2009. *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden and Boston: Brill.
- Il'in, M. V. 1997. *Slova i smysly. Opyt opisaniya klyuchevykh politicheskikh ponyatiy [Words and Meanings. Experience in Describing Key Political Concepts]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Illouz, E. 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Kant, I. 1965. "Osnovy metafizikii nravstvennosti [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]" [in Russian]. In vol. 4, bk. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the German by L. D. B., 211–310. 6 vols. M.: Mysl'.
- . 1989. "Zayavleniye po povodu naukoucheniya Fikhte [Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre]" [in Russian]. In *Traktaty i pis'ma [Treatises and Letters]*, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 624–626. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1994. *K vechnomu miru [Zum ewigen Frieden]* [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 5–56. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1999. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. Ed. by V. A. Zhuchkov. Trans. from the German by N. O. Losskiy. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Kantorowicz, E. H. 1951. "Pro patria mori in Medieval Political Thought." *The American Historical Review* 56 (3): 472–492.
- Kaspe, S. I. 2007. *Tsentry i iyerarkhii [Centers and Hierarchies]: prostranstvennyye metafory vlasti i zapadnaya politicheskaya forma [Spatial Metaphors of Power and the Western Political Form]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MShPI.
- . 2016. *Politicheskaya forma i politicheskoye zlo [Political Form and Political Evil]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Shkola grazhdanskogo prosveshcheniya.
- . 2018a. "Chem torguyet Leviafan? Kriterii otsenki konkurentosposobnosti gosudarstva na rynkakh spaseniya [In What Does Leviathan Deal? Evaluation Criteria for States' Competitiveness on 'Salvation Markets']" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3, 6–30.
- . 2018b. "Zagovor molchaniya [A Conspiracy of Silence]: sopryazheniya sakral'nogo i politicheskogo v diskursivnykh praktikakh sovremennoy Rossii [Interfaces of the Sacred and the Political in the Discursive Practices of Modern Russia]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (2): 9–38.
- Kaspe, S. I. 2021. "Life, Death, and the State. On the Latest Junctions of the Political and the Sacred." *Russia In Global Affairs* 19 (3): 174–204.
- Kateb, G. 1983. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa: Rowman & Allanheld.
- Khardt, M., and A. Negri [Hardt, M., and A. Negri]. 2004. *Imperiya [Empire]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Danilin et al. Moskva [Moscow]: Praxis.
- Knabe, G. S. 1994. "Istoricheskoye prostranstvo Drevnego Rima [Historical space of Ancient Rome]" [in Russian]. In *Materialy k lektsiyam po obshchey teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rim [Materials for Lectures on the General Theory of Culture and the Culture of Ancient Rome]*, 253–278. Moskva [Moscow]: Indrik.
- Krupp, T. 2010. "Autonomy." In *Encyclopedia of Political Theory*, ed. by M. Bevir, 1:101–104. Thousand Oaks: Sage.
- Kruse, K. M. 2015. *One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America*. New York: Basic Books.
- Lasswell, H. D., and A. Kaplan. 1950. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lewin, E. 2013. "The Clash of Civil Religions: A Paradigm for Understanding Israeli Politics." *Jewish Political Studies Review* 25 (1/2): 72–92.
- Liebman, C. S., and E. Don-Yihya. 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

- Lintott, A. 1982. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC*. London and Canberra: Croom Helm.
- Loraux, N. 2017. *Razdelennyy gorod. Zabveniye v pamyati Afin [La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes]* [in Russian]. Trans. from the French by S. Yermakov. Moskva [Moscow]: NLO.
- Machiavelli, N. 1908. *The Prince [Il Principe]*. Trans. from the Italian by W. K. Marriott. London: J. M. Dent / Sons.
- . 1961. *Il Principe* [in Italian]. Ed. by F. Chabo. Torino: Einaudi.
- . 1962. *Le Prince et autres textes* [in French]. Trans. from the Italian by J. V. Périès. Paris: Union générale d'Éditions.
- . 1990. *Gosudar' [Il Principe]* [in Russian]. Trans. from the Italian by G. Murav'yeva. Moskva [Moscow]: Planeta.
- Maier, H. 2007. "Political Religion: A Concept and its Limitations." *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 5–16.
- Manent, P. 2004. *Obshchedostupnyy kurs politicheskoy filosofii [Cours familier de philosophie politique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. I. Bozhovich. Moskva [Moscow]: MShPI.
- Manicas, P. T. 1982. "War, Stasis, and Greek Political Thought." *Comparative Studies in Society and History* 24 (4): 673–688.
- Maritain, J. 2000. *Chelovek i gosudarstvo [L'homme et l'État]* [in Russian]. Trans. from the French by T. Lifintseva. Moskva [Moscow]: Ideya-Press.
- Markus, R. A. 1965. "Two Conceptions of Political Authority: Augustine *De civitate dei*, XIX, 14–15, and Some Thirteenth-Century Interpretations." *Journal of Theological Studies* 16 (1): 68–96.
- Mattox, J. M. 2009. *St. Augustine and the Theory of Just War*. London and New York: Continuum.
- Meier, C. 1990. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Meier, H. 2012. *Karl Shmitt, Leo Shtraus i "Ponyatiye politicheskogo" [Carl Schmitt, Leo Strauss and Der Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Korinets Yu. Moskva [Moscow]: Skimen".
- . 2022. "Chto takoye politicheskaya teologiya? Vvodnyye zamechaniya otnositel'no odnogo spornogo ponyatiya [Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff]" [in Russian]. In *Politicheskaya teologiya mezhdū Yegiptom i Izrailem [Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel]*, by J. Assman, trans. from the German by A. S. Lagurev, 29–49. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2008. "Bor'ba za Karla Shmitta. O retseptsii i aktual'nosti ponyatiya politicheskogo [The Fight for Carl Schmitt. On the Reception and Relevance of the Concept of Political]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 9, 158–171.
- Momigliano, A. 1966. "Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography." In *Studies in Historiography*, ed. by A. Momigliano, 112–126. London: Weidenfeld / Nicolson.
- Mouffe, C. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Myurberg, I. I. 2018. "K probleme samoobosnovaniya politicheskoy filosofii (sotsial'no-epistemologicheskii podkhod) [Toward the Problem of Self-justification of Political Philosophy from the Standpoint of Social Epistemology]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 11 (1): 28–44.
- Neusner, J., B. D. Chilton, and R. E. Tully, eds. 2013. *Just War in Religion and Politics*. Lanham: University Press of America.

- Nietzsche, F. 1990. "Ecce Homo [Ecce Homo]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by K. A. Svas'yana, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy, 693–770. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Nixon, J. 2015. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London: Bloomsbury.
- Ormiston, A. 2012. *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*. New York: State University of New York Press.
- Parsons, T. 2002. "Obshchestva [Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives]" [in Russian]. In *O sotsial'nykh sistemakh [The Social System]*, ed. by V. F. Chesnokova and S. A. Belanovskiy, trans. from the English by V. F. Chesnokova, 777–829. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Pivovarov, Yu. S. 1999. "Khristianskaya demokratiya v kontse khkh stoletiya (Protestant-skiy izvod) [Christian Democracy at the End of the Twentieth Century (Protestantism)]" [in Russian]. *Politicheskaya nauka [Political Science]*, no. 2, 153–164.
- Plato. 1902. *Tetralogia VIII* [in Ancient Greek]. Vol. 4 of *Platonis Opera*, ed. by J. Burnet et al. 5 vols. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- . 1907. *Leges* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, J. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223–251.
- . 1999. *Law of Peoples*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Rosenstock–Huessy, E. 2002. *Velikiye revolyutsii. Avtobiografiya zapadnogo cheloveka [Out of Revolution]* [in Russian]. Trans. from the English by V. Makhlin et al. Moskva [Moscow]: Bibleysko-bogoslovskiy Institut sv. apostola Andreya.
- Rouner, L. S., ed. 1986. *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Ryzhkov, N. A. 2023. "Grazhdanskaya religiya kak kommunikativnaya sreda [Civil Religion as a Communicative Environment]: kontseptual'nyy analiz [Conceptual Analysis]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, forthcoming.
- Salluste. 1962. *Lettres à César, Invectives* [in Latin]. Ed. by A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- Salmin, A. M. 2009. *Sovremennaya demokratiya [Contemporary Democracy]: ocherki stanovleniya i razvitiya [Essays on Formation and Development]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Forum.
- Savin, N. Yu. 2015. "Poryvaya s Karlom Shmittom [Breaking with Carl Schmitt]: ponyatiye politicheskogo v teorii agonisticheskogo plyuralizma [The Concept of the Political in Chantal Mouffe's Agonistic Pluralism]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 25 (6): 163–179.
- . 2019. "Politicheskaya teoriya i ponyatiye politicheskogo [Political Theory and Concept of the Political]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 1, 6–21.
- Schmitt, C. 2006. *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbasa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2007. *Teoriya partizana. Promezhutochnoye zamechaniye k ponyatiyu politicheskogo [Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Yu. Korinets. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2008. *Nomos zemli v prave narodov Jus Publicum Europaeum [Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum]* [in Russian]. Trans. from the German by K. Loshchevskiy and Yu. Korinets. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.



- . 2016a. *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by A. F. Filippova, A. P. Shurbeleva, and Yu. Yu. Korintsa. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016b. “Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 280–408. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Shils, E. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1988. “Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987.” In *Center : Ideas and Institutions*, ed. by L. Greenfeld and M. Martin, 250–282. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1997. *Order of Learning: Essays on the Contemporary University*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Smith, A. 2004. *Natsionalizm i modernizm [Nationalism and Modernism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Smirnov, Yu. M. Filippov, and E. S. Zagalashvili. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Thornhill, C. 2009. “The Autonomy of the Political. A Socio-Theoretical Responses.” *Philosophy & Social Criticism* 35 (6): 705–735.
- Tsybin, V. A. 1994. *Tserkovnoye pravo [Church Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MFTI.
- Voegelin, E. 2000. “Political Religions.” In *Modernity without Restraint*, vol. 5 of *The Collected Works of Eric Voegelin*, 19–73. 34 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Walzer, M. 1977. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Weber, M. 1990a. *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by Yu. N. Davydov. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1990b. “Nauka kak prizvaniye i professiya [Wissenschaft als Beruf und Berufung]” [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by P. P. Gaydenko and A. F. Filippov, 707–735. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1990c. “Politika kak prizvaniye i professiya [Politik als Beruf, Macht als Berufung]” [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by A. F. Filippov, 644–706. Moskva [Moscow]: Progress.
- Wiley, J. 2016. *Politics and the Concept of the Political: The Political Imagination*. New York: Routledge.
- Wilkinson, E. 2016. “On Love as an (Im)Properly Political Concept.” *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (1): 57–71.