

**«ТЕОЛОГ ЮРИСПРУДЕНЦИИ»:  
КАТОЛИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ  
К. ШМИТТА В ПОИСКАХ ДУХОВНОЙ  
ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

---

Исследование проблемы политического составляет основу общественной деятельности К. Шмитта. Консерватизм К. Шмитта исходил из трактовки власти как инструмента политического порядка и безопасности. На смену Веймарской политической системе с ее хаосом власти, создаваемым борьбой политических партий, должно было прийти авторитарное правление вождя.

**Ключевые слова:** концепция политического; противопоставление «друг» — «враг»; Веймарская система; политическая теология.

---

Работы К. Шмитта в период Веймарской республики находились в русле интеллектуального течения «консервативной революции», но они имели определенную особенность, которая состояла в сочетании политического видения с религиозным взглядом. Политическое мировоззрение К. Шмитта корнями уходило в его католицизм, что признает большинство исследователей<sup>1</sup>.

В дневниковой записи от 3 октября 1947 г. К. Шмитт называл себя «теологом юриспруденции»<sup>2</sup>. В статье, посвященной Х. Доносо Кортесу, он отмечал значение политической теологии для политического консерватизма, тем самым проводя интеллектуальную связующую нить между Ж. Де Местром, Х. Доносо Кортесом и собой. К. Шмитт писал, что «теология выступает как единственно верный фундамент политической теории, содержащая больше возможностей от диспутов и отличий, чем он признавал, и роль теологического дилетанта оказывается несовместимой с ролью теоретика политической диктатуры»<sup>3</sup>. Данная проблема нашла свое отражение в работе К. Шмитта «Римский католицизм и политическая форма», опубликованной в 1923 г. Исследователь шмиттовского творчества

---

<sup>1</sup> См., например, *Quaritsch*. 1991. S. 34; *Meier*. 1988. S. 77.

<sup>2</sup> *Schmitt*. 1991. S. 23.

<sup>3</sup> *Idem*. 1950. S. 70.

Хельмут Куарич видел в ней католический ответ на известную работу М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»<sup>4</sup>, с чем можно согласиться, так как Шмитт выводит в качестве основания общественного порядка именно католицизм, в противоположность протестантскому взгляду Вебера. К тому же на связь К. Шмитта с политическим католицизмом указывает то, что в 1920-е гг. ряд его работ был опубликован в газетах и журналах католической партии Центр, таких как “Kölnischen Volkszeitung”, “Hochland” и “Germania”<sup>5</sup>.

Стремление К. Шмитта к континуитету с консервативной католической традицией европейской мысли XIX века наглядно прослеживается в его интересе к творческому наследию испанского консервативного католического мыслителя Хуана Доносо Кортеса. В этой связи, касаясь исключительно Шмитта, можно говорить об эффекте зеркального отражения, когда взгляды одного мыслителя накладывались на другого, давая им второе рождение и интеллектуальное продолжение. Степень влияния Х. Доносо Кортеса на К. Шмитта представляется весомой. Это отражено во многих работах Шмитта: в цитировании испанского мыслителя, в обсуждении схожей проблематики. Непосредственно биографии и творчеству Доносо Кортеса Шмитт посвятил несколько работ, изданных отдельной книгой в 1950 г., когда Шмитт вновь получил возможность издавать свои работы под собственным именем, а не скрываться под псевдонимом. И видимо неслучайно, что путь к восстановлению собственного места в интеллектуальном поле новой Германии начался именно с Доносо Кортеса. Их сближала и объединяла проблема власти, особенно в критической, чрезвычайной ситуации. Важным фактором была и близость религиозных позиций в оценке духа либерализма, охватившего XIX и XX вв. Для них обоих характерен консервативно-католический взгляд на вызовы современности.

Оценка Доносо Кортесом европейских революций 1848–49 гг. поражала К. Шмитта своей точностью и критичностью, так как основывалась на том, что «его взгляд на революционные события был отточен через опыт многочисленных испанских революций»<sup>6</sup>. Это подчеркивалось даже спустя годы после революционных событий. В некрологе, опубликованном 4 мая 1853 г. в “Kreuzzeitung”,

<sup>4</sup> Quaritsch. Op. cit. S. 25.

<sup>5</sup> Noack. 1993. S. 92.

<sup>6</sup> Schmitt. 1988. S. 79.

высказывались соболезнования в связи с кончиной Х. Доносо Кортеса и отмечалось, что «вы можете еще помнить те глубокие впечатления, которые вызвали выступления и сочинения Доносо Кортеса, и то глубокое уважение, испытываемое консервативными не-католиками, усматривавшими в нем сильное оружие против революции!»<sup>7</sup>.

Анализ революции был крайне важен для обоих мыслителей. Это определялось, во-первых, тем, что рассмотрение революции как вызова современности указывало на существующие пороки и кризисы современного общества; во-вторых, революция была экстраординарным событием, исключением из нормального развития общества. Как Доносо Кортес, так и К. Шмитт, стремились видеть в этом процессе глубинные истоки, которые вызвали это внешнее проявление, именуемое революцией.

Католицизм Доносо Кортеса и Шмитта<sup>8</sup> позволяет подчеркнуть общую метафизическую основу их размышлений. Доносо Кортес полагал, что оскудение веры в обществе умертвляет истину и «общество, отвернувшееся от Бога, тотчас видит, как всюду воцаряется ужасная тьма»<sup>9</sup>. Он видел в католицизме систему совершенной цивилизации, охватывающую все мироздание. «Человек, став сыном Бога, тотчас перестал быть рабом человека», католицизм утвердил идею служения, где монарх легитимировал свою власть не с помощью силы, а с помощью служения Богу. Доносо Кортес писал: «Обожествляя власть, католицизм освятил послушание, и, освящая одно и обожествляя другое, осудил гордыню в ее самых ужасных проявлениях, в стремлении к господству и мятежу. В обществе, которое является поистине католическим, невозможны две вещи: деспотизм и революция»<sup>10</sup>. Католицизм, отмечал он, утверждает, что «человек добр в своей сущности и зол случайным образом». Человеческая свобода несовершенна. Ее несовершенство заключается в способности к злу и заблуждению, а в качестве причины выступает способность делать выбор. Так как человек не может контролировать свою деятельность, но стремится к общественным изменениям, то это приводит к тому, что он начинает присваивать себе божественные функции, не являясь Богом. Поэтому,

---

<sup>7</sup> Цит. по: Ibid. S. 75.

<sup>8</sup> *Mehring*. 1992. S. 40.

<sup>9</sup> *Доносо Кортес*. 2006. С. 91-92.

<sup>10</sup> Там же. С. 100-103.

«полагаясь лишь на себя, человек может только богохульствовать»<sup>11</sup>. Человеческая свобода выбора и деятельности не имеет жестких границ, что приводит к злоупотреблениям, потере чувства меры. Отсутствие равновесия разрушает божественный иерархический порядок. Человек-«бог» разрушает свою человеческую сущность, погружаясь в тварную природу, несущую зло. К. Шмитт в этой связи указывал, что «его презрение к людям уже не знает никаких границ; их слепой рассудок, их слабая воля, смехотворный порыв их плотских вождельней кажутся Доносо столь жалкими, что не хватит всех слов всех человеческих языков, чтобы выразить всю низость этой твари. Если бы Бог не воплотился в человека, то пресмыкающееся, которое я попираю ногою, было бы менее достойно презрения, чем человек»<sup>12</sup>. Шмитт находит точку соприкосновения с представлениями испанского консерватора, указывая на неустойчивость и произвольность человеческих восприятий: «откуда ему знать, что он добр, если Бог не говорил ему этого». К. Шмитт заключал:

«согласно его философии истории, победа зла сама собой разумеется и совершенно естественна и только Божье чудо предотвращает ее; образы, в которых объективируется его впечатление от человеческой истории, полны отвращения и ужаса; человечество слепо блуждает по лабиринту, вход, выход и структуру которого никто не знает, и это мы называем историей; человечество — это корабль, который бесцельно то туда, то сюда кидает море, корабль с мятежной, грубой, принудительно набранной командой, которая гарланит песни и танцует, покуда Божий гнев не потопит бунтарское отродье в море, чтобы вновь воцарилось безмолвие»<sup>13</sup>.

Восприятие Доносо Кортесом сущности человеческой истории, было ему близко, но Шмитт, в отличие от испанца, хотел найти точку опоры, которая позволила бы преодолеть кризисную ситуацию, и этим средством выступило государство.

Для Доносо Кортеса общественный кризис XIX века был кризисом веры, следствием которого и являлись многочисленные революции, прокатившиеся по Европе. Он считал, что «истинная причина зла, от которого страдает Европа, кроется в том, что мы позабыли о божественном и человеческом авторитете. От этого зла

---

<sup>11</sup> Там же. С. 153.

<sup>12</sup> Шмитт. 2000. С. 87.

<sup>13</sup> Там же. С. 87-88.

страдает Европа, страдает общество и весь мир, и именно поэтому народы перестают быть управляемыми»<sup>14</sup>. Отход от божественного и переход к человеческому приводил к тому, что современный мир начинал поклоняться «себе самому в образе блудницы, чтобы потом низринуться к ногам Марата, циничного и кровавого тирана, и Робеспьера, высшего воплощения человеческого тщеславия, наделенного неумолимыми и дикими инстинктами»<sup>15</sup>. Падение веры, безбожие, атеизм являлись основными причинами революций. Превознесение собственных суждений над божественными откровениями, безверие подрывали основы божественного порядка и стабильность человеческого общества. «Поэтому, — полагал Доносо Кортес, — не на что надеяться обществам, которые оставляют строгое служение истине и поклоняются измышлению. Вслед за софизмами грядут революции, а за революциями — палачи. <...> Рим пал, потому что пали его боги; его владычество подошло к концу, потому что завершилось его богословие»<sup>16</sup>. В письме к графу Рацинскому от 22 августа 1849 г. Доносо Кортес писал, что «болезнь, которой мы страдаем исключительно нравственная: она в душах; она состоит в том, что мы лишились идеи долга, в том, что мы высвободили низшие инстинкты и низшие страсти»<sup>17</sup>. Поэтому падение веры, кризис духовности были основными причинами политических трансформаций XIX века. Они породили, по мнению Доносо Кортеса, два основных вызова традиционной легитимности: в виде либерализма и социализма.

Х. Доносо Кортес видел в либерализме одно из основных орудий разрушения традиционного общества. Эгалитаризм, культ разума, атеистическое восприятие мира, парламентский способ управления государством не только были противопоставлены традиционной системе общественного уклада, но были направлены на его разрушение и тотальную замену. Либерализм был для Доносо Кортеса выражением господства буржуазии, которая придавала богатству и договорным отношениям большее значение, чем благородству по крови. «Власть богатых ей кажется более законной, чем власть

---

<sup>14</sup> Доносо Кортес. 2006. С. 347.

<sup>15</sup> Там же. С. 126.

<sup>16</sup> Там же. С. 93, 97.

<sup>17</sup> Там же. С. 551.

благородных по происхождению»<sup>18</sup>. Такая форма отношений представлялась ему противоречащей традиционным ценностям и человеческой природе. В представлении Доносо Кортеса современный мир заражен ядом либерализма, традиционнo-монархические системы рушатся, духовность человека превращается в потребительство. В письме другу от 19 апреля 1851 г. он приходит к неутешительному выводу: «Либерализм и парламентаризм во всех областях приводят к одним и тем же результатам; эта система пришла в мир, чтобы наказать его, и она покончит со всем, что есть: с патриотизмом, разумом, нравственностью и честью; это зло, чистое зло, сущностное и субстанциальное»<sup>19</sup>.

К. Шмитт восхищен политической пронизательностью Доносо Кортеса в понимании сущности либерализма: «Его интуиция в духовных вопросах зачастую ошеломительна. Примерами этого является определение буржуазии как “класса дискутирующего” и вывод о том, что его религия — это свобода слова и печати». Шмитт видит в этом стремление буржуазии уйти от ответственности и принятия решения. Здесь децизионистские представления Доносо Кортеса и К. Шмитта пересекаются, соединяясь в единое целое. Дискуссия превращается не только в политический метод либеральной политики, но и становится метафизической основой либерализма. Таким образом, «его сущность — это переговоры, выжидательная половинчатость с упованием на то, что, может быть, окончательное столкновение, кровавую решающую битву можно будет превратить в парламентские дебаты и вечно откладывать посредством вечной дискуссии»<sup>20</sup>. Такая характеристика выступала в качестве приговора. Стремление уйти от ответственности принятия решения и дезавуировать его политическим дискутированием, в котором решение растворяется, так как не имеет авторитарной основы ответственности, приводит к ослаблению властного начала, что представляется крайне опасным в ситуации социальных трансформаций и потрясений. «Класс, который переносит всю политическую активность в говорение, в прессу и парламент, не соответствует эпохе социальных битв»<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Там же. С. 247.

<sup>19</sup> Там же. С. 542.

<sup>20</sup> Шмитт. Указ. соч. С. 93-94.

<sup>21</sup> Там же. С. 88.

Антилиберализм К. Шмитта произрастал из трех католических источников: контрреволюционной политической философии Жозефа де Местра, Луи де Бональда и Хуана Доносо Кортеса; антилиберальной полемики папы Пия IX и его "Syllabus" от 1864 г.; французского и немецкого католического возрождения.

Социализм в представлениях Доносо Кортеса и Шмитта был вторым вызовом современной легитимности. «Испанец приходил в отчаяние перед лицом глупого спокойствия легитимистов и трусливой хитрости буржуазии. Лишь в социализме он еще видел то, что он именовал инстинктом, из чего он делал вывод, что все партии в конечном счете работают на социализм»<sup>22</sup>. Согласно Доносо Кортесу, в социализме скрыты «гордыня и варварство. Социализм похож на вавилонского царя, который в одно и то же время является царем и животным»<sup>23</sup>. Социализм стремился, прежде всего, к отрыву человека от божественной субстанции, к превращению его в безбожное существо, опирающееся лишь на мертворожденные, бесплодные социально-классовые понятия. «Социализм силен только потому, что это сатанинское богословие»<sup>24</sup>. На квазирелигиозные претензии социализма указывал и К. Шмитт<sup>25</sup>. Поэтому противоядием от псевдорелигиозного вызова может быть только религия. Доносо Кортес четко определил, что «радикальным лекарством против революции и социализма является только католицизм, потому что он является их абсолютной противоположностью»<sup>26</sup>.

Революционные потрясения середины XIX в. были результатом глубоких мировоззренческих, политических и социальных изменений европейского общества. В знаменитой речи о диктатуре Доносо Кортес стремился понять, почему революции становятся возможными и как противодействовать им. Причины революций коренятся в дефектах правительственной политики. Доносо Кортес отрицал социальную причину революций, и предпочитал усматривать ее в злонамеренных действиях людей. Он указывал, что «глубокие революции всегда совершались аристократами. Нет, сеньоры, не в рабстве, не в нищете зародыш революций, зародыш революций

<sup>22</sup> Шмитт. Указ. соч. С. 244.

<sup>23</sup> Доносо Кортес. Указ. соч. С. 353.

<sup>24</sup> Доносо Кортес. Указ. соч. С. 197.

<sup>25</sup> Schmitt. 1950. S. 95-96.

<sup>26</sup> Доносо Кортес. Указ. соч. С. 353.

находится в желаниях толпы возбужденных ораторами, которые ее эксплуатируют и используют». Истинная свобода всех и для всех возможна лишь в соединении с Богом, а так как современное общество стремится, прежде всего, к разрыву с ним, то можно констатировать тот факт, что «свобода умерла». Обращаясь с трибуны конгресса к депутатам, Доносо Кортес вопрошал: «Вы полагаете, что цивилизация и мир идут вперед, в то время как они возвращаются назад. Мир, сеньоры, идет огромными шагами к установлению самого гигантского и опустошительного деспотизма, который помнят люди. К этому идет цивилизация и к этому идет мир»<sup>27</sup>.

Доносо Кортес считал необходимым спасти власть и государство путем утверждения диктатуры. Диктатура была средством обеспечения общественной безопасности в условиях чрезвычайной ситуации. Доносо Кортес вполне резонно полагал, что государство на основе законности в состоянии обеспечить порядок, потому что подданные прислушиваются к закону и следуют ему, но если одной законности недостаточно для обеспечения порядка, тогда диктатура должна спасти государство. Он отмечал, что «диктатура в определенных обстоятельствах <...> это законное правление, это хорошее правление, это правление полезное, как и любое другое правление, это правление рационально, поскольку может защититься как в теории, так и на практике»<sup>28</sup>. Доносо Кортес считал диктатуру законным средством защиты в условиях чрезвычайной ситуации. Он так объяснял свою теорию диктатуры:

«Когда вторгающиеся силы рассеяны, сопротивляющиеся так же разбросаны, в правительстве, по властям, по судам, словом, по всему телу общества, но когда вторгающиеся силы собраны в политические объединения, тогда необходимо, чтобы никто не мог помешать, чтобы никто не имел права помешать сопротивляющейся силе самой по себе сосредоточиться в одной руке. Это ясная, нерушимая, блестящая теория диктатуры»<sup>29</sup>.

В этой связи хрестоматийным было обращение Доносо Кортеса во время аудиенции к прусскому королю Фридриху Вильгельму IV 15 марта 1849 г., в котором он сказал: «Как бы ни было очевидно, я осмеливаюсь тем не менее напомнить Вашему Величеству, что было

---

<sup>27</sup> Там же. С. 327, 332.

<sup>28</sup> Там же. С. 323.

<sup>29</sup> Там же.



бы вредно абсолютно доверять кому бы то ни было. Сельское население не может само по себе спасти трон, необходимо, чтобы трон спасся сам, подавляя злоупотребления демагогов и энергично наказывая предателей»<sup>30</sup>.

Таким образом, диктатура была для Доносо Кортеса средством защиты от государственно-разрушительных сил. Как записал К. Шмитт в своем дневнике 24 ноября 1947 г.: «диктатура для Кортеса не только легальна, но и легитимна»<sup>31</sup>. Это определяется нетипичностью самой ситуации, в которой оказалось государство. В «Политической теологии» К. Шмитт отметил, что «едва Доносо Кортес обнаружил, что время монархии кончилось, поскольку больше нет королей и ни у кого не достало бы мужества быть королем иначе, как только по воле народа, он довел свой децизионизм до логического конца, то есть потребовал политической диктатуры. <...> Диктатура – противоположность дискуссии. Для децизионистского духовного склада Кортеса свойственно постоянно предполагать крайний случай, свойственно ожидание Страшного Суда. Поэтому либералов он презирует, а атеистически-анархический социализм уважает как своего смертельного врага и придает ему сатанинское величие»<sup>32</sup>.

Метафизика власти во взглядах Доносо Кортеса и интерпретациях К. Шмитта представляет собой разорванный во времени дуэт, позволяющий увидеть, как толкование Шмиттом политических воззрений Доносо Кортеса проясняло его собственное понимание проблематики власти и политики. Схожесть ситуации 1848 г. и политического развития Веймарской республики делало Доносо Кортеса актуальным для представлений немецкого юриста и оказало значительное влияние на шмиттовскую интерпретацию «друга»-«врага». Современный мир состоит из национальных государств, проводящих политику, ориентированную на получение экономической выгоды и политических преимуществ, опирающуюся на политические партии, которые, в свою очередь, также стремятся удовлетворить уже партийные интересы, репрезентируя потребности и ожидания социальных групп, которые, создавая внешнюю видимость единства, тем не менее, в большей степени хаотичны и не представляют собой какую-нибудь более или менее единую массу. В

---

<sup>30</sup> Там же. С. 559.

<sup>31</sup> *Schmitt*. 1991. S. 49.

<sup>32</sup> *Шмитт*. Указ. соч. С. 97, 94.

итоге мир превращается в организованный хаос, потерявший свою сердцевину. В противоположность этому должно выступать нечто универсальное, стоящее над склокой национальных, партийных или экономических интересов. К. Шмитт видел этот универсализм в католической вере и католической церкви: «римско-католическая церковь как исторический комплекс и административный аппарат продолжает универсализм Римской империи»<sup>33</sup>. Страх национальных государств перед универсализмом проявлялся не только в антиклерикальной политике европейских государств, нацеленной на ослабление позиций католической церкви в государственной и общественной жизни, но и в стремлении вообще заменить веру, духовную жизнь человека экономическими ценностями: деньгами, экономическим успехом, выгодой. К. Шмитт полагал, что политические и социальные трансформации европейского общества изменяют характер политики государств, приводят к формированию новой системы ценностей и разрушению традиционных основ. «Вместе с каждой сменой политической ситуации меняются, по видимости, и все принципы — кроме одного: власти католицизма»<sup>34</sup>. Даже в современном европейском обществе, всячески подчеркивающим свою светскость, и то можно наблюдать присутствие религиозного элемента, его доминирующую роль. К. Шмитт видел выражение этого в доминирующем элементе либерального общества — частной собственности. Он указывал на то, что «куда бы ни поместить религиозное, повсюду обнаруживается его абсорбирующее, абсолютизирующее действие, а если религиозное оказывается частным, то, вследствие этого, и наоборот: частное религиозно освящается. Одно от другого неотделимо. Итак, частная собственность священна именно потому, что она есть частное дело». Поэтому в европейском обществе «религия — религия частного, без нее рухнуло бы здание этого общественного порядка»<sup>35</sup>.

Католическая аргументация представляет собой особый способ мышления. Рациональная творческая сила и гуманность католицизма состоит в том, что он «остаётся в [сфере] человеческо-духовного; не извлекая на свет иррациональную тьму человеческой души, она даёт ей направление. В отличие от экономически-

<sup>33</sup> Шмитт. Указ. соч. С. 104-105.

<sup>34</sup> Там же. С. 103.

<sup>35</sup> Там же. С. 139.

технического рационализма, она не дает рецептов для манипуляций материей»<sup>36</sup>. Универсализм католической церкви выражается в том, что она в религиозно-политическом плане представляет собой единство. Религиозный авторитет основывался на том, что «Папа по своему имени есть отец, а Церковь есть мать верующих и невеста Христа — удивительное соединение патриархального с матриархальным, которое способно сориентировать на Рим оба потока наипростейших комплексов и институтов, уважение к отцу и любовь к матери — разве бунт против матери возможен?»<sup>37</sup>. Католическая церковь выступает в качестве, с одной стороны, религиозного, с другой стороны, политического авторитета. В этом состоит ценность католицизма. Шмитт соглашался с Ж. де Местром, отмечая, что «де Местр с особенным пристрастием рассуждает о суверенитете, который у него главным образом означает решение. Ценность государства состоит в том, что оно дает решение, ценность Церкви — в том, что она является последним, не подлежащим обжалованию решением»<sup>38</sup>.

В условиях смены духовных ценностей на рубеже XIX–XX вв. К. Шмитт считал, что только католицизм сохраняет свое духовное значение и остается неподверженным вторжению политических сил извне. Протестантизм, все больше сближаясь с государством, оказался подверженным всем трансформациям, происходившим в обществе. Шмитт усматривал причину этого в разрушении его духовной составляющей. Это придавало большую значимость католицизму, который, по его глубокому убеждению, остается единственным бастионом духовности против разрушительных тенденций современности. Он полагал, что в начале XX века именно в католицизме «ищут спасения от бездушия рационалистического и механистического века. Соизволив быть не чем иным, как полюсом душевности в противоположность бездушности, церковь забыла бы себя самое»<sup>39</sup>. Стремление католической церкви сохранить свое духовное лидерство требует от нее политической организованности.

Деятельность политического католицизма в рамках государства следует законам политики и политическим условиям. К. Шмитт

---

<sup>36</sup> Там же. С. 118.

<sup>37</sup> Там же. С. 108-109.

<sup>38</sup> Там же. С. 82.

<sup>39</sup> Там же. С. 114.

отвергал несправедливые обвинения политических оппонентов в «безграничном оппортунизме». Он считал, что данное обвинение основывается на «антиримском эффекте», подтверждение чего выступала антикатолическая политика в государствах, в которых католическая вера исконно существовала. В качестве подтверждения можно привести деятельность правительства республиканцев во Франции в 1880-е гг., исторической Левой в Италии и, конечно же, «культуркампф» Бисмарка в Германии в 1870-е гг. Однако, если посмотреть на политический католицизм с точки зрения политической деятельности, то отличительной его чертой выступала удивительная «эластичность». Благодаря ей он присоединялся к противоположным течениям и группам, не теряя своего значения<sup>40</sup>. Данная тактика не является предосудительной, так как используется всеми политическими силами. Шмитт считал, что для католического мировоззрения «все политические формы и возможности становятся всего лишь инструментами подлежащей реализации идеи»<sup>41</sup>.

Современное индустриальное общество выступало как противоположность католической идее. Основанное на индивидуализме и экономической выгоде, оно подменяло духовную идею экономическим мышлением. То, что не приносит экономической отдачи, в представлении людей индустриальной эпохи вряд ли заслуживает какого-либо внимания: «Рационализм экономического мышления привык считаться с определенными потребностями и видеть только то, что он может “удовлетворить”». Он выстроил для себя современный большой город — здание, где все происходящее поддается калькуляции»<sup>42</sup>. Шмитт определял противоположность между экономическим мышлением современной эпохи и политической идеей католицизма как противоположность между переменчивостью и постоянством. Особенность рационализма католической церкви он видел в стремлении к моральному осмыслению природы человека, его психической и социальной сущности. Католическая идея не приносит увеличения состояния граждан, расширения производства или роста производительности труда. В отличие от промышленности и техники она не стремится овладеть материей с тем, чтобы придать ей

---

<sup>40</sup> Там же. С. 101-102.

<sup>41</sup> Там же. С. 104.

<sup>42</sup> Там же. С. 119.

полезность, получить от нее экономическую отдачу. К. Шмитт отмечал, что «у церкви — своя особая рациональность. <...> Этот рационализм заключен в институциональном и имеет сущностно юридический характер; его великое достижение состоит в том, что он делает священство должностью, но опять-таки совершенно особенным образом. Папа — не пророк, а наместник Христа»<sup>43</sup>. Католическая идея стоит вне экономической борьбы, которая является важной составляющей современного политического противоборства: «Владение нефтяными источниками земли может, пожалуй, оказаться решающим в борьбе за мировое господство, но в этой борьбе наместник Христа на земле участия принимать не будет»<sup>44</sup>.

Буржуазное общество стремилось к установлению приоритета экономических ценностей, опирающихся на капиталистические отношения, и индивидуалистических ценностей, вытекающих из основных положений либерального мировоззрения. К. Шмитт видел в основе буржуазного общества «всеобщий дуализм», имеющий четкие полярные стороны: «на одной стороне буржуа, на другой — ничто, человек богемы, который в лучшем случае репрезентирует сам себя»<sup>45</sup>. Если в эпоху Просвещения гештальтом выступал ученый, противостоящий церкви и борющийся с христианской верой в пользу рационалистического знания, а «торговец был духовной величиной лишь как пуританский индивидуалист», то с наступлением индустриальной эры они сохраняются, но изменяется их место в обществе. С утверждением господства техники, где ключевую роль играет машина, «оба они все больше становятся услугой огромной машины»<sup>46</sup>. Во-первых, ученый и торговец в современных условиях нацелены на обслуживание предприятия. Во-вторых, сам процесс обслуживания машины делает их необходимым элементом в машинном производстве, что приводит к стиранию индивидуальных черт, превращает их в анонимные существа, подлежащие замене по мере износа. Анонимность и заменяемость лишают их репрезентативности. Антимодернизм и антиурбанизм Шмитта позволяли увидеть в католицизме духовную альтернативу наступающей машине. По Шмитту, рационализм и техническое

---

<sup>43</sup> Там же. С. 117.

<sup>44</sup> Там же. С. 124.

<sup>45</sup> Там же. С. 127.

<sup>46</sup> Там же. С. 126.

мышление объединяет чуждость социальным традициям: «машина не имеет традиций»<sup>47</sup>. Этот разрыв современного мира с традицией воспринимался католиками с ужасом, оживляя в их сознании образ Страшного суда. Католическое мышление Шмитта позволило ему соединить наступление индустриальной эпохи с господством безличного, с образом антихриста<sup>48</sup>.

Репрезентантом Просвещения выступал ученый, экономическое пуританство представлено торговцем, в то время как политический теолог репрезентирует католицизм. Политическая направленность католицизма не определяется ни экономическими факторами, ни чистой технологией власти. Макиавеллистическое понимание политики превращало ее в простую технику власти, в политическую механику. Но такой подход фиксировал только внешнее отражение политической жизни, безусловно важное, но не единственное. К. Шмитт писал, что «ни одна политическая система не может пережить хотя бы одно поколение при помощи голой техники утверждения власти. Политическое предполагает идею, ибо нет политики без авторитета и нет авторитета без этоса убеждения»<sup>49</sup>. Католицизм обладает божественным авторитетом, который делает его роль более значимой, чем у либерализма и пуританства. Он также превосходит механику власти Макиавелли, так как несет идею, внутреннее наполнение политической деятельности. «Политическая власть католицизма не основывается ни на экономических, ни на военных средствах. Независимо от них у церкви есть пафос авторитета во всей его чистоте»<sup>50</sup>.

Мир репрезентативного обладает своей иерархией ценностей и своей гуманностью. К. Шмитт полагал, что политическая идея католицизма живет в своей способности к трижды великой форме: «эстетической форме художественного, юридической форме права и, наконец, всемирно-исторической форме власти в ее блеске славы»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Там же. С. 137.

<sup>48</sup> Там же. С. 119. Генрих Майер отмечал, что в представлении Шмитта господство антихриста противоположно политическому и находит свое выражение в стремлении добиться отрицания враждебности. «Борьба “за” или “против” враждебности для него, как мы видим, была важнейшим политико-теологическим критерием». *Meier*. 1994. S. 207-208.

<sup>49</sup> *Шмитт*. Указ. соч. С. 122.

<sup>50</sup> Там же. С. 124.

<sup>51</sup> Там же. С. 129.

Католицизм связан с традицией прошлого в отличие от символов экономической эпохи. К. Шмитт писал, что «для мировой истории священник неразрывно сопряжен с солдатом и государственным мужем. Он может находиться подле них как репрезентативная фигура, потому что сами они — такие фигуры, но он не может стоять рядом с экономически мыслящим торговцем и техником, которые лишь подают ему милостыню и путают его репрезентацию с декорацией»<sup>52</sup>. Отличие экономически мыслящего торговца от верующего католического священника состоит в том, что последний путем репрезентации утверждает свое личное достоинство, в то время как первый отражает только вещь. К. Шмитт отмечал, что репрезентировать можно лишь авторитетное лицо или идею:

«Бог или — в демократической идеологии — народ, или абстрактные идеи, каковы свобода и равенство, мыслимы как содержание репрезентации, но это невозможно применительно к производству и потреблению. Репрезентация сообщает лицу репрезентанта собственное достоинство, ибо репрезентант высокой ценности не может быть неценным»<sup>53</sup>.

Католическая церковь является личной репрезентацией Христа. Именно репрезентация Христа, по убеждению К. Шмитта, ставила католическую церковь над экономическим мышлением. Католическая церковь «репрезентирует *civitas humana* (Град человеческий — С. А.), она в каждое мгновение изображает собой всечеловечие и крестную жертву Христа, она репрезентирует самого Христа, лично, ставшего в исторической действительности человеком Бога. В репрезентации состоит ее превосходство над веком экономического мышления»<sup>54</sup>. Шмитт считал, что именно эта репрезентация дает католической церкви право утверждать свое господство и свою исключительность. Ее власть создает возможность установления нового права, самостоятельных отношений с государством на основе новых норм, ею же созданных.

К. Шмитт исключал возможность католического политического нейтралитета, даже если публично он будет декларироваться церковью<sup>55</sup>. Избежать участия в политической борьбе на одной из

---

<sup>52</sup> Там же. С. 132.

<sup>53</sup> Там же. С. 128-129.

<sup>54</sup> Там же. С. 124-125.

<sup>55</sup> Там же. С. 154.

сторон не представляется возможным, поэтому К. Шмитт отмечал необходимость политического объединения с католицизмом. Противостоять миру модерна можно только с опорой на традиционные ценности. Католическая церковь, в представлении Шмитта, дает внутреннюю идею противодействия экономическому духу и его политической форме. Для победы нужна вера, и католицизм в состоянии ее предоставить. В этом союзе К. Шмитт видел основу для преодоления либерализма веймарской системы и создания мощного бастиона духовного возрождения Европы.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Доносо Кортес Х.* Сочинения / Пер. с исп. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 627 с.
- Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. Ю. Коренец, А. Филиппов. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.
- Maschke G.* Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitt // Carl Schmitt und die Liberalismuskritik, hrsg. v. Klaus Hausen u. Hans Lietzmann. Opladen: Leske u. Budrich, 1988. S. 55-79.
- Mehring R.* Carl Schmitt zur Einführung. Hamburg: Junius, 1992. 190 s.
- Meier H.* Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart: Metzler, 1988. 141 s.
- Meier H.* Die Lehre Carl Schmitt: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie. Stuttgart: Metzler, 1994. 267 s.
- Noack P.* Carl Schmitt: eine Biographie. Berlin; Frankfurt a. M.: Propyläen, 1993. 360 s.
- Quaritsch H.* Positionen und Begriffe Carl Schmitt. 2. Auf. Berlin: Duncker u. Humblot, 1991.
- Schmitt C.* Donoso Cortés im gesamteuropäischer Interpretation. Köln: Greven Verlag, 1950. 114 s.
- Schmitt C.* Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951, hrsg. von Eberhard Frhr. von Medem. Berlin: Duncker u. Humblot, 1991. 364 s.
- Schmitt C.* Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939. Berlin: Duncker u. Humblot, 1988. 322 s.

*Артамошин Сергей Викторович*, к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Брянского государственного университета; [artamoshinsv@mail.ru](mailto:artamoshinsv@mail.ru).