

Першин Юрий Юрьевич.
К. филос. наук, доцент.

Политическая теология в топологии рационального дискурса

Политическая теология как развитие/деградация физиогенной религиозности (см. прим.1) в своих многочисленных проявлениях существовала, вероятно, с самого начала человеческой цивилизации, так как всегда существовал соблазн применения религиозных норм и правил для политического управления, но предметом изучения она стала сравнительно недавно, в первой половине XX века. И ныне, несмотря на кажущуюся разработанность, фактически представляет собой широкое теоретически неразработанное пространство. Политическая теология, как это ныне считается, имеет дело с основаниями политического в религии и с религией как источником политического порядка. Она предполагает непосредственное и сущностное единение-связь между политическим и религиозным.

В настоящее время наибольший объем работ по политической теологии существует на Западе, именно католическая и протестантская ветви христианства достаточно преуспели в разработке политической теории в богословском аспекте. И наоборот, политические теоретики достаточно часто обращались к религиозным идеям для отработки политических теорий. Исходя из этого некоторые, на наш взгляд, существенные проблемы политической теологии были обозначены именно в католико-протестантской традиции. Мы рассчитываем, что рассмотрение ставшей актуальной проблематики (в далеко не полном ее варианте) западной политической теологии, тем не менее, поможет четче и детальнее исследовать взаимоотношения между религией и политикой.

Начало политической теологии.

Как принято считать, термин «политическая теология» впервые был использован Карлом Шмиттом, профессором юриспруденции в Германии, который опубликовал работу с одноименным названием “Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität” (Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете) в 1922 году (см. прим. 2). Позже, почти через сорок лет, в своей статье [27, 65] Шмитт сделал краткое замечание, что первые три главы этой работы были опубликованы ранее в том же 1922 году под названием “Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie” (Социология концепта суверенитета и политическая теология) в сборнике “Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber”. Там же Шмитт пишет, что четвертая глава работы была издана также ранее в том же году в академическом журнале “Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie”. В 1969 году Алоиз Демпф в своей статье [3, 234-242] приписал Э. Петерсону авторство термина «политическая теология», что, по мнению Э. Кофмеля [12], вызвало ответную реакцию К.

Шмитта, который в следующем году опубликовал свою работу “Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie” (Политическая теология – II. Миф об окончательном опровержении любой политической теологии), где попытался опровергнуть вклад Э. Петерсона в исследования в области политической теологии. Однако следует заметить, что в обсуждении первенства употребления термина «политическая теология», Г. Мейер [15, 22], к примеру, указывает, что термин был впервые употреблен М. А. Бакуниным в работе «Политическая теология Маззини и Интернационал» (*La Theologie politique de Mazzini et l'Internationale*) в 1871 году.

В первом издании «Политической теологии» Шмитт дает некоторые черты своего понимания политической теологии, заявляя, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий» [29, 36]. Однако развитие идеи политической теологии следует рассматривать не только в узком аспекте учения о государстве. В 1929 г. в речи об «Эпохе нейтрализаций и деполитизации» [25, 80-96] Шмитт представил важную проблему отдельных ступеней процесса секуляризации – от теологического через метафизическое к морально-гуманному и к экономическому, о чем также сообщил в 1933 году в предисловии ко второму изданию «Политической теологии». Здесь же он упоминает о представлении политического как тотального, а также о том, что решение о признании чего-то неполитическим само по себе является политическим решением независимо от того, кто принимает это решение и какими аргументами руководствуется. Это же верно и для вопроса о том, является определенной теология политической или нет [29, 2]. Такое понимание политического выводит размышления Шмитта на более высокий концептуальный уровень. Фактически Шмитт говорит о том, что политическим решением мы можем определить любую теологию как политическую, причем сама теология, будучи определенной как политическая, сразу же приобретает статус тотальной.

Позже коллега К. Шмита Э. Петерсон указывал на теологическую невозможность политической теологии [20, 45-147] (см. прим. 3). В своей книге он писал об идеологической сходимости между античными концепциями монархического правления и монотеистической системой верований, а также о том, что христианство само какое-то время заигрывало с подобным соответствием, но с той выгодой, чтобы легитимизировать себя в Римской империи (см. прим. 4). Петерсон однозначно отрицал возможность существования «такой вещи, как христианская политическая теология», которая может существовать только в язычестве, а также в иудаизме.

Христианское же понимание триединого бога не совмещается с язычеством, а доктрина троичности бога противоречит идее политического абсолютизма [20, 45-147].

К. Шмитт в своей работе *Politische Theologie II* ответил на претензии Петерсона, во-первых, обвинив того в разделении «чистого» (теологического) от «нечистого» (политического) и иллюзорной вере в то, что есть некая область, или убежище, где теология могла бы существовать сама по себе, не вступая в контакт с политическим. В этом случае невозможно было бы говорить о теологической легитимности государства, которая, как считал Шмитт, ему необходима. К тому же, это способствовало бы снижению роли бога и вытеснению теологии из жизни общества, т.е. его секуляризацию (см. прим. 5). Во вторых Шмитт заявил, что Петерсон умышленно не заметил его четкого разграничения того, что является, а что не является политическим. В этом отношении главным вопросом является вопрос о том, кто решает, что есть политическое. Ведь решение вопроса о том, что есть политическое, по Шмитту, уже само по себе означает политическое решение, независимо от того, кто его принимает и на каких основаниях [29, 2]. Это, как считает Шмитт, стало особенно актуально тогда, когда государство и церковь потеряли статус институтов с признанными за ними сферами компетенции. Теперь, как считает Шмитт, политическое – это формальный критерий для измерения социальных отношений [28, 24-26; 28, 105-108].

В этой растянувшейся на десятилетия полемике К. Шмитта и Э. Петерсона удивительна мысль Петерсона о невозможности политической теологии. Дело в том, что еще до работы Э. Петерсона «Монотеизм как политическая проблема» (“*Monothetismus als politisches Problem*”), вышедшей в 1935 году, К. Шмитт опубликовал работу «Понятие политического», в которой дал некоторые уточнения того, что можно считать политическим.

Когда теология становится политической?

Прежде чем спорить или соглашаться с Петерсоном по поводу невозможности политической теологии, следует бросить хотя бы беглый взгляд на отношение политического к теологии. А для этого, прежде всего, понять, что же К. Шмитт понимал под политическим. Следуя его мысли, политическое можно определить, обнаружив и установив специфически политические категории. Политическое, по Шмитту, имеет свои собственные критерии, которые могут действовать в противоположность различным, относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действия, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому (см. прим. 6). Если так, то политическое должно основываться на своих, свойственных лишь ему предельных различиях. К примеру, в области морального последние, или предельные различия это «доброе» и «злое»; в области эстетического –

«прекрасное» и «безобразное», в экономической – «полезное» и «вредное» или, к примеру, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос, по Шмитту, состоит в том, есть ли такое же, не зависящее от приведенных, предельное различие в области политического? И его ответ – да, есть такой критерий политического. Специфически политическое различие, как он считает, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различие «друга» и «врага».

Как только мы приобретаем такой критерий, или индикатор присутствия политического, мы сразу начинаем понимать, что вслед за этим в нашем восприятии мира могут последовать некоторые «переоценки ценностей». К примеру, в жизни «друг» не обязательно может оказаться «добрым», а «враг» – злым. Не нужно, считает Шмитт, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, он не должен обязательно быть конкурентом в бизнесе, может так оказаться, что с ним выгодно будет вести дела. Но отсюда следует и обратное: морально злое, эстетически безобразное или экономически вредное/нерентабельное от этого еще не оказываются врагом; как и морально доброе, эстетически прекрасное и экономически полезное/выгодное автоматически не становятся другом в специфическом, т. е. политическом, смысле слова. В этом отношении, считает Шмитт, бытийственная предметность и самостоятельность политического проявляются в такой возможности отделить специфическую противоположность «друг – враг» от других различий и понимать ее как нечто самостоятельное.

Исходя из этого, религиозная, моральная, экономическая или этническая, т. е. любая противоположность превращается в политическую противоположность, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделить людей на группы «друзей» и «врагов». Политическое заключено возможности правильно различать друга и врага. В религиозной сфере для нас будет очень интересно следующее замечание Шмитта: религиозное сообщество, которое ведет войны, либо против членов другого религиозного сообщества, либо иные, представляет собой – вместе с тем, что оно является религиозным сообществом – еще и политическую целостность. Это религиозное сообщество является политической единицей даже тогда, когда может препятствовать войнам путем решительного отрицания за противостоящей стороной качества врага. Реальное разделение на группы друзей и врагов бытийственно настолько сильно и имеет такое определяющее значение, что любая неполитическая противоположность в момент разделения на группы друзей и врагов, начинает считать все свои предшествующие критерии и мотивы вторичными. Эти мотивы, «чисто» религиозные, «чисто» хозяйственные, «чисто» культурные и прочие, оказываются в подчинении у политических мотивов, которые с точки зрения всех предыдущих могут казаться совершенно непоследовательными и «иррациональными», т. е. имеющими собственную, автономную логику.

Несмотря на то, что работе «Понятие политического» К. Шмитт не говорит о теологии, из приведенных цитат становится совершенно понятно, что политическое, вопреки мнению Петерсона, возможно и в теологическом дискурсе. Более того, именно в современном теологическом дискурсе, изобилующем латентными и манифестируемыми определениями врагов политическое сохраняется, сливается и превалирует над собственно теологическим (см. прим. 7). Заметим, что социогенная религиозность изначально зарождается как политическая, выполняющая определенный социальный заказ, служащая разделению на друзей и врагов, которые прежде всего объявляются (т.е. политическим решением определяются) теологическими врагами. Поэтому критерием политичности теологии будет не принадлежность ее к монотеизму или политеизму, или к какой-то определенной религии, а заложенный в ее сути актуализированный и работающий концептуальный принцип деления на «друга» и «врага».

В этом отношении нам следует различать политическое содержание религиозных документов, священных текстов и политику религиозных обществ. Священные тексты, в которых проповедуется любовь к ближнему, но концептуально заложено деление людей на (теологических) друзей и врагов, фактически являются политическими текстами. Однако даже если текст не несет в себе такого деления, то религиозная организация, которая почитает этот текст, может сама трактовать текст и определить друга и врага, т.е. стать политической, независимо от неполитического текста.

Теология как политическая наука?

В исследованиях политической теории теология является проблемным полем, которое наименее затрагивается исследователями. Еще в середине прошлого века Ч. Хинеман в своем отчете о состоянии американской политологии выражает обоснованную озабоченность её неспособностью исследовать и оценить значение религии для политики. Он замечал, что религии фактически не затрагиваются политологами в своих исследованиях. «Ни один американский политолог до сих пор не проводил хоть сколько бы стоящего упоминания анализа системы идей (или систем идей), которые в общем характеризуют религии. Ни один американский политолог до сих пор обстоятельно не исследовал того значения, которое оказывает на весь механизм государственного управления система верований, организации и ритуалы, которые мы называем христианством» [9, 62-63].

Интересно то, что, к примеру, в «Энциклопедии религии и этики» Хастингса «система верований практик, чувств, настроений, позиций и т.д.» определена как религия [6, 662-663]. Поэтому, говоря о политической теории ее взаимосвязи с теологией, нам все-таки необходимо отличать последнюю от религии. Теология может быть определена как систематическое описание, изложение, толкование религии и бога (или высшего существа). В упомянутой энциклопедии Хастингса теология определяется как «наука, которая, используя научные методы, имеет дело с фактами и фе-

номенами религии, и которая в своем высшем развитии представляет собой синтез философии и религии, *наука*, которая стремится системно объяснить всё, что может быть известно относительно объективных оснований религиозной веры» [6, 293]. В словаре Дж. М. Болдуина теология определяется как «теологическая доктрина как система, разработанная догматически, т.е. с использованием метода, при котором наивысшим авторитетом пользуется не разум, а Священное писание, или Священное писание вместе с традицией» [1, 693], а в философском словаре Д. Руне теология определена как «изучение вопроса бога и его отношения к реальному миру» [23]. Отсюда видно, что основным противоречием в определениях является неясность статуса теологии, а именно, является она наукой или нет. Понимая «своеобразие» теологии как науки, тем не менее некоторые теоретики относят ее к разряду во-первых, рационального, во-вторых, научного знания.

По мнению Данте Л. Гермино, христианская теология «после долгого забвения постепенно занимает свое когда-то величественное место среди *рациональных* дисциплин» [4, 455]. Э. Хайманн также считает, что необходимо учитывать христианские основания социальных наук, которые пренебрегают «христианским измерением социальной жизни» [7, 325-346]. По Хайманну, Бог и свобода существуют в реальности, но отсутствуют в социальных науках. Поэтому социальные науки, для того, чтобы наиболее полно отражать реальность, должны быть способны интегрироваться в христианскую теологию жизни и истории. Г. Роммен утверждает, что политическая теология включает в себя только религиозную «доктрину» и исключает религиозный опыт, религиозные чувства и иррациональные ощущения [22, 93], а Жак Маритен считает, что, строго говоря, только теологическая антропология или политическая теология заслуживают название *этической науки* или *политической науки* [14, 98-99]. Да и сам К. Шмитт, говоря о значении фундаментальных систематических и методологических аналогиях, заимствованных из теистической теологии, приводит в пример слова Г. Лейбница из *Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentiae* (Новый метод изложения и обучения юриспруденции, с приложением списка желательных в юриспруденции улучшений). Здесь Лейбниц, подчеркивая систематическое родство юриспруденции с теологией говорит об удивительном сходстве этих дисциплин. Ведь они в своей основе имеют *duplex principium, ratio* [26, 37]. Уже в наше время М. Лилла считает, что политическая теология это дискурс о политической власти основанной на связи с божественным откровением. Такая политическая теология, по его мнению, в противоположность оценке, данной ей эпоху Просвещения как иррациональной или находящейся вне разума (и таким образом непостижимой), является эксплицитно или имплицитно *рациональной* [13, 23]. Таким образом, краткий обзор мнений является своеобразной иллюстрацией определения теологии в словаре Хастингса, приведенного выше, где фактически

зафиксирована тенденция введения теологии в рациональный научный дискурс.

Существует и другая, более мягкая позиция относительно научности теологии. Как полагает Арнольд Брехт, многими специалистами признается, что вопросы отношений между религией и политикой «находятся в поле политологии». «Учитывая важную роль, которую играет религия во многих сферах общественной жизни, политология должна учитывать мнение религии, и пренебрежение религиозным фактором зачастую приводит к искажению реальности, а также к проведению анализа и построению заключений исходя из неполноценной информации. Когда религия касается политических мотиваций, она становится предметом политологии» [2, 456-479]. Как считает Дж. Сабин, политические теории существуют в двух плоскостях и играют двойную роль. Это, с одной стороны теории, или логически выстроенные целостности, принадлежащие абстрактному миру мышления. С другой стороны, это верования, события, происходящие в головах людей и факторы, влияющие на их поведение. Во втором случае они обладают влиянием (если таковое есть вообще) не потому, что они истинны, а потому, что в них верят [24, 10]. В этом отношении, к примеру, Декларация независимости, в которой утверждается равенство людей и обладание их неотчуждаемыми правами, является политическим документом не потому, что люди действительно созданы равными, а потому, что все верят, что это правда. Следует заметить, что религиозные документы, доктрины, проповедники и философы имеют тенденцию становится влиятельными в политике, если и когда они захотят соотноситься с политикой свои религиозные идеи. Исходя из этого, к религиозным доктринам, вероятно, изначально следует подходить как к идеологическим концептам, имеющим прямое отношение к политическому дискурсу.

Другой теоретик, Х. Юнг, отмечая, что политологи недооценивают роль политической теологии, тем не менее, совершенно не имеет в виду, что политическая философия должна целиком основываться на теологии, или политическая философия возможна только как политическая теология. Он согласен с А. Брехтом в том, что пренебрежение политической теологией является причиной неполноты и неадекватности современной политической теории [10, 38]. Он утверждает, что с точки зрения политики политическая теология не является частью теологии, которая, по сути, является систематическим исследованием того, что такое «высшая реальность». Политическая теология прежде всего политична, и только потом теологична, она – часть политики, которая стоит на теологическом фундаменте. Юнг выражает надежду на то, что будет сделан систематический анализ того, что называется «политической теологией», «теологией политики» или «теологической политикой», хотя сам в этом сомневается. Дело в том, как он считает, что на самом деле искать однозначное понимание таких терминов, как «political theology», «social theology», «politische

Theologie» и «*théologie politique*» – это пустое занятие. Работы политологов, философов, богословов 40-60 годов XX века пестрят этими терминами (см. прим. 8).

Еще одна позиция выражена Ю. Мольтманом, который считает, что политическая теология Шмитта ни что иное, как теория политической религии, необходимая для поддержки государства [17, 43]. Политическая теология предполагает открытую манифестацию веры и свободу для политического апостольства Христа уже вне частной жизни и церкви. Политика как раз и является широким контекстом христианской теологии [18, 39-40].

Учитывая эти иные мнения можно попытаться разобраться в вопросе: и все таки теология – это наука, или не наука? Если только мы называем теологию наукой, то ее можно определить наука о ненаучном. Если мы определим теологию как системное обоснование религиозных учений, то такое обоснование требует рациональных доказательств, источником которых будет Священное писание(!). Поэтому относительно политической теологии можно было бы сказать, что это набор религиозных доктрин, которые используются в политических целях.

Бог как объект науки.

Если мы коснемся теологии в аспекте доказательства бытия бога, то нам придется констатировать, что теология представляет собой систему рациональных доказательств, применяемую и выстраиваемую на основании заранее неочевидных и недоказуемых посылок. В самом деле, формальной логике безразлично, для доказательства чего ее применяют. Она может оперировать как с реальными объектами, так и с совершенно фантастическими, вымышленными. Следовательно, объектом для логических упражнений мы можем взять и бога.

Однако такого рода рациональные доказательства бытия бога, вошедшие в историю еще в средние века, не устраивают политических теологов. К примеру, А. Брехт в свое время предлагал провести «научный» анализ бытия бога и его реальности. Он выступал против научного подхода, который заключает бога и его реальность в скобки как intersубъективно невозможные. Существующий научный подход, по его мнению, относится к заключенному в скобки богу как к несуществующему. «После пятидесяти лет заключения бога в скобки мы должны быть готовыми к тому, чтобы убрать скобки, признать скрытое присутствие бога в политических теориях двадцатого века, и при этом продолжать исполнять функции ученых-политологов – четко разграничивать простые спекуляции, гипотезы, предположения и допущения, личные верования от научно проверенной информации, пригодной для intersубъективного восприятия» [2, 156-157]. Иными словами Брехт считает, что существующую в науке «негативную» позицию, т.е. принимающую несуществование бога, следует сменить на «позитивную», признающую существование бога. Но в науке не все так просто, и если только попытаться вывести, как предлагает Брехт, бога из

скобок, то сразу же возникает проблема достаточности оснований для утверждений о его существовании, иными словами, все опять сводится к проблеме доказательства бытия бога. В этом вопросе точка зрения Брехта похожа на кантианскую: мы не можем ни доказать существование бога, ни опровергнуть его, так как проблема доказательства бытия бога выходит за рамки научных проблем. Получается, что Брехт, в духе политической теологии, предлагает снять скобки и признать существование бога без всяких на то оснований. В науке такое неприемлемо. Помимо этого, предложение Брехта по «снятию скобок», не устраивает не только ученых, но и теологов. Для первых это слишком «ненаучно», для вторых – слишком «научно». Х. Юнг по этому поводу убежден, что мы не можем отрицать очевидных «взаимоотношений» между богом и политикой [10, 42], однако бытие бога невозможно верифицировать, и следовательно нам необходимо различать религию как предмет научного исследования от религии как источника знания.

Наука не считает религию источником знания, и такая позиция не дает возможности относиться к богу как к существующему. Научная рациональность пока достаточно успешно отстраняется от религиозной рациональности. Однако она может испытывать сильное давление со стороны последней, входить с ней в своеобразный симбиоз. К примеру, объясняя политическую амбивалентность религии, Д. Филпотт говорит о том, что политическая теология – это набор идей о том, как религиозное объединение *влияет на легитимную политическую власть*. Политическая теология может быть сложной и заумной, простой и популярной. Иногда политическая теология приобретает для обычных людей статус «здорового смысла», который американцы, к примеру, считают основанием разделения церкви и государства [21, 507-508]. Стратегия политической теологии, скрывающейся за определением, данным Д. Филпоттом, как раз опасна именно пониманием, что «религиозное объединение *влияет*». Пример такого прямого концептуального влияния религиозных доктрин на науку через религиозную группу и члена такой группы, носителя религиозных доктрин, очевиден в случае уже цитированного нами А. Брехта. Здесь определение политической теологии Филпотта может звучать по-другому: это набор идей о том, как религиозное объединение *влияет на науку*. Содержание этого влияния определяются религиозными доктринами, которые это объединение поддерживает и проповедует.

В своем замечании Филпотт очень точно показал понимание того, как религия в лице соответствующих религиозных организаций формирует свой рациональный дискурс, претендующий на доминирование и тотальность не только в политической сфере, но и в сфере науки. Создается ситуация, когда мифо-религиозные идеи настолько глубоко входят в сознание человека, что становятся совершенно обыденными, обуславливающими такое «критическое» и «рациональное» восприятие реальности, в кото-

ром религиозные постулаты и догмы находятся вне критики и воспринимаются как нечто само собой разумеющееся.

Заключение.

В самом деле, надо быть достаточно наивным, чтобы не понимать, что допустив однажды теологию к проблеме легитимизации государства и государственной власти, мы получим агента влияния на все сферы социальной жизни, в том числе и на независимую пока от теологии науку. Введение бога в науку закономерно приведет к изменению топологии научной рациональности, введению в научную сферу областей знания, ранее не считавшихся научными. Нельзя исключить того, что изменение топологии научной рациональности, которое закономерно сделает бога «другом», не принесет в науку категорию противостоящего ему «врага», как это и положено для политико-теологической науки, или конфессиональной науки (скажем иными словами, знакомым нам термином: «партийной» науки).

В XXI веке социогенная религиозность, присвоив себе монополию на «духовность», может существовать преимущественно в условиях политического дискурса, а следовательно, в условиях использования политического и административного ресурса, т.е., фактически в условиях латентной теократии. Это предполагает постепенное сближение и пересечение политического и религиозного дискурса, и их интенсивное влияние и проникновение в рациональный научный дискурс.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Baldwin, J. M. (ed.). Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. II.
2. Brecht A. Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1959.
3. Dempf A. Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg // Hochland, 61. 1969.
4. Germino Dante, L. Two Types of Recent Christian Political Thought // Journal of Politics, Vol. XXI, August, 1959.
5. Gilby T. Between Community and Society: A Philosophy and Theology of the State. London. Longmans, Green, 1953.
6. Hastings J. (ed.). Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. X.
7. Heimann, E. Christian Foundations of the Social Sciences // "Social Research". Vol. XXVI, Autumn, 1959.
8. Hutchison, John, A. The Two Cities: A Study of God and Human Politics. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957.
9. Hyneman, Charles, S. The Study of Politics. Urbane: University of Illinois Press, 1959.
10. Jung, H. Y. God, Man and Politics: The Political Philosophy and Theology of Jacques Maritain. Dissertation. University of Florida. Social Sciences Monographs No. 7, Summer 1960, February, 1962.
11. Kantorowicz, Ernst, H. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton. Princeton University Press, 1957.

12. Kofmel, E. (Ed.). *Anti-Democratic Thought*. Exeter and Charlottesville: Imprint Academic, 2008.
13. Lilla, M. *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. Knopf, Borzoi Books. 2007.
14. Maritain, J. *An Essay on Christian Philosophy*. Tr. Edward H. Flannery. New York: Philosophical Library, 1955.
15. Meier, H. *Was ist Politische Theologie? What is political theology?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung. 2006.
16. Micklem, N. *The Theology of Politics*. London. Oxford University Press, 1941.
17. Moltmann, J. et al., *Religion and Political Society*. New York: Harper & Row, 1972.
18. Moltmann, J. "Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times" // *Scottish Journal of Theology*, Vol. 47, 1994.
19. Nichtweiß, B. *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons* // Bernd Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, 1994.
20. Peterson, E. *Monotheismus als politisches Problem* // *Theologische Traktate*. Munich, 1935; Kösel, 1951.
21. Philpott, D. *Explaining the Political Ambivalence of Religion* // *American Political Science Review*. Vol. 101, No. 3 August 2007.
22. Rommen, Heinrich, A. *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*. St. Louis and London. B. Herder, 1945.
23. Runes, Dagobert. D. (ed.). *The Dictionary of Philosophy*. Littlefield Adams & Co, 1942, Kessinger publishing, 2006.
24. Sabine, George H. "What Is a Political Theory?" // *Journal of Politics*. Vol. I, February, 1939.
25. Schmitt, C. "The Age of Neutralizations and Depoliticizations" // *The Concept of the Political*, University of Chicago Press, 1929.
26. Schmitt, C. *The Concept of the Political*. University of Chicago Press. 1932.
27. Schmitt, C. *Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen* // *Der Staat*, № 4 (1) 1965.
28. Schmitt, C. *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. München, Duncker. 1970.
29. Schmitt, C. *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
30. Shklar, Judith, N. *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton. Princeton University Press, 1957.
31. Taubes, J. "Theology and Political Theory" // *Social Research*. Vol XXII, Spring, 1955.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Физиогенная религиозность понимается как рожденная в результате коммуникации человека с природой, в результате антропоморфизации природных явлений и их обожествления, когда человек и социум не выделяют себя из природного мира. Физиогенная религиозность принимает форму так называемых «природных религий» и верований. В противоположность физиогенной религиозности социогенная религиозность понимается как имеющая истоки в социальности, порожденная социальной необходимостью, социальным заказом, предназначенная для выполнения определенных идеологических и политических задач,

- определенным образом структурирующая общество, его идеи, ценности, мораль в интересах отдельной группы лиц, отдельного класса.
2. Мы будем приводить цитаты по изданию: Schmitt, C. *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2005.
 3. К. Шмитт выступил против этого утверждения только спустя десять лет после смерти Петерсона в 1960 году, в работе *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (1970), как раз в тот момент, когда на западе возрос интерес к политической теологии.
 4. Э. Петерсон в данном случае излагал понимание противоречия первых веков христианской веры, когда Евсевий Кесарийский предпринял оригинальную попытку использовать христианское богословие для разработки идеи христианской империи, то есть, фактически для оправдания светской власти. Вопрос был в том, может ли кесарь быть христианином? Кесарь занимается делами мирскими, а церковь – не от мира сего. Но ведь кесарь мог бы очень легко использовать свою власть в религиозных целях, так как он по традиции все еще оставался «божественным».
 5. В этом отношении К. Шмитт очевидно проявил умышленное или случайное недопонимание позиции Э. Петерсона. Его отрицание политической теологии ни в коем случае не было отрицанием христианского государства или роли бога в истории. Наоборот, он считал христианизацию империи актом исполнения божественной воли, а снижение роли религии в государстве, по его мнению, могло привести к заполнению образовавшегося пустого места демонами (об этом см, напр., у Б. Нихтвайс [19, 37-64]).
 6. Цитируется по источнику: Schmitt, C. *The Concept of the Political* (George Schwab, trans) University of Chicago Press. 1932. Эта работа Шмитта также была опубликована в журнале «Вопросы социологии» в 1992 году, №1.
 7. По поводу отношений теологии и политики следует привести слова немецкого социолога религии Я. Таубеса: «как не существует теологии без политического подтекста, так не существует и политической теории без теологической составляющей». Даже та теология, которая объявляет себя совершенно аполитичной и полагает божественное абсолютно чужеродным, совершенно иным по отношению к миру и человеку, может иметь политический смысл и подтекст. Более того, Таубес цитирует Прудона, который, будучи атеистом и анархистом, всегда считал, что на дне политики всегда находится теология (см. Я. Таубес [31, 57-58]).
 8. См, например: [5], [8], [11], [16], [22, 91-122], [30, 164-217] и др.