

ВЛАДИМИР БРОДСКИЙ\*

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ\*\*

МАКС ВЕБЕР И КАРЛ ШМИТТ

Получено: 10.07.2024. Рецензировано: 23.09.2025. Принято: 28.01.2025.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка поиска и раскрытия политико-теологического начала в учении Макса Вебера. Основанием этого направления работы служит прямое свидетельство Карла Шмитта о том, что именно классик социальной науки является подлинным учредителем политической теологии. Отталкиваясь от тезиса, фиксирующего отношение соответствия между метафизико-теологическим и государственно-правовым мышлением в качестве центрального принципа политической теологии как социологии юридических понятий, автор включает в соответствующее поле проблему не-соответствия или рассинхронизации двух указанных контекстов. Отмечается, что подобная проблематика распылена по одному из сложнейших веберовских текстов — «Промежуточному рассмотрению», — который открыт осмыслению в качестве главного труда Макса Вебера. Фиксируется, что исчезновение веры в надмирное видится Веберу уничтожающим *значимое* как таковое, с которым напрямую связан как генезис, так и поддержание социального порядка. Реконструируется тезис Вебера о том, что политическая риторика, апеллирующая к братской любви, лишь «фарисейски» скрывает принципиальную невозможность братства в условиях характерной для модерна государственности, организованной по принципу большого предприятия. Проблематизируется решение Вебера в пользу параллельного рассмотрения государства как систематически решающего собственные задачи аппарата произвольного насилия и как точки сборки подлинного

\*Бродский Владимир Игоревич, магистр философии, старший преподаватель, РАНХиГС (Москва); Московская высшая школа социальных и экономических наук (Москва), brodskiy-vi@ranepa.ru, ORCID: 0000-0001-5333-2816.

\*\*© Бродский, В. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение о предоставлении гранта № 075–15–2022–326). Тезисы данной статьи представлены автором в докладе «Политическая теология как призвание и профессия: Макс Вебер и Карл Шмитт на пороге конца времен» на конференции «Политическая теология III: время, остающееся до нового начала» (24–25 мая 2024 г., НИУ ВШЭ, г. Москва). Автор выражает благодарность своему учителю А. Ф. Филиппову за указание на фрагмент письма Карла Шмитта Райнхарту Козеллеку, вокруг которого выстраивается публикуемое исследование. Также автор сердечно благодарит коллегу и старшего товарища О. В. Кильдошова за продуктивные обсуждения основных положений работы, без которых полученные результаты были бы абсолютно невозможны.

братства в периоды внешних войн. Ряд положений «Промежуточного рассмотрения» признается автором образующими политико-теологический вызов, на который отвечает Карл Шмитт, мысля «вместе с Вебером против него самого». Шмиттовский концепт возвышенного политического единства рассматривается в работе в качестве альтернативы веберовскому отсутствию трансцендентного в условиях секуляризованного и рационализованного мира. Делается вывод, что наиболее содержательный ответ на вызовы учения классика Шмитт дает в лекции «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», утверждая, что теолого-метафизическая сфера духовной жизни не превращается в вакуум, оставаясь прибежищем «религии техничности», в борьбе с которой может явить себя новое политико-теологическое начало.

**Ключевые слова:** политическая теология, Макс Вебер, Карл Шмитт, секуляризация, рационализация, конец времен.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-13-47.

Конец — это непрерывное И-так-далее, от которого *последнее* как самое начальное ускользнуло с самого начала и очень давно.

*Martin Heidegger*

Однако! Боги так просто не умирают,  
Они просто спускаются в недра.

*Babangida*

## ВВЕДЕНИЕ

2023 год ознаменован публикацией важной работы «Макс Вебер как полемист» (Кильдюшов, 2023). Аналогичное исследование могло бы быть посвящено другому великому немецкому социальному ученому — Карлу Шмитту. Количество авторитетных фигур, к которым обращены полемические выпады Шмитта, поражает — это и Ганс Кельзен как главный антигерой «Политической теологии» (Шмитт, Коринец, 2016с), и Адам-Генрих Мюллер, на которого выливаются тонны нескрываемого презрения в «Политическом романтизме» (Шмитт, Коринец, 2015), и даже Томас Гоббс, которого «Гоббс XX века» делает ответственным за возникновение западного либерализма<sup>1</sup>. При этом не будет большим

<sup>1</sup>Речь об указании Шмитта на то, что в вопросе о том, должны ли подданные верить, что суверен совершает чудо, Гоббс «в решающий момент отступает» и «делает жесткую оговорку в духе индивидуализма» (Шмитт, Кузницын, 2006: 191), утверждая, что «мысль свободна» (Гоббс, Гутерман, 1991: 343). Шмитт полагает, что тем самым Гоббс создает разрыв между частным и публичным, впоследствии усугубленный «первым либералом-евреем» Спинозой (Шмитт, Кузницын, 2006: 192).

Новейшие исследования предлагают оригинальный взгляд и на полемическую составляющую в шмиттовской рецепции Декарта; см. Горяинов, 2023.

преувеличением утверждать, что одна из самых интригующих и сложных полемических линий связывает Шмитта с фигурой и учением Макса Вебера. Шмиттовская рецепция идей классика социологии длится 66 лет (Anter, 2016: 85) и воплощается в значительном количестве противоречивых оценок. В раннем «Духовно-историческом состоянии современного парламентаризма» Шмитт критически высказывается о Вебере как о «немецком либерале» и выражает свое несогласие с его определением парламента как кузницы политических элит (Шмитт, Коринец, 2016a: 96). В другом тексте Шмитт, напротив, указывает на то, что именно Вебер осознает глубокое противоречие между демократией и либерализмом (Schmitt, 1930: 30), вокруг которого выстраивается вышеупомянутое произведение Шмитта. «Легальность и легитимность» обнаруживает весьма резкое несогласие с Вебером на предмет того, что первая способна выступать в роли последней (Шмитт, Коринец и др., 2016b: 179). При этом сама проблема соотношения легальности и легитимности на страницах дневника признается Шмиттом более фундаментальной и актуальной юридической проблемой, чем вопрос о соотношении естественного и позитивного права (Schmitt, 2015: 48). Несмотря на столь высокую оценку восходящей к Веберу постановки вопроса, дневниковые записи Шмитта пестрят язвительными выпадами в адрес классика: в одном из фрагментов Вебер обвиняется в чрезмерном использовании иноязычных терминов (Шмитт, Коринец, 2015: 183); в другом месте одному из подобных концептов — *харизме* — Шмитт посвящает ехидное стихотворение (утверждая при этом, что подлинным автором данной идеи является Рудольф Зом) (там же: 150). Данные выпады не мешают Шмитту назвать себя «единственным подлинным учеником Вебера» в поздней беседе с Анджело Болаффи (Anter, 2016: 87). Другой поздний источник — письмо Райнхарту Козеллеку от 1976 г. — содержит еще более громкое признание: в нем Карл Шмитт называет Макса Вебера подлинным учредителем политической теологии (Schmitt & Koselleck, 2019: 303). Одноименное произведение 1922 г., опубликованное в сборнике, посвященном Макс Веберу, отдает дань уважения ушедшему классику, но в целом являет собой разработку альтернативной программы<sup>2</sup>. Последнее крупное произведение Шмитта — «Политическая теология II» (1970) содержит несколько обращений к Веберу,

<sup>2</sup>Полемическое (по отношению к Веберу) начало «Политической теологии» четко зафиксировано А. Ф. Филипповым: «Там, где у Вебера религия попадает сразу в напряженное отношение к порядкам мира, а потом перестает быть универсальным знанием, универсальным отношением к порядкам мира и социальной жизни, у Шмитта речь

в которых последний упоминается в качестве представителя «новейшей политической теологии» (Шмитт, Кильдюшов, 2024: 107, 122). Таким образом, творчество Шмитта закольцовывается — спустя почти 50 лет немецкий мыслитель возвращается к политико-теологической проблематике, отводя Веберу оригинальную роль *как своего учителя, так и «ученика»*<sup>3</sup>. Столь необычный маневр Шмитта ставит перед его читателем фундаментальный вопрос — что именно в учении Вебера говорит о его авторе как о создателе политической теологии? Попытка решения этой проблемы и является целью настоящей статьи. Вместе с тем необходимо учитывать и то, что поздние комментарии Шмитта в отношении Вебера в значительной степени являются продуктом многолетней рефлексии Шмитта над *своим собственным* учением. Тезис автора состоит в том, что различные его элементы могут рассматриваться как то, что становится (или *могло бы стать*) ответом на *политико-теологические* вызовы, обнаруживающиеся в веберовском учении. Забегая вперед, отметим, что наиболее четко подобная связь прослеживается в докладе Шмитта «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» (Шмитт, Филиппов, 2001).

Вопрос о том, что позволяет говорить о Вебере как об учредителе политической теологии, неизбежно ставит перед нами еще один — где именно следует осуществить разыскание? Одну из подсказок дает сам Шмитт, уточняя, что политическая теология Вебера обнаруживается в его социологии религии (Schmitt & Koselleck, 2019: 303). На этом фоне справедливым видится обращение к «Собранию сочинений по социологии религии», объединяющему в себе «Протестантскую этику и дух капитализма» и проект «Хозяйственной этики мировых религий». Вторую подсказку дает один из наиболее авторитетных вебероведов — Фридрих Тенбрук, утверждающий:

...кто хочет проникнуть в ядро веберовских идей, в живое сердце его социологии, должен браться за «Собрание сочинений по социологии религии» и расшифровать ее, основываясь на «Хозяйственной этике мировых религий», вернее, на тех разделах, которые задают для него рамку (Тенбрук, Кильдюшов, 2020: 116).

идет о том, что понятия богословия в ходе секуляризации приобретают новое измерение в политической философии и юриспруденции» (Филиппов, 2016: 495).

<sup>3</sup>Суть отмеченного амбивалентного статуса отчетливо предстает в одном из комментариев А. Ф. Филиппова: «Вебер уже мыслит в категориях политической теологии, хотя и не догадывается об этом» (Филиппов, 2023).

В роли последних подразумеваются «Введение» и «Промежуточное рассмотрение», опубликованные на русском языке в китайском томе «Хозяйственной этики мировых религий» (Вебер, Кильдюшов, 2017a; Вебер, Кильдюшов, 2017b). Именно они, по мнению Тенбрука, «впервые подводят систематический, хотя и с трудом поддающийся расшифровке итог многолетних историко-социологических исследований» (Тенбрук, Кильдюшов, 2020: 95) Вебера. Столь высокий статус двух текстов не отменяет присущего им характера «туманных и поспешных пояснений» (там же), что открывает широкое пространство для исследовательской работы. Уникальное сочетание статуса «главного труда Макса Вебера» и запутанной формы изложения легитимизирует дуэт «Введения» и «Промежуточного рассмотрения»<sup>4</sup> в качестве главного объекта настоящего исследования. Таким образом, Вебер, о котором пойдет речь в настоящей работе, — это прежде всего Вебер как автор двух этих сочинений (преимущественно — второго). Предвосхищая удивление читателя, отметим, что местами Вебера можно будет не узнать, поскольку «Промежуточное рассмотрение» стоит особняком по отношению к прочим произведениям классика, получившим более широкое распространение. При этом в поле зрения автора остаются и релевантные фрагменты иных сочинений Вебера (Вебер, Гайденок и Филиппов, 1990a; Вебер, Филиппов, 1990b; Вебер, Скуратов, 2003a; Вебер, Скуратов, 2003b; Вебер, Беляев и др., 2019).

Вопрос «где искать?» не может не сопровождаться вопросом «что именно?». Несмотря на внешнюю простоту задачи, автоматическое решение едва ли возможно, так как «политическая теология остается одним из наиболее проблемных и неопределенных направлений», в отношении которого «не существует какого-либо консенсуса в области даже самых базовых определений» (Ребров, 2023: 309). Поиск политико-теологических начал в учении Вебера требует надежной опоры, и эту роль автор закрепляет за выводами, сделанными российским

<sup>4</sup>Первое сближение «Политической теологии» Шмитта с «Промежуточным рассмотрением» Вебера осуществлено А. Ф. Филипповым (Филиппов, 2016: 495). Забегая вперед, отметим, что тезис Филиппова, согласно которому Вебером «постепенно обнаруживается, что этические принципы братства несовместимы с экономикой, политическими порядками, с искусством и эротикой» (там же), абсолютно справедлив. Настоящая работа развивает это наблюдение указанием на то, что отмеченная несовместимость усиливается попытками политических порядков использовать риторику братства, «фарисейски скрывая» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 439) отсутствие присущей братству любви в практиках управления, «не взирая на лица» (там же: 411). Этот тезис будет подробно раскрыт далее в статье.

исследователем В. Е. Кондуровым (Кондуров, 2019). Не менее важным источником основных характеристик шмиттовского проекта в контексте настоящего исследования являются важные наблюдения О. В. Кильдюшова (Кильдюшов, 2016; 2019; 2021). Связующим звеном между социологией Вебера и политической теологией Шмитта автор видит ряд положений, изложенных в работе А. Ф. Филиппова (Филиппов, 2008).

## I

Рефлексируя над собственным стилем академической работы, Шмитт утверждает, что его подход занимает промежуточное место «между системой и афоризмом» (Schupmann, 2017: 28). В работах Шмитта мы наблюдаем разную степень сближения с этими полюсами, и «Политическая теология» представляется максимально тяготеющей ко второму. В этом произведении обнаруживается большое количество звучных формулировок, производящих эффект на читателя, но не сопровождающихся должным объяснением<sup>5</sup>. В. Е. Кондуров прослеживает три центральных положения политической теологии («социологический тезис»; тезис концептуальной аналогии; тезис структурной аналогии) и совершенно справедливо замечает, что первому из них — утверждающему, что политическая теология представляет собой *социологию юридических понятий*, — недостает ясных определений (Кондуров, 2019: 57)<sup>6</sup>.

Наиболее содержательное уточнение этого концепта обнаруживается в шмиттовском рассмотрении его возможных интерпретаций. Отбросив несколько вариантов<sup>7</sup>, Шмитт рассуждает о наиболее точном:

...предпосылкой этого рода социологии юридических понятий является радикальная понятийность, то есть дошедшая до теологического и метафизического последовательность мысли. Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации (Шмитт, Коринец, 2016с: 42).

<sup>5</sup>Исследователи подчеркивают игру творческих и философских элементов в шмиттовском наследии, отмечая возникающую на этом фоне двусмысленность (Stolleis, 1972: 123).

<sup>6</sup>На этом фоне исследователи позволяют себе задаться вопросом — существует ли вообще «социология юридических понятий»? (Anter, 2016: 88).

<sup>7</sup>Интересно, что среди отброшенных вариантов обнаруживается подход Вебера, который, с точки зрения Шмитта, «еще не является социологией юридического понятия» (Шмитт, Коринец, 2016с: 40). В свете приведенных выше признаний Шмитта становится очевидно, что впоследствии он пересматривает данную позицию.

На этом фоне совершенно справедливым является следующее заключение Кондурова относительно содержания «социологического тезиса»:

Данный тезис одновременно говорит о структуре понятий и устанавливает ее взаимосвязь с метафизической картиной мира эпохи. Политическая теология имеет дело, в первую очередь, не с отношением причины и следствия, *но с отношениями соответствия* (курсив мой. — В. Б.) (Кондуров, 2019: 58).

Таким образом, социология юридических понятий ищет и исследует соответствие между политико-правовым мышлением и его «метафизической изнанкой» (Башков, 2022: 69). Тезис автора настоящей статьи состоит в том, что в заданном контексте политико-теологическую природу обретает и проблема *не-соответствия*, способная, в частности, возникнуть в том случае, когда испытывающее дефицит легитимности государственное образование стремится устранить его путем эксплуатации смыслов, концептов и символов, являющихся продуктами духовной жизни ушедших эпох и потерявшей актуальность метафизики<sup>8</sup>. Спустя почти 50 (!) лет Шмитт открыто ставит ее в «Политической теологии II»: «Легитимность (Нового времени — В. Б.) повлекла бы за собой целую *контрабанду* (курсив мой — В. Б.) старых понятий и заимствований и могла бы затронуть традицию, наследие, отцовство и древнюю некротантию» (Шмитт, Кильдюшов, 2024: 194). Данное замечание особенно актуально в свете того, что политическая теология для Шмитта — это

<sup>8</sup> «Метафизические представления, в структуру которых входят соответствующие понятия, чтобы быть „ярчайшим выражением эпохи“, должны быть типичными и в этом смысле „нормальными“. Соответственно, типичными, „нормальными“, должны быть и аналогичные им государственно-правовые представления и понятия» (Кондуров, 2019: 66). Поставленная нами проблема фиксирует ситуацию *ненормальности* политической риторики, в рамках которой транслируются представления о государственной жизни, соответствовавшие прежней метафизической картине мира и утратившие идейное единообразие с актуальной.

Поставленная проблема затрагивается Шмиттом, будучи погруженной в более широкий контекст. На страницах «Римского католицизма и политической формы» (этому тексту будет уделено пристальное внимание в настоящей работе) Шмитт прослеживает в католической культуре три значимых пласта: эстетику, право и «всемирно-историческую форму власти в блеске ее славы» (Шмитт, Филипов, 2016: 77). Шмитт утверждает, что культура современного предприятия (ставшая полноценной парадигмой, мировоззренческим гегемоном) в своем эстетическом аспекте черпает образы и символы из ушедших эпох, приводя в пример советский серп и молот (там же: 77–78). Данное наблюдение можно распространить и на другие отмеченные аспекты: правовое и властное, испытывающая дефицит смыслов, вынуждены компенсировать его путем заимствования концептов, порожденных духовной жизнью прошлого.

еще и «попытки полемически использовать язык сакрального в целях политической мобилизации» (Кильдюшов, 2019: 91). Для Вебера с исчезновением веры в надмирное «распадается и вся этическая унификация жизни» (Кильдюшов, 2021: 658), что несет в себе риск распада *унификации политической*. Карл Шмитт, мыслящий политическое бытие как *единство*, не может не воспринять подобную перспективу как политико-теологический вызов, требующий решительного и содержательного ответа.

Отмеченная выше процедура *недобросовестного заимствования* смыслов, относящихся к мировоззренческим парадигмам прошлого, может быть верхушкой айсберга, скрывающей за собой более масштабную проблему, так как сама необходимость в ней указывает на дефицит или даже вакуум *значимого* как такового. Поскольку именно со *значимым* Вебер преимущественно связывает принятие принуждения, поддерживающего социальную регулярность (Филиппов, 2008: 11), его упразднение чревато разрывом, угрожающим самим основаниям социального порядка. Тревога в отношении подобных перспектив рассыплена по «Промежуточному рассмотрению», и именно на нее реагирует Шмитт в «Эпохе деполитизаций и нейтрализаций».

## II

«Промежуточное рассмотрение» крайне остро ставит проблему исчезновения веры в надмирное, отличающей еще не секуляризованную метафизику. Именно с внемирским напрямую связаны *блага спасения*, представления о распределении которых формируют мотивы социального действия в тварном мире и становятся фундаментальным источником социального порядка<sup>9</sup>. Пессимистичный тон «Промежуточного рассмотрения» связан с тем, что исчезновение надмирного как элемента конвенционального мировоззрения оставляет человека модерна без источника ориентиров и смыслов, делает невозможным осмысление и принятие привычных социальных структур. Запрос на спасение в этих условиях лишен шанса на удовлетворение — секуляризированный мир способен

<sup>9</sup>Как утверждает Вебер, «наиболее почитаемые блага религиозного спасения — экстаические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и пневматиков всех видов — не были достижимы для каждого, поскольку обладание ими было связано с „харизмой“, которая может проявиться у многих, но не у всех» (Вебер, Кильдюшов, 2017а: 49–50). Харизма — точка пересечения веберовской социологии религии и веберовской социологии господства, главный источник влияния духовной жизни на структуры социального порядка (Кильдюшов, 2016: 7–8).



предложить лишь сублимации, в числе которых Вебер выделяет искусство (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 421–424) и эротику (там же: 424–433). Таким образом, совершенно справедливым представляется указание на то, что секуляризация в глазах классика — не просто снижение социального значения религии, а нечто, что в целом «стирает саму сферу значений, ценностей и верований, в которой действовали религиозные/политические движения» (Magalhães, 2016: 291)<sup>10</sup>. Исследователи прослеживают подобную тревогу и в шмиттовском учении, отмечая, что различные тенденции, характеризующие современность (включающие расколдовывание и рационализацию), сопряжены с невозможностью зывания к «опустошенным небесам» в надежде на спасение (Rasch, 2019: 15).

Фундаментальное несовпадение логики вопрошания и тех возможностей, что предоставляет новый мировоззренческий контекст для обнаружения ответа, — общая проблема эпохи, частным случаем которой является ее политическая проекция. Сама постановка вопроса о *смысле* теряет адекватность в расколдованном мире, представляющем собой «каузальный механизм» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 434). В связи с этим вопрошающий вынужден остаться ни с чем, что наиболее четко просматривается на примере проблемы несправедливого воздаяния: согласно Веберу, «чем интенсивнее рациональное мышление бралось за проблему несправедливого воздаяния, тем менее возможным представлялось ее чисто мирское решение и менее вероятным и менее осмысленным — внемирское» (там же: 438). Так Вебер доносит до читателя важнейший тезис — проблемы и запросы, обладающие для человека *экзистенциальным значением*, не могут быть решены и удовлетворены в секуляризованном мире, поскольку посторонние ответы едва ли способны удовлетворить вопрошающего (важный пример будет рассмотрен далее в статье), в то время как любые ответы, отсылающие к внемирскому, рискуют быть отвергнуты рациональным мышлением. На фоне столь глубокого противоречия *значимое* действительно образует вакуум, лишая государственно-правовые структуры необходимой «метафизической

<sup>10</sup> Возникающая на этом фоне проблема являет себя через кризис легитимности, по сущности представляет собой исчезновение самой *возможности* легитимности. Она уже принадлежит контексту, который впоследствии материализуется в шмиттовской политической теологии, в рамках которой «отношения государства и теологии не просто обслуживают легитимность правления, но составляют экзистенциальное поле легитимности как таковой» (Мерзенина, 2023: 83).

изнанки». По словам Вебера, важнейшей предпосылкой «всякой теологии» является установка на то, что «мир должен иметь смысл» (Вебер, Гайденок и Филиппов, 1990а: 732). Снятие этого принципа в условиях мира, ставшего в сознании человека каузальным механизмом, уничтожает саму возможность теологии<sup>11</sup>. Проблема *не-соответствия* между метафизико-теологическим и политико-правовым мышлением на этом фоне встает крайне остро: последнему в этих реалиях оказывается *нечему* соответствовать.

Главное социальное следствие потребности в спасении Вебер видит в становлении этики братства, выступающей в роли главного источника социальной динамики еще не секуляризованного мира. Религии братского спасения способны перекраивать социальную реальность, стирая привычные границы между сообществами и прокладывая новые, снабжая их убедительными теоретическими обоснованиями. В частности, сотериологические союзы способны эффективно отчуждать естественные (и потому самые крепкие — семейные, родовые) связи в не-естественном, но полноценном братстве: в этих условиях биологический брат оказывается менее *своим*, чем брат по вере — *брат во спасении*, — принятие ответственности за судьбу которого становится прямой обязанностью члена союза. Отсутствие любви — признак иллюзорности спасения; именно оно ставится в вину искусству и эротике как сотериологическим сублимациям. В художественной сфере возможно лишь *спасение от обыденности*, мирской рутины (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 422). Искусство производит не любовь, а «безответственное наслаждение» (там же: 423) — эстетическое переживание, не накладывающее на субъекта никаких обязательств по отношению к другому. В эротике Вебер видит форму патологической одержимости, сопряженную с насилием над другим и скрытым эгоцентризмом; ее субстанция — «рафинированное наслаждение самим собой в другом, имитирующее самоотверженность» (там же: 431). Эротизм не переносит любовь в узкое пространство взаимоотношений с партнером, а лишь замыкает страсть на самом субъекте переживания. Отсутствие побуждения к принятию ответственности за другого понижает статус подобного чувства до наслаждения<sup>12</sup>.

<sup>11</sup>При этом, как справедливо отмечает М. Фетисов, ссылаясь на Х. Майера, именно попытки отвергнуть или преодолеть политическую теологию становятся катализатором шмиттовского желания ее разыскать (Фетисов, 2018: 33).

<sup>12</sup>Рассматриваемые тезисы Вебера местами созвучны положениям шмиттовской критики политического романтизма. Отталкиваясь от идеи о том, что «высшая и самая надежная, незабываемая реальность старой метафизики — трансцендентный Бог — была

Этика братской любви, укорененная в вере в спасение, обладает двумя важнейшими тесно связанными чертами, отсутствующими у «конкурентов». Во-первых, она способна производить и сохранять сообщества, создавая *близких*, готовых нести ответственность за судьбу друг друга. Во-вторых, даже большие сотериологические союзы сохраняют личный характер взаимоотношений между их членами — продиктованная любовью помощь брату во спасении всегда учитывает индивидуальные обстоятельства, делающие ее необходимой. Основой этих характеристик является внемирское спасение как важнейший источник мотивации и целеполагания. Его мирской аналог — *спасение от повседневной обыденности* — не обладает потенциалом братства.

Этика братской любви двояка — она содержит в себе как внешний, так и внутренний аспект. Взаимодействия с членами союза регламентируются одной системой правил, в то время как в отношении чужаков действует иная. Вебер приводит характерный пример, описывая хозяйственное преломление подобного дуализма: «право торговаться (при обмене и ссуде) и длительное закабаление (например, вследствие задолженности) были ограничены внешней моралью, действовавшей в отношении чужаков» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 406), в то время как в отношении братьев по вере подобные практики строжайше запрещены.

Религиям спасения присущ универсалистский подход, ими движет стремление охватить все человечество; сам факт деления на своих и чужих не воспринимается ими как благо: «границы религиозного союза и факт вражды представляли следствием несовершенства и порочности всего эмпирического, порождавших само страдание» (там же: 407). Именно эта установка на бесконечное включение делегитимизирует военно-политические столкновения между государственными порядками, воспринимающиеся апологетами религий спасения как бесцельное братоубийство (там же: 414). Тем не менее сама идея *не-естественных* союзов, в *границах* которых появляются *свои*, глубже впечатывается в опыт социальной жизни именно благодаря сотериологическим братствам. Следует отметить и то, что их взаимное стремление к экспансии не может не обернуться столкновением порядков. Поскольку любая

устранена» (Шмитт, Коринец, 2015: 111) в метафизике XVII–XIX вв., а ее место занял самодовольный субъект, Шмитт упрекает бенефициаров этой трансформации — политических романтиков — в том, что для них «все реальное — только повод» (там же: 154) к эстетическому переживанию, несущему в себе лишь наслаждение *собственной* эмоциональностью, сопряженное с тотальной неспособностью к полноценному социальному действию (там же: 173, 178).

организация спасения «считает себя уполномоченной и обязанной противостоять заблуждениям в вере даже с помощью жестокого насилия, распространяя благодатные средства спасения» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 415), конкуренция между ними способна воплощаться в опыте священных войн. Таким образом, глобальные амбиции религий спасения не отменяют границы между своими и чужими, а лишь делают их подвижными. Несмотря на теологические упования, социологический факт состоит в том, что *спасутся не все* (Кильдюшов, 2019), и важнейшей задачей сотериологического союза становится борьба с теми, кто путем распространения заблуждений препятствует спасению на уровне всего человечества (в этой роли вполне могут быть рассмотрены апологеты конкурирующей религии спасения).

Принципиальная позиция Вебера состоит в том, что распределение благ спасения осуществляется неравномерно (Вебер, Кильдюшов, 2017a: 49–50); наиболее ценные из них (например, способность к пророчеству) образуют *харизму* как набор *исключительных* сил и способностей, позволяющих претендовать на статус посланца богов и, как следствие, — вождя (Вебер, Беляев и др., 2019: 495–496). Обладатель избранности к спасению, пророк или спаситель, способен создать общину и организовать социальный порядок, поддержание которого затем оказывается «в руках харизматически квалифицированных преемников, учеников и апостолов пророка или спасителя» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 404), а впоследствии закрепляется за институтом, вера в особую благословенность которого имеет место в рамках «должностной харизмы» (Вебер, Беляев и др., 2019: 211), возникающей в процессе оповседневнивания наследуемой (или апроприруемой) харизмы вождя-пророка. Таким образом, генезис социального порядка неизбежно связан с эксклюзивным доступом к внемирскому, декларируемому обладателем харизмы. Последующее поддержание социального порядка посредством системы институтов также предполагает веру в их благословенность даже в том случае, когда речь идет о светских, а не церковных властях (там же).

Государственные образования секуляризированного и расколдованного мира воспроизводят логику братства, отделяя себя от прочих политических единств, и настаивают на легитимности поддерживающего социальный порядок принуждения, «недобросовестно заимствуя» риторику любви (этот аспект будет более подробно рассмотрен далее в работе). Фоном этого процесса является исчезновение веры во внемирское спасение, ранее служившей важнейшим источником *значимого*, обеспечивающего социальный порядок надежным основанием.

Потенциальная невозможность объяснения *смысла* государственного принуждения в его внешнем и внутреннем аспектах являет собой зарю катастрофы, поскольку на подобном фоне государство рискует быть признано не более чем *источником произвольной жестокости*<sup>13</sup>. Подобная характеристика указывает на очевидный кризис государственной легитимности, с которым (вероятно, не без влияния Вебера) соглашается Шмитт (Rasch, 2019: 15), рассматривая его как требующий решительного ответа политико-теологический вызов.

### III

Важнейшим социальным следствием ухода веры в надмирное становится исчезновение самой возможности братства. Современность обнаруживает лишь мнимые, искусственно поддерживаемые иллюзии единств. Для Вебера весьма принципиально то, что государство не является исключением из этого правила: используемая им риторика братства — ширма, скрывающая преследование собственных интересов и принципиальную неспособность к любви. Следует отметить: само напряжение между религиозными и политическими порядками не является для Вебера продуктом секуляризации, оно возникает в момент самого факта столкновения. Религии спасения претендуют на установление универсальных систем ценностей, в которых не находится места тому, вокруг чего конституируются политические сообщества. Как совершенно справедливо утверждает А. Ф. Филиппов,

...там, где у Вебера религия попадает сразу в напряженное отношение к порядкам мира, а потом перестает быть универсальным знанием, универсальным отношением к порядкам мира и социальной жизни, у Шмитта речь идет о том, что понятия богословия в ходе секуляризации приобретают новое измерение в политической философии и юриспруденции (Филиппов, 2016: 495).

Вместе с тем модерн делает это напряжение максимально острым, поскольку рационализированное государство утверждается в роли чего-то абсолютно *противоположного* идеалам братства. Продолжающееся обращение государственных порядков к идеологемам, соответствующим содержанию религий спасения, усугубляет проблему и сближает ее со

<sup>13</sup>Полноценный государственный порядок возникает лишь тогда, когда осуществляемое в его рамках насилие признается «валидным и обязывающим». Совершенно справедливо, что «насилие само по себе не может быть источником подобной веры; оно не способно производить свою собственную валидность, принимаемую в рамках консенсуса» (Magalhães, 2016: 291).

шмиттовским контекстом на фоне усиливающейся рассинхронизации государственного-правового и метафизико-теологического.

Поставленная проблема включена в масштабный контекст глобально-го процесса рационализации, сопровождающего человеческую историю. Расколдовывание, секуляризация и рационализация — тесно связанные, но не идентичные понятия (отметим, что все они — в фокусе пристального внимания Шмитта (McCormick, 1998: 134)). Последнее фиксирует универсальную (и необратимую) тенденцию к «сознательному овладению ситуаций в свете собственных интересов» (Вебер, Беляев и др., 2019: 486), самостоятельной постановке целей и определению путей их достижения субъектом действия. Государство, двигаясь по рельсам рационализации, реализует собственную политику, руководствуясь «предметно-прагматическим государственным интересом: абсолютной самоцелью сохранения (или изменения) внутреннего и внешнего распределения власти» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 412). На этом фоне «обращение к чисто насильственным средствам принуждения не только вовне, но и внутри существенно значимо для каждого политического союза» (там же), поскольку в условиях исчезновения подлинного братства политический порядок поддерживается лишь «с помощью жестокой силы, лишь номинально и изредка заботящейся о справедливости» (там же: 439). Деятельность государства, нацеленная на сохранение распределения власти, порождает «все новое насилие вовне и внутри», а риторика братства, призванная легитимизировать подобные акции, представляет собой лишь «фарисейски скрываемое отсутствие любви» (там же)<sup>14</sup>. Таким образом, Вебер оказывается близок к тому, чтобы отождествить рационализированное государство с конвейером, производящим произвольное внешнее и внутреннее насилие *исключительно ради того, чтобы сохранить за собой возможность производить его и в будущем*. Учитывая то, что рационализация захватывает и индивида, для которого также характерно стремление к овладению ситуацией исходя из *собственных* интересов, будущее политических сообществ не может не быть поставлено под вопрос. Индивидуальное *ratio* едва ли способно подтолкнуть своего носителя к преданности замкнутому на своих целях аппарату насилия и тем более — к обеспечению его бесперебойной работы в качестве расходного материала. Потенциальная деструкция единств на фоне все более *бессмысленной*

<sup>14</sup>Проблема исчезновения любви из политической плоскости обсуждается и в новейших исследованиях. См. Каспэ, 2023.

ожесточенности рационализированных политических порядков — одно из следствий рационализации, позволяющее говорить о самом процессе как об «антиутопическом» (Villa, 2013: 77).

Рационализация государственной машины сопровождается ее нейтрализацией — тот, кто «следует идеальному смыслу рациональных правил осуществления порядка государственной власти», действует «без ненависти, а потому и без любви» (ibid.: 411), видя в объекте, на который направлено действие, лишь обезличенную переменную, в отношении которой действует стандартная процедура. Подобные установки извлекают братскую любовь из политического контекста — государство как «большое предприятие» (Вебер, Скуратов, 2003b: 128) требует отношения к человеку не как к брату, а как к инструменту или ресурсу. Действующий на этих основаниях социальный порядок обнаруживает себя в определенных социально-политических границах и поддерживается принуждением, предполагающим возможность осуществления насилия. Оба факта подталкивают к социально-онтологическому вопрошанию — кто и почему включен в социальный порядок, в котором я себя обнаруживаю? По какой причине я должен защищать его от тех, кто бросает ему вызов извне? В связи с чем я должен мириться с принуждением, делающим социальный порядок возможным? Для государственного образования весьма принципиально, чтобы каждый нашел удовлетворительные ответы на эти вопросы — в противном случае ему отнюдь не гарантировано успешное следование собственным «предметно-прагматическим интересам». Именно с этой целью на флаги поднимаются идеологемы, эксплуатирующие темы любви и братства, однако, как уже было отмечено ранее, в этом случае мы имеем дело лишь с «фарисейски скрываемым отсутствием любви» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 439) или «подражанием этике» (там же: 413), когда они используются в апелляциях к моральной правоте. Вопиющий характер недобросовестности данной процедуры подчеркивается тем, что риторическая апелляция к братской любви осуществляется порядками, рациональные правила которых *нейтрализуют* саму ее возможность<sup>15</sup>. Метафора фарисейства (использующаяся в том числе в отношении искусства и эротики) крайне важна — ставя проблему рассинхронизации декларируемого и наличного,

<sup>15</sup> Данное утверждение местами созвучно представлению об учении Шмитта, согласно которому «тенденция деполитизации» (которая, как известно, мыслится Шмиттом в паре с *нейтрализацией*) «несет в себе все то же политико-теологическое основание, которое содержательно отрицает» (Мерзенина, 2023: 102).

Вебер привлекает религиозный термин, полагая, что именно теологическая аналогия позволит лучше всего раскрыть ее суть. Она призвана еще раз подчеркнуть дефицит универсального *значимого*, попытка скрытия которого осуществляется путем эксплуатации продуктов духовной жизни прошлого. Единство, обеспечиваемое *фарисейством*, представляет собой искусственно поддерживаемую иллюзию, позволяющую государственному аппарату рекрутировать кадры для решения собственных задач, связанных с сохранением текущего распределения власти. За маской любящего политического патриарха в этих условиях скрывается «политик одной только власти», действие которого неизбежно «уходит в пустоту и *бессмысленность* (курсив мой. — В. Б.)» (Вебер, Филиппов, 1990b: 692). Однако потенциал фарисейства ограничен — отсутствие любви как одной из форм значимого не может скрываться вечно.

Представленные выше тезисы резко сталкиваются с фрагментом «Промежуточного рассмотрения», посвященным осмыслению современного опыта участия в войне. В нем Вебер признает, что именно война способна производить на свет союзы, практически идентичные тем, что возникают благодаря религиям братского спасения:

Война как реализованная угроза применения насилия вызывает именно в современных политических сообществах пафос и чувство общности, массовую преданность и безусловную готовность к самопожертвованию у сражающихся, а кроме того, сострадание и любовь к страждущим поверх всех ограничений со стороны естественных союзов (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413).

Воюющее политическое сообщество и братство религии спасения представляют собой структурно идентичные феномены — крепчайшие единства, демонстрирующие готовность к заступанию в смерть: «Единство выступившего на войну войска воспринимается сегодня как единство вплоть до смерти, то есть как максимальное единство» (там же)<sup>16</sup>. Лишь в этом сегменте секуляризированного мира «индивид может верить, что умирает „за“ *что-то* (курсив мой. — В. Б.)» (там же). Отметим, что Вебер использует подчеркнута неопределенную формулировку — самому воюющему нет необходимости рефлексировать над тем, что

<sup>16</sup>При этом религия братского спасения отказывает политическому вооруженному конфликту в каком-либо сакральном статусе и считает возникающее в связи с ним боевое братство не более чем «отражением технически рафинированной жестокости борьбы, лишенным всякой ценности» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 414). Тем самым Вебер частично превосходит критику шмиттовского понимания политического Карлом Лёвитом (см. Лёвит, Кильдюшов, 2012).



именно лежит в основе его мотивов: «То, почему и за что он идет на смерть, как правило, становится для него (как и для того, кто погибает по „призванию“) настолько несомненным» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 414), что соответствующие вопросы просто не задаются. Однако они не получают развития и в рассуждении самого Вебера. Причина тому — описанная выше ловушка: честное мирское решение должно воплотиться в малопривлекательном ответе «за сохранение за государством текущего внутреннего и внешнего распределения власти», напоминающем о «пустоте и бессмысленности» (Вебер, Филиппов, 1990b: 692) действий современного профессионального политика, а любые варианты, апеллирующие к внемирскому, рискуют быть дисквалифицированы рациональным мышлением, отказывающимся от самой идеи надмирного.

Низовая самомотивация и добровольческий энтузиазм, возникающие во время войн, которые ведутся политическими порядками, для Вебера представляют собой, с одной стороны, неоспоримые социологические факты<sup>17</sup>, с другой — явления, нарушающие логику рационализированного мира. Вебер не формулирует эту проблему напрямую, но его решение в пользу параллельного рассмотрения государства как бездушного автомата,двигающегося по своей собственной траектории без оглядки на кого-либо и что-либо, и того, за чей флаг некто не без энтузиазма готов отдать жизнь, создает очевидное напряжение. Как возможно столь проблематичное, труднообъяснимое сочетание? Каким образом большое предприятие, сердцем которого является конвейер, производящий произвольное внешнее и внутреннее насилие, становится точкой сборки подлинного единства, степень внутренней ассоциации которого идентична той, что отличает сотериологические братства? Если расколдованная действительность существует в качестве «каузального механизма», то внезапное коллективное *заступание в смерть* не может быть признано чем-то иным, кроме сбоя или *необъяснимого исключения*.

Однако политическая теология знает примеры исключений, напротив, *способных доказывать все* (Шмитт, Коринец, 2016с: 17). Не предположил бы Карл Шмитт, что мы имеем дело с одним из них?

<sup>17</sup>В другой работе Вебер отмечает, что именно в моменты войн широкие массы населения переживают чувство политического единства: «В великие же моменты, например, в случаях войн, значение национальной мощи проникает и к ним в душу — и тогда оказывается, что национальное государство зиждется на самобытных психологических основах даже в широчайших экономически поработанных слоях нации, а не только у „надстрой-ки“, представляющей собой организацию экономически господствующих классов» (Вебер, Скуратов, 2003а: 31).

## IV

Как было отмечено во введении, шмиттовская рецепция учения Вебера оборачивается чередующимися сближениями и отдалениями, порой образующими неразличимость. В поле зрения Шмитта оба описанных выше социологических факта: становление государственно-правовых порядков, функционирующих как «пустой аппарат» (Шмитт, Коринец, 2016а: 114), и готовность политически существующих народов умирать и убивать в условиях военных конфликтов. В обсуждении обоих аспектов Шмитт идет буквально за Вебером: в «Политической теологии» присутствует открытое, хоть и неохотное согласие с веберовским определением современного государства как «большого предприятия» (Шмитт, Коринец, 2016с: 58), а готовность к взаимному причинению смерти на уровне сообществ становится ключевым фактором в рамках шмиттовской концептуализации политического (Шмитт, Филиппов, 2016d: 310, 321, 326). Описываемая Вебером ситуация кристаллизации политического единства в условиях войны — условие существования народа в качестве политической экзистенции<sup>18</sup>. Вместе с тем общая картина, складывающаяся из разбросанных по различным произведениям веймарского периода элементов, выглядит попыткой Шмитта *мыслить с Вебером против самого Вебера*<sup>19</sup>. В основе этой стратегии лежит принцип, озвученный немецким юристом с барселонской трибуны: «Все существенные представления духовной сферы человека экзистенциальны, а не нормативны» (Шмитт, Филиппов, 2001: 51). В рамках логики веберовского учения готовность человека отдать жизнь во время войны политических порядков не укладывается в систему рациональных правил, действующих в секуляризованном мире, а сам вопрос о ее *смысле* не может быть поставлен на фоне эпистемологических требований эмпирического мышления. Для Шмитта же она образует повод *пересмотреть саму картину мира*, делающую эту готовность столь проблематичной. Это касается и общих положений, связанных со схлопыванием сферы надмирного, и специфически политических — определяющих природу государства.

<sup>18</sup>Достаточно вспомнить фрагмент «Понятия политического», в котором напрямую говорится о необходимости снятия всех внутренних противоречий в военное время (Шмитт, Филиппов, 2016d: 324).

<sup>19</sup>Данная формулировка вдохновлена тезисом Шанталь Муфф, объявившей о стремлении «мыслить со Шмиттом против Шмитта» (Mouffe, 2005: 14). Ученые фиксируют попытки Шмитта использовать положения веберовского учения против их автора (см. McCormick, 1998: 165).

В отличие от Вебера Шмитт не снимает вопрос о том, *за что* воюющий готов отдать жизнь, и ответ возвращает его к *трансцендентному*, от которого «поспешил» отказаться классик. Шмитт не боится назвать его по имени: это возвышенное политическое единство, причастность к которому делает политически существующий народ способным на *экзистенцию* (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48–49). Существенность, *значимость*, на которой покоится государственный порядок, не исчезает; единство, честь, братство, любовь к собрату и Родине сохраняют свою принципиальную роль в духовной жизни, потому что именно в этой системе смыслов осознается политическое единство, *экзистенциальный* характер которого подтверждается готовностью отдать за него жизнь. *Неадекватными* становятся не они, а мышление и мировоззрение, в парадигме которых им не обнаруживается места. Настойчивость Вебера в отношении глобального и необратимого характера процессов рационализации и секуляризации превращает важнейшие социальные феномены в аномалии, существование которых рано или поздно должно сойти на нет. Именно этот аспект подразумевается учеными, отмечающими, что подход Вебера представляется Шмитту разочаровывающе «односторонним, неспособным адекватно объяснить существование конкретных, качественных проявлений социальной реальности» (McCormick, 1998: 134).

Исследователи справедливо отмечают, что государство интересует Шмитта не «в формальном, инструментальном плане, а как субстантивное политическое единство» (Magalhães, 2016: 301). Институты «большого предприятия» — бюрократический нарост, довлеющий над единством народа как центром его политического бытия, но не подменяющий его собой. Столкновение с ними способно обернуться негативным опытом, но в момент, когда над народом нависает экзистенциальная угроза, он отступает даже не на второй, а на десятый план, уступая место актуализации идеи политического единства в сознании индивида. Государство может переживать кризис, бюрократизируясь и превращаясь в бездушный автомат, решающий собственные задачи, и очевидно, что подобные условия создают существенные риски для политического единства. Оно может становиться *неактуальным*, забытым, оттененным иными ориентирами. Однако готовность людей умирать и убивать во время войны, с фактом которой соглашается Вебер, говорит о том, что именно оно — политическое единство — обладает *экзистенциальным* значением для человека, даже в том случае, если в мирное время оно перестает быть центром его мысли и действия, а государство переключается на сторонние задачи.

Физическое присутствие *всего* народа в качестве собрания или войска не может воплотить его политическое единство, которое даже в подобных условиях «*возвышается* (курсив мой. — В. Б.) над пространственно объединенным собранием и над моментом собрания» (Шмитт, Кильдошов, 2010: 42–43). Политическое единство представляет собой высшую, незримую форму бытия<sup>20</sup>, способную явить себя лишь *репрезентативно*. Озвучивая это рассуждение, Шмитт дистанцируется от Вебера: государство обрисовывается им не как бездушная бюрократическая машина, а как институт правления, позволяющий посредством репрезентативных процедур «сделать видимым и настоящим некое невидимое бытие посредством публично присутствующего бытия» (там же: 48)<sup>21</sup>.

Шмиттовский способ осмысления политической репрезентации — пример концептуальной аналогии как одного из трех выделенных В. Е. Кондуровым слагаемых политической теологии<sup>22</sup>. Ключом к его пониманию становится работа «Римский католицизм и политическая форма» (Шмитт, Филиппов, 2016е), содержащая ряд прямых выпадов в отношении Вебера. Один из важнейших аспектов этого произведения — противопоставление подлинной репрезентации частному представительству, деятельности авторизованного агента. С одной стороны, «век экономического мышления» (там же: 75) наполнен отношениями и практиками, тяготеющими ко второму контексту, и эта ситуация передается Шмиттом с помощью абсолютно «веберовского» тезиса:

Ученый и торговец стали поставщиками или руководящими работниками. Торговец сидит в своем бюро, а ученый — в своем кабинете или лаборатории. Оба, если они действительно современны, *обслуживают предприятие* (курсив мой. — В. Б.). Оба анонимны. Бессмысленно требовать, чтобы они репрезентировали нечто. Они суть либо частные лица, либо экспоненты, но не репрезентанты (там же: 76)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup>Шмитт подчеркивает, что репрезентируется не «народ в его естественном наличии», а «политическое единство как целое» (Шмитт, Кильдошов, 2010: 52–53).

<sup>21</sup>«Лишь тот, кто *правит*, участвует в репрезентации» (там же: 52).

<sup>22</sup>«Второй из тезисов (тезис концептуальной аналогии) означает утверждение отношений аналогии между государственно-правовыми и теологическими понятиями. Шмитт, говоря об аналогии, имеет в виду факт сходства „системных структур“ соответствующих понятий. Принципиально важно то, что речь идет не о переносе „перехода“ теологических понятий в политико-правовую область, но об анализе уже имеющегося соответствия между ними. Данное соответствие и представляет собой аналогию» (Кондуров, 2019: 59).

<sup>23</sup>Отметим, что, к сожалению для Шмитта, в этой компании могут оказаться и современные парламентарии, выступающие агентами группировок, возникающих вокруг экономических интересов. Несмотря на то что современный парламентаризм содержит

С другой стороны, эти фигуры и контексты противопоставляются католической церкви, которая даже в секуляризованном мире модерна, ставшем в сознании горожанина «огромной динамо-машиной» (Шмитт, Филиппов, 2016е: 69), «хочет быть царственной невестой Христовой; она репрезентирует Христа правящего, господствующего, побеждающего. Ее притязание на славу и честь основывается в высшем смысле на идее репрезентации» (там же: 86). Церковь «каждое мгновение являет собой образ вочеловечения и крестной жертвы Христа, она репрезентирует самого Христа, лично, ставшего в исторической действительности человеком Бога» (там же: 75). На фоне подобных эпитетов более чем очевидным представляется источник идейного содержания концепции политической репрезентации, позволяющей «сделать видимым и настоящим некое невидимое (и возвышенное. — В. Б.) бытие посредством публично присутствующего бытия» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48).

Некто способен узреть в католической церкви лишь «чудовищных размеров иерархический аппарат управления», «целибатную бюрократию» (Шмитт приписывает эту точку зрения абстрактному протестанту-«англосаксу», однако веберовский вокабуляр выдает подлинного адресата претензии) (Шмитт, Филиппов, 2016е: 60), но подобный взгляд будет свидетельствовать лишь о том, что способность мыслить сущностное, репрезентативное потеряно носителем «господствующего ныне экономико-технологического мышления» (там же: 65), и демонстрировать «превосходство» католичества (там же: 75). Стоит отметить, что экономико-техническое мировоззрение Шмитт тесно связывает с протестантизмом через общность установки на господство над природой, следствием которой является исчезновение привязки к родной земле, характерное для протестантских народов, «способных сделать всякую почву полем своего профессионального труда и своей „мирской аскезы“» (там же: 67). Попытка *мыслить с Вебером против самого Вебера* продолжается и на этом этапе — Шмитт признает справедливость наблюдений Вебера, но связывает их с протестантским контекстом, отказываясь признавать за ними статус универсальных тенденций.

Католический мир оберегает способность мыслить репрезентацию теологически и тем самым (в соответствии с концептуальным тезисом

идею репрезентации на уровне «идеальных и теоретических оснований» (Шмитт, Филиппов, 2016е: 80), на практике риторика репрезентации используется причастными лишь в качестве обманчивого фасада (Шмитт, Коринец, 2016а: 113).

политической теологии) сохраняет возможность мыслить репрезентацию политически. Церковь стремится к восстановлению параллелизма теологического и политического: «Она желает жить в особой общности с государством, в которой две репрезентации противостоят одна другой как партнеры» (Шмитт, Филиппов, 2016е: 80). Шмитт конвертирует это желание в действие: описывая политическое единство народа как заслуживающее репрезентации возвышенное бытие, он использует набор ключевых понятий, значительная часть которых уже знакома нам по католическому контексту: «Такие слова, как величие, высочество, величество, слава, достоинство и честь, пытаются достичь этой особенности возвышенного бытия, которое может быть репрезентировано» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48–49). Таким образом Шмитт конкретизирует то неопределенное «что-то» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413), за что готов умирать и убивать современный человек, *заступающий в смерть* во время боевых действий, — это упомянутое ранее возвышенное политическое единство (осмысляемое в категориях величия, славы и чести), репрезентируемое государством подобно тому, как католическая церковь репрезентирует Христа. Государство не просто следует своим рациональным целям, рекрутируя население для их реализации — оно делает возможным «конкретное проявление высшего вида бытия» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 49) политически существующего народа. Используемая им риторика *братства* в связи с вышесказанным не должна восприниматься как лживая пропаганда, обслуживающая интересы «большого предприятия», — скорее она становится языком адекватного описания «высшего и возвышенного, более интенсивного вида бытия» (там же) народа как политического единства. Государство не растворяется в системе норм и процедур — именно поэтому оно не просто продолжает существовать в условиях чрезвычайного положения, несмотря на отход права «на задний план» (Шмитт, Коринец, 2016с: 14), а только громче заявляет о себе как о репрезентанте и защитнике политического единства в режиме прямого правления. Для Вебера как автора «Промежуточного рассмотрения» чрезвычайное положение представлялось бы апофеозом произвольного политического насилия, которому посвящены самые принципиальные фрагменты произведения; для Шмитта оно становится шансом на реабилитацию, восстановление подлинной политической репрезентации<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>См. Бродский, 2023: 196–204.

Нет ли риска в том, что «метафизическая изнанка», позволяющая осмыслить и принять онтологию политического единства как репрезентативно являющего себя возвышенного бытия, ограничивается католицизмом? Возникает соблазн свести рассматриваемую нами дискуссию к межконфессиональному спору между католиком и протестантом, и некоторые авторы ему поддаются (Ulmen, 1985: 16). Учитывая то, что «Римский католицизм» содержит множество критических замечаний в адрес Вебера, озвученных Шмиттом именно с католических позиций, преуменьшать роль подобного напряжения было бы некорректно<sup>25</sup>.

Вместе с тем одно из важных высказываний Шмитта позволяет утверждать, что шанс привести в соответствие метафизическое и политическое сохраняется не только у католического мира. Оно обнаруживается в уже упоминавшейся лекции «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», в которой также неоднократно звучит имя классика. С барселонской трибуны Шмитт напрямую говорит о Вебере как об одном из немецких авторов, поставивших своей эпохе неутешительный диагноз (Шмитт, Филиппов, 2001: 55). Страх Вебера, Трельча и Ратенау

...был оправдан потому, что его истоком было смутное ощущение того, какими последствиями чреват доведенный теперь до конца процесс нейтрализации. Ибо духовная нейтральность, будучи сопряженной с техникой, пришла к духовному Ничто (там же: 56).

Если предположить, что этот диагноз верен, государство перестает быть проводником возвышенного политического бытия и опрокидывается в свое инобытие: машину, не способную ни репрезентировать, ни быть репрезентированной (Шмитт, Филиппов, 2016: 77). Так духовное Ничто открывает дорогу Ничто политическому.

Ответ Шмитта на этот вызов таков: пессимистическая позиция Вебера и его коллег не лишена смысла, но соответствующие ей апокалиптические выводы преждевременны<sup>26</sup>. Там, где Вебер (в интерпретации

<sup>25</sup>При этом актуальные исследования ранних дневниковых записей Шмитта свидетельствуют о том, что степень личной (а не политической и академической) связи с католицизмом преувеличена: «...дневники показывают, что он был больше одержим сексом и алкоголем, чем интересовался религией» (Godefroy, 2025: 6).

<sup>26</sup>Тот кризис, что осмысливается Вебером как безнадежное и неотвратимое состояние, видится Шмитту переходящим. Позиция Шмитта относительно актуального лучше всего передана словами А. Ф. Филиппова: «...настоящее состояние: имманентизм, техницизм, промышленность и большие города, классовая борьба и безличные экономические законы, — не является определенным и окончательным» (Филиппов, 2016: 503–504). При этом Шмитт признает за указанными тенденциями апокалиптический потенциал: «Со-

Шмитта) видит Ничто, сам Шмитт видит Нечто: злое, *сатанинское*, но не мертвое и бездуховное (Шмитт, Филиппов, 2016е)<sup>27</sup>. Техника как центральная область современности<sup>28</sup> обладает собственной «метафизической изнанкой» — *религией техничности* (там же), содержащей набор представлений о значимом<sup>29</sup>. *Мир не расколдован*: «Магическая религиозность переходит в столь же магическую техничность» (там же: 51). Присутствие врага в теологическом измерении — более позитивная ситуация, чем признание вакуумом самого континуума. *Борьба*

гласно Шмитту, фигура Антихриста, поскольку она является фактором исторического ускорения, олицетворяет собой силы технологизации, модернизации, универсализации и нейтрализации, которые подрывают политический порядок и служат источником хаоса на земле» (Яркев, 2024: 143).

<sup>27</sup>Следует отметить, что идея наступления эпохи духовного Ничто, просматривающаяся в «Промежуточном рассмотрении», соседствует в учении Вебера с образом выходящих из своих могил древних богов (растерявших свои чары, но все же богов!) (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990а: 727), призванным объяснить ожесточенность борьбы безличных сил, характеризующую модерн, и призывом к ученому искать своего демона в целях дальнейшего послушания (там же: 735), обнаруживающимися в «Науке как призвании и профессии». В «Политике как призвании и профессии» воспроизводится практически идентичная схема: страсть к тому или иному (в том числе политическому) делу ассоциируется Вебером с самоотдачей «богу или демону» (Вебер, Филиппов, 1990b: 690). Данные суждения имеют статус полноценных объяснительных моделей. Все это может говорить о том, что Вебер прибегает к мистическим метафорам не только потому, что секуляризованный мир не способен предложить вокабуляр, адекватный описываемым феноменам, но и по причине того, что классик, как и Шмитт, фиксирует некое «упрямство» теолого-метафизического измерения, бытийствующего в новых, не всегда заметных взгляду человека модерна формах. Вместе с тем эта сторона веберовской мысли выходит за рамки «Промежуточного рассмотрения» и заслуживает самостоятельного исследования.

<sup>28</sup>Шмиттовская проблематизация гегемонии техники одновременно является проблематизацией веберовского расколдовывания: Вебер подчеркивает, что расколдовывание мира означает тенденцию к укоренению представления о том, что «все делается при помощи технических средств и расчета» (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990а: 714). Стоит отметить, что Шмитт рассматривает экономику и технику как исторически следующие друг за другом центральные области духовной жизни западно-европейского человечества, в то время как Вебер склонен связывать их воедино как «технико-экономический базис» (Вебер, Беляев и др., 2019: 47) современной культуры.

<sup>29</sup>«Дух техничности, приведший к массовой вере антирелигиозного активизма по-сюсторонности, быть может, — дух злой, дьявольский, но — дух, от которого нельзя ни отделаться как от чего-то просто механистического и который нельзя вменить [самой] технике. Быть может, он — нечто ужасное, но сам он не техничен и не машинообразен. Он представляет собой убеждение активистской метафизики, веру в безграничные силы и безграничное господство человека над природой и даже над человеческой *physis*, в безграничное „отодвигание природных пределов“, безграничные возможности изменений и счастья в естественном по-сюстороннем пребывании (*Dasein*) человека» (Шмитт, Филиппов, 2001: 56).



*духа с духом продолжается, и в ней снова рождается новый порядок, восстанавливающий соответствие между метафизическим и государственно-правовым мышлением*<sup>30</sup>.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предметом все более широкого интереса социальных ученых в последние годы становится тема *катехона*<sup>31</sup> — сдерживающей вселенской силы, отсрочивающей наступление Конца времен. Этому понятию, обладающему очевидной политико-теологической нагрузкой и обретшему большое значение в позднем творчестве Шмитта<sup>32</sup>, не может найтись места в пессимистичной картине «Промежуточного рассмотрения». Намек Вебера как автора этого произведения состоит в том, что приближение конца не остановить — его заря уже обагрывает здания государственных учреждений, городские площади, храмы и фабрики. Этим же цветом рискует окраситься весь мир, населенный рационализированным и секуляризованным человечеством: схлопывание надмирного — а вместе с ним и *значимого* — расщепляет союзы и единства, превращая государственные порядки в аппараты произвольной жестокости, готовые на все ради сохранения за собой привилегии производить ее и в дальнейшем. Подобно тому как пассионарная риторика любви «фарисейски скрывает» ее отсутствие в сердце зацикленного на самом себе субъекта эротического вожделения, апелляции к братству призваны скрыть разверзнувшееся *Ничто* в основании политических порядков.

Карл Шмитт эксплицитно реагирует на веберовские диагнозы, утверждая, что мир не расколдован и не секуляризован — теолого-метафизическое измерение, традиционно служащее источником *значимого*, не уничтожается, хотя и служит прибежищем злых духов *техничности*.

<sup>30</sup> «Ибо жизнь борется не со смертью, а дух — не с бездуховностью. Дух борется против духа, жизнь против жизни, а из силы цельного (*integren*) знания возникает порядок человеческих вещей. *Ab integro nascitur ordo* (лат. „Снова рождается новый порядок“))» (Шмитт, Филиппов, 2001: 57).

<sup>31</sup> См. Кондуров, 2021; Яркеев, 2024; Попов, 2023; Uchaev, 2023. Также отметим, что Центром фундаментальных исследований НИУ ВШЭ были организованы две успешные конференции, где широко и продуктивно обсуждалась тема катехона: «Политическая теология и международная справедливость» (19–20 мая 2023 г., НИУ ВШЭ, г. Москва, см.: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLyn3ZLAGbIrBcB-CzNNiq3cyT8is-/-1QS>) и «Политическая теология III: время, остающееся до нового начала» (24–25 мая 2024 г., НИУ ВШЭ, г. Москва, см.: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLyn3ZLAGbIrBTqILEMIsy28pKzk1vbqDe>).

<sup>32</sup> См.: Шмитт, Лощевский и Коринец, 2008: 581, 621; Lievens, 2016: 414–419.

Вместе с тем эти темные сущности сталкиваются с серьезным конкурентом в лице возвышенного *политического единства*, напоминающего о себе в моменты экзистенциальных угроз даже на фоне разрастания бюрократических новообразований на политическом теле государства модерна. «Все существенные представления духовной сферы человека экзистенциальны, а не нормативны» (Шмитт, Филиппов, 2001: 51), и политическое единство оправдывает свою *существенность* коллективным зашагиванием в смерть во время внешних войн, одновременно *отказывая* в ней структурам «большого предприятия», ошибочно принятым за актуальный центр тяжести политического существования. Макс Вебер признает готовность современного человека отдать жизнь на войне, но предпочитает не конкретизировать лежащий в ее основании мотив, ограничиваясь отвлеченным указанием на то, что «индивид может верить, что умирает „за“ *что-то* (курсив мой. — В. Б.)» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413). Отмеченная Шмиттом настойчивость классика в отношении идеи абсолютного торжества духовного Ничто не позволяет Веберу пойти дальше. Если, рассуждая о причинах своего выбора, сам индивид воспроизвел бы декларируемые государственным образованием идеологемы, отсылающие к любви и братству, Вебер лишь зафиксировал бы, что *недобросовестное заимствование смыслов* из контекста ушедшей в прошлое метафизики дало свои (гнилые) плоды. Шмитт не встретил бы подобное суждение одобрением, но признал бы за ним политико-теологический потенциал в связи с тем, что оно приоткрывает проблематику соответствия (и как следствие — несоответствия) между государственно-правовым и метафизико-теологическим мышлением, характерную для политической теологии как социологии юридических понятий.

Один из наиболее цитируемых западных исследователей наследия Шмитта — Джон Маккормик — называет немецкого юриста одним из самых известных *учеников* Вебера на первых страницах своей работы (McCormick, 1998: 134) и «одним из самых блестящих критиков веберовского мировоззрения» (*ibid.*: 177) — на последней. На этом фоне может показаться, что Шмитт проделывает определенный путь от одного амплуа к другому. На самом же деле он одновременно выступает в обеих ролях на протяжении всех 66 лет, что длится его рецепция веберовского учения. Настоящее исследование показало, что распределение статусов в контексте инициированной Шмиттом заочной дискуссии еще сложнее: называя классика «подлинным учредителем политической теологии» (Schmitt & Koselleck, 2019: 303), Шмитт парадоксальным

образом закрепляет за ним и положение ученика: Вебер предвосхищает *созданный Шмиттом* проект политической теологии, поскольку последний в значительной степени служит ответом на вызовы веберовской социологии религии, предельная концентрация которых обнаруживается в «Промежуточном рассмотрении».

«Вебер уже мыслит в категориях политической теологии, хотя и не догадывается об этом» (Филиппов, 2023). Мыслит неверно и поспешно, ставя социальному порядку ошибочный смертельный диагноз. Мыслит как антагонист, обладающий буржуазно-протестантским происхождением. Мыслит путано и бегло, смешивая в «Промежуточном рассмотрении» десятки различных сюжетов, каждый из которых заслуживает самостоятельного произведения. Однако мощнейший политико-теологический потенциал этого сочинения в сочетании со статусом «главного труда Макса Вебера» говорит о том, что, рассуждая о *призвании и профессии* классика, мы имеем право расширить и без того длинный список еще одним словосочетанием: политическая теология.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Башков В. В. Репетиция политического. Сёрен Кьеркегор и Карл Шмитт. — СПб. : Владимир Даль, 2022.
- Бродский В. И. Политическая онтология Карла Шмитта : тождество и репрезентация как способы самоутверждения политической экзистенции // *Stasis*. — 2023. — Т. 11, № 1/2. — С. 174–213.
- 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.
- Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // *Политические работы (1895–1919)* / пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2003а. — С. 7–39.
- Вебер М. Парламент и правительство в новой Германии (май 1918) // *Политические работы (1895–1919)* / пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2003б. — С. 107–299.
- Вебер М. Введение // *Хозяйственная этика мировых религий : опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм* / пер. с нем. О. В. Кильдошова. — СПб. : Владимир Даль, 2017а. — С. 23–68.
- Вебер М. Промежуточное рассмотрение : теория уровней и направлений религиозного неприятия мира // *Хозяйственная этика мировых религий : опыты*

- сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — СПб. : Владимир Даль, 2017b. — С. 399–445.
- Вебер М.* Господство // Хозяйство и общество : очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 4 / под ред. Л. Г. Ионина ; пер. с нем. А. Н. Беляева [и др.]. — М. : Высшая школа экономики, 2019. — С. 17–29.
- 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.
- Горяинов О.* Хитрость рационалиста : Декарт как главный враг политической теологии // *Stasis*. — 2023. — Т. 11, № 1/2. — С. 214–241.
- Каспэ С. И.* «Любовь во время войны». Против автономии политического // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 13–61.
- Кильдюшов О. В.* Социология религии как теория социального порядка (к выводу по-русски исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм») // *Полития*. — 2016. — Т. 83, № 4. — С. 188–198.
- Кильдюшов О. В.* Спасутся не все : границы политического сообщества как социально-онтологическая предпосылка // *Социологическое обозрение*. — 2019. — Т. 17, № 3. — С. 90–106.
- Кильдюшов О. В.* Макс Вебер и политическая теология Фридриха Наумана // *Вестник РУДН. Серия: Социология*. — 2021. — Т. 21, № 4. — С. 657–669.
- Кильдюшов О. В.* Между этосом научности и полицией нравов : Макс Вебер как полемист // *Социологическое обозрение*. — 2023. — Т. 22, № 2. — С. 71–84.
- Кондуров В. Е.* Политическая теология Карла Шмитта : дискурс и метод // *Труды Института государства и права РАН*. — 2019. — Т. 14, № 3. — С. 49–78.
- Кондуров В. Е.* Политическая теология международного права : грани и границы метода // *Социологическое обозрение*. — 2021. — Т. 20, № 1. — С. 50–71.
- Лёвит К.* Политический децизионизм / пер. с нем. О. В. Кильдюшова // *Логос*. — 2012. — Т. 89, № 5. — С. 115–142.
- Мерзенина А. С.* Политизация теологии и теологизация политики : диалог Яна Ассмана и Карла Шмитта // *Социология власти*. — 2023. — Т. 36, № 1. — С. 78–117.
- Ребров С. А.* Политическая теология контингентности : читая материалистов с Карлом Шмиттом // *Вестник РУДН. Серия: Политология*. — 2023. — Т. 25, № 2. — С. 308–318.
- Тенбрук Ф.* Главный труд Макса Вебера / пер. с нем. О. В. Кильдюшова // *Социологическое обозрение*. — 2020. — Т. 19, № 2. — С. 76–121.
- Фетисов М.* Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия // *Социологическое обозрение*. — 2018. — Т. 17, № 3. — С. 30–55.
- Филлипов А. Ф.* Политическая социология Макса Вебера // *Социология права в Германии : Сборник научных трудов / под ред. Е. В. Алферова*. — М. : РАН. ИНИОН. Центр социальных науч.-информ. исслед. Отд. правоведения, 2008. — С. 11–23.

- Филиппов А. Ф.* К истории понятия политического : прошлое одного проекта // Понятие политического / К. Шмитт ; под ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016. — С. 433–551.
- Филиппов А. Ф.* Да, снова немножко про политическую теологию / SocialEvents. — 2023. — URL: [https://t.me/A\\_Filippov/128](https://t.me/A_Filippov/128) (дата обр. 2 июля 2024).
- Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. — 2001. — Т. 1, № 2. — С. 48–58.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса : смысл и фиаско одного политического символа / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.
- Шмитт К.* Номос земли в праве народов Jus Publicum Europaeum / пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Шмитт К.* Учение о конституции (фрагмент) // Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — М. : ИД ГУ-ВШЭ, 2010. — С. 33–236.
- Шмитт К.* Политический романтизм / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2015.
- Шмитт К.* Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016а. — С. 93–170.
- Шмитт К.* Легальность и легитимность / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. П. Шурбелева, А. Ф. Филиппова // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016б. — С. 171–279.
- Шмитт К.* Политическая теология / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016с. — С. 5–59.
- 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, 2016д. — С. 280–408.
- Шмитт К.* Римский католицизм и политическая форма / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016е. — С. 60–92.
- Шмитт К.* Политическая теология II / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — СПб. : Владимир Даль, 2024.
- Яркеев А. В.* Катехон как теолого-политическая парадигма мирового порядка // Социологическое обозрение. — 2024. — Т. 23, № 1. — С. 135–159.
- Anter A.* Max Weber und die Staatsrechtslehre. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2016.
- Godefroy B.* Carl Schmitt's Political Theology : Legitimizing Authority after Secularization // Political Theory. — 2025. — Vol. 53, no. 1. — P. 83–109.

- Lievens M.* Carl Schmitt's Concept of History // The Oxford Handbook of Carl Schmitt / ed. by J. Meierhenrich, O. Simons. — New York : Oxford University Press, 2016. — P. 312–337.
- Magalhães P. T.* A Contingent Affinity : Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics // Journal of the History of Ideas. — 2016. — Vol. 77, no. 2. — P. 283–304.
- McCormick J. P.* Transcending Weber's Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis // New German Critique. — 1998. — No. 75. — P. 133–177.
- Mouffe C.* On the Political. — New York : Routledge, 2005.
- Popov D.* Katechon : On the Political and Theological Foundations of International Justice // Russian Sociological Review. — 2023. — Vol. 22, no. 4. — P. 13–25.
- Rasch W.* Carl Schmitt : State and Society. — London, New York : Rowman & Littlefield, 2019.
- Schmitt C.* Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. — Tübingen : Mohr, 1930.
- Schmitt C.* Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. — Berlin : Duncker & Humblot, 2015.
- Schmitt C., Koselleck R.* Der Briefwechsel 1953–1983 und weitere Materialien. — Berlin : Suhrkamp, 2019.
- Schupmann B. A.* Carl Schmitt's State and Constitutional Theory : A Critical Analysis. — New York : Oxford University Press, 2017.
- Stolleis M.* Carl Schmitt // Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert / hrsg. von M. J. Sattler. — München : List Verlag, 1972. — S. 123–146.
- Uchaev Y.* The Concept of Katechon in the Thought of Carl Schmitt : Towards a Different Universalism? // Russian Sociological Review. — 2023. — Vol. 22, no. 4. — P. 26–45.
- Ulmen G. L.* The Sociology of the State : Carl Schmitt and Max Weber // State, Culture, and Society. — 1985. — Vol. 1, no. 2. — P. 3–57.
- Villa D.* The Legacy of Max Weber in Weimar Political and Social Theory // Weimar Thought : A Contested Legacy / ed. by P. E. Gordon, P. E. McCormick. — Princeton : Princeton University Press, 2013. — P. 73–97.

---

Brodskiy, V.I. 2025. "Politicheskaya teologiya kak prizvaniye i professiya [Political Theology as a Vocation]: Maks Veber i Karl Shmitt [Max Weber and Carl Schmitt]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 13–47.

---

VLADIMIR BRODSKIY

MA IN PHILOSOPHY

SENIOR LECTURER

RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION  
(MOSCOW, RUSSIA)

MOSCOW SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-5333-2816

## POLITICAL THEOLOGY AS A VOCATION

MAX WEBER AND CARL SCHMITT

Submitted: July 10, 2024. Reviewed: Sept. 23, 2025. Accepted: Jan. 28, 2025.

**Abstract:** The article attempts to explore and reveal the political-theological elements in the teachings of Max Weber. This line of work is based on Carl Schmitt's direct testimony that the classic of Social Science is indeed the true founder of political theology. Starting from the thesis, which establishes a relationship of correspondence between metaphysical-theological and state-legal thinking as the central principle of political theology as the sociology of legal concepts, the author expands the relevant field on the issue of non-correspondence or desynchronization of these two contexts. It is noted that this issue is dispersed throughout one of Weber's most complex texts, "Intermediate Reflection", which is open to consideration as Max Weber's most essential work. It is established that Weber perceives the disappearance of belief in the transcendent as destroying the *meaningful* as such, which is directly connected to both the genesis and maintenance of social order. Weber's thesis is reconstructed to assert that political rhetoric appealing to brotherly love merely "pharisaically" conceals the fundamental impossibility of fraternity in the conditions of Modern statehood, organized on the principle of a large enterprise. Weber's solution, favoring the parallel consideration of the state as a systematically functioning apparatus of arbitrary violence and as a focal point of genuine brotherhood during the periods of external wars, is problematized in the paper. Several provisions in "Intermediate Reflection" are recognized by the author as forming a political-theological challenge, to which Carl Schmitt responds, thinking "together with Weber against Weber". Schmitt's concept of the exalted political unity is examined in the work as an alternative to Weber's absence of the transcendent in a secularized and rationalized world. The conclusion is drawn that Schmitt provides the most substantial response to the challenges of Weber's teachings in his lecture "The Age of Neutralizations and Politicizations" arguing that the theological-metaphysical sphere of spiritual life does not turn into a vacuum, remaining the refuge of the "religion of technicality", in the struggle against which a new political-theological beginning can reveal itself.

**Keywords:** Political Theology, Max Weber, Carl Schmitt, Secularization, Rationalization, the End of Time.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-13-47.

### REFERENCES

Anter, A. 2016. *Max Weber und die Staatsrechtslehre* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Bashkov, V. V. 2022. *Repetitsiya politicheskogo. Søren K'yerkegor i Karl Shmitt [Repetition of the Political. Søren Kierkegaard and Carl Schmitt]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Brodskiy, V. I. 2023. "Politicheskaya ontologiya Karla Shmitta [The Political Ontology of Carl Schmitt]: tozhdestvo i reprezentatsiya kak sposoby samoutverzhdeniya politicheskoy ekzistentsii [Identity and Representation as the Ways of Self-Assertion of Political Existence]" [in Russian]. *Stasis* 11 (1-2): 174-213.
- Fetisov, M. 2018. "Politicheskaya teologiya i sekulyarizatsiya. O nastoychivosti odnogo ponyatiya [Political Theology and Secularization. On the Persistence of One Concept]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (3): 30-55.
- Filippov, A. F. 2008. "Politicheskaya sotsiologiya Maksa Vebera [The Political Sociology of Max Weber]" [in Russian]. In *Sotsiologiya prava v Germanii [Sociology of Law in Germany] : Sbornik nauchnykh trudov [A Collection of Academic Papers]*, ed. by Ye. V. Alferov, 11-23. Moskva [Moscow]: RAN. INION. Tsentr sotsial'nykh nauch.-inform. issled. Otd. pravovedeniya [Center for the Social Scientific-Informational Research. Department of Legal Studies].
- . 2016. "K istorii ponyatiya politicheskogo [On the History of the Concept of the Political]: proshloye odnogo proyekta [The Past of One Project]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, by C. Schmitt, ed. by A. F. Filippov, trans. from the German by A. F. Filippov, A. P. Shurbelev, and Yu. Yu. Korinets, 433-551. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2023. "Da, snova nemnozhko pro politicheskuyu teologiyu [Yes, One More Time on Political Theology]" [in Russian]. SocialEvents. Accessed July 2, 2024. [https://t.me/A\\_F\\_Filippov/128](https://t.me/A_F_Filippov/128).
- Godefroy, B. 2025. "Carl Schmitt's Political Theology: Legitimizing Authority after Secularization." *Political Theory* 53 (1): 83-109.
- Goryainov, O. 2023. "Khitrost' ratsionalista [The Cunning of the Rationalist]: Dekart kak glavnyy vrag politicheskoy teologii [Descartes as the Chief Enemy of Political Theology]" [in Russian]. *Stasis* 11 (1-2): 214-241.
- Hobbes, Th. 1991. "Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall 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. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Kaspe, S. I. 2023. "'Lyubov' vo vremya voyny'. Protiv avtonomii politicheskogo ['Love in the Time of War'. Contra Autonomy of the Political]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1): 13-61.
- Kil'dyushov, O. V. 2016. "Sotsiologiya religii kak teoriya sotsial'nogo poryadka (k vykhodu po-russki issledovaniya Maksa Vebera 'Konfutsianstvo i daosizm') [Sociology of Religion as a Theory of Social Order (To the Publication in Russian of Max Weber's Study 'Confucianism and Taoism')]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]* 83 (4): 188-198.
- . 2019. "Spasut-sya ne vse [Not Everyone will be Saved]: granitsy politicheskogo sobshchestva kak sotsial'no-ontologicheskaya predposylka [The Boundaries of the Political Community as a Socio-ontological Premise]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (3): 90-106.
- . 2021. "Maks Veber i politicheskaya teologiya Fridrikha Naumana [Max Weber and the Political Theology of Friedrich Naumann]" [in Russian]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya [RUDN Journal of Sociology]* 21 (4): 657-669.



- . 2023. “Mezhdu etosom nauchnosti i politsiyey npravov [Between the Scientific Ethos and the Moral Police]: Maks Veber kak polemist [Max Weber as a Polemicist]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 22 (2): 71–84.
- Kondurov, V. E. 2019. “Politicheskaya teologiya Karla Shmitta [Political theology of Carl Schmitt]: diskurs i metod [Discourse and Method]” [in Russian]. *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN [Works of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences]* 14 (3): 49–78.
- . 2021. “Politicheskaya teologiya mezhdunarodnogo prava [Political Theology of International Law]: grani i granitsy metoda [Facets and Boundaries of the Method]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 20 (1): 50–71.
- Lievens, M. 2016. “Carl Schmitt’s Concept of History.” In *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. by J. Meierhenrich and O. Simons, 312–337. New York: Oxford University Press.
- Löwith, K. 2012. “Politicheskiy detsizionizm [Politischer Dezisionismus]” [in Russian], trans. from the German by O. V. Kil’dyushov. *Logos* 89 (5): 115–142.
- Magalhães, P. T. 2016. “A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics.” *Journal of the History of Ideas* 77 (2): 283–304.
- McCormick, J. P. 1998. “Transcending Weber’s Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis.” *New German Critique*, no. 75, 133–177.
- Merzenina, A. S. 2023. “Politizatsiya teologii i teologizatsiya politiki [Politicization of Theology and Theologization of Politics]: dialog Yana Assmana i Karla Shmitta [Dialogue Between Jan Assmann and Carl Schmitt]” [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti [Sociology of Power]* 36 (1): 78–117.
- Mouffe, C. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Popov, D. 2023. “Katechon: On the Political and Theological Foundations of International Justice.” *Russian Sociological Review* 22 (4): 13–25.
- Rasch, W. 2019. *Carl Schmitt: State and Society*. London and New York: Rowman & Littlefield.
- Rebrov, S. A. 2023. “Politicheskaya teologiya kontingentnosti [Political Theology of Contingency]: chitaya materialistov s Karlom Shmittom [Reading Materialists with Carl Schmitt]” [in Russian]. *Vestnik RUDN. Seriya: Politologiya [RUDN Journal of Political Science]* 25 (2): 308–318.
- Schmitt, C. 1930. *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* [in German]. Tübingen: Mohr.
- . 2001. “Epokha depolitizatsiy i neytralizatsiy [Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen]” [in Russian], trans. from the German by A. F. Filippov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 1 (2): 48–58.
- . 2006. *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbasa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]: smysl i fiasko odnogo politicheskogo simvola [Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 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’.
- . 2010. “Ucheniye o konstitutsii (fragment) [Verfassungslehre (fragment)]” [in Russian]. In *Gosudarstvo i politicheskaya forma [State and Political Form]*, trans. from the German by O. V. Kil’dyushov, 33–236. Moskva [Moscow]: ID GU-VSh-E [HSE Publishing House].

- . 2015a. *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958* [in German]. Berlin: Duncker & Humblot.
- . 2015b. *Politicheskii romantizm [Politische Romantik]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Yu. Korinets. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2016a. “Dukhovno-istoricheskoye sostoyaniye sovremennogo parlamentarizma [Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, 93–170. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016b. “Legal’nost’ i legitimnost’ [Legalität und Legitimität]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, A. P. Shurbelev, and A. F. Filippov, 171–279. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016c. “Politicheskaya teologiya [Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, 5–59. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016d. “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.
- . 2016e. “Rimskiy katolitsizm i politicheskaya forma [Römischer Katholizismus und politische Form]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 60–92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2024. *Politicheskaya teologiya II [Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil’dyushov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- Schmitt, C., and R. Koselleck. 2019. *Der Briefwechsel 1953–1983 und weitere Materialien* [in German]. Berlin: Suhrkamp.
- Schupmann, B. A. 2017. *Carl Schmitt’s State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Stolleis, M. 1972. “Carl Schmitt” [in German]. In *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. by M. J. Sattler, 123–146. München: List Verlag.
- Tenbruk, F. 2020. “Glavnyy trud Maksa Vebera [Das Werk Max Webers]” [in Russian], trans. from the German by O. V. Kil’dyushov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 19 (2): 76–121.
- Uchaev, Y. 2023. “The Concept of Katechon in the Thought of Carl Schmitt: Towards a Different Universalism?” *Russian Sociological Review* 22 (4): 26–45.
- Ulmen, G. L. 1985. “The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber.” *State, Culture, and Society* 1 (2): 3–57.
- Villa, D. 2013. “The Legacy of Max Weber in Weimar Political and Social Theory.” In *Weimar Thought: A Contested Legacy*, ed. by P. E. Gordon and P. E. McCormick, 73–97. Princeton: Princeton University Press.
- 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.
- . 2003a. “Natsional’noye gosudarstvo i narodnokhozyaystvennaya politika [Der Nationalstaat und di Volkwirtschaftspolitik]” [in Russian]. In *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895–1919)]*, trans. from the German by B. M. Skuratov, 7–39. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2003b. “Parlament i pravitel’stvo v novoy Germanii (may 1918) [Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (Mai 1918)]” [in Russian]. In *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895–1919)]*, trans. from the German by B. M. Skuratov, 107–299. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2003c. *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895–1919)]* [in Russian]. Trans. from the German by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2017a. *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]: opyty sravnitel’noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil’dyushov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2017b. “Promezhutochnoye rassmotreniye [Zwischenbetrachtung]: teoriya urovney i napravleniy religioznogo nepriyatiya mira [Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung]” [in Russian]. In *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]: opyty sravnitel’noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]*, trans. from the German by O. V. Kil’dyushov, 399–445. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2017c. “Vvedeniye [Introduction]” [in Russian]. In *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]: opyty sravnitel’noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]*, trans. from the German by O. V. Kil’dyushov, 23–68. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2019. “Gospodstvo [Herrschaft]” [in Russian]. In vol. 4 of *Khozyaystvo i obshchestvo [Wirtschaft und Gesellschaft]: ocherki ponimayushchey sotsiologii [Grundriß der verstehenden Soziologie]*, ed. by L. G. Ionin, trans. from the German by A. N. Belyayev et al., 17–29. 4 vols. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].
- Yarkeyev, A. V. 2024. “Katekhon kak teologo-politicheskaya paradigma mirovogo poriyadka [Katechon as a Theological and Political Paradigm of World Order]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 23 (1): 135–159.