

ВЛАДИМИР БАШКОВ*

ЧИСТОТА И РЕШИМОСТЬ**

О ВНЕПРАВОВЫХ ОСНОВАНИЯХ ФИЛОСОФИИ ПРАВА ГАНСА КЕЛЬЗЕНА

Получено: 22.11.2024. Рецензировано: 05.04.2025. Принято: 21.05.2025.

Аннотация: Статья посвящена полемике между Гансом Кельзеном и Карлом Шмиттом в аспекте политической теологии. За основу взят текст Кельзена «Вог и государство» 1922 г., воспроизводящий общую логику политико-теологического аргумента Карла Шмитта, но с прямо противоположными выводами. Была предпринята попытка расширить методологический аппарат политической теологии за счет элементов социологии религии, психоанализа и анархической теории. Дополнительным ресурсом послужила одноименная работа Михаила Бакунина, опубликованная в 1882 г. Политические сочинения русского анархиста были одним из источников вдохновения и полемического отталкивания в ранних классических работах Шмитта. Мы исследуем возможность пересечения тезисов Бакунина и Кельзена, выявляем структурное сходство аргументации и показываем основные различия. Далее представлена интерпретация основных идей чистого учения о праве с опорой на проделанную реконструкцию политико-теологического аргумента Кельзена. Таким образом, обнаруживается недостаточно изученная сторона правового позитивизма и нормативизма. Проанализировав главные тезисы Кельзена, мы задаемся вопросом о скрытом присутствии в его теории элементов социологии религии. Итогом статьи является демонстрация релевантности политико-теологического подхода к исследованию дебатов между децизионизмом и нормативизмом. С помощью социологии юридических понятий и социологии религии были выявлены неочевидные значения понятия «чистого» в учении Ганса Кельзена. Проделанная реконструкция нацелена на переосмысленное включение нормативизма в политико-теологическую дискуссию с акцентом на ранее не обсуждаемых аспектах этой темы, а также постановку оригинальных исследовательских вопросов.

Ключевые слова: политическая теология, правовой позитивизм, анархизм, децизионизм, социология религии, Ганс Кельзен, Карл Шмитт.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-262-291.

ВВЕДЕНИЕ

Идейное противостояние Ганса Кельзена и Карла Шмитта хорошо известно и в достаточной мере изучено, а фундаментальные оппозиции

*Башков Владимир Владимирович, преподаватель, научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), vbashkov@hse.ru, ORCID: 0000-0002-5060-625X.

**© Башков, В. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: В данной научной работе использованы результаты проекта «Национальная философия и культура: традиционные духовно-правовые ценности», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.

нормативизма и децизионизма, международного права и государственного суверенитета стали частью расхожего теоретического инструментария и не нуждаются в пояснении. Вместе с тем, как это часто бывает, за масштабными схемами, приобретшими собственное автономное существование и наделенными силой подчинять себе наше теоретическое воображение, не замечают частностей; как это бывает всегда, только частности возвращают нам способность заново взглянуть на расхожие формулировки, чтобы в давно ушедшем споре обнаружить актуальное содержание. Одной из таких частностей, несколько выбивающихся из общей канвы повествования об этом противостоянии, является спор о теологических основаниях права, в ходе которого не только Шмитт выступал с децизионистских политико-теологических позиций, но и Кельзен — выдвигая зеркальные тезисы, обращенные не только к Шмитту, но и, подспудно, к Макс Веберу. Аргументация Кельзена возвращает нас даже не к основаниям политической теологии, но к социологической интерпретации смысла действия в ее связи с социологией религии и проблеме секуляризации в целом.

Известно веберовское противопоставление политических и иерократических союзов: союз политический занят обереганием телесного существования человека, тогда как союз иерократический распоряжается благами духовными и предлагает спасение души (Вебер, Скуратов и Филиппов, 2017а: 406–410). После завершения секуляризации политический союз становится господствующим (монопольным) типом, тогда как иерократические союзы существуют на периферии современности, соседствуя с другими современными институтами внутри «стального панциря» формальной рациональности. Определенные надежды на «прорыв трансцендентного» внутрь политического порядка могут быть связаны с появлением харизматического политика, чей внеобыденный дар лишь подчеркивает чуждость расколдованного космоса легальности и государственной бюрократии любому религиозному содержанию. В сжатом виде ответ Шмитта хорошо известен: присмотритесь к юридическим понятиям, к их структурным особенностям — и вы увидите, что теология никуда не делась, но лишь приняла форму политико-правовой действительности (Шмитт, Коринец, 2016b: 34, 41–42). В отличие от веберовского политика-харизматика шмиттовский суверен, принимающий решение о чрезвычайном положении, не наделен никакими внеобыденными качествами, которые, в духе веберовской трактовки, могли бы помочь ему вдохнуть жизнь в мертвую машину государства. Дело в том, что в этом нет необходимости, ведь само право уже содержит в себе след

трансцендентного, а суверен, выполняя функцию исключения, лишь подчеркивает своим решением этот скрытый от нормативного взгляда смысл, делая это не за счет личной харизмы, но исходя из возможности действия. И Кельзен — вопреки ожиданиям, опирающимся на расхожее понимание правового позитивизма как образца методологической чистоты, который обосновывает автономию права как отдельной, самостоятельной сферы, не нуждающейся ни в каких дополнительных основаниях (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 10; Кельзен, Антонов и др., 2023: 299–305), — рассуждает о связи права с религией вполне в духе социологии юридических понятий¹. Он, как и Шмитт, обращает внимание на теологические основания права и подчеркивает важность этого факта для современных демократических обществ. Однако отношение Кельзена к теологии принципиально отличается от шмиттовского, что, в свою очередь, сказывается на трактовке права, отрицающей необходимость децизионистского «чуда», о чем и пойдет речь в следующих параграфах.

ВСЕГО ЛИШЬ СОВПАДЕНИЕ?

Работа Кельзена, о которой далее пойдет речь, вышла немногим позже публикации «Политической теологии» Шмитта в 1922 г., в журнале «Logos» (Кельзен, Антонов и Краевский, 2024; Kelsen, 1973). Важно помнить, что Кельзен указал на наличие политико-теологической проблематики в правовой теории раньше Шмитта, но не придавал этому открытию определяющего значения². Примечательно название, выбранное Кельзенем: «Бог и государство» — так называлась брошюра русского

¹О сути данного подхода см.: Кондуров, 2019: 56–62; Михайловский, 2015: 196–205.

²Шмитт ссылается на две ранние работы Кельзена: «Проблема суверенитета и теория международного права» (1920) и «Социологическое и правовое понятие государства» (1922). Первый текст важен как часть дискуссии о проблеме государственного суверенитета и его места в системе других государств, но не содержит в чистом виде интересующей нас политико-теологической проблематики. Во втором же тексте есть все, что впоследствии будет обсуждаться политическими мыслителями на протяжении всего XX в. и до сегодняшнего дня. Так, уже в этом тексте мы находим параграфы, посвященные социологии, психологии, теологии — все в связке с философией права и теорией государства (Kelsen, 1928). То, что дано здесь в нейтрально-аналитическом, «разобранном» виде, легло в основу будущего эссе 1922–1923 г., где предстало в форме цельного полемически-ориентированного высказывания. А уже в «Общем учении о государстве» 1925 г. (Kelsen, 1925) мы находим повторение многих намеченных в статье «Бог и государство» сюжетов, поданных в более нейтральной, обзорной форме. На этом основании мы считаем возможным сосредоточить основное внимание на упомянутой статье как наиболее полемичной и репрезентативной, собирающей воедино философию права, неокантианскую методологию, психоанализ и социологию религии.

анархиста Михаила Бакунина, написанная в 1871 г., опубликованная посмертно в 1882 г.³ во Франции и вскоре переведенная на другие европейские языки. Сложно сказать наверняка, была ли эта сознательная отсылка, поскольку в тексте Кельзена Бакунин не упоминается⁴, но даже если это вышло случайно, нам трудно будет пройти мимо такого любопытного совпадения. Учитывая общий контекст, эта связка глубоко символична: Шмитт раз за разом возвращается к Бакунину и его «теологии антитеологического» (Шмитт, Коринец, 2016b: 59), обнаруживая в идеях анархиста выражение своей полной экзистенциальной противоположности и действительной угрозы всему тому, что Шмитт стремился защитить⁵. В лице Бакунина находят свое подлинное выражение иррациональный бунт и последовательное богоборчество; в отличие от академичного, последовательного и по-немецки основательного Карла Маркса, именно русский анархист вызывает у Шмитта наибольшее беспокойство. Считается, что Шмитт перехватил оружие оппонента (Майер, Лагурев, 2022: 32–34), использовав бакунинскую формулировку «политическая теология» против собирательного революционного врага. Аутентичный, бакунинский смысл политической теологии критический: необходимо разоблачить теологические предпосылки, скрывающиеся за правовыми формулировками и отраженные в теории государства. Шмитт, напротив, рассматривает эту связь (права и теологии) как необходимую, работающую на легитимацию права и порядка, предлагая отыскивать метафизические предпосылки в *любом* политическом и правовом способе мышления, даже если на поверхности обнаруживается кажущаяся независимость от теологии или ее прямое отрицание.

Обычно в связи с бакунинским следом в центральной для Шмитта концепции называют работу «Политическая теология Мадзини и Интернационал» (Житенёв, 2023: 187–188; Майер, Лагурев, 2022: 33; Фи-

³К. Кафьеро и Э. Рекло, друзья и соратники М. Бакунина, обнаружили эту незаконченную рукопись и решили опубликовать отдельной брошюрой, дав ей ныне известное название. Лишь впоследствии выяснилось, что данный текст задумывался как вторая часть другого сочинения Бакунина, «Кнудо-Германская империя и социальная революция», и должен был быть озаглавлен «Исторические софизмы доктринерской школы немецких коммунистов». Полный текст вышел на русском языке в 1919 г. (Бакунин, Забрежнев, 1919), мы же в данной статье обращаемся именно к усеченному варианту, повторяющему самостоятельное европейское издание (Бакунин, 1917).

⁴В новой интеллектуальной биографии Кельзена нет ни слова о влиянии Бакунина или хотя бы упоминания его имени в общем контексте (Olechowski, 2020).

⁵Едва ли Шмитта интересовали нюансы интеллектуального пути Бакунина, чьи отношения с религией были весьма неоднозначны и динамичны (К. М. Антонов, 2015).

липов, 2016: 479–482), хотя имя Джузеппе Мадзини мы обнаружим и в упомянутом ранее сочинении, о котором стоит сказать пару слов. «Бог и государство» содержит ряд вполне типичных для Бакунина тем: критику государства и церкви, буржуазного общества и идеалистической философии, апологию народного просвещения и распространения в массах научного мышления в соседстве с неприятием университетской академичности и авторитета ученых. Там же мы находим суровую отповедь в адрес Бога⁶ и соизмеримо комплиментарные высказывания о Сатане⁷, а также любопытную классификацию типов религиозной веры в зависимости от классовой принадлежности. Существует три группы по типу веры и месту в социальной иерархии.

- (1) Простой народ, особенно провинциальный: он невежественен, а положение его тяжко и сознательно усугубляется правителями, но он стремится к свободе, пусть только духовной. Для этого у него есть несколько способов: «кабак и церковь, разврат тела и разврат духа» — это «фантастические способы», что не одобряется теоретиком анархизма, но есть еще один, «реальный» — социальная революция (Бакунин, 1917: 11–12). А до тех пор, пока революция не будет осуществлена, тяга народа к религии останется неиско- ренимой.
- (2) Есть обширный класс людей, религиозных «по долгу службы»: они вынуждены имитировать религиозность, даже не будучи верующими, поскольку на религии основана их власть и господствующее положение — это все, относящиеся к классу угнетателей⁸.

⁶Бог Ветхого Завета — «несомненно самый завистливый, самый тщеславный, самый свирепый, самый несправедливый, самый кровожадный, самый деспотичный и самый враждебный человеческому достоинству и свободе [...] [Он] создал Адама и Еву, чтобы удовлетворить неизвестно какому капризу, может, для того, чтобы иметь нескольких новых рабов. Он великодушно предоставил в их распоряжение всю землю со всеми ее плодами и животными, и только одним ограничил полноту радости жизни: он строго запретил им прикасаться к плодам древа познания. Следовательно, он желал, чтобы человек, лишенный всякого познания самого себя, вечно оставался животным, вечно лазил на четвереньках пред Богом „живим“, своим творцом и господином» (Бакунин, 1917: 8).

⁷В то же время Сатана — «вечный мятежник, первый свободный мыслитель и эмансипатор миров. Он заставляет человека устыдиться своего животного невежества и своей покорности: он эмансипирует человека, побуждая его послушаться и вкусить плода познания» (там же: 9).

⁸«Священники, монахи, государственные люди, солдаты, финансисты, чиновники всех рангов, полицейские, жандармы, тюремщики и палачи, монополисты, капиталисты,

- (3) Наконец, есть класс «честных, но робких душ, которые слишком интеллигентны для того, чтобы серьезно принять все христианские догматы, но, отвергая их в подробностях, они не имеют достаточно мужества и решимости целиком выбросить их за борт». Они не верят в чудеса, но верят в существование Бога, который, впрочем, не обладает могуществом, но представляет собой «туманное призрачное существо [...] мираж, *ignis fatuus* (блуждающий огонек), который не светит и не греет» (Бакунин, 1917: 13).

Если народ вызывает у Бакунина сострадание как несамостоятельный и совершенно беззащитный перед обманывающими его угнетателями, а правящий класс — ненависть (кажется, Бакунин в принципе не готов допустить мысль о том, что представители правящего класса могут быть религиозными не из корыстных, властных или статусных соображений), то о представителях третьего типа религиозности Бакунин говорит следующее: «Не стоит тратить время на полемику с ними: они *друзья* (курсив мой. — В. Б.), которые никому не нужны, и *враги*, которые никому не страшны» (там же). Какую же позицию занимают люди этого типа в политических вопросах? Это «буржуа-социалисты, конституционалисты-демократы и т. д.». На их фоне выделяются лишь немногие выдающиеся личности, «апостолы идеализма», коим Бакунин отдает дань уважения⁹ и первым из которых является Мадзини¹⁰. Идеалисты свободны от религиозных предрассудков, но тем не менее придают божественный смысл идее власти, основываясь не на рациональности или традиции, но на «чувстве и поэтических фантазиях» (там же: 26). Этот «третий тип» можно выделить в особую группу, равно безразличную и не заслуживающую уважения, как для анархистов, так и для мыслителей реакционного толка: в ожесточенном противостоянии между собой они просто игнорируют существование «середины», рассматривая ее как пассивных зрителей и потенциальный «приз», которым можно будет овладеть после победы над главным врагом¹¹.

сборщики податей, подрядчики и домовладельцы, адвокаты, экономисты, политики всех оттенков, кушцы, кончая самым мелким торговцем пряниками» (Бакунин, 1917: 12).

⁹Названы имена Джузеппе Мадзини, Жюль Мишле, Эдгара Кинэ, Джона Стюарта Милля.

¹⁰«Люди, подобные Мадзини, у которых доктрина и действие составляют удивительное единство, — очень редкое исключение» (там же: 28).

¹¹«Будучи в одно и то же время врагом мрака и света, либеральная школа выбрала для себя какие-то сумерки между ясными и темными областями, между вечными потемками

Несмотря на презрительное отношение к идеалистам, Бакунин признает Мадзини равным себе, но критикует его за опрометчивое доверие к чувству, за эмоциональное теоретизирование, приводящее к оправданию Бога. Но ведь и сам Бакунин — теоретик чувства, «протеста жизни против науковластия» (Бакунин, 1917: 44)! По его мнению, современная религиозность укоренена отнюдь не в традиции, она связана с субъективностью и чувством протеста индивида против «узости мира» (там же: 16), то есть каждый раз возникает заново, и этот вопрос принципиально не может иметь окончательного решения. Еще раз проговорим это важное соображение: религиозное чувство родственно чувству протеста и возникает одновременно с угнетением, как будто вовсе не нуждаясь ни в каких религиозных традициях и институтах, прорастая «изнутри» страдающего человека. Это не религия в строгом смысле слова, а скорее именно религиозность, духовность — неопределенная, слабая вера в полуабстрактный идеал, лишенная ритуальной основы. Однако и такая религиозность способна распространяться и заражать большие массы людей. Когда же религиозное чувство овладевает массами, следом за ним снова возникает принцип власти: вера в высшую силу неразрывно связана с готовностью подчиняться.

Поэтому, согласно Бакунину, необходима особая наука на службе народных масс — неакадемическая, неиерархичная, оторванная от университетов. Такая наука имела бы оборонительный, полемический смысл, отстаивающий принцип свободы. Она удерживала бы общество от религиозного ренессанса, который в силу своего эмоционального генезиса всегда остается угрозой для анархической утопии, так как возникает и развивается не там, где сохранились элементы традиции, которые как раз могут быть искоренены, а там, где свобода натывается на любую, какую угодно преграду, порождающую ощущение несправедливости и вызывающую чувство resentment, перерождающегося в религиозное чувство.

Бакунин крайне негативно отзывался о Жан-Жаке Руссо как теоретике и о Максимилиене Робеспьере как практике создания специфической светской религии — культа Высшего Существа (там же: 57–58), подавляющей индивидуальность и поощряющей насилие общества над

и божественными зорями. Оказавшись в этой безымянной области, она предприняла попытку править без народа и без Бога, а такое предприятие сумасбродно и невозможно: ее дни сочтены, потому что с одного края горизонта надвигается Бог, а с другого — народ» (Доносо Кортес, Шурбелев, 2006: 200).

отдельными гражданами. Это социологически релевантный момент: критикуя государство, Бакунин стремится искоренить любое принуждение вообще, то есть в конечном счете отвергает представление об обществе как целом, преобладающем над своими частями, обосновывая идеал множества свободных индивидов, вступающих в добровольные ассоциации, но отнюдь не подчиненных какому-то определенному сообществу, не отчуждающих свою свободу в пользу искусственного единства. Он отчетливо видит, что на пути к достижению анархического идеала стоят отнюдь не только государство и церковь, но любое обожествленное социальное единство — продукт современности и демократизации. Эта интуиция, как ни странно, резонирует с аргументами некоторых реакционных авторов, критикующих деизм и пантеизм как бы с противоположной стороны, но уподобляясь анархистам в структурном отношении, в том числе и с аргументами Карла Шмитта¹². Любимые Шмиттом авторы — современники и оппоненты Прудона, Маркса и Бакунина, — полемизируя с либерально-демократической идеологией, указывают на опасность имманентизации божественного, растворения Бога в природе и обществе, утраты божественного суверенитета¹³. Сопrotивляясь этой тенденции, теизм (и его политический аналог — децизионизм), вынужден реабилитировать принципы индивидуализма и персонализма, так как без них критика обобществления религиозного чувства остается неполной и односторонней. В этом децизионизм и анархизм непроизвольно совпадают¹⁴.

¹²На «анархические» элементы в децизионистской версии политической теологии и возникающий между ними (анархизмом и децизионизмом) резонанс, инспирированный протестом против либерального *status quo*, обращает внимание теоретик постанархизма Сол Ньюман (Newman, 2019). В новейших исследованиях предпринимается попытка рассмотрения философии Макса Штирнера как вариации на тему антишмиттеанской политической теологии: Janssen, 2024.

¹³«Отвергните Господа нашего Иисуса Христа, и тотчас человечество начнет собираться в различные союзы и партии, тотчас начнутся великие смуты и яростные мятежи, вопиющие бедствия и безрассудные раздоры, неутолимая злоба, нескончаемые войны и кровопролитные сражения» (Доносо Кортес, Шурбелев, 2006: 307); «Как только мы позволяем людям сгрудиться внутри того, что Аристотель называл животной категорией, то есть в толпе, как только затем эту абстракцию (которая, однако же, меньше, чем ничто, меньше, чем наименьший индивид) принимают за что-то, проходит совсем мало времени — и вот уже ее обожествляют» (Кьеркегор, Исаев, 2010: 391).

¹⁴Не будем забывать, что в юности Карл Шмитт познакомился с философией Макса Штирнера, о чем вспоминает спустя полвека на страницах книги, собранной из тюремных записок 1945–47 гг. (Schmitt, 2017: 63–66). Шмитт пишет о Штирнере: «В настоящий момент Макс — единственный человек, навещающий меня в моей камере. Что глубоко трогает меня — ведь он такой оголтелый эгоист» (ibid.: 65). Штирнер искушает Шмитта радикальным индивидуализмом, переходящим в апологию природы и естественного

Поэтому, переходя к рассмотрению одноименного текста Кельзена, мы должны иметь в виду представленный выше набросок антитеологической анархистской критики, резонирующей с консервативным теизмом с противоположной стороны в их юридических и социологических импликациях. Анализируя теорию государства, Кельзен, сознательно или нет, воспроизводит некоторые элементы бакунинской аргументации, что позволяет поставить вопрос в шмиттеанском духе: кем был для анархистов (или мог бы стать) Кельзен: другом или врагом? Насколько отдельные элементы критики могут быть применены в отрыве от общей системы представлений, и не влечет ли употребление какого-то одного аргумента неизбежного перенимания всего связанного с ним комплекса идей? Наконец, какова современная участь пантеистической «середины», зажатой между децизионизмом и анархизмом?

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ПРАВОВОГО ПОЗИТИВИЗМА

Необходимо отметить, что «Бог и государство»¹⁵ и «Политическая теология» — удивительно похожие тексты. В них так много общего, что подробное сопоставление не имело бы смысла в силу того, что большинство аргументов совпадают в своей основе, но разнятся только в части выводов. Кельзен и Шмитт оба подчеркивают сходство между аргументацией теоретиков государства и теологов (Шмитт, Коринец, 2016b: 34; Kelsen, 1973: 71). Так, подобно тому как теолог полагает существование всемогущего Бога, находящегося вне мира, юрист располагает государство вне сферы права. Бог объявляется творцом, то есть условием существования мира, а государство рассматривается как источник права и его гарант. Теолог решает проблему вочеловечивания Бога, юрист разрабатывает теорию самообязывающего государства (*ibid.*: 73–74). Подобно тому как всемогущий Бог, сотворивший мир, не может явить себя в нем, не разрушив собственного творения, неограниченная сила суверенного государства не может подчиниться праву, которое само же

закона, возможным только в некоем изначальном, паническом (по имени древнегреческого бога Пана) состоянии чистой природной непосредственности и непринужденности, немислимом в реальности современного естествознания и научно-технического прогресса, мимолетно уловимом в рамках «права на отпуск» и в праздничные дни. Эгоистичное «Я» Штирнера — всего лишь одинокий возглас в пустоте, напоминающий воронье карканье, ответить которому может только его собственное эхо. Старый Пан уходит, и его место на политической сцене занимает всеобъемлющий тотальный План (Schmitt, 2017: 66). См. также: Шмитт, Коринец, 2013: 63.

¹⁵Новейший перевод работы «Бог и государство» на русский язык: Кельзен, Антонов и Краевский, 2024: 78–103.

и создает. В результате возникает проблема создания такого порядка, в котором нашлось бы место учреждающему и учрежденному. Поэтому теолог обосновывает возможность чуда, а юрист вводит понятие чрезвычайного положения (Шмитт, Коринец, 2016b: 34; Kelsen, 1973: 78). Эти внеобыденные явления представляют собой экстраординарные меры, которые предполагают вмешательство, не сопровождающееся уничтожением порядка. Чудо способно явить волю Бога в мире, не создавая мир заново, а чрезвычайное положение — внести необходимые коррективы в общественно-правовой порядок, не отменяя и не уничтожая конституцию.

Кельзен предпринимает попытку проследить развитие правовой теории и сопутствующие развитию изменения в теологическом мышлении, чтобы показать на примере теологии то состояние, к которому может стремиться теория государства. Согласно Кельзену, упомянутые парадоксы привели философов и теологов к единственно возможному решению: дуализм индивидуальной человеческой души и всемогущего всеведущего Бога, тварной природы и вневременного божественного совершенства необходимо было устранить (*ibid.*: 80). Пантеизм предполагает Бога как бы «растворенным» в мире, в природе, в человеке. Ценность мира отныне лежит не вне его пределов, но в самой природе, а точнее, в ее главном творении — человеке. Схожим образом и юристы должны были избавиться от дуализма государства и права, сняв это противоречие в понятии правопорядка. Правопорядок понимается как система принуждения, в которой человек действует, руководствуясь нормами права и создавая эти нормы. Такой правопорядок не нуждается в дополнительной легитимации, поскольку из тождества государства и права следует, что любое государство является по своей сути правовым (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 380)¹⁶. В конечном счете правовая наука должна была прийти к отождествлению государства и права, а понятие государства — лишиться собственного сущностного определения и быть переопределено через манифестацию права, его публичную репрезентацию. Кельзен считал, что демократия подразумевает этико-юридическое понимание государства как коллективной личности (Kelsen, 1973: 80), образованной путем компромиссов (*ibid.*:

¹⁶Согласно Кельзену, можно осуждать тоталитаризм с этических позиций, но нельзя отрицать, что тоталитарный порядок по своей сути — правовой (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 57).

76). Но для того, чтобы метафора коллективной личности обрела действительное воплощение, необходимо было обеспечить такой способ бытования правопорядка, который подразумевал бы реальное участие в нем как можно большего числа людей.

Почему же Кельзен останавливается на пантеизме, не доводя процесс секуляризации до логического конца, то есть до анархического атеизма, подобно Бакунину? Как и Шмитт в его выпадах против русского анархиста (Шмитт, Коринец, 2016а: 160; Шмитт, Коринец, 2016b: 59; Шмитт, Филиппов, 2016d: 90–91), Кельзен отмечает глубинное родство атеизма и анархии (Kelsen, 1973: 80), но не рассматривает это сходство как продуктивное основание для юриста. Дело в том, что анархия предполагает то самое понятие суверенного государства, обладающего неограниченной силой, с которым борется Кельзен. Сильное персонифицированное государство нужно анархизму, чтобы в его лице иметь конкретного врага и в своей аргументации отталкиваться от критики монструозного государства-Левиафана, воплощенной тирании и оплота деспотизма. Это необходимо анархизму для легитимации собственной политической позиции и этических притязаний. Похожая зависимость обнаруживается и в атеистическом мышлении: чтобы по-настоящему имела смысл позиция отрицания, необходимо признать всемогущего Бога, с которым ведется борьба. Последовательный атеизм не может удовлетвориться позицией агностицизма, отказавшись от борьбы. В конечном счете анархизм и атеизм оба способствуют сохранению дуалистичного понятия государства и представления о трансцендентном Боге, притом в их наиболее жесткой авторитарной форме. Именно поэтому Кельзен направляет свои изыскания в сторону пантеизма и демократии, надеясь избежать дуалистичной логики. При этом он проговаривает, что анархистская критика государства в духе Макса Штирнера, объявлявшего государство всего лишь «призраком», может быть полезна для правовой науки, так как позволяет усмотреть иллюзорность в представлении государства как чего-то отдельного от права (*ibid.*: 81–82).

В начале текста Кельзен высказывает психологическое предположение: душевное состояние человека, переживающего религиозный или социальный опыт, оказывается идентичным в обоих случаях (*ibid.*: 61). Это ощущение сопричастности чему-то великому, непостижимому для отдельного индивида, обладающему превосходящей силой и ценностью. Кельзен считает, что у предельного переживания социального или религиозного опыта есть один общий корень. Ссылаясь на Зигмунда

Фрейда¹⁷, он проводит параллель между Богом, авторитетом выдающейся личности и поклонением ребенка своему отцу (Kelsen, 1928: 65). Во всех упомянутых случаях происходит самоуменьшение человека, признание собственной ничтожности и одновременное наделение некоего внешнего по отношению к человеку существа экстраординарными качествами. Эта процедура имеет амбивалентный характер: чем сильнее человек страшится Бога, тем величественнее становится Бог (ibid.: 66). Тем охотнее человек будет от имени Бога навязывать свою волю другим «для их же блага».

Эта же логика верна и в случае социального порядка: авторитет правителя и его безграничная власть служат изощренному садистски-мазохистскому наслаждению подданных, культивирующих сознание собственной слабости и реализующих волю к власти за счет тех, кто объявляется врагом государства. Задача юриста и философа, следовательно, состоит в развенчании подобных систем, держащихся на идеологии (ibid.: 67). Необходимо освободить человека от его собственного невежества, просвещая и знакомя с новейшими достижениями естественных наук и психологии. Идея Бога рождается из психологического переживания социальности, но в исходном варианте она носит авторитарные черты, поэтому необходимая трансформация на пути к совершеннолетию (Кант, Арзаканян, 2018) происходит посредством психоанализа, терапевтической работы¹⁸. Психологически здоровый, «не авторитарный» человек не станет любить разного рода сверхъестественных существ — будь то божество, суверенное лицо или левиафано-

¹⁷Кельзен упоминает классическую работу «Тотем и табу», вышедшую в 1913 г. и переизданную в 1920 г. — ссылка дается на второе издание. По понятным причинам, в эссе 1922 г. Кельзен не мог ничего сказать о более поздней работе Фрейда, опубликованной в 1939 г. — «Человек Моисей и монотеистическая религия» (Фрейд, Бибахин, 2023). Стоит иметь в виду, что Фрейд серьезно пересмотрел свою трактовку феномена религии, и для понимания того смысла, который раскрывается в связке правовой теории и психоаналитической интерпретации религии, полезно будет также учитывать позднейшее развитие психоаналитической трактовки. Сложное и заинтересованное отношение Кельзена к Фрейду подробно изучено (М. В. Антонов, 2013: 10; Schuett, 2021: 66–93). В упомянутой выше работе «Социологическое и юридическое понятие государства» рассмотрению социального значения либидо отводится отдельный параграф (Kelsen, 1928: 19–33).

¹⁸Пересечения с идеями В. Райха, Э. Фромма, а также представителей Франкфуртской школы сложно не заметить. Интересно, что Кельзен идет в этом направлении самостоятельно, отталкиваясь непосредственно от Фрейда, развивая эти идеи параллельно с философско-правовыми изысканиями.

подобное государство¹⁹. Этому рассуждению предшествует кантианский аргумент: сущность человека отлична от каузального мира природы в ее естественнонаучном смысле. Человек — существо нормативное, его мир определяется понятием долженствования (Kelsen, 1973: 61). Поэтому самыми ценными областями знания становятся этика и право, а представление о правильном и желательном политическом строе должно быть приведено с ними в полное соответствие.

Кельзен предлагает различать два типа правопорядка: статический и динамический. Динамическая правовая система относится к демократической форме правления, статическая — к автократии (Kelsen, 2008: 117–118). Статическая правовая система подразумевает, что правопорядок уже установлен и представляет собой разветвленную систему закрепленных норм (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 243). Для такого порядка важно поддерживать действенность каждой нормы, а действительность самого порядка восходит к акту его установления, что, как правило, подразумевает стоящую за ним инстанцию власти. Динамический принцип рассматривает право как процесс постоянного нормотворчества, охватывающий весь правопорядок. Сам по себе такой правопорядок оказывается тождественен государству и социальному порядку. Его легитимирующая сила заключается в том, что право не пребывает в состоянии покоя, но постоянно творится при непосредственном участии граждан — а потому обретает видимость идея, что гражданин подчиняется только нормам, принятым с его согласия. Динамический принцип нужно отличать от правового хаоса. Любая норма считается действительной только при условии ее соотносительности с другими нормами (там же: 240). Если же принимается норма, противоречащая другой норме, стоящей на порядок выше нее, то такая норма автоматически становится недействительной — то есть теряет обязывающую силу.

Совокупность норм составляет иерархическую структуру, восходящую к основной норме. Возникает, однако, резонный вопрос об основании самой главной, то есть основной нормы. Основная норма есть гипотетическое основание правопорядка (Kelsen, 2008: 77). Ее действительность не обосновывается по аналогии с нормой позитивного права, потому что основная норма не устанавливается в ходе нормотворчества,

¹⁹Нужно отметить, что хотя Шмитт и не полемизировал с психоанализом открыто, он отлично понимал, что у проекта политической теологии может быть своя осознанная позиция по вопросу пересечений политики и сексуальности (Шмитт, Кузнецов, 2006: 144–145; Шмитт, Коринец, 2016b: 57–58; Шмитт и Шикель, Коринец, 2007: 169).

но сама есть условие законотворческого процесса. Кельзен говорит, что лучше всего реальность основной нормы можно наблюдать в момент, когда старая правовая система уже недействительна, а новая только начинает появляться — например, во время революций (Kelsen, 2008: 78–80)²⁰. Свергая монархию как нелегитимную форму правления, революционеры ориентируются на некую новую основную норму, противопоставляя ее старой, присущей монархическому правлению. Революционному законодательству соответствует основная норма, согласно которой демократический процесс законотворчества должен идти непрерывно и исходить от воли народа. Это также может быть основная норма, запрещающая человеку находиться во власти другого человека. Таким образом, основную норму не выбирают, но она оказывается некоторым образом соположена установленному правопорядку. Однако и правопорядок также не выбирают: он складывается постепенно в результате нормотворчества.

Подразумевается, что любой установленный порядок содержит предписание каждому гражданину вести себя в соответствии с конституцией. Революция не соответствует предписаниям конституции, поэтому любая попытка опрокинуть правопорядок будет считаться незаконной (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 251, 261). По всей видимости, в ситуациях, когда революции все же происходят, следует считать, что основная норма утратила действенность и действительность — и потому народ стремится учредить новый порядок, исходя из новой основной нормы. Предполагается, что право обладает самозаконностью (Иештедт, Антонов, 2011: 538) и способностью к самопроизводству. А фундаментом для правовой целостности служит основная норма, которая

непосредственно соотносится с некоторой реально установленной конституцией, созданной на основании обычая или посредством законодательной деятельности и в общем и целом действенной; а опосредованно основная норма соотносится с созданным в соответствии с этой конституцией и в общем и целом действенным правопорядком. В этой соотнесенности основная норма обосновывает действительность конституции и созданного в соответствии с ней принудительного правопорядка (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 250).

Поскольку правопорядок сам по себе является системой принуждения (Kelsen, 2008: 80–81), а демократический правопорядок — системой са-

²⁰При этом любой правопорядок в конечном счете восходит либо к предшествующей конституции, либо, если таковой нет — к революции, учредительному событию и т. п. Ср. Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 248–249.

мопринуждения, необходимость чрезвычайного положения, суверенной диктатуры или любого другого политического вмешательства в правовую сферу устранивается как бы сама собой.

Итак, круг замыкается: трансцендентный Бог уступает место пантеизму, дуализм государства и права заменяется единым понятием правопорядка, «авторитарная личность» вытесняется психологически скомпенсированным и просвещенным индивидом, который способен добровольно подчиниться нормативному порядку, обеспечивая тем самым его бесперебойное функционирование без прямого внеправового насильственного политического вмешательства со стороны государства, которое, в свою очередь, теряет всякую автономию и полностью подчиняется установленному праву, сливаясь с ним и лишаясь субъектности.

О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ ЧИСТОГО И ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО

В небольшом очерке, посвященном Карлу Шмитту, его критик, корреспондент, а впоследствии друг и собеседник Якоб Таубес уделяет особое внимание понятию *чистого*, которое он рассматривает в паре с *чрезвычайным* (Таубес, Кузницын, 2021: 140–145). Не преминув упомянуть Сёрена Кьеркегора — автора, имеющего непосредственное отношение к появлению в творчестве Шмитта понятий исключения и экзистенциального решения, а также указав на важный спор Иммануила Канта с Иоганном Георгом Гаманом (Гаман, Волжин, 2006)²¹, Таубес переходит к Кельзену и с плохо скрываемым неприятием рассуждает о чистой теории права, выводя ее рассмотрение в неожиданную плоскость, где пересекаются история и теология. Легко можно заметить, что само понятие чистого вызывает у Таубеса беспокойство, граничащее с раздражением, сравнимым с реакцией Макса Вебера на «стерильную возбужденность» русской политиканствующей интеллигенции (Вебер, Скуратов и Филиппов, 2017b: 307). И если борьба Шмитта против чистой теории права хорошо задокументирована (Шмитт, Коринец, 2016b: 19–22, 29)²² и вряд ли позволит нам понять что-то принципиально новое, то к инвективам Таубеса стоит присмотреться повнимательнее. Что еще, помимо методологического и философского аспекта чистоты, могло повлечь столь очевидную эмоциональную реакцию? Рискнем предположить, что

²¹Про Гамана у Шмитта см.: Шмитт, Кузницын, 2006: 198–200; Шмитт, Филиппов, 2016с: 366.

²²Существует репрезентативная подборка текстов, прекрасно отражающая динамику в дискуссии Кельзена и Шмитта в меняющихся исторических обстоятельствах: The Guardian of the Constitution..., 2015.

«профессор апокалипсиса» с самого начала погружает категорию чистоты в религиозный контекст, усматривая в методологической чистоте нормативизма секуляризацию ритуальной чистоты. Тогда вся философская традиция, берущая начало по меньшей мере с Канта, оказывается на страже тех символических форм и коллективных представлений, которые сопротивляются революционно-апокалиптическому мышлению, подталкивая Таубеса к тактическому союзу с Карлом Шмиттом. Следуя парадоксальной мысли Таубеса, он сам и Шмитт оба были заинтересованы в познании одного и того же: только Шмитт шел к этому гнозису «сверху», а Таубес — «снизу», но оба испытывали совершенно особую неприязнь к тому, что покоилось в границах «чистого», то есть к той области, подрыв которой в эсхатологической перспективе (согласно Таубесу! — В. Б.) занимал их больше всего (Таубес, Кузницын, 2021: 95).

То, что в названии трактата «Чистое учение о праве» слышен отголосок «Критики чистого разума» — соображение, лежащее на поверхности²³. Подобно Гаману, усомнившемуся в возможности очистить мышление от влияния языка и истории, Шмитт отрицает любые претензии правовой теории быть полностью избавленной от следов теологии, от метафизического духа эпохи. Кельзен, напротив, стремится обосновать теорию права как идеальную, свободную от опыта науку, тем самым вынося за скобки все ситуативные понятия и оценки. В этом противоречии видны отголоски неокантианской схизмы: Кельзен выступает в ней на стороне Марбургской школы, что, в частности, отражается в его методологической и юридической критике понимающей социологии Макса Вебера, принадлежавшего к Баденской школе (Kelsen, 1928: 156—170).

Позиция Шмитта здесь не столь однозначна: не будучи неокантианцем, он находился под сильным влиянием Вебера, полемике с которым вел на протяжении всей жизни, отдавая при этом должное классике социологии (Филиппов, 2016: 454–455, 493–496, 500–503, 510–513)²⁴. Некоторое время он даже работал в Страсбургском университете, которым в ту пору руководил Вильгельм Виндельбанд (Bendersky, 1983: 9–17), где в то же самое время находился Георг Зиммель. Насколько

²³Не будем забывать и про другие созвучные названия: «Логика чистого знания», «Этика чистой воли», «Эстетика чистого чувства» Г. Когена; «Понятие чистой этики и разработка темы чистоты в жизни чувственных влечений» у П. Наторпа. См. Наторп, Фохт и Данилова, 2006: 85–89, 93–94. Подробное обсуждение неокантианского влияния в правовой теории Кельзена см.: Normativity and Norms..., 1998: 177–234.

²⁴Еще одна важная работа о сложном и продуктивном переплетении идей Вебера и Шмитта: Бродский, 2025.

справедливым будет предполагать наличие у Шмитта неокантианского влияния через полемическое отталкивание от него — вопрос сложный, но ясно также, что он не был в этом споре совершенно незаинтересованной, чуждой стороной.

Создавая чистое учение о праве, Кельзен реализует неокантианский отказ от любой «данности» и идет по пути деонтологизации научного знания (Кант и кантианцы..., 1978: 221–225). Чистое — значит относящееся к праву вообще, а не к конкретному правопорядку, «очищающее» свой предмет от любых «чуждых элементов» — в противоположность юриспруденции XIX–XX вв., совмещающей в себе актуальные наработки психологии, социологии, этики и политической философии (Кельзен, Антонов и Лезов, 2015: 10; Кельзен, Антонов и др., 2023: 299). Принимая данные теоретические шаги, Кельзен прекрасно осознает, что названные смежные области отнюдь не случайно смешиваются с правом, и мы видели это на примере его работ о взаимосвязи теории государства и религии.

Однако этим понятие чистоты не исчерпывается, и нами должно быть предпринято еще одно усилие, тем более что Кельзен оставляет для этого возможную зацепку. В обсуждаемом здесь сочинении «Бог и государство», он без очевидной необходимости ссылается на Эмиля Дюркгейма — еще одного великого наследника неокантианской философии в ее французском изводе в лице Шарля Ренувье (Кант и кантианцы..., 1978: 130–133; Милбанк, Кырлежев и Узланер, 2022: 146–147)²⁵. Сложно сказать, в чем состоял прагматический смысл данного упоминания, учитывая сомнительную ценность социологического реализма в деле обоснования нормативистской программы. Интересно здесь то, что Кельзен предпочел сослаться на сочинение «позднего» периода, а именно — на «Элементарные формы религиозной жизни»²⁶.

У Дюркгейма он заимствует центральную идею: «Бог — это просто выражение общества» (Kelsen, 1973: 64). Каков смысл данного тезиса в социологии Дюркгейма? Строго говоря, выражением общества

²⁵Подробнее о неокантианских корнях классической социологии см.: Rose, 1995: 13–24, 211–214.

²⁶Позволим себе заметить, что ссылка на работу «О разделении общественного труда» была бы в данном случае куда менее неожиданной, поскольку в такой комбинации можно было бы усмотреть связь между общим направлением мысли Кельзена и идеями о демократизации общества в результате социальной дифференциации, имманентизации религии в форме солидарности, предпочтения реститутивных правовых норм репрессивным и т. д. (Дюркгейм, Гофман, 1996: 119–123, 139–140, 406, 415).

является не Бог, а религия, то есть система запретов, ритуалов, предметов с особым статусом, жестко разграничивающая мирское и священное, — монотеистический Бог здесь не исключен, но и не является необходимым элементом в этой конструкции. Гораздо важнее то, что общество нуждается в системе различений, которые могут как принимать форму первобытной религиозности, так и представлять в виде вполне современной науки с развитой системой дифференциации знания и понятийной иерархией. Вся суть данного подхода заключается в том, что понятия и коллективные представления не берутся извне, не измышляются отдельными людьми, а происходят непосредственно из общества как единого целого. Эту точку зрения принято называть социологическим реализмом, однако не будет сильным преувеличением, если мы назовем ее условно пантеистической.

Но если так, тогда — возвращаясь к Кельзену — и правовые нормы нужно рассматривать в перспективе социологического реализма, то есть считать систему права отражением коллективных представлений, нацеленных на поддержание социального единства. В свою очередь, любое нарушающее этот порядок и выбивающееся за границы нормативного уклада суверенное решение (чрезвычайное положение) может быть истолковано через понятие сакрального (Дюркгейм, Земскова, 2018: 676–681). Как связанное с сакральным, то есть пересекающее границу и подвергнувшееся «заражению», суверенное решение имело бы амбивалентный характер. Оно могло бы как сопровождаться народным трауром по поводу поправанного закона, так и оказаться праздником, выраженном в совершенно искренней радости и ликованиях в честь его (закона) обновления (там же: 684). Если бы суверенитет действительно можно было переопределить в категориях дюркгеймовской социологии, это означало бы отказ от трансцендентного компонента в логике чрезвычайного и разворачивание суверенного решения в плоскости имманентного — как социального факта, но ни в коем случае не чего-то превосходящего общество или внешнего по отношению к нему. Это отчасти соответствовало бы замыслу Кельзена по устранению государственно-правового дуализма и преодолению теизма посредством пантеизма.

Чтобы рассуждать в таком ключе, нужно принять тезис Дюркгейма о дедукции категорий познания, а именно — отказаться от кантианского априоризма в пользу социологического реализма (там же: 68–74). Тогда правовые нормы следовало бы считать не производными от неких априорных принципов, но специфическими знаками, размечающими границы социального организма, а основную норму — не просто вершиной

абстрактной иерархии, а фундаментальным понятием, совмещающим в себе не только правовые, но и социально-образующие религиозные функции. Чистота абстрактного мышления — производная от мышления коллективного, абстрактные понятия — это коллективные представления, имеющие силу лишь постольку, поскольку в них верят, доверяют им, а ценность науки ничем не отличается от религиозной веры — они различны не качественно, но только по степени сложности и отстраненности (Дюркгейм, Земскова, 2018: 718–723).

Данный подход не вяжется с тем, что *методологически* важно для Кельзена: не общество порождает право, но право как самозамкнутая система творит самое себя посредством общества, тогда как общество совсем не обязательно является реальностью *sui generis*. Сославшись на Дюркгейма, Кельзен тут же продолжает: «Общество — это также выражение Бога, то есть религиозно-авторитарного опыта людей, составляющих это общество» (Kelsen, 1973: 64). За кажущейся простотой и тавтологичностью формулировки скрывается парадокс, поскольку утверждение «Бог — это выражение общества» совсем не тождественно утверждению «общество — это выражение Бога». Если в первом случае общество как реальность *sui generis* служит основанием и объяснительным принципом для религиозного опыта, то второй случай предполагает религию в качестве основания и способа постижения общества. Первое может не принимать во внимание историю, оставаясь на элементарном уровне и анализируя структурные особенности общества, второе же, по крайней мере, в случае авраамических религий, неразрывно связано с историей, историческим временем. Так о каком Боге и/или о каком обществе идет речь?

Вернемся к понятию *чистого*. Развивая подход Дюркгейма, Мэри Дуглас в работе 1966 г. (Дуглас, Громова, 2000) смещает акцент с проблемы священного к оппозиции чистого/нечистого и понятию осквернения (загрязнения). По вполне понятным причинам, Кельзен не мог включить данную теорию в рассмотрение. Тем не менее, продолжая намеченный курс на совмещение философии права и социологии религии, мы рискуем проделать еще несколько шагов. Чему противостоит чистое учение о праве? чему-то нечистому, грязному. Но что такое грязь? Грязное — это остаточная категория, она возникает там и тогда, когда что-то не попало в классификацию (там же: 65–66). Грязь является таковой потому, что находится не на своем месте (там же: 71–72), она является побочным продуктом выстраивания порядка (там же: 236), а «где нет дифференциации, нет и осквернения».

Чистота права должна быть оберегаема от оскверняющего действия государства, выражающегося в суверенных актах исполнительной власти. Продолжая мысль о ритуальном поддержании социального единства, можно предположить, что общество находится в опасности, когда правопорядок «оскверняется» внутренним противоречием между правом и государством — так это видит правовой позитивист. Если основной закон, составленный по принципам иерархически организованного самопорождающего права, был приостановлен или отменен суверенной властью, то произошло «осквернение» этого закона. В этом случае суверенное решение трактуется как нечто «грязное», способное заразить «чистое» право и поменять его позитивный смысл на противоположный или вовсе уничтожить право как символическую систему, а как следствие — погубить само общество.

Однако грязь не всегда сопутствует осквернению, она также может быть использована в ритуалах очищения, обновления системы, мобилизации социальной энергии. «Чистота — противник перемен, двусмысленности и компромиссов» (Дуглас, Громова, 2000: 238). Начало роста и стадия упадка совпадают в том, что грязь перестает быть различимой, становясь бесформенной и возвращаясь в свое изначальное аморфное состояние. Следуя за Мэри Дуглас, мы могли бы охарактеризовать нормативизм как «грязеотвергающую» философскую систему, тогда как децизионизм — как «грязеутверждающую» (там же: 241), но трудность состоит в том, что сама Дуглас тут же отказывается от подобного различения, указывая на тот факт, что даже в избегающих грязи системах можно обнаружить манипуляции, включающие скверное в особую ритуальную рамку, благодаря чему оно больше не угрожает целостности системы, но, напротив, становится источником дополнительной энергии (там же: 242). Именно религиозные системы, не отказывающиеся от грязного и, благодаря этому, допускающие пессимистические элементы, оказываются наиболее целостными и полными.

Глядя из этой перспективы, спор между Кельзеном и Шмиттом представляется тяжбой о статусе чистого и нечистого в правовой системе, и этот спор принципиально не может быть разрешен, потому что в основании его лежат непроговариваемые ритуальные запреты, относящиеся к разным «племенам». Обобщая сказанное, выдвинем предположение, что за одобрением пантеизма и разработкой чистой теории права у Кельзена действительно стоит некая теология — имманентистская, в духе

Спинозы²⁷, и в этом противоположная «гоббсианской» теологии Шмитта. Бог имманентен порядку, а потому порядок не нуждается ни в каких внешних вмешательствах, он самовоспроизводится и самоподдерживается. Этот порядок также добр, поскольку для зла (скверны) в этой монистической системе не остается места. Более того, поскольку вопрос о трансцендентной истине также снимается, можно говорить о возрастающем значении свободы слова, так как истина присутствует в каждом мнении, не нуждаясь в авторитетном утверждении со стороны церкви или государства, а богатство частных мнений ничем не угрожает существующему порядку (Спиноза, Лопаткин и др., 2019: 219–226). Право лишь формально обрамляет общество, не проникая вглубь антропологических установок и этики, не связывая себя с фундаментальными политическими основаниями. Для Кельзена дело обстоит так, словно Бог растворен в этом мире — он раскрывается в социальном и живет прогрессом общественных отношений, развитием позитивной науки. Такой Бог — никак не личное (и одинокое) переживание откровения, смертельно больное вечным сомнением и тревогой. Релятивизм Кельзена отмечен оптимизмом и неспособностью принять и осмыслить зло, его агностицизм призван утвердить достоинство человеческого разума. Бог Кельзена неотличим от правопорядка, он имманентен ему, право творит себя самое в толще социальной действительности. Если у Шмитта, развивающего идеи Томаса Гоббса, идея трансцендентного Бога — по крайней мере, в качестве аналогии — заложена в структуру государства, которое «в юридическом смысле» трансцендентно праву (Шмитт, Кузницын, 2006: 151), то у Кельзена это место занято абстракцией основной нормы. «Децизионистский бог» проявляет себя в моменты чрезвычайного положения, а «нормативистский бог» обретает видимость в материальной конституции. И чем более абстрактной и универсальной оказывается основная норма, тем шире и прозрачнее становятся границы общества и объемлющего, оформляющего его правопорядка, и тем специфичнее

²⁷ Данное предположение имеет своей целью достижение лучшего понимания вопроса и не претендует на историко-философскую ценность. Спиноза практически не упоминается в работах Кельзена, его имя не встречается и в критической литературе. Ни о каком прямом влиянии говорить не приходится. Однако то, что получается у Кельзена в результате синтеза кантианства, фрейдизма и социологического монизма, действительно напоминает метафизику Спинозы, как по общему настрою, так и в части выводов, затрагивающих этику и теологию.

будет то, что находится по ту сторону границы, за пределами нормативного порядка — в децизионистском «гетто»²⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вне всякого сомнения, проект чистого учения о праве в полной мере достигает своей цели: это методологически отточенная, стройная концепция, избавленная от посторонних включений, что требовало от ее создателя определенных жертв, как в части практического воплощения, так и в невозможности философско-правового высказывания по определенным вопросам. Но ошибочно было бы переносить принцип чистоты на мышление самого Кельзена: мы видим, что есть огромный пласт политических, философских, теологических и прочих аксиом, которые предшествовали его правовой теории. Здесь открывается иная сторона дела, прокладывается путь к интерпретации «чистоты» как своеобразной ангажированности, шанс уловить в правовых построениях автора перформативный (то есть полемический) смысл. Якоб Таубес критиковал Кельзена за неспособность отказать деспотии в претензии на обладание статусом правового порядка (Таубес, Кузницын, 2021: 145). Политическая философия сохраняла за собой эту возможность в той мере, в какой хранила верность классике, — мы видим это на примере таких авторов, как Лео Штраус и Ханна Арентс. Когда Карла Шмитта обвиняли в оппортунизме, слепоте и недальновидности, он пытался парировать, указывая на свою основную специальность: юрист может различать только между правом и его отсутствием, порядком и беспорядком, но не берется говорить о добре и зле, свободе и несвободе и т. п. Эта стратегия самозащиты не выглядит убедительной именно потому, что Шмитт никогда не был только юристом: в большинстве его сочинений содержатся также политические высказывания, теологические идеи, историософские интуиции. Сравним с Кельзеном: соглашаясь со Шмиттом в юридической части аргумента, он мог бы пойти дальше и на аналогичные обвинения ответить тем, что является закоренелым релятивистом и агностиком, а потому стоит за право на

²⁸И все же допустим хотя бы частичную релевантность Дюркгейма: «Чтобы существовать, общество нуждается не только в моральном конформизме, но и в некоем минимуме логического конформизма, без которого также не может обойтись. Поэтому, чтобы предупредить возможное появление расколов, общество подавляет своей властью всех своих членов. Чей-либо ум открыто нарушает установленные нормы мышления? В таком случае общество больше не воспринимает его как человеческий ум в полном смысле слова и обходится с ним соответствующим образом» (Дюркгейм, Земскова, 2018: 75).

подобные убеждения, невзирая ни на какие возражения со стороны политической действительности и истории. Он провел скрупулезное исследование понятия справедливости от античности до наших дней, чтобы обосновать свое принципиальное неприятие любого разговора о взаимосвязи права и политики, права и справедливости, права и истины (Кельзен, Антонов и др., 2023). А наилучшей иллюстрацией к этому комплексу убеждений может послужить одно высказывание Кельзена, заверяющее его рассуждение об абсолютизме и релятивизме. Он анализирует 18-ю главу Евангелия от Иоанна, в которой описывается встреча Иисуса и Пилата. Между ними происходит обмен репликами, в ходе которого Пилат «иронически» вопрошает Иисуса о его претензии на статус Царя Иудейского, а Иисус отвечает, что «пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине», на что Пилат снова вопрошает: «Что есть истина?» Как *скептический релятивист*, он не знал, что есть абсолютная истина, поэтому обратился к *демократическому* пути принятия решения — к народному голосованию: он вышел к иудеям и предложил выбрать, кого помиловать на Пасху: Иисуса или разбойника Варраву? Далее приведем цитату полностью:

Для тех, кто верит в Сына Божия и Царя Иудейского в качестве свидетеля абсолютной истины, этот плебисцит, безусловно, является сильным аргументом против демократии. И этот аргумент мы, политические мыслители, должны принять. Но только при одном условии: уверенные в нашей политической правде, мы должны быть готовы, при необходимости, защищать ее с кровью, слезами и с той же уверенностью, которую имел Сын Божий в своей истине (там же: 23б)²⁹.

На этом мы завершаем наше предварительное рассмотрение философско-правовых воззрений Ганса Кельзена, в ходе анализа которых была продемонстрирована релевантность политико-теологического подхода.

²⁹Ср.: «Эта школа начинает господствовать только тогда, когда общество ослабевает: время ее господства приходится на тот переходный и скоротечный период, когда мир не знает, кого предпочесть, Варраву или Иисуса, и колеблется между вероучительным, догматическим утверждением и высшим отрицанием. В такое время общество охотно позволяет, чтобы им правила школа, которая никогда не говорит „утверждаю“ или „отрицаю“, но лишь „различаю“» (Доносо Кортес, Шурбелев, 2006: 197).

ЛИТЕРАТУРА

- Антонов К. М.* Философская рациональность между религией и наукой : русское гегельянство конца XIX века (Б. Н. Чичерин и П. А. Бакунин) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — Т. 33, № 4. — С. 110–134.
- Антонов М. В.* Ганс Кельзен (1881–1973) : основные вехи интеллектуального пути // Право. Журнал Высшей школы экономики. — 2013. — № 1. — С. 3–15.
- Бакунин М.* Бог и государство. — Сергиев Посад : Типография Издательской Комиссии Московского Совета Солд. Деп., 1917.
- Бакунин М.* Кнуто-Германская империя и социальная революция / пер. с фр. В. Забрженева // Избранные сочинения. В 5 т. Т. II. — М. : Голос труда, 1919. — С. 17–295.
- Бродский В. И.* Политическая теология как призвание и профессия : Макс Вебер и Карл Шмитт // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 13–47.
- Вебер М.* Основные социологические понятия // Власть и политика / под ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем. Б. М. Скуратова, А. Ф. Филиппова. — М. : РИПОЛ классик, 2017а. — С. 327–410.
- Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Власть и политика / под ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем. Б. М. Скуратова, А. Ф. Филиппова. — М. : РИПОЛ классик, 2017б. — С. 252–326.
- Гаман И. Г.* Метакритика пуризма чистого разума // Философия чувства и веры / И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби ; пер. с нем. С. В. Волжина. — СПб., 2006. — С. 81–88.
- Доносо Кортес Х.* Очерк о католицизме, либерализме и социализме // Сочинения / под ред. О. В. Журавлева ; пер. с исп. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2006. — С. 89–314.
- Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р. Г. Громовой. — М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда / пер. с фр. А. Б. Гофмана. — М. : Канон, 1996.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни / под ред. Д. Ю. Куракина ; пер. с фр. В. В. Земсковой. — М. : Элементарные формы, 2018.
- Житенёв Д. С.* Послесловие. Несколько слов о Джузеппе Мадзини в истории русской культуры // Обязанности человека / Д. Мадзини ; пер. с итал. Н. Вейцлер. — М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2023. — С. 181–198.
- Иештедт М.* Введение в чистое учение о праве Ганса Кельзена / пер. с нем. М. В. Антонова // Российский ежегодник теории права. — 2011. — Т. 4. — С. 531–553.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна // К вечному миру (сборник) / пер. с нем. И. Д. Кошчева [и др.]. — М. : РИПОЛ классик, 2018. — С. 50–60.
- Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции / под ред. А. С. Богомолова. — М. : Наука, 1978.

- Кельзен Г.* Чистое учение о праве / пер. с нем. М. В. Антонова, С. В. Лезова. — 2-е изд. — СПб. : Алеф-Пресс, 2015.
- Кельзен Г.* Что такое справедливость? Справедливость, право и политика в зеркале науки / пер. с англ. М. В. Антонова, А. Б. Дидикина, А. А. Краевского. — СПб. : Алеф-Пресс, 2023.
- Кельзен Г.* Очерки по философии права и морали / пер. с нем., с англ. М. В. Антонова, А. А. Краевского. — СПб. : Алеф-Пресс, 2024.
- Кондуров В. Е.* Политическая теология Карла Шмитта : дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. — 2019. — Т. 14, № 3. — С. 49–78.
- Кьеркегор С.* Болезнь к смерти / пер. с дат. С. А. Исаева // Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — 2-е изд. — М. : Культурная революция, 2010. — С. 287–404.
- Майер Г.* Что такое политическая теология? Вводные замечания относительно одного спорного понятия // Политическая теология между Египтом и Израилем / Я. Ассман ; пер. с нем. А. С. Лагурева. — СПб. : Владимир Даль, 2022. — С. 29–49.
- Милбанк Д.* Теология и социальная теория : по ту сторону секулярного разума / пер. с англ. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера. — М. : Теостетика, 2022.
- Михайловский А. В.* Политическая теология Карла Шмитта // Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии. — Сергиев Посад : Московская духовная академия, 2015. — С. 168–205.
- Наторп П.* Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии / пер. с нем. Б. А. Фохта, Л. А. Даниловой // Избранные работы : пер. с нем. / сост. В. А. Куренного. — М. : Территория будущего, 2006. — С. 55–118.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / пер. с лат. М. М. Лопаткина, С. М. Роговина, Б. В. Чредина. — 2-е изд. — М. : Академический проект, 2019.
- Таубес Я.* Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- 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.
- Фрейд З.* Человек Моисей и монотеистическая религия // Цивилизация, культура, религия / пер. с нем. В. В. Бибихина. — СПб. : Питер, 2023. — С. 80–214.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.
- Шмитт К.* Глоссарий / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Социологическое обозрение. — 2013. — Т. 12, № 2. — С. 55–65.
- 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.* Политическая теология / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016b. — 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, 2016с. — 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, 2016d. — С. 60–92.
- Шмитт К., Шикель И.* Беседа о партизанах // Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического / К. Шмитт ; пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2007. — С. 145–178.
- Bendersky J. W.* Carl Schmitt : Theorist for the Reich. — Princeton, NJ : Princeton University Press, 1983.
- Janssen J.* Max Stirner and the Political Theology of Fanaticism. — Cham : Palgrave Macmillan, 2024.
- Kelsen H.* Allgemeine Staatslehre. — Berlin : Springer, 1925.
- Kelsen H.* Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Nachdr. der 2. Aufl. — Tübingen : Mohr Siebeck, 1928.
- Kelsen H.* God and the State // Essays in Legal and Moral Philosophy. — Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1973. — P. 61–82.
- Kelsen H.* Reine Rechtslehre. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.
- Newman S.* Political Theology : A Critical Introduction. — Cambridge : Polity Press, 2019.
- Normativity and Norms : Critical Perspectives on Kelsenian Themes / ed. by S. L. Paulson. — Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Olechowski T.* Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2020.
- Rose G.* Hegel Contra Sociology. — London : The Athlone Press, 1995.
- Schmitt C.* Ex captivitate salus. — Cambridge : Polity Press, 2017.
- Schuett R.* Hans Kelsen's Political Realism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2021.
- The Guardian of the Constitution : Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law / ed. by L. Vinx. — Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

Bashkov, V. V. 2025. "Chistota i reshimost' [Purity and Decisiveness]: o vnepravovykh osnovaniyakh filosofii prava Gansa Kel'zena [On the Extralegal Bases of Hans Kelsen's Philosophy of Law]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (2), 262–291.

VLADIMIR BASHKOV

LECTURER

RESEARCH FELLOW

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-5060-625X

PURITY AND DECISIVENESS

ON THE EXTRALEGAL BASES OF HANS KELSEN'S PHILOSOPHY OF LAW

Submitted: Nov. 22, 2024. Reviewed: Apr. 05, 2025. Accepted: May 21, 2025.

Abstract: The article is devoted to the polemic between Hans Kelsen and Carl Schmitt in the aspect of political theology. It is based on Kelsen's 1922 text "God and the State", which reproduces the basic logic of Carl Schmitt's political-theological argument, but with directly opposite conclusions. Based on this work, an attempt was made to expand the methodological apparatus of political theology to integrate different elements of sociology of religion, psychoanalysis, and anarchist theory. An additional resource was Mikhail Bakunin's work of the same name, published in 1882. The figure of the Russian anarchist served as one of the sources of inspiration and polemical repulsion in Schmitt's early classical works. We explore the possibility of the intersection of Bakunin's and Kelsen's theses based on the works of the same name, identify the structural similarities of the argumentation and show the main differences. We further undertake a brief reconstruction of the main ideas of the pure doctrine of law with reference to the reconstruction of Kelsen's (possible) political-theological argument. In this way, we discover an insufficiently studied side of legal positivism and normativism. After analyzing Kelsen's main theses, we wonder about the hidden presence of elements of the sociology of religion in his theory. The result of the article is a demonstration of the relevance of a political-theological approach to the study of the debate between decisionism and normativism. With the help of the sociology of legal concepts and the sociology of religion, the non-obvious meanings of the concept of "purity" in the teachings of Hans Kelsen were revealed. The reconstruction is aimed at reinterpreting the inclusion of normativism in the political and theological discussion, with an emphasis on previously unrecognized aspects of this topic, as well as posing original research questions.

Keywords: Political Theology, Legal Positivism, Anarchism, Decisionism, Sociology of Religion, Hans Kelsen, Carl Schmitt.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-262-291.

REFERENCES

- Antonov, K. M. 2015. "Filosofskaya ratsional'nost' mezhdru religiyey i naukoy [Philosophical Rationality between Religion and Science]: russkoye gegel'yanstvo kontsa XIX veka (B. N. Chicherin i P. A. Bakunin) [Russian Hegelianism at the End of the 19th Century]" [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]* 33 (4): 110–134.
- Antonov, M. V. 2013. "Gans Kel'zen (1881–1973) [Hans Kelsen (1881–1973)]: osnovnyye vekhi intellektual'nogo puti [Main Stages of Theoretical Research]" [in Russian]. *Pravo. Zhur-*

- nal Vysshey shkoly ekonomiki [Law. Journal of the Higher School of Economics]*, no. 1, 3–15.
- Bakunin, M. 1917. *Bog i gosudarstvo [Dieu et l'Etat]* [in Russian]. Sergiyev Posad: Tipografiya Izdatel'skoy Komissii Moskovskogo Soveta Sold. Dep. [Printing House of the Publishing Commission of the Moscow Council of Soldiers' Deputies].
- . 1919. “Knuto-Germanskaya imperiya i sotsial'naya revolyutsiya [L'empire knouto-germanique et la révolution sociale]” [in Russian]. In vol. II of *Izbrannyye sochineniya [Selected Works]*, trans. from the French by V. Zabrezhnev, 17–295. 5 vols. Moskva [Moscow]: Golos truda.
- Bendersky, J. W. 1983. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bogomolov, A. S., ed. 1978. *Kant i kantianty. Kriticheskiye ocherki odnoy filosofskoy traditsii [Kant and the Kantians. Critical Essays on a Philosophical Tradition]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- 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.
- Donoso Cortés, J. 2006. “Ocherk o katolitsizme, liberalizme i sotsializme [Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales]” [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, ed. by O. V. Zhuravlev, trans. from the Spanish by A. P. Shurbelev, 89–314. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Douglas, M. 2000. *Chistota i opasnost'. Analiz predstavleniy ob oskvernenu i tabu [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]* [in Russian]. Trans. from the English by R. G. Gromova. Moskva [Moscow]: KANON-press-Ts.
- Durkheim, E. 1996. *O razdelenii obshchestvennogo truda [De la division du travail social]* [in Russian]. Trans. from the French by A. B. Gofman. Moskva [Moscow]: Kanon.
- . 2018. *Elementarnyye formy religioznoy zhizni [Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie]* [in Russian]. Ed. by D. Yu. Kurakin. Trans. from the French by V. V. Zemskova. Moskva [Moscow]: Elementarnyye formy.
- Filippov, A. F. 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 *Ponyatiya 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.
- Freud, S. 2023. “Chelovek Moisey i monotheisticheskaya religiya [Der Mann Moses und die monotheistische Religion]” [in Russian]. In *Tsivilizatsiya, kul'tura, religiya [Civilization, Culture, Religion]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 80–214. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Piter.
- Hamann, J. G. 2006. “Metakritika purizma chistogo razuma [Metakritik über den Purismus der Vernunft]” [in Russian]. In *Filosofiya chuvstva i very [Philosophy of Sense and Faith]*, by J. G. Hamann and F. G. Jakobi, trans. from the German by S. V. Volzhin, 81–88. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg].
- Janssen, J. 2024. *Max Stirner and the Political Theology of Fanaticism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Jestaedt, M. 2011. “Vvedeniye v chistoye ucheniye o prave Gansa Kel'zena [Hans Kelsen's Reine Rechtslehre. Eine Einführung]” [in Russian], trans. from the German by M. V. Antonov. *Rossiyskiy yezhegodnik teorii prava [The Russian Yearbook of the Theory of Law]* 4:531–553.

- Kant, I. 2018. "Otvét na vopros: chto takoye Prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]" [in Russian]. In *K vechnomu miru (sbornik) [Zum ewigen Frieden]*, trans. from the German by Ts. G. Arzakanyan, 50–60. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Kelsen, H. 1925. *Allgemeine Staatslehre* [in German]. Berlin: Springer.
- . 1928. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Nachdr. der 2. Aufl* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1973. "God and the State." In *Essays in Legal and Moral Philosophy*, 61–82. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- . 2008. *Reine Rechtslehre* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2015. *Chistoye ucheniye o prave [Reine Rechtslehre]* [in Russian]. Trans. from the German by M. V. Antonov and S. V. Lezov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Alef-Press.
- . 2023. *Chto takoye spravedlivost'? Spravedlivost', pravo i politika v zerkale nauki [What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science]* [in Russian]. Trans. from the English by M. V. Antonov, A. B. Didikin, and A. A. Krayevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Alef-Press.
- . 2024. *Ocherki po filosofii prava i morali [Essays in Legal and Moral Philosophy]* [in Russian]. Trans. from the German and from the English by M. V. Antonov and A. A. Krayevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Alef-Press.
- Kierkegaard, S. 2010. "Bolezn' k smerti [Sygdommen til Døden]" [in Russian]. In *Strakh i trepet [Fear and Trembling]*, 2nd ed., trans. from the Danish by S. A. Isayev, 287–404. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- 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.
- Meier, H. 2022. "Chto takoye politicheskaya teologiya? Vvodnyye zamechaniya otnositel'no odnogo spornogo ponyatiya [Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff]" [in Russian]. In *Politicheskaya teologiya mezhdou Yegiptom i Izrailem [Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel]*, by J. Assman, trans. from the German by A. S. Lagurev, 29–49. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. "Politicheskaya teologiya Karla Shmitta [Political Theology of Carl Schmitt]" [in Russian]. In *Vzaimodeystviye dukhovnogo i svet-skogo obrazovaniya v Rosii na primere Moskovskoy dukhovnoy akademii [The Interaction of Spiritual and Secular Education in Russia on the Example of the Moscow Theological Academy]*, 168–205. Sergiyev Posad: Moskovskaya dukhovnaya akademiya [Moscow Theol. Academy].
- Milbank, J. 2022. *Teologiya i sotsial'naya teoriya [Theology and Social Theory]: po tu storonu sekulyarnogo razuma [Beyond Secular Reason]* [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and D. A. Uzmaner. Moskva [Moscow]: Teoestetika.
- Natorp, P. 2006. "Filosofskaya propedeutika. Obscheye vvedeniye v filosofiyu i osnovnyye nachala logiki, etiki i psikhologii [Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie)]" [in Russian]. In *Izbrannyye raboty [Selected Works]*, comp. V. A. Kurennoy, trans. from the German by B. A. Fokht and L. A. Danilova, 55–118. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Newman, S. 2019. *Political Theology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Olechowski, T. 2020. *Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Paulson, S. L., ed. 1998. *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*. Oxford: Clarendon Press.

- Rose, G. 1995. *Hegel Contra Sociology*. London: The Athlone Press.
- Schmitt, C. 2006. *Leviatan v uchenui o gosudarstve Tomasa Gobbsa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2013. "Glossariy [Glossarium]" [in Russian], trans. from the German by Yu. Yu. Korinets. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 12 (2): 55–65.
- . 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. "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.
- . 2016c. "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.
- . 2016d. "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.
- . 2017. *Ex captivitate salus*. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt, C., and J. Schickel. 2007. "Beseda o partizane [Gespräche mit Carl Schmitt]" [in Russian]. In *Teoriya partizana. Promezhutochnoye zamechaniye k ponyatiyu politicheskogo [Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen]*, by C. Schmitt, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, 145–178. Moskva [Moscow]: Praktis.
- Schuett, R. 2021. *Hans Kelsen's Political Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. 2019. *Bogoslovsko-politicheskiiy traktat [Tractatus Theologico-Politicus]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the Latin by M. M. Lopatkin, S. M. Rogovin, and B. V. Chredin. Moskva [Moscow]: Akademicheskiiy proyekt.
- Taubes, J. 2021. *Ad Carl Schmitt. Sopryazheniye protivostremitel'nogo [Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Vinx, L., ed. 2015. *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. 2017a. "Osnovnyye sotsiologicheskiye ponyatiya [Soziologische Grundbegriffe]" [in Russian]. In *Vlast' i politika [Power and Politics]*, ed. by A. F. Filippov, trans. from the German by B. M. Skuratov and A. F. Filippov, 327–410. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- . 2017b. "Politika kak prizvaniye i professiya [Politik als Beruf]" [in Russian]. In *Vlast' i politika [Power and Politics]*, ed. by A. F. Filippov, trans. from the German by B. M. Skuratov and A. F. Filippov, 252–326. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- . 2017c. *Vlast' i politika [Power and Politics]* [in Russian]. Ed. by A. F. Filippov. Trans. from the German by B. M. Skuratov and A. F. Filippov. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Zhitenëv, D. S. 2023. "Poslesloviye. Neskol'ko slov o Dzhuzeppe Mazzini v istorii russkoy kul'tury [Afterword. A Few Words about Giuseppe Mazzini in the History of Russian Culture]" [in Russian]. In *Obyazannosti cheloveka [Doveri dell'uomo]*, by G. Mazzini, trans. from the Italian by N. Veytsler, 181–198. Moskva [Moscow]: Delo Publishers of RANEPА.