

Эдуард Надточий\*

## Миф Карла Шмитта

Карл Шмитт, или миф о политическом. С приложением работы Карла Шмитта «Политическая теория мифа» /Под ред. И.Ш.Зарки. Париж: Университетские издательства Франции, 2009 (серия «Философские споры»). – С.198.

*Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Suivi d'un texte de Carl Schmitt «*La théorie politique du mythe*» (1923). Coordonné par Yves Charles Zarka. Paris : Presses Universitaires de France, 2009 (Coll. *Débats philosophiques*). – P.198.

**Аннотация.** В рецензии разбирается недавно появившаяся (май 2009) книга, посвященная проблеме политического мифа в творчестве Карла Шмитта. Коллектив авторов, чрезвычайно критически настроенных по отношению к Шмитту, предлагает выводить его криптонацизм из представлений о политическом мифе. В рецензии показаны сильные и слабые стороны такого подхода.

**Ключевые слова.** Карл Шмитт, политическая теология, миф, государство, фашизм, Ив Шарль Зарка, нацизм, криптонацизм, политическая репрезентация.

В последнее время во Франции каждый год выходят несколько книг (оригинальных или переводных), частично или полностью посвященных Карлу Шмитту. Он превратился в модного мыслителя, без упоминания о котором не обходится почти ни одна работа по философии права, государства и политики. Это, конечно, не могло не вызвать определенный протест. Центральной фигурой этой оппозиции во Франции стал Ив Шарль Зарка (Yves Charles Zarka) – профессор Сорбонны, известный историк политической философии, автор классического исследования по философии Гоббса<sup>1</sup>, основатель журнала политической философии *Cités*, руководитель Центра Томаса Гоббса и Центра по исследованию истории современной философии, куратор четырех издательских программ в издательстве PUF, редактор и издатель множества трудов, так или иначе связанных с политической философией и ее историей (в частности – руководитель серии, в которой вышла рецензируемая книга), и просто влиятельный интеллигент. Человек либеральных убеждений, он едва ли имеет основания с симпатией относиться к Шмитту, но вхождение последнего в моду во Франции второй половины 90-х годов не оставило его безучастным. Так, начиная с 2001 года, в журнале *Cités* (основанном в 2000 году) стали появляться переводы самых одиозных статей Шмитта нацистского периода (снабженные разоблачительными, хотя зачастую и не глубокими комментариями к ним), а также его давних оппонентов (к примеру, Г. Геллера (Heller)). Одновременно *Le Monde* опубликовал большую статью (в ряду других «разоблачительных» материалов), в которой Зарка возмущался фактом издания перевода на французский язык книги Шмитта о Гоббсе и где сформулировал ряд обвинений против «Шмитта-нациста»<sup>2</sup>. Затем появилась небольшая работа Зарки «Нацистская деталь в

\* Надточий Эдуард – Docteur ès lettres Лозаннского Университета, преподаватель секции славистики

© Надточий Э., 2009.

© Центр фундаментальной социологии, 2009.

<sup>1</sup> Zarka Yves Charles. La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris: J. Vrin, 1987. В этой книге Шмитт не упомянут вовсе. Но справедливости ради стоит заметить, что к моменту ее написания интерес к Шмитту во Франции только поднимался, а работа Шмитта о Гоббсе еще не была переведена (это было сделано одним из авторов рецензируемого сборника лишь в 2002 году). Однако специалистам по Гоббсу книга Шмитта, разумеется, не могла не быть известна.

<sup>2</sup> Этот демарш был подвергнут подробной и совершенно уничижительной критике Аленом де Бенуа, известным правым интеллектуалом, одним из тех, кто вводил Шмитта во французский интеллектуальный контекст: Benoist Alain de. Carl Schmitt et les sagouins //Eléments. №.110. Sept 2003 [http://www.grece-fr.net/textes/\\_txtWeb.php?idArt=180](http://www.grece-fr.net/textes/_txtWeb.php?idArt=180)

творчестве Карла Шмитта»<sup>3</sup>, в которой он попытался доказать, что Шмитт – нацист от колыбели до могилы<sup>4</sup>. Эта книга вызывает удивление слабым знанием предмета, бесчисленными ошибками, подтасовками в лучших традициях тоталитарной критики и общим способом мысли, не соответствующими, мягко говоря, научным стандартам самого Зарка в других его, действительно интересных книгах и статьях. Однако, оставаясь все-таки добросовестным ученым, Зарка так и не решился обнародовать заявленный «большой том» «Против Шмитта», о котором он неоднократно упоминает как о находящемся в печати.

Прошло четыре года (виртуальный труд «Против Шмитта» датировался в ссылках 2005 годом), и вот перед нами плод теперь уже коллективных размышлений тех, кого Зарке удалось собрать в «поход против Шмитта». Работа вышла под руководством и с его непосредственным участием, в серии, им же созданной и курируемой. Глядя на объем книги, можно, конечно, язвительно заметить, что результат сильно уступает ожиданиям, но она может вызвать интерес хотя бы своей направленностью против моды на Шмитта во французской интеллектуальной среде. Более того, в предисловии, написанном Заркой читателю предлагается критика Шмитта как производителя *политических мифов*. Тема политического мифа (а равным образом и «политической религии») – одна из важных ныне и широко обсуждаемых применительно к интерпретации истории фашизма, и потому привлечение идей и текстов Шмитта для углубления понимания этой сложной проблемы не может не радовать. Итак, что же получилось у коллектива боевых партизан антишмиттеанского сопротивления?

Книга состоит из предисловия, пяти статей и перевода статьи Шмитта 1923 года «Политическая теория мифа»<sup>5</sup>. Уже в **Предисловии Зарка** без обиняков характеризует Шмитта как создателя «сказок и вымыслов» (р. 9). Разоблачительная стилистика позволяет сразу увидеть авторскую установку: тексты Шмитта нужны Зарке не для научной проблематизации, а для сбора компромата. В ход идет все. Можно проследить, как действует Зарка, например, когда из статьи Шмитта о Сореле он выхватывает цитату из речи Муссолини 1922 года о политическом мифе, чтобы тут же, исходя из самого факта наличия такой цитаты, перейти к обвинению Шмитта в подготовке интеллектуального климата для «нацистского варварства», которое, как дает понять Зарка, Шмитт и готовил уже в 1923 году. Какая связь между Муссолини 1922 года и нацизмом – остается тайной. Судя по всему, он предполагает, что все содержание речей Муссолини, когда бы они ни произносились, можно отождествить с «нацистским варварством», а ранний итальянский фашизм, в свою очередь, – с поздним немецким нацизмом в самых чудовищных его проявлениях. Но обозначить свою добрую политическую волю и провести научное исследование – совсем не одно и то же. (Удивительно, что цитату из Троцкого в той же статье Зарка оставляет без внимания и подготовку ГУЛАГа Шмитту почему-то не инкриминирует). Логика ведомых пафосом выводов такова, что в одной лихой фразе Зарка ставит без всяких обоснований знак равенства между политической мифологией и политической теологией, хотя именно в переведенной для данного сборника статье Шмитта то и другое недвусмысленно разводится (ниже мы остановимся на этом подробнее).

Далее Зарка находит и «антидот» против ядовитых сказок и мифов древней нацистской Германии, собранных сказочником Шмиттом – «Миф государства» Э. Кассирера<sup>6</sup>. Беда, когда место размышления занимает пафос. Уж если представления об истории происхождения концепта «государство», как они изложены Шмиттом, являются

<sup>3</sup> Zarka I.Ch. Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt : la justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935. Paris : PUF, 2005.

<sup>4</sup> Ответ А. де Бенуа: <http://www.scribd.com/doc/3323835/Une-polemique-sur-Carl-Schmitt-Alain-de-Benoist>

<sup>5</sup> Вот урок всем, кто радикально не принимает Шмитта в России. Мы видим, что в данном случае критика мыслителя все-таки является частью «проекта Просвещения» и читатель может хотя бы в некоторой мере составить самостоятельное представление о предмете!

<sup>6</sup> См.: Cassirer E. The myth of the state. London : Oxford University Press, 1946.

букетом фантазий, что же тогда сказать о книге Кассирера (увы, его далеко не лучшим творении), где не очень-то богатый материал по истории понятия «государство» деформирован в угоду теории символических форм самого Кассирера и его же совершенно архаической ныне теории мифа<sup>7</sup> (отчасти известной российскому читателю по адаптации, предпринятой в свое время А.Лосевым<sup>8</sup>). Зарка завершает свое предисловие длинной, в полстраницы, цитатой из «Мифа государства» Кассирера, который выводит перевооружение нацистской Германии из новых способов производства политического мифа. Зарка же, процитировав его, восклицает: «Есть ли нужда что-то добавить к этому анализу?». Нужда, на мой взгляд, все же имеется, ибо концепция политического мифа у Кассирера достаточно туманна, а представления о происхождении государства едва ли соответствуют современному состоянию исследования данной проблемы. Наверное, так думают и авторы большинства статей этого сборника, иначе смысла в нем было бы меньше, чем в книге, посвященной «актуальности “Мифа государства” Э. Кассирера», пока что ничем и никем не доказанной (с нетерпением будем ждать такой плод коллективных усилий под редакцией Зарки).

Первой по порядку в сборнике идет статья **Дениса Трирвейлера (Denis Trierweiler) «Жорж Сорель и Карл Шмитт. От одной политической теории мифа к другой»**. Д. Трирвейлер – переводчик на французский язык книг Шмитта и Ганса Блюменберга. Поздний труд Блюменберга «Работа над мифом»<sup>9</sup> он рассматривает как ответ на политическую теорию мифа Шмитта и на немецкую «консервативную революцию» в целом. Трирвейлер, пожалуй, единственный, кто выдерживает линию, заявленную Заркой: искать антидот Шмитту в теории мифа Кассирера (создается впечатление, что книга и была собрана вокруг статьи Трирвейлера). Автор, в духе Кассирера и опираясь на цитаты из него, противопоставляет миф разуму, даже вопреки мнениям современных антиковедов, находящих границу между мифом и логосом произвольной уже в античности<sup>10</sup>. В результате Трирвейлер определяет миф (вслед за Кассирером и Блюменбергом) достаточно уклончиво: как «символическую систему с включением эмоциональных элементов» – в противоположность понятийным формулам (р.16) и без дальнейшей спецификации, т.е. не уточняя, о какой же конкретно символической системе и каких именно способах включения неких «эмоциональных элементов» идет речь<sup>11</sup>. Вместо разъяснения следует апелляция к «Мифу государства» Кассирера и к поэтическим, но мало что проясняющим в существе

---

<sup>7</sup> Эрик Фегелин отметил в рецензии сразу после выхода книги ее слабые черты. См.: *Voegelin E. A review of Ernst Cassirer «The Myth of the State»*. Yale University Press, 1946 // *The Journal of Politics*. Vol. 9. No. 3. August 1947. P. 445-447. Электронную версию см.: <http://www.anthoniflood.com/voegelinccassirer.htm>. Отдавая должное эрудиции Кассирера, Фегелин вместе с тем отмечает его приверженность архаическим уже в те времена, контовским представлениям о движении истории от эпохи мифа к эпохе тотальной разумности. «Его конкретные исследования, – говорит Фегелин, – превосходны, когда он описывает высвобождение сознания из мифа, но ценность их сомнительна, когда дело доходит до описания нового мифа, который занимает место старого». Это, впрочем, не означает, что Фегелин безоговорочно принимает все результаты исторических исследований Кассирера. Его замечания относительно неполного понимания Кассирером Макиавелли носят, в сущности, убийственный характер.

<sup>8</sup> Кстати, вот он, один из интересных предметов для последующих русских исследований о Шмитте, Сореле и политическом мифе/политической теологии: православная теория соотношения мифа и политической теологии в сопоставлении с католической теорией Шмитта! А уж такая взаимосвязь, как влияние Сореля на теорию пролетарского мифа Лосева, вообще, кажется, лежит на поверхности – и все равно нуждается во внятном научном представлении.

<sup>9</sup> См.: *Blumenberg H. Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.

<sup>10</sup> Еще раз отметим, что авторы сборника вообще негласно исходят из совершенно архаического ныне (применительно к античности как минимум) представления об оппозиции мифа и логоса как иррационального и рационального.

<sup>11</sup> Пожалуй, мы должны предупредить читателя, что Блюменберг отнюдь не являлся поклонником «Мифа о государстве» Кассирера. Вот что он, в частности, писал: «Есть своя ирония в том, что последним в длинном ряду его сочинений оказался у неокантианца Кассирера «Миф о государстве»... Это, конечно, та область, в которой философия символических форм наименее пригодна, область ее беспомощности» (*Blumenberg H. Op. cit.* S. 59). Далее он высказывается о книге Кассирера еще более жестко. См., например: S. 185-187.

вопроса цитатам из «Работы над мифом» Блюменберга. Что следует из того, что «миф не отвечает на вопросы, он возвращает невопрошаемое», «миф не имеет нужды отвечать на вопросы, он изобретает до того, как вопрос становится неотложным и для того, чтобы вопрос не стал неотложным» (р.17)? Можно ли вывести отсюда внятную позицию? И можно ли, ссылаясь на такие формулировки, игнорировать всю работу, проделанную над мифами в немецкой и французской политической антропологии, например, упомянутым в тексте Вернаном<sup>12</sup> или Кристианом Майером, книгу которого о возникновении политического Трирвейлер сам и перевел на французский язык! Политическая мифология, согласно и Кассиреру и автору статьи, подымается на поверхность в критические моменты общественной жизни, когда сила рациональности теряет силу к сопротивлению (р. 17). Иными словами миф – своего рода купюра, разрыв в порядках рациональности, запрещающий искать принцип организации и причинную связь в своих записях<sup>13</sup>. Таким мифом (среди создателей которого наряду с Армином Моолером и Гуго фон Гофмансталем назван и Достоевский) является миф «консервативной революции», матрица национал-социализма (р.17-18).

Центральным тезисом статьи является приложение кассиреровской оппозиции «рациональное / невопрошаемо-эмоциональное» применительно к якобы шмиттеанской «парламентаризм / тотальное государство», старательно перетолковываемой автором как противопоставление «говорильни» и «иррациональных жизненных инстинктов».

Автор склонен к достаточно сильным формулировкам. К примеру: «Шмитт ни единого мгновения не видит никакого интереса в том, чтобы дать точное историческое или социологическое обоснование рождению современного Государства, такого, каким он воображает его в своих фантазиях» (р.20); или «он хочет воздействовать на эмоции» (там же). Про анализ текстов Бодена мы узнаем, что Шмитт их деконтекстуализировал и деисторизовал<sup>14</sup>, поскольку к «суверенности», как ее понимает Боден, он добавил два понятия из собственного арсенала: «исключение» и «решение» (р. 21). Решение, с точки зрения Трирвайлера, – квазимифично, ибо «трансгрессирует рациональную схему нормы». Соответственно, автор категорически отвергает, что во времена Бодена – в XVI в. – можно вообще искать понятие децизионизма, ибо децизионизм «рождается, очевидно, только в тот момент, когда традиция более не способна убедить и легитимизировать, что не соответствует эпохе Бодена» (р.22). Почему не соответствует (Боден жил как раз в эпоху падения Традиции, в междумирье Средневековья и Нового времени, в эпоху, названную Шмиттом в «Гамлете или Гекубе» борьбой «варварства» и «политики») – остается авторской мифической тайной, похороненной в «возврате невопрошаемого».

Относительно соотношения политической мифологии и политической теологии у Шмитта (которые Зарка в Предисловии уравнивал одним мановением руки) Трирвейлер утверждает, что их различие – всего лишь различие манер в основании политического порядка: политическая теология делает акцент на когнитивном и интерпретативном аспекте, а политическая мифология – на аффективном и психологическом. Разумеется, ни одной цитаты, способной подтвердить такое суждение, в тексте нет. Как нет и разбора тех мест из

<sup>12</sup> Классический текст Вернана о соотношении развития греческой мифологии с появлением изомии как политического пространства, обеспечившего афинскую городскую революцию, переведен на русский язык: Вернан Ж.-П. [Происхождение древнегреческой мысли](#). М.: Прогресс, 1988. Это ранняя книга Вернана, интуиции которой были позже развиты в его многочисленных трудах, в том числе совместно с его учеником П. Видаль-Наке. Российскому читателю доступна сегодня в переводе книга Видаль-Наке «Черный охотник» (см.: Видаль-Наке П. Черный охотник. М.: Ладомир, 2001), где собраны его классические работы по социально-политическому анализу греческих мифов. Майер, ученик Козеллека, написал несколько классических работ по политической антропологии (одним из основоположников которой он является) с анализом греческих трагедий как операторов коллективного политического сознания. См., прежде всего: *Meier Ch. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a.M.: Sirkamp, 1980.

<sup>13</sup> Здесь автор ссылается на: *Bollack J. La Grèce de personne*. Paris: Le Seuil, 1997. P.134. Боллок – оппонент Вернана и Видаль-Наке (см.: *Видаль-Наке П. Черный охотник*. Цит. соч. С.26-27).

<sup>14</sup> Это всего лишь повторение того, что писал Зарка о «фальсификации» Бодена и Гоббса Шмиттом – вновь без всяких доказательств – в своей статье в журнале *Cités*. 2001. №6 Avril.

переведенной автором для данного сборника статьи о Сореле, где Шмитт – якобы адепт иррационального – говорит именно об опасности теории мифа, напрямую связанной с потерей очевидности рационализмом парламентской демократии. Зато есть суждение, что Шмитт постоянно балансирует между политической мифологией и политической теологией: «в качестве юриста, он на стороне политической теологии, в качестве теоретика государства, – он на стороне мифологии» (р.22-23). Напряжение между эпистемологией и символически-эмблематической системой понятий – вот движущая пружина шмиттеанских «легенд», в центре которых – тот самый «миф государства»<sup>15</sup>.

Государство оказывается как бы срединным символом между властной репрезентацией, с одной стороны, и конституирующей волей народа – с другой. Нужны видимые символизации для государственного «присутствия», а они, согласно автору, и составляют машинерию шмиттеанской «работы мифа», построенной по модели церковной репрезентации и наследующей концепции папской власти Жозефа де Местра. Но такая мифологизация создает специфическую топологию соотнесения политического и государства, топологию, построенную вертикально, сверху структурным принципом репрезентации, а снизу – структурным принципом тождества<sup>16</sup> (конституирующей власти народа) (р.32). Автор – здесь он не одинок – вменяет Шмитту маркионизм и гностицизм, реализующиеся в драме дуалистического противопоставления конструируемых оппозиций, восходящих к оппозиции формы/бесформенного и трансцендентного/ имманентного (при доминировании первого из членов в каждой паре).

Дальнейшее развитие мысли в статье связано с разбором эволюции взглядов Шмитта на государство. По мнению автора, государство с его статикой было, по сути, концептом, мешающим мифологической мысли Шмитта. Поэтому, познакомившись с докторской диссертацией Ганса Моргентау в начале 1930-х годов, он (с большой пользой для себя) почерпнул оттуда понимание политического как степени интенсивности отношения любого объекта к индивидуальности государства. Переработка этой идеи в идею интенсивности политического как степени ассоциации и диссоциации (р.33) позволила Шмитту освободиться от понимания политического как отношения государств и превратить политическое в универсальную степень интенсивности применительно к любой сфере жизни. Линия «друзья-враги» приобрела (начиная с издания «Понятия политического» 1932 года) абсолютное значение, позволив вообще оторвать политическое от государства и перейти к построению универсальных динамических структур, в которых «народ» занял, по сути, место государства<sup>17</sup>. Поворот этот готовился исподволь, и «бесшумная мина» (о

<sup>15</sup> Вспоминаются обвинения в фашизме М. Фуко после того, как он выпустил «Слова и вещи». За символические метафоры один американский профессор, предшественник нынешних борцов со Шмиттом, назвал Фуко «наследником Гегббельса». Остается теперь связать вместе Шмитта и Фуко, которого либеральные французские картезианцы также не очень любят.

<sup>16</sup> Речь идет о шмиттеанском концепте Identität. Обоснование перевода его русским словом «тождество» см. в книге: Карл Шмитт Политическая теология, М., Канон-Пресс-Ц, 2000, с. 326, прим. 7.

<sup>17</sup> Автор ссылается на якобы не опубликованный текст диссертации Моргентау, посвященной международному правосудию. См., однако: *Morgenthau H. J. Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen.* Leipzig: Universitaetsverlag von Noske, 1929. Нет у него и ссылок на источник записи Моргентау после его встречи со Шмиттом в 1930 году, в которой дана отрицательная оценка личности Шмитта. На самом деле история отношений Шмитта и Моргентау весьма любопытна. Подробный анализ ее мы находим в книге: *Scheuerman W. E. Carl Schmitt. The End of Law.* Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, а также в большой работе того же автора «Carl Schmitt and Hans Morgenthau: Realism and Beyond» (<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/804/Chapter%203%20-%20Scheuerman%2c%20William%20-%20Morgenthau%20and%20Schmitt.pdf?sequence=1>), основное содержание которой составляет, впрочем, одна из глав этой книги. Среди наблюдений Шейермана выделим следующее. В конце жизни в 1978 г. Моргентау написал интеллектуальную автобиографию (см.: *Morgenthau H. J. An Intellectual Autobiography // Society.* 1978. Vol. 15), в которой рассказал, как Шмитт написал ему письмо, где с похвалой отозвался о его интеллектуальных новациях, и как Шмитт, по существу, позаимствовал без упоминания авторства (то есть занялся плагиатом!) его, Моргентау, переопределения политического в терминах интенсивности. Но что же заставило престарелого автора написать об этом, задается вопросом Шейерман? Ведь у него не было недостатка



которой пишет Э. Юнгер в знаменитом письме Шмитту<sup>18</sup>), по мнению автора, взорвалась, прежде всего в «Учении о конституции» Шмитта. Эта мина была подведена под понятие государства как таковое. Поэтому вся дальнейшая эволюция Шмитта – от понятия государства к понятию политического (не лишенная, по мнению автора, ценности для понимания процессов современного мира) – протекала в русле описания устройства политического в мире без государства. На этом пути Шмитт испытывал всю жизнь большие теоретические затруднения, ибо *hostis* (публичный враг), все-таки связан с войной государств. Поэтому Шмитт все время находился в поисках новых группирований, новых субъектов, подчиненных политическому, пока не дошел до отдельных групп партизан. Создается впечатление, что творчество Шмитта говорит о радикальной имманентности современного общества больше, чем можно вычитать из него при буквальном чтении. Но это только иллюзия, ибо мифология Шмитта скрывает разве что аркан, тайное знание, недоступное непосвященным (р. 36). На деле же (автор следует за Блюменбергом, разбирающим в «Работе над мифом» эпиграф Гете к 4-й книге «Поэзии и правды»<sup>19</sup>) Шмитт якобы занимается производством гностической мифологии политического, вытекающей из прямого противопоставления Бога-отца и Бога-сына, как отношения дружбы, трансформирующейся в отношении вражды. Враг – отношение предназначения, заданное самим Богом-Творцом. Политическая теология становится у Шмитта опаснейшей политической мифологией, острие которой направлено в самое сердце современности как проекта самоутверждения человека над теологическим абсолютизмом, самоутверждения через самолегитимацию. Здесь автор достаточно осторожен в оценках и предполагает, что возможна и другая интерпретация гетевского эпиграфа, отсылающая к прометеизму (имеется в виду, судя по всему, поздний Юнгер с его концепцией «восстания титанов» и «возвращения богов»).

Заканчивается статья интересной констатацией родства финальной стадии в эволюции идей Шмитта с марксистской мечтой о преодолении государства и либеральной – о государстве, растворенном в обществе. Смерть смертного бога – государства – приводит Шмитта, согласно мысли автора, к парадоксальному совпадению его подхода с марксистской

---

в жестких и, как уверен Шейерман, в основном, справедливых оценках политического поведения Шмитта при нацизме. Зачем же нужно было упоминать о своем влиянии на Шмитта, о том, сколь многим Шмитт обязан Моргентау, который был уже давно и всемирно известным и почитаемым теоретиком? Ведь получилось так, что Моргентау фактически обозначил свое полное согласие с важным тезисом Шмитта в его самой известной работе, да еще в том варианте этой работы, который был издан незадолго до прихода к власти нацистов и переиздан в 1934 г.! Объяснить это можно, говорит Шейерман, тем, что и у самого Моргентау совесть не чиста: не только он повлиял на Шмитта, но и Шмитт повлиял на него самым решительным образом, особенно в части содержательного понимания международных отношений. Шейерман даже заходит столь далеко, что утверждает: некоторые наиболее яркие наблюдения и идеи Моргентау прямо основаны на концепции Шмитта. Вот о чем следовало бы написать откровенно тенденциозному Трирвейлеру вместо того, чтобы пересказывать только ту часть истории, которая работает на его подход!

<sup>18</sup> Письмо от 14.10.1930. См.: Ernst Jünger – Carl Schmitt. Briefwechsel / Hrsgg. v. H. Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999. S. 7.

<sup>19</sup> Эпиграф гласит: *Nemo contra deum nisi deus ipse* (Никого против бога кроме самого бога). Этот эпиграф был добавлен издателями, позаимствовавшими его из текста 4-й книги. Шмитт возводит его к фрагменту из «Катаринины Сиенской» Якова Ленца и связывает – первоначально в статье «Клаузевиц, политический мыслитель» (1967) - с различными типами понимания вражды (идеологической у Фихте и политической у Гете) применительно к Наполеону. У Шмитта мы находим размышление о том, как конструируется враг, где политическая теология обращается в стасиологию, мышление об онтологии распри-вражды. История дискуссии здесь очень интересная. «Легитимность Нового времени» Блюменберга – это, в том числе, ответ на «Политическую теологию» Шмитта. См: *Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996 (в этом обновленном издании «Политической теологии I и II» посвящена глава VIII первой части книги). «Политическая теология – II» – это, в частности, ответ на первое, 1966 г. издание «Легитимности Нового времени», а «Работа над мифом» – ответ на «Политическую теологию II». Я бы мог заметить, что – поскольку Шмитт связывает в ответе Блюменбергу свои размышления о Гоббсе с этим эпиграфом Гете, – можно было бы еще привлечь знаменитое гоббсовское размещение политического и государства между отношениями людей как волков и отношениями людей как богов.

утопией – даже если для Шмитта такой финал представляет собой всего лишь циничную констатацию: «Уж лучше бы вы следовали тому, чему я молился в мои молодые годы».

Далее в сборнике идет статья **«Миф против разума: Карл Шмитт или троичное предательство Гоббса»**<sup>20</sup>, в которой Зарка, теперь уже на своей территории, пытается доказать, что работы Шмитта можно рассматривать только в качестве документов, свидетельств эпохи, часть ее архива, но ни в коем случае не как произведения, имеющие самостоятельное теоретическое значение (р.48). Для доказательства своего тезиса он избирает, разумеется, книгу Шмитта о «Левиафане» Гоббса и строит статью на разборе трех «предательств» Шмиттом аутентичной мысли Гоббса.

1. *Теолого-политическое предательство*: интерпретация Шмиттом государства евреев в «Левиафане». Зарка доказывает, что Гоббс упоминал о государстве у евреев во времена Моисея и после, и потому рассуждения о евреях как разрушителях государства, с опорой на Гоббса, ложны. Евреи у Гоббса – частный народ со своей собственной политической историей и своим суверенным государством, а ссылки на противостояние «государства» и «еврейской тактики» его разрушения с целью «убийства Левиафана» ради собственного еврейского мессианства – «шмиттеанская фантазмагория».

2. *Предательство юридическо-политическое*: суверенность против диктатуры и исключения. Смысл этого аргумента сводится к тому, что Гоббс и Боден никогда не акцентировали исключение и диктатуру, а Шмитт путает, вменяя им теории совсем не «по линии суверенитета», а по линии «государственного резона». Между тем теоретики государственного резона как раз не были мыслителями суверенности и ставили религиозное выше политического.

3. *Предательство этико-политическое*: несводимость индивидуальности. Здесь Зарка доказывает, что Гоббс ценил индивида, а вовсе не пренебрегал им. Аргумент разделен на два. А) Право сопротивления: его роль как индивидуального права подчеркивается у Гоббса, вопреки Шмитту. Б) Соотношение внутреннего и внешнего, частного и публичного. Согласно мысли Шмитта, как ее излагает Зарка, Гоббс разделяет внутреннюю веру, над которой политика не властна, и внешнее исповедание веры, подчиняющееся гражданским законам. Внутренняя вера и была тем, что изнутри разрушило «Левиафана» при помощи евреев, уцепившихся за эту слабость Гоббса. Однако в действительности, согласно Зарке, уже у самого Гоббса эта оппозиция играет фундаментальную роль, чего Шмитт видеть не хочет.

К сожалению, статья явно предвзятая, автор озабочен прежде всего шмиттеанским антисемитизмом, не ставит никаких проблем, а занят исключительно «обличением». Чтобы увидеть, насколько поверхностен, к сожалению, Зарка в своем первом аргументе, достаточно обратиться к известным лекциям Таубеса о политической теологии «Послания к римлянам»<sup>21</sup>, где соотношение политической теологии Моисея и политической теологии Павла – один из центральных вопросов (в связи с «переоснованием народа»). Второй аргумент<sup>22</sup> (Зарка ссылается на сборник статей под своей редакцией по «государственному резону») как бы ни был интересен само по себе, также вызывает недоумение, потому что может относиться к Ботеро<sup>23</sup>, но едва ли – к Макиавелли, против которого, собственно, и

<sup>20</sup> Написанная, впрочем, не специально для данного сборника, основная часть статьи была прежде опубликована в журнале «Droit».

<sup>21</sup> Taubes J. Die Politische Theologie des Paulus. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. Эти лекции возникли из совместных со Шмиттом толкований «Послания к римлянам» и как исполнение завета Шмитта предать публичной огласке размышления Таубеса. Таубес в последние годы жизни Шмитта играл роль своего рода еврея-исповедника, которому Шмитт каялся в своих грехах (включая, видимо, антисемитизм).

<sup>22</sup> Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI et XVII siècles. Sous la direction de Yves Charles Zarka. Paris: PUF, 1994.

<sup>23</sup> Ботеро (Botero) – оппонент Макиавелли, его яростный критик, собственно и введший в научный оборот (хотя и не сам придумавший термин, существовавший задолго до него) понятие «государственный резон». Этот термин не имеет точного аналога в русском языке, обычно его принято переводить как «государственный

выдвинул свою теорию государственного резона Ботеро. Не менее сомнителен и третий аргумент: не Зарка ли в споре с К. Скиннером<sup>24</sup> доказывал, что сочинения Гоббса могут быть интересны нам не исключительно в историческом контексте его времени, а и в нашем современном, как самостоятельные произведения, живущие своей собственной жизнью? А ведь Шмитт в своих размышлениях о соотношении частного и публичного применительно к исповеданию веры помещает текст Гоббса не только в исторический контекст времен Гоббса и борьбы протестантов с католиками, но и в современный для его эпохи контекст «политической религии» нацистской Германии, по-своему делая Гоббса нашим современником. Что же касается упреков в «малоценности» книги Шмитта о «Левиафане» как научного произведения (из чего в любом случае не следовала бы по аналогии ничтожность всех прочих работ Шмитта), то достаточно привести в пример недавнюю серию из трех интересных, новаторских книг Доминика Вебера<sup>25</sup>, посвященных политической теологии Гоббса, в которых обсуждение идей Шмитта играет важную роль. В одной из них им посвящены две главы, почти 80 страниц текста. Так что даже на своем собственном поле Зарка не оказался на высоте, требуемой для ученого его уровня. Этику ученого затмили идеологические страсти – стоило бы перечитать, что пишет по сему поводу сам Гоббс.

Следом за статьей Зарки идет статья историка права **Оливье Жуаньяна** (Olivier Jouanjan) «**Мышление конкретного порядка**» и **порядок нацистского юридического дискурса: о Карле Шмитте**. Ее основная тема – осмысление понятия «конкретный способ мышления о юридическом порядке», введенного Шмиттом в предисловии к переизданию «Политической теологии» в ноябре 1933 года и развитого в «Трех типах юридического мышления» в 1934 году. Изложив кратко смысл позитивной теории права и еще более кратко – возражения противников юридического позитивизма (институционалистов), сведя последние для простоты к идее «народной морали» как сути возражения против «абстракций», автор переходит к Шмитту, «ничего не понявшему» в теории Кельзена (р.81). Чтобы еще более упростить исполнение своего замысла по разоблачению «ничего не понявшего» Шмитта, автор опускает и всю историю борьбы институционалистов и децизионистов с позитивистами на протяжении 1920-х годов, начиная ее изложение прямо с нацистской революции. Зараженный общей установкой книги на дискредитацию «нациста Шмитта», автор, таким образом, хочет без помех обосновать тезис, что «мышление конкретного порядка» имплицитно присутствовало у Шмитта с самых первых его работ и вышло на поверхность как разрешение внутреннего противостояния в его мышлении

---

разум» или «государственный интерес», но оба варианта перевода, к сожалению, крайне неудачны. Аргумент Зарки относится скорее к теории Ботеро (или даже его последователей), но не к Макиавелли, который в понимании государственного резона верховной инстанцией считал «государя» (принципса). Насколько сложна на деле история вопроса, несводимого даже к противостоянию двух концепций «государственного резона» (динамической государственной необходимости у Макиавелли против статического «государственного резона» у Ботеро), см.: *Senellart M. Machiavélisme et raison d'état XII – XVIII siècle. Paris, PUF, 1989. Особенно р. 93-94, 101*, где автор непосредственно обсуждает место и значение Гоббса в становлении и использовании понятия «государственный резон». На этом фоне мнение Зарки выглядит крайне приблизительным и абстрактным. Суверенность (у того же Гоббса, к примеру) не ликвидирует и не разрешает проблему «государственного резона», а лишь переводит ее на другой уровень: в отношения государств между собой, с одной стороны, и власти суверена над жизнью подданных – с другой. Ср. краткое, но очень емкое обсуждение позиции Шмитта в книге Сенеллара (Op.cit, p. 88), связывающее шмиттовское понимание «государственного резона» через «необходимость» и «перманентную войну» с макиавеллистской, антимеркантилистской традицией. В контексте работы Сенеллара, оппозиция «статического» и «динамического» понимания государства, конструируемая применительно к Шмитту Жуаньяном, выглядит как столкновение двух противоположных концепций «государственного резона», а принцип фюрера (наследующий перетолкованию фигуры тирана у Макиавелли) – как попытка найти их синтез. Увы, авторы рецензируемой книги в своей жажде идеологических разоблачений проходят мимо этой интереснейшей проблемы (которая, между прочим, является и проблемой Гоббса).

<sup>24</sup> Hobbes, the Amsterdam debate / Quentin Skinner, Yves Charles Zarka / Ed. and introd. by Hans Blom Hildesheim; Zürich [etc.]: G. Olms, 2001.

<sup>25</sup> *Weber D. Hobbes et le désir des fous : rationalité, prévision et politique. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007 ; Hobbes et l'histoire du salut: ce que le Christ fait à Léviathan. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008 ; Hobbes et le corps de Dieu: idem esse ens & corpus. Paris : Vrin, 2009.*



децизионизма и нормативизма в праве. Это идеально совпадает с потребностями национал-социализма в системе права, подстроенной под режим фюрера. Иными словами, автор хочет доказать, что Шмитт всегда был и остался до конца своих дней человеком «нацистского воображаемого».

«Конкретное» Жуаньян связывает – вслед за нацистским юристом К. Ларенцом – с *cum crescere*, «верующими вместе», т.е. с установкой на сообщество, а саму эту установку включает в контекст тённисовского противопоставления «сообщества» и «общества», выводя, в свою очередь, нацистскую установку на конкретное как сообщество, как коллективную внутреннюю волю из тённисовского «сообщества». Известный интерес представляет в статье анализ понятий «Gestalt» (передадим его русской калькой «гештальт») и «Gestaltung» («образование гештальта» или «формообразование»), связываемых автором с концептом «Ordnung» («порядок»). Жуаньян разбирает связь Gestaltung'a и Ordnung'a как необходимость динамического и статического элементов целого, разрешаемого в концепте Führung («ведения»). Führer (вождь) и Gestalter (тот, кто придает форму, задает гештальт) в контексте нацистского социально-юридического мышления – по сути одно и то же. В этой связи автор сопоставляет (1) романтическое понимание организма (и гештальта), (2) толкование, данное гештальту народа основателем исторической теории права Савиньи и (3) толкование, которое получает гештальт у Юнгера, Хайдеггера, Шмитта и в нацистской социально-политической мысли. По мнению автора, в «протонацистской» и нацистской мысли гештальт – нечто большее, чем организм, в нем, кроме идеи органического целого, имеется и экзистенциальная идея «Tat», деяния, т.е. персонализированного динамического внутреннего порыва, объединяющего частные воли в одну единую волю, воплощаемую в гештальте Фюрера. Интересно заметить, что в своем анализе, опираясь на тот же пассаж из «Учения о конституции», что и Трирвейлер (об оппозиции репрезентации и тождества), Жуаньян делает прямо противоположный вывод о противостоянии Gestaltung'a и политической репрезентации (р.112), и о том, что *Führerprinzip* (принцип лидерства) радикально противостоит принципу репрезентации как разделительному (р. 111). В фюрере осуществляется синтез гештальта (политического народа) и порядка в единое целое Действия. «Фюрер дает тело, субстанциальную форму, гештальт тотальному сообществу» (р. 106) и в этом смысле являет собой принцип инкарнации (другой стороной которого является принцип инкорпорации), радикально отличный от принципа политической репрезентации. Иными словами принцип политической репрезентации, столь важный для Шмитта в двадцатые годы, оказывается лишь ложным выражением того, что он действительно хотел выразить и что получило свое воплощение в понятии «конкретный порядок» и его разработке в брошюре «Государство, движение, народ», где государство оказывается подчиненным моментом Движения и Дела Фюрера.

Итак, даже в этой небольшой книге в двух статьях, авторы которых претендуют только на теоретическое осмысление шмиттеанского «криптонацизма», мы обнаруживаем два, по сути, взаимоисключающих толкования его причин. В одном случае это политическая мифология Государства, сталкивающего тождество и символическую репрезентацию; в другом – синтетический миф Гештальта (хотя слово «миф» Жуаньян избегает употреблять). Такое различие подходов в книге откровенно тенденциозной не может не радовать, и мы вправе надеяться в будущем как на дискуссию авторов этих концепций, так и на изобретение других концепций криптонацизма Шмитта. Жуаньян завершает свою статью, формулируя оксюморон (по его собственному выражению) «субстанциалистского децизионизма» как сути теоретических воззрений Шмитта. Здесь, наконец, он вспоминает про общую тему сборника – «политическая мифология Шмитта» – и формулирует вывод, что миф о *Gemeinschaft*'е может воплощаться в реальность разными способами. Соединение Gestaltung'a и Ordnung'a, экстатически-сверхорганического и технически-механического – лишь один из многих подобных способов, но именно он является национал-социалистическим. Не всякий институционализм – нацизм, спешит уточнить автор, но институционализм как мышление конкретного порядка (таким он предстает у Шмитта,

начиная с 1934 года) – «тоталитарное юридическое мышление по роду и нацистское по виду» (р.119).

Интересно заметить, что описание соотношения *Gestaltung*'а и *Ordnung*'а Жуньяном сразу заставляет вспомнить усию-сущность Аристотеля, а *Tat*-Действие как синтез – аристотелевский фронезис и современные Шмитту теории феноменологического осмысления Аристотеля и его этики: раннюю (предшествующую проекту «Бытия и времени») хайдеггеровскую и наследующую ей герменевтику Гадамера. Связи различных мыслительных проектов того времени явно куда сложнее, чем это хотят представить те, кто всю историю мысли сводит к разделению на «чистых» и «нечистых».

Следующая статья сборника – «**Сцены философской жизни Третьего рейха: Штединг, Шмитт, Хайдеггер**», написанная румыно-французским философом, специалистом по эстетике Д. Лукача **Николасом Тертульяном** (Nicolas Tertulian), описывает судьбу книги К.Штединга «Империя и болезнь европейской культуры»<sup>26</sup> и ее рецепции в годы нацизма. Штединг был учеником Хайдеггера, защитившим в 1932 году диссертацию по Макс Веберу (высоко оцененную Шмиттом). Высоко ценил своего ученика и сам Хайдеггер. Штединг изначально не был нацистом, но, послушав осенью 1933 года речь Гитлера, превратился (по описанию Вальтера Франка, автора предисловия к книге, некритически используемого Н. Тертульяном как основной источник сведений о жизни К.Штединга), в пламенного последователя национал-социализма. Результатом его обращения и стала данная книга, над которой он работал до своей ранней смерти (в 1939 году). Она была издана по неоконченным рукописям самим Франком, видным нацистским историографом, президентом института Истории новой Германии<sup>27</sup>, написавшим к ней предисловие. Книга оказалась куда радикальнее обычных нацистских текстов по критике немецкого наследия, ибо досталось там буквально всем великим немецким умам, не исключая и Ницше (за его нелюбовь к немцам, Бисмарку, но любовь к французской культуре и польские корни). Пафос «имперско-арийского духа» в этой книге был накален до такой степени, что прочитав ее, юный швейцарец Моолер бросил свою страну и уехал в Германию вступать в войска СС (после войны он стал секретарем Эрнста Юнгера и доверенным собеседником Шмитта, а позже написал книгу «Консервативная революция», положившую начало обсуждению данного движения). Досталось и Гердеру, Фихте, Веберу, Штефану Георге, Зиммелю, Майнеке, Юнгу, Карлу Барту и многим другим. Собственно, все в книге измерялось прежде всего приверженностью «духу Империи», но нацистской в прямом смысле она не являлась<sup>28</sup>.

Эта работа интересна как тем, что Шмитт написал на нее большую хвалебную рецензию «Нейтральность и нейтрализация. Об “Империи и болезни европейской культуры” К.Штединга», тут же включенную им в вышедший в 1940 г. сборник статей «Positionen und Begriffe», так и полемикой, разгоревшейся по поводу книги Штединга между разными «идеологическими башнями» нацистского режима. Естественно, критика Ницше, обожаемого самим Гитлером, не могла пройти незамеченной, и на книгу Штединга было опубликовано несколько разгромных рецензий, в частности, подписанная Генрихом Хертле, сотрудником ведомства Альфреда Розенберга, под названием «Штединг нейтрализует Ницше». Ответом стало новое предисловие В. Франка ко второму изданию имевшей успех книги Штединга, где он отвечает на критику (целя в самого Розенберга) и вновь утверждает Штединга как героя Третьего рейха. Во время войны книга – благодаря влиянию Гимmlера и Гейдриха, которым опус Штединга очень понравился – вышла в сокращенном варианте, собранном из наиболее впечатляющих извлечений, и распространялась как рекомендованная для чтения литература в частях Вермахта.

<sup>26</sup> *Steding Chr.* Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

<sup>27</sup> В этом институте Штединг работал до конца жизни.

<sup>28</sup> Для более адекватного или, по крайней мере, иного восприятия книги Штединга и самой его фигуры см.: [Benoist A. de. Mais qui était Christoph Steding? // Eléments. 2003. September \(http://www.centrostudilaruna.it/debenoiststeding.html\).](http://www.centrostudilaruna.it/debenoiststeding.html)

Не пытаясь провести разбор содержания огромного тома (около 800 страниц), автор статьи занят другим: подбором наиболее скандальных цитат для дискредитации Хайдеггера и Шмитта. Хотя мимоходом и упоминается, что к новому увлечению Штедингга Хайдеггер относился отрицательно, однако куда более пространно цитируются положительные отзывы о Штедингге из переписки Хайдеггера с женой. Обсуждаются и отзывы Шмитта о Штедингге, включая рецензию на саму книгу, в которой Шмитта не могла не привлечь критика нейтрализации (хотя самого Шмитта Штедингг в книге упоминает лишь один раз). Однако автор явно не заинтересован в доскональном выяснении исторического контекста. В 1937 г. Шмитт подвергся яростной критике со стороны партийного органа SS журнала «Черный корпус», к 1939 г. потерял почти все свои официальные позиции и, начав опасаться за свою жизнь, делал все возможное, чтобы как-то утвердить свое существование в роли «верного режиму» ученого. В этой сумрачной ситуации идеологически одобренная книга Штедингга, автор которой, подобно самому Шмитту, в критическом ключе использовал понятие «нейтрализация», не могла не вызвать его бурной позитивной реакции. Ведь получалось, что его собственные работы – совсем не против «дела Рейха», а сакрализация Штедингга таким высоким идеологическим чином, как Вальтер Франк, давала ему надежду, что не все так безнадежно и в его судьбе. В этот момент он был занят составлением сборника своих статей, который должен был доказать, что он верен делу национал-социализма с давних пор, и тем самым отвести меч, занесенный над его головой, а потому включение туда такой рецензии было уместно. Свидетельствует ли это об истинных убеждениях Шмитта или о его оппортунизме, судить не так просто. Так или иначе, после выхода сборника «Позиции и понятия» его оставили в покое, а статья Тертульяна – вопреки намерениям автора – лишний раз показывает, насколько был сложен контекст идеологической борьбы внутри Третьего рейха тех лет.

Заключает сборник статья писателя, поэта, участника группа *Tel Quel*, автора книг по тоталитарному языку **Жан-Пьера Фая** (Jean-Pierre Faye) «**Карл Шмитт, Геринг и “тотальное государство”**». Жан-Пьер – отец Эммануэля Фая, скандально прославившегося своей книгой о Хайдеггере, написанной в лучших традициях тоталитарной идеологии: с бесчисленными подтасовками и передержками<sup>29</sup>. Не уступает книге сына и данная статья отца, написанная скорее в стиле фельетона, чем научного исследования. Ее основной тезис состоит в том, что именно благодаря Шмитту Гинденбург передал власть Гитлеру, но вместо доказательств следуют долгие лирические отступления, перемежающиеся надеждами, что в дневниках Шмитта (если они будут опубликованы<sup>30</sup>) в период между осенью 1932 и весной 1933 года, мы найдем материал о его встречах с Гинденбургом и фон Папеном, во время которых он и убедил Гинденбурга передать власть Гитлеру и даже лично придумал всю эту процедуру. Научной ценности данный фельетон не имеет.

Перевод статьи **К. Шмитта «Политическая теория мифа»**, посвященной сопоставлению идей Сореля и Кортеса и формулированию проблемы мифа в политике, представляет, как мы уже отметили в начале, самостоятельную ценность. Жаль только, что составители не указали ни того, что по существу эта статья текстуально совпадает с заключительной главой книги Шмитта «Духовно-историческое положение современного парламентаризма» (1923)<sup>31</sup>, ни того, что в 1939 г. он смог включить ее – и в каком именно виде – в «Позиции и понятия»<sup>32</sup> (а ведь это позволило бы посмотреть на нее в широком

<sup>29</sup> Faye E. Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935 Paris : Albin Michel, 2005.

<sup>30</sup> Пока опубликованы лишь 3 тома дневников, в хронологическом порядке покрывающих период с детства до 1919 года.

<sup>31</sup> См. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. С. 236-256. Первоначально статья была опубликована в сборнике Bonner Festgabe für Ernst Zietelmann. München&Berlin, Duncker & Humblot, 1923, а затем уже вышла отдельной книгой.

<sup>32</sup> Эта статья открывает книгу.

контексте творчества Шмитта и тогдашней исторической ситуации)<sup>33</sup>. Это, конечно, серьезный минус, если говорить об общей культуре издания, но главное, разумеется, не это. Можно только пожалеть, что авторы сборника (включая переводчика данной статьи) почему-то не удосужились ее внимательно прочесть, ибо ряд положений, выдвигаемых ими, опровергается простыми цитатами из нее<sup>34</sup>.

Подводя итог новому акту дискредитационной драмы «Зарка против Шмитта», можно констатировать несоразмерность результатов притязаниям. Инфицированные, видимо, своим объектом, авторы непрерывно сбивались с научных проблематизирующих рассуждений на «идеологические разоблачения». В книге есть ряд интересных рассуждений, но общий тон этого сборника мало отличим по лихости от стиля помянутой выше книги Штедингга. Рациональные доводы тонут в массе недоброкачественного материала.

Главной теоретической слабостью данного акта утверждения антишмиттеанского критического разума является основная оппозиция, заявленная в книге: разум против мифа. Совершенно архаический для современных наук о человеке контовский посыл, несостоятельность которого была очевидной еще в прошлом веке, с какой-то порноангелической наивностью, невероятной для специалистов по социально-политической философии, предстает свежим и готовым к вечному возвращению. Видимо, сцепка либерализма и наивного картезианства во Франции – это судьба, которой трудно сопротивляться.

Стоит также отметить особенности оперирования термином «субстанция» применительно к Шмитту в наиболее содержательных статьях данного сборника – Трирвейлера и Жуаньяна. Оперирование данным термином крайне противоречиво, и получается, что на протяжении одной статьи евреи могут быть охарактеризованы и как лишенные всякой субстанциальности, согласно Шмитту, и тут же, безо всяких объяснений – как «субстанциальный враг». То, что у Жуаньяна из описания шмиттеанских «оксюморонов» выглядывает аристотелевская концепция усии (сущности)/ энтелехии, наводит на размышление, а не вписан ли Шмитт в сложную историю конструирования современного, наследующего Фоме Аквинскому, перетолкования усии в субстанцию/сущность<sup>35</sup> как его критик, или, во всяком случае, как один из тех, кого не устраивает новоевропейский «субстанционализм» в оперировании «сказыванием к подлежащему». Каким образом занятия теорией права и философией политики привели его на эту стезю и как она связана, к примеру, с аристотелевским политическим фронезисом, как раз начавшим осваиваться как проблема в 1920-е годы, – интереснейший вопрос, который, будем надеяться, станет предметом размышлений тех, кто не смотрит на Шмитта исключительно как на «предмет разоблачений».

Также вызывает сожаление абсолютная глухота авторов к смыслу политической теологии (вообще-то характерная для либерализма). Возникает впечатление, что христианская религия для них – форма некоей туманной «мифологии», как будто они продолжают жить в эпоху рационалистического Просвещения. Между тем из самих статей сборника ясно, что без удержания и проблематизации важной для Шмитта оппозиции политической теологии и политической мифологии проникнуть в существо его мысли невозможно. Для Шмитта – и это видно из «Политической теологии» I и II, заключительной главы «Парламентаризма», «Гамлета или Гекубы», из его переписки с Блюменбергом, Юнгером и многими другими, – политическая теология противоположна политической мифологии как монотеизм противоположен политеизму. Иррациональное, заклеянное им

<sup>33</sup> Видимо, из этой книги Шмитта и взята для перевода данная статья, при чем перевод сделан с неоговеренными купюрами в примечаниях.

<sup>34</sup> См., например, применительно к тезису о приверженности Шмитта политической мифологии и отождествлении им политической мифологии и политической теологии, С. 255 упомянутого в предыдущей сноске русского перевода. Шмитт говорит здесь про политеизм мифа и идейную опасность релятивизма.

<sup>35</sup> См. *L'être et l'essence : le vocabulaire médiéval de l'ontologie / deux traités «De ente et essentia» de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg / présentés et trad. par Alain de Libera et Cyrille Michon*. Paris: Ed. du Seuil, 1996, а также другие книги Алена де Либера.

уже в «Политическом романтизме», было его страшнейшим врагом как юриста и политического философа, а попытки его обуздать – путеводной нитью его жизни (отсюда его интерес к *arcana*, тайно-опасной стороне политического знания). Евреи в мире Шмитта были силой, расшатывающей тонкие устои рациональности, и именно потому он размещал их на стороне политической мифологии как врагов. Вообще всякая плюральность была, видимо, ему неприемлема именно как мифологический политеизм, противостоящий политической теологии, – синониму, разумеется, христианской католической теологии. Суть этой теологии – кроме мистерии соединения имманентного и трансцендентного – заключалась в монотеизме и триединстве (т.е. три формы юридического мышления, резюмируемые единством государства, движения и народа, и фигурой Фюрера как гаранта единства – совсем не случайны, Шмитт здесь как нигде более был именно политическим теологом). Насколько его построения, оперирующие дуальными оппозициями, были захвачены гностицизмом – это уже другой, отдельный вопрос, но смешение политической мифологии и политической теологии применительно к Шмитту несомненно лишает возможности вникнуть в содержательное существо его мысли – что, впрочем, и не являлось целью авторов данного сборника.

Между тем работа упомянутого выше Даниэля Вебера демонстрирует, насколько плодотворен подход к тому же Гоббсу с точки зрения именно политической теологии и насколько сразу становится важен и интересен Шмитт, включая его яростно атакуемую в данном сборнике книгу о Гоббсе. Так что следует быть благодарными авторам сборника, что они обозначают столь интересную тему. Остается выразить надежду на появление книг, в которых проблематика соотношения мифа и политики у Шмитта и в контексте немецкой мысли первой половины XX века будет поставлена научно, без желания подверстать обсуждение под дискредитационное идеологическое развенчание тех или иных знаменитых мыслителей в угоду своим приватным убеждениям.

А пока мы имеем парадоксальное утверждение политической мифологии через ее «диалектическое» отрицание: манихейское самоутверждение либерального политического мифа о некоем универсально-субстанциальном «нацизме» и «тоталитаризме», абсолютном зле, непременно спящем в любой попытке критики рационалистического нормативизма. И о Карле Шмите как черном ангеле и пророке этого абсолютного зла. Чем дальше, тем больше усилия Зарки и его единомышленников утверждают политический прометеистский миф «Карл Шмитт»<sup>36</sup>. Из этой книжечки мы уже узнали, что это он привел Гитлера к власти. Завтра мы наверняка прочтем, что это Шмитт развязал Вторую мировую войну (такие намеки делаются в рецензируемом труде<sup>37</sup>), войну во Вьетнаме и Ираке (номос моря *oblige!*), породил Саркози и Чикатило. С нетерпением ждем дальнейшего восхождения в мифологическом возвышенном и окончательного превращения Шмитта в темного демиурга либерального мира.

---

<sup>36</sup> Не лишено иронии, впрочем, что сам себя Шмитт называл «христианским Эпиметеем». Именно Эпиметей, напомним, открыл ящик Пандоры.

<sup>37</sup> Что возвращает нас в послевоенный Нюрнберг, где это обвинение в адрес Шмитта было снято квалифицированными юристами.