

## ЧИ МОЖЕ ДЕМОКРАТИЧНА КОНСТИТУЦІЙНА ДЕРЖАВА УНИКНУТИ РЕЛІГІЙНИХ ОСНОВ ЛЕГІТИМАЦІЇ?

*Стаття є внеском у рефлексію над нормативними основами конституційної держави в контексті дискусії про сучасну артикуляцію політикотеологічної спадщини Карла Шмітта в ліберальній традиції політичної філософії. Автор досліджує наріжні камені Шміттової теорії та аналізує її критику з богословської (Ерік Петерсон) та філософської (Юрген Габермас) точок зору. У статті з'ясовується, чи демократична держава може в кінцевому підсумку опиратися на секулярні джерела легітимності, чи все-таки потребує релігійних основ легітимності. Дослідження може бути цікавим не лише для науковців, а й для широкої аудиторії, зокрема для тих, хто задумується над проблемами адаптації етичних моделей до соціального та політичного життя.*

**Ключові слова:** політична теологія, секуляризація, проблема легітимності, громадянські чесноти, лібералізм.

Чимало написано про загрозові сучасні тенденції деполітизації. Внаслідок домінування економічних імперативів та глобалізації капіталізму політична активність громадян почала знижуватися навіть у країнах з давніми демократичними традиціями. Термін «політичне» («the Political») починає вказувати просто на технічні адміністративні процедури, а не на реальну участь громадян у колективному прийнятті рішень. Політична активність все частіше і частіше зводиться до прагнення бути при владі замість бути прагненням блага, пошуком консенсусу та розуміння. Індивідуалізм та інструментальна раціональність сприяють замиканню громадян в приватних зонах комфорту. Небезпека полягає в тому, що будь-яке суспільство, стикаючись із такими проблемами, ризикує в кінцевому результаті стати свідком падіння демократії. Тенденції соціальної дезінтеграції стають такими потужними, що солідарність між людьми та інші громадянські чесноти деградуєть навіть у межах малих національних

держав. Таким чином, стає все важче мобілізувати людей до спільної діяльності заради загального добра.

Здається, що ця песимістична картина нагадує виклики, з якими стикалося багато країн Заходу перед постанням тоталітарних і диктаторських режимів ХХ століття. Тоді нагальна потреба подолати політичний хаос обернулася поразкою демократичного устрою. В тому контексті Карл Шмітт у 1922 р. опублікував свою «Політичну теологію»<sup>1</sup>, перевидану у 1934 р., де зробив спробу оновити політичний дискурс за допомогою релігійних джерел, скориставшись постулатами християнського теїзму для обґрунтування державного суверенітету. Часто вважають, що ця спроба оживити політичне богослов'я в ХХ ст. відіграла свою роль у виникненні і, що важливіше, в легітимації нацистського режиму в Німеччині. Крім того, Шміттова версія політичної теології була піддана сильній критиці з богословських позицій. Але навіть якщо залишити це поза увагою, питання, чи можна використати політикотеологічну спадщину Шмітта для подолання сучасних тенденцій соціальної дезінтеграції в секуляризованих суспільствах, де демократія, рівність і права людини виглядають (принаймні теоретично) незаперечними, залишається дуже проблематичним. Що є остаточним джерелом почуття спільності (*common sense of belonging*), що об'єднує суспільство і передре будь-яким іншим формам політичної активності? Чи для обґрунтування моралі, права і політики модерної секулярної держави достатньо її власних, «секулярних» джерел легітимності, чи, можливо, вони потребують певних релігійних, дополітичних основ легітимації?

Пропонована стаття складається з чотирьох частин. У першій частині я розглядатиму дві траєкторії думки Карла Шмітта: його тлумачення автентичного змісту поняття «політичного» (1.1) та ролі релігії в конструюванні політичної реальності (1.2). Далі я зіставлю погляди Шмітта з їх дуже оригінальною критикою авторства Еріка Петерсона, німецького католицького богослова, наверненого з протестантизму, який свого часу був у дружніх стосунках зі Шміттом (2). У третій частині я розгляну одну із сучасних ліберальних моделей, що окреслює місце релігії в площині політичного дискурсу, як альтернативу політичному богослов'ю Шмітта (3). Нарешті, в останній частині спробую показати, що ліберальна демократія в конституційній державі не може в кінцевому результаті обійтися без релігійних джерел легітимації (4). Таким чином, я маю на меті довести,

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München – Leipzig 1922; Carl Schmitt. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München 1934. Надалі у цій статті, коли безпосередньо чи опосередковано йтиметься про роботу Шмітта, буде збережено оригінальний термін «теологія». В інших випадках вживатиметься українізований варіант – «богослов'я».

що, хоч Шміттова концепція політичного богослов'я ледве чи прийнятна сьогодні, августинівський «земний град» неможливо повністю відділити від «граду Божого». Шмітт вірив, що, оскільки незадоволення лібералізмом в його епоху привело до виникнення політичного богослов'я, то останнє не узгоджується з демократичним порядком, парламентаризмом та народним суверенітетом. Я доведу, що це не так – просто нам потрібне інше політичне богослов'я або, точніше, інша парадигма релігійно-політичних взаємин.

### 1.1. Надзвичайний стан, суверенітет та «політичне»

Уже на самому початку першого есею «Політичної теології» Шмітт стверджує, що сувереном у повному сенсі є той, хто приймає рішення у надзвичайній ситуації<sup>2</sup>. Прийняття рішення у надзвичайній ситуації означає, що даний суб'єкт, по-перше, визначає та оцінює загрозу для держави, а по-друге, вибирає відповідну реакцію на цю загрозу. Отже, суть суверенітету, за Шміттом, полягає у здатності діяти в аномальній ситуації. Рішення суверена у випадку встановленого ним же надзвичайного стану виходять поза будь-які норми, а його права і свободи ніким не обмежуються та не контролюються. Щобільше, перелік причин оголошення надзвичайного стану не може подаватися у конституції. Навпаки, рішення суверена про надзвичайний стан фактично означає обмеження або тимчасове припинення дії конституції: йдеться про цілком ситуативне рішення. Конституція може лише визначити, хто буде наділений абсолютною владою у такій ситуації. Таким чином, автентичний суверенітет виходить за межі нормального правового порядку, тому що, коли діє суверен, норми втрачають чинність<sup>3</sup>.

Водночас сувереном є той, хто репрезентує єдність народу, і його, суверена, дії покликані відновити нормальний законний порядок у разі надзвичайного стану, коли ця єдність опиняється під загрозою. Тому суверен не є цілком понад законом – він захищає політичну спільноту, без якої легальність не має сенсу<sup>4</sup>. І все ж для Шмітта набагато важливішим є питання «хто приймає рішення?», аніж питання «яке рішення прийняти?»<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Carl Schmitt. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge – London 1985, с. 5.

<sup>3</sup> Там само, с. 7.

<sup>4</sup> David Bates. *Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of Institution // Modern Intellectual History* 3/3 (November 2006) 415-442, с. 442.

<sup>5</sup> Jef Huysmans. *The Jargon of Exception – On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society // International Political Sociology* 2 (2008) 167-168.

Коли настає надзвичайний стан, ліберальні демократичні процедури прийняття рішень не можуть забезпечити ефективного усунення небезпеки, що загрожує державі, тоді як особистість суверена набагато краще підходить для виконання цієї функції. Отже, надзвичайний стан є виправданням абсолютного особистого суверенітету.

Шмітт перевертає класичне інтуїтивне співвідношення між нормальним та аномальним станом. Нормальне стає підпорядковане винятковому: «Важливішою є влада суверенного диктатора, якою він змінює існуючий легальний порядок і трансформує його, частково або повністю, в щось цілком інше. Іншими словами, нормальне стає підпорядковане винятковому... Виняткове більше не є просто не нормальним, воно вже не передбачає винятків»<sup>6</sup>. Так фігура особового суверена перетворюється на особового диктатора, і децизіонізм, на думку Шмітта, бере гору над нормативізмом.

Чому Шмітт надає такого великого значення надзвичайному стану? Причину цього можна віднайти в його роботі «Поняття політичного», написаній у той самий період (1932). У цій праці він намагається дати задовільне позитивне визначення «політичного», не зводячи його до поняття «держави». Якщо бути точним, Шмітт вірив, що таке ототожнення може бути виправдане тільки доти, доки держава залишається «чистою і недвозначно піднесеною над усім (eminent) структурою, яка протистоїть неполітичним групам і процесам»<sup>7</sup>, що, на його думку, було притаманне абсолютистським державам XVIII століття. Однак, щойно держава стає дезінтегрована різними раніше нейтральними соціальними структурами, як-от релігія, культура, освіта, економіка тощо, зрівняння державного і політичного стає помилковим. Це якраз те, що відбувається у «нейтральній» державі XIX століття: посилення на «державне» не допомагає визначити «політичне». Лібералізм позбавляє політику її значення для суспільства як цілості. Нарешті, тотальна держава XX століття охоплює всі сфери суспільства і, таким чином, стає тотожною самому суспільству (або, принаймні, між ними неможливо провести лінію розмежування). Однак, хоч ця амальгама держави і суспільства належить до сфери політичного, жоден з її компонентів не пояснює політичного:

Насправді тотальній державі чуже все аполітичне. Тотальна держава повинна подолати деполітизацію XIX століття, зокрема принцип, відпо-

<sup>6</sup> Oren Gross. The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's Theory of Emergency Powers and the «Norm-Exception» Dichotomy // *Cardozo Law Review* 21 (2000) 1840-1841.

<sup>7</sup> Carl Schmitt. *The Concept of The Political*. Chicago – London 2007, с. 22.

відно до якого аполітична економія є незалежна від держави і держава стоїть осторонь економіки.<sup>8</sup>

Таким чином, відповідно до Шмітта, «політичне» більше не можна коректно визначити через «державне». Однак існує базове розрізнення, що проливає світло на поняття політичного, – розрізнення між «другом» і «ворогом». Ця антитеза аналогічна парам «добро і зло» в етиці та «красиве і потворне» в естетиці, але повністю незалежна від них: «моральне зло, естетична потворність чи економічна збитковість не мусять з необхідністю бути пов'язаними з ворогом; моральне благо, естетична краса та економічна прибутковість не мусять бути пов'язаними з другом у специфічно політичному сенсі»<sup>9</sup>. Таким чином, хтось може бути моїм особистим другом і належати до групи політичного ворога: «Ворогом є виключно публічний ворог, оскільки все, що має відношення до колективності людей, зокрема до всієї нації, стає публічним уже в силу самого цього відношення»<sup>10</sup>. Відповідно до цієї антитези, всі нації ідентифікують та позиціонують себе серед друзів та ворогів. Це розрізнення між другом та ворогом, власне, і є критерій політичного, який допомагає визначити, що таке держава, а не навпаки. Державу Шмітт розуміє як організовану політичну структуру, що як цілість (totality) вирішує для себе, хто є ворог, а хто – друг.

Як політична цілість, що приймає рішення, держава володіє величезною владою: вона може вести війну, а отже відкрито управляти життям людей [...], вимагати від своїх членів готовності помирати і без вагань вбивати ворогів. [...] Передумовою чинності правових норм є забезпечення спокою і порядку, тобто встановлення нормальної ситуації. Кожна норма передбачає нормальну ситуацію і жодна норма не може бути чинною в цілком аномальній ситуації.<sup>11</sup>

Тепер стає зрозуміло, чому особовий суверенітет у надзвичайній ситуації є таким важливим для Шмітта. Оскільки розрізнення між другом та ворогом належить до самої сутності політичного, необхідною передумовою властиво політичної поведінки стає війна<sup>12</sup>. Війна – це маніфестація протистояння між політичною цілістю і ворогом. І вона є не що інше, як надзвичайний стан. Таким чином, хоч надзвичайний стан на інтуїтивному

---

<sup>8</sup> Schmitt. *The Concept of The Political*, с. 25.

<sup>9</sup> Там само, с. 27.

<sup>10</sup> Там само, с. 28.

<sup>11</sup> Там само, с. 46.

<sup>12</sup> Там само, с. 34.

рівні здається радше винятком, для Шмітта він набагато суттєвіший, ніж норма.

Важливо вказати на ще один наслідок, що виводиться з визначеного через антитезу «друг-ворог» поняття політичного. Оскільки у сфері політичного є і можливість, і необхідність ворога, неможливо прийняти постулат антропологічного оптимізму<sup>13</sup>. Шмітт в стилі Гоббса стверджує, що в доброму світі добрих людей, які живуть у безпеці, мирі та гармонії, політика була б непотрібна. Ця ідея надзвичайно важлива для богословської оцінки і рецепції Шмітта.

## 1.2. Політична теологія

Карл Шмітт відомий як хрещений батько сучасного політичного богослов'я. Він зробив спробу не лише оживити, але й видозмінити античне політичне богослов'я, яким його знала традиція, що бере початок від Теренція Варрона (116-27 до Хр.). Варрон виділяв міфічне богослов'я (*theologia mythica*) поетів, що стосується театру; природне богослов'я (*theologia naturalis*) філософів, що стосується світу; і політичне богослов'я (*theologia civilis*), що стосується полісу. Останнє, цивільне, або політичне богослов'я, описує колективне народне вираження присутності богів у публічному політичному житті. Політична теологія Варрона служить засобом для конститування публічного простору через служіння богам, жертви і церемонії<sup>14</sup>. Це класичне значення політичної теології дещо відрізняється від того, що мав на увазі Шмітт. У його розумінні можна виділити два виміри політичного богослов'я<sup>15</sup>.

По-перше, його можна розуміти як нейтральну діагностичну модель, що пояснює подібності між богословськими і юридичними поняттями. Шмітт називає це «соціологією юридичних понять»<sup>16</sup>. У третій главі «Політичної теології» він аналізує «соціологію поняття суверенітету» і приходить до висновку, що статус будь-якої історичної форми суверенітету, на кшталт монархії або демократії, відображає структуру домінуючих метафізичних концепцій в колективній свідомості народу<sup>17</sup>. Це означає, що метафізичні погляди кожної епохи дублюються і репрезентуються в політичній організації цієї епохи. Ось чому монархія була такою ж очевидною

<sup>13</sup> Schmitt. *The Concept of The Political*, с. 65.

<sup>14</sup> Carl Schmitt. *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*. Cambridge 1969, с. 64-65.

<sup>15</sup> *Political Theology* / ред. P. Scott, W. T. Cavanaugh. Oxford 2004, с. 111-112.

<sup>16</sup> Schmitt. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, с. 36.

<sup>17</sup> Там само, с. 46.

в один період, як демократія в іншій<sup>18</sup>. Оскільки в ході історії колективну свідомість завжди формувала релігія, політична теологія пояснює політичні явища як аналогію богословських феноменів:

Всі значимі поняття модерної теорії держави – це секуляризовані богословські концепти, які стали такими не лише завдяки історичному розвитку, в ході якого вони були переміщені з богослов'я до теорії держави – як, наприклад, всемогутній Бог став всемогутнім законодавцем, – але й тому, що вони набули систематичної структури, розпізнання якої є необхідним для соціологічного розгляду цих понять.<sup>19</sup>

У XVII ст. богословське розуміння відношення між Богом і світом відобразилось у політичній інтерпретації відношення між сувереном і державою. Коли ж у XIX ст. суспільну свідомість народів почала визначати іманентність, ця аналогія втратила чинність, що призвело до далекосяжних політичних наслідків: деформації ідентичності як того, хто управляє, так і тих, ким управляють; деформації держави та правового порядку і т. д.<sup>20</sup> Починаючи з XVIII ст., внаслідок дедалі більшого впливу природничих наук та поступового витіснення теїстичного світогляду дійстичним і пантеїстичним, феномен чуда більше не міг бути адекватно сприйнятим. Це одразу ж знайшло своє відображення у сфері політичного: виникнення ліберальної держави виключає будь-які екстраординарні інтервенції волі монарха, що стояли б понад правовими нормами. Немає винятків із законів природи – аналогічно, політична організація не потребує і не дозволяє особового суверенітету. Колись сильна децизіоністська парадигма політичного мислення відходить у минуле і центральною категорією замість всемогутнього суверена стає єдність спільноти громадян.

Перелік аналогій можна продовжити. Наприклад, вищезгадане розрізнення між другом і ворогом, яке, відповідно до Шмітта, формує базову дефініцію політичного, відповідає сотеріологічному розрізненню між справедливими людьми, що спасуться, і проклятими грішниками, що підуть у пекло: «Фундаментальна богословська догма про зло у світі і в людині, як і розрізнення між другом і ворогом, веде до розділення людей на категорії та унеможливорює недиференційований оптимізм...»<sup>21</sup> Ідея чуда аналогічна до надзвичайного стану, модерні утопії відповідають

---

<sup>18</sup> Schmitt. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*.

<sup>19</sup> Там само, с. 36.

<sup>20</sup> Там само, с. 49-50.

<sup>21</sup> Там само, с. 65.



біблійному раю і т.д.<sup>22</sup> Таким чином, в цьому описовому сенсі політичне богослов'я є фактично секуляризацією, якщо розуміти останню в оригінальному сенсі як «перехід осіб, речей і значень із церковного чи релігійного до цивільного вжитку, володіння чи контролю»<sup>23</sup>. Певні богословські поняття мігрують в політичну чи правову сферу і отримують нові значення, аналогічні до оригінальних.

Однак політична теологія Шмітта, крім простого пошуку аналогій між богословськими і політичними поняттями, має ще й другий вимір. Вже було сказано, що для Шмітта надзвичайний стан є виправданням суверенітету, а автентичний суверенітет завжди особовий. Але що є остаточним джерелом легітимації необмеженої і неконтрольованої влади приймати рішення? Що є основою його спроможності встановлювати, коригувати і анулювати правовий порядок? Політична теологія використовується як засіб такої легітимації: «Жодна політична система не може пережити навіть одне покоління, опираючись просто на техніки утримування влади. Політичне передбачає ідею, тому що немає політики без авторитету, а авторитету – без етосу віри»<sup>24</sup>. Богословське поняття всемогутнього Бога не просто знаходить своє політичне відображення в особі суверена. Суверен, що приймає остаточні рішення, успадковує характеристики і риси всемогутнього Бога, і саме це є основою його легітимності<sup>25</sup>.

## 2. Реакція Петерсона

Ерік Петерсон був протестантським церковним істориком і патрологом, який у 1930 р. під впливом Карла Шмітта прийняв католицизм. Однак незгода щодо богословських питань була, як виявилось, набагато сильнішою, ніж вузи їхньої дружби. Хоч Петерсон не опублікував жодного тому, виразно присвяченого Шмітту, очевидно, що його трактат «Монотеїзм як політична проблема» є безпосередньою критикою політичної теології Шмітта. В самому кінці цього трактату Петерсон стверджує:

У такий спосіб не лише було знято політичну проблему монотеїзму і християнська віра вийшла з-під контролю Римської імперії, але й

<sup>22</sup> György Geréby. Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt // *New German Critique* 105 (Fall 2008) 7-33, с. 10.

<sup>23</sup> José Casanova. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review* (Spring & Summer 2006) 7-8; Secularization // *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* / ред. Neil J. Smelser, Paul B. Bates. Oxford 2001, с. 786-791.

<sup>24</sup> Carl Schmitt. *Roman Catholicism and Political Form*. Westport – London 1996, с. 17.

<sup>25</sup> Geréby. Political Theology versus Theological Politics, с. 11.



відбувся фундаментальний розкол будь-якої «політичної теології», що неправильно інтерпретує християнську позицію для виправдання політичної ситуації. Щось таке, як політична теологія, може існувати лише на основі юдаїзму та язичництва. Християнське проголошення Триєдиного Бога стоїть понад юдаїзмом та язичництвом, хоч і таємниця Трійці існує лише в самій Божественній природі, а не в сотворінні. Отже, мир, якого шукають християни, не може забезпечити жодний імператор – цей мир є виключно даром Того, Хто «перевищує всяке розуміння».<sup>26</sup>

Таким чином, Петерсон критикує політичну теологію Шмітта і як спосіб інтерпретації історичних та структурних аналогій між богословськими і політичними концептами, і як механізм легітимації політичної влади, базований на цих аналогіях. Найважливішими є дві аналогії: християнського монотеїзму з монархічним політичним устроєм та християнської есхатології з політичною утопією загального добробуту. Вони формують дві фундаментальні траєкторії Петерсонової критики політичної теології.

По-перше, аналогія між християнським Богом та римським імператором, що має на меті легітимувати владу на підставі її монотеїстичних космологічних начал, неодмінно зіштовхує нас в аріяństwo. Будь-яка кореляція між християнським Богом та політичним сувереном знищує тринітарну догму. На підтвердження думки, що жодна політична структура не може віддзеркалювати християнської віри в Триєдиного Бога, Петерсон вдається до цитування кападокійських богословів, зокрема св. Григорія Нисського. Цікаво, що Петерсон проводить хронологічну паралель між періодом навернення римських монархів на християнство і виникненням різних форм субординаціонізму, що підпорядковує Сина Отцю. Аріяństwo чи будь-яка інша форма субординаціонізму, на думку Петерсона, і справді може допомагати легітимації політичної влади шляхом аналогії, але аж ніяк не християнська ортодоксія. Політична теологія Шмітта мала б сенс у контексті юдаїстичного абсолютного монотеїзму або елліністичної, по суті монархічно структурованої метафізики, але не в контексті християнства, яке, фактично, не є в строгому сенсі монотеїзмом. Хто приймає нікейський Символ віри, той мусить заперечувати християнське політичне богослов'я, як його розумів Шмітт. Монархія не віддзеркалює християнського поняття про Бога, ані не може бути ним легітимізована просто тому, що християнське поняття про Бога не є монархічним. Триєдиний Бог не є аналогічним до особового суверена<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Erik Peterson. *Theological Tractates*. Stanford 2011, с. 104-105.

<sup>27</sup> [Erik Peterson, *Gottliche Monarchie // Theologische Quartalschrift* 112 (1931) 537-564]; Geréby. *Political Theology versus Theological Politics*, с. 11.

Друга ціль критики Петерсона – аналогія між есхатологічним Царством Божим та «ідеальним» земним політичним ладом. Для ствердження цієї аналогії Шмітт звертається до Євсевія Кесарійського (264-340), єпископа та церковного історика, що відомий як один із батьків східного цезаропапізму. Євсевій був близький до Константина Великого і постійно звеличував римський престол за встановлення миру і порядку в імперії. Через те, що внутрішні військові конфлікти були відносно нечасті й легкі, умови поширення християнства – добрі, а економічний добробут зростав, Євсевій почав трактувати Римську державу в есхатологічних термінах. Він асоціював її з небесним Єрусалимом, зводячи, таким чином, Царство до політичної утопії.

Петерсон критикує цей аргумент, посилаючись на авторитет св. Августина, який строго відкидав можливість іманентної есхатології: «Отже, небесний град проходить земне паломництво. Він скликає громадян з усіх народів і збирає з них паломницьку спільноту, яка говорить різними мовами. Він не надає ваги розбіжностям у звичаях, законах та інституціях, за допомогою яких досягається й утримується земний мир»<sup>28</sup>. Жоден політичний устрій на землі не включає граду Божого. Ілюзія встановлення абсолютного вічного миру і злагоди граду Божого у граді людському створює загрозу ідолопоклонства та сакралізації земного порядку. Політична сфера належить до актуального і теперішнього, а не до майбутнього. Отже, обіцянка збудувати Царство на землі не може бути реалістичною. В координатах іманентного політичного порядку можна максимізувати *caritas* (любов, милосердя) та притупити *cupiditas* (пристрасть, жадібність). Можливо, саме це мало місце в Римі в часи Євсевія. Однак ні Римську імперію, ні жодну іншу політичну систему не можна трактувати як небесний Єрусалим. Так само і жоден період цього світового історії не можна вважати «сповненням часів».

Шмітт відреагував на цю критику в другому томі «Політичної теології», опублікованому в 1969 р. – майже через десять років після смерті Петерсона. Обсяг цієї статті не дозволяє аналізувати всю книгу, але два цікаві контраргументи заслуговують особливої уваги.

По-перше, Шмітт критикує Петерсона за те, що той відмовляє світським людям у здатності побачити знаки Божої дії в цьому світі:

Коли богобоязливий християнин, як світська людина, впізнає руку Бога у політично значимих подіях і визнає дію Провидіння, то це, відповідно до Петерсона, не є політичне богослов'я. [...] Але фактично ніколи не існувало християнського народу, члени якого не творили б політичного богослов'я в цьому сенсі.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Augustine. *Concerning the City of God against the Pagans*, 19:17. Harmondsworth 1972.

<sup>29</sup> Schmitt. *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, с. 87.

На перший погляд, це сильний аргумент, однак визнання «руки Бога у політично значимих подіях» насправді не є для Петерсона богослов'ям. Він був свято переконаний, що тільки догматичне богослов'я заслуговує називатися теологією у строгому сенсі, а все решта – то література<sup>30</sup>. Ба більше, це не має нічого спільного навіть із власною Шміттовою дефініцією політичної теології. Можна постійно бачити Божу дію у світі, визнавати Його вплив на політичну реальність, але це, по-перше, не стосується «соціології правових понять» і, по-друге, не легітимує особового суверенітету. Іншими словами, не це критикує Петерсон. Проте, якщо прийнята дефініція богослов'я не є такою вузькою та ексклюзивною, як пропонує Петерсон, то спостереження Шмітта відкриває двері для своєрідної «безпечної» політичної теології, причому не лише для мирян, а, звичайно ж, і для фахівців-богословів.

Другий контраргумент Шмітта цілить у Петерсонову тотальну сепарацію двох «градів»<sup>31</sup>. Однак ні Августин, ані Петерсон цього фактично не роблять. Град Божий і град людський Августина не відділені один від одного, бо кожна людина в цьому світі належить до другого і, водночас, покликана належати до першого. Насправді Августин стверджує, а Петерсон повторює, що, навіть якщо град людський досягне значних успіхів у становленні спільноти любови до іншого (*Ordo Amoris*) та подоланні егоїстичної жадоби до панування (*Libido Dominandi*), він, однак, не може бути секуляризованою аналогією граду Божого, остаточне есхатологічне сповнення якого виходить за межі іманентної історії.

Як Петерсон, так і Августин ніколи не погодилися б із повним розмежуванням релігії і політики. Петерсон рішуче протривався ліберальній моделі витіснення релігії в приватну сферу, тому що, на його думку, це зашкодило б фундаментальному покликанню Церкви до самоманіфестації. І богослов'я, і літургія, за визначенням, не є приватними феноменами, а отже, мають бути присутніми в публічному просторі<sup>32</sup>.

Можна навести значно більше критичних закидів у бік Шміттової політичної теології з богословської (особливо католицької) перспективи<sup>33</sup>. У даній статті ми обмежимося двома. По-перше, як уже згадувалося, сам Шмітт визнає, що основний критерій політичного – розрізнення між другом і ворогом – базується на Гоббсових песимістичних уявленнях про природу людини. Таку антропологію, однак, непросто поєднати

<sup>30</sup> Geréby. *Political Theology versus Theological Politics*, с. 14.

<sup>31</sup> Schmitt. *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, с. 82.

<sup>32</sup> Geréby. *Political Theology versus Theological Politics*, с. 26.

<sup>33</sup> *Political Theology* / ред. P. Scott, W. T. Cavanaugh, с. 115-118.

з ортодоксальною християнською доктриною, в якій людина не є злою за природою. Таким чином, Шмітт нелегітимно перенаголошує на догмі про первородний гріх.

По-друге, Шмітт приймає думку, що будь-який закон цього світу є цілком людським витвором. Тільки у першому томі «Політичної теології» Шмітт двічі цитує знамениту фразу Гоббса, що *autoritas non veritas facit legem* («влада, а не істина творить закон»). Ця теза також дуже проблематична з богословського погляду. Вона припускає, що суверен не обмежений жодними сталими нормами, які не залежать від політичної ситуації. Іншими словами, моральний порядок природи, що впливає з християнської доктрини сотворення, перебуває в тіні релятивістського децизіонізму. Не має значення зміст рішення, а тільки суб'єкт його прийняття. Функція суверена і влада приймати рішення, відповідно до Шмітта, аналогічні до *creatio continua*. Однак якщо рішення суверена не відповідають нормам природної раціональності чи природного права, то це суперечить *creatio continua* в автентичному значенні. У цьому випадку суверен не віддзеркалює Бога – фактично, він *замінює* Бога. Це явно не вкладається у моральну доктрину Католицької Церкви, до якої належав сам Шмітт.

Можна було б і далі оцінювати ідеї Шмітта з точки зору християнського богослов'я, але це не входить у завдання цієї статті. Натомість, далі я коротко вкажу на деякі сучасні тексти з ліберально орієнтованої політичної філософії, що уникають Шміттової, по-суті антидемократичної, ідеї авторитарної масової демократії та релігійно легітимованого поняття суверенітету, але водночас не замикають релігію у приватній сфері та захоплюють її позитивну присутність у публічному просторі.

### 3. Ліберальна артикуляція політичної ролі релігії

Наукова спадщина Шмітта в царині політичної теології стала предметом пильної уваги в останніх роботах відомих мислителів лібералістської традиції політичної філософії, зокрема Юргена Габермаса і Джона Ролза. Обоє займають критичну позицію стосовно Шмітта, і це зовсім не дивно. Як було згадано у першій частині, Шмітт не сприймав лібералізм XIX ст., як мінімум, з трьох причин. По-перше, лібералізм відповідальний за «нейтралізацію» та «деполітизацію» держави через функціональну диференціацію і сепарацію різних соціальних ділянок (як-от наука, культура, освіта тощо) від політики. В результаті «політичне» втратило свою особливу значущість для всього суспільства. По-друге, лібералізм відправив релігію у приватний простір і, таким чином, позбавив політику традиційного джерела її легітимації. По-третє, лібералізм замінив

автентичні персональні рішення суверена неефективним і безконечним суспільним обговоренням. У першій главі «Політичної теології» Шмітт звертається до радикальних антиреволюційних мислителів на зразок Хуана Доносо Кортеса, які доводили, що єдиною прийнятною альтернативою абсолютизму є диктатура. Відповідь Шмітта на ліберальний виклик інакша, але все-таки далека від демократичної. Суспільство тотальної держави мусить бути однорідним і його має очолювати особовий суверен, наділений владою приймати будь-які рішення, щоб протистояти «радикальному злу» – фактично, політичному ворогові<sup>34</sup>.

Габермас критикує Шмітта не лише за те, що його проект дискредитував себе історично у нацистській Німеччині, він висуває проти нього й інші аргументи. Якщо Шмітт вважав, що ранньомодерна монархічна держава була просто продовженням довгої традиції розуміння «політичного» у термінах символічної саморепрезентації суспільства як цілоти, то Габермас стверджує, що насправді вона була викристалізована «з одного боку, завдяки економічним імперативам системи економічного обміну, яку регулювали ринки і тому вона була незалежна від політичних структур, а з іншого боку, завдяки тому, що припинилися криваві релігійні війни»<sup>35</sup>. Справді, Шмітт називав «деполітизацію» та «нейтралізацію» продуктами кінця XVIII – початку XIX ст. Однак визнання релігійної свободи і свободи слова громадян стало результатом релігійного розвитку, що мали місце вже у ранньомодерній добі. Подібно через експансію ринків в той самий період громадяни отримали економічну незалежність і їх більше не можна було позбавити громадянських свобод, включно з правом на активну участь у демократичних політичних процесах<sup>36</sup>. Вирішальні моменти на шляху демократизації та соціальної дезінтеграції мали місце набагато раніше, ніж вважав Шмітт. Отже, Габермас, заперечуючи Шмітта, показує, що ранньомодерна абсолютистська держава вже не була «чистою і недвозначно відокремленою структурою, що протистоїть неполітичним групам і процесам»<sup>37</sup>.

У кожному разі, Габермас вважає, що Шміттова теорія відійшла в минуле, але мусить служити пересторогою для всіх тих, хто прагне

---

<sup>34</sup> Schmitt. *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, с. 66.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas. *The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere* / ред. E. Mendieta, J. Vanantwerpen. New York 2011, с. 20.

<sup>36</sup> Habermas. *The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, с. 20.

<sup>37</sup> Schmitt. *The Concept of The Political*, с. 22.

відновити політичну теологію<sup>38</sup>. В такому разі, однак, залишається кілька питань. Перш за все, якщо політична теологія «відійшла в минуле», то одразу ж постає проблема відсутності легітимації політичної влади. Якщо ми не посилаємося на релігію як на авторитет, що легітимує політичну владу, що ж тоді є джерелом її легітимності? І якщо релігія більше не є символічною об'єднавчою силою суспільства, то чи можна бути впевненим, що соціальна дезінтеграція не розірве зв'язки, необхідні для нормального демократичного процесу?

Окрім цієї, є ще і друга проблема. Секуляризація держави не означає секуляризації суспільства – що слід робити із претензією громадян на публічну присутність їхніх релігійних аргументів? Останнім часом ця проблема стала особливо важливою, оскільки така претензія звучить дедалі голосніше<sup>39</sup>. Якщо прийняти постулат Ролза про те, що громадяни різних світоглядів мають рівні «дискурсивні» права, то стратегія ізоляції релігійних аргументів у приватній сфері є неможлива. Несправедливо було б релігійно мотивовані претензії на істинність визнати менш раціональними, ніж їх релігійно нейтральні відповідники. Але як у такому випадку врегулювати публічне використання релігійних аргументів?

Габермас намагається відповісти на ці виклики у кількох роботах<sup>40</sup>, але тут ми обмежимося розглядом його статті «Про дополітичні основи конституційної держави». Цей текст зосереджується на трьох ключових питаннях: 1) Чи справді секулярна держава базується на певних зовнішніх нормативних засадах, яких сама не може підтримувати?<sup>41</sup> 2) Яку роль може відігравати релігія для збереження і посилення солідарності між громадянами секулярної держави та їхньої політичної мотивації? 3) Як аргументи і переконання релігійних громадян можуть відобразитися в колективних дискурсах у публічному просторі плюралістичного суспільства?

Щодо першого, то, декларуючи свою приналежність до ліберальної традиції (у специфічній формі, яку він називає кантівським республіканством), Габермас відкидає будь-які дополітичні основи демократичної

<sup>38</sup> Habermas. *The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, с. 23.

<sup>39</sup> Див.: Peter Ludwig Berger. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D. C. 1999; José Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.

<sup>40</sup> Jürgen Habermas. *Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly* 25/4 (2008) 17-30; Jürgen Habermas. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge 2008 (зокрема, II частина), с. 99-148.

<sup>41</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger. *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. San Francisco 2006, с. 21.

держави: «Ця теорія [...] відкидаючи сильні космологічні та сотеріологічно-історичні припущення класичної і релігійної теорій природного права, розуміє себе як нерелігійне і постметафізичне обґрунтування нормативних основ конституційної демократичної держави»<sup>42</sup>. Хоч християнство має тісний стосунок до генеалогії прав людини, легітимація цих прав повинна базуватися на профанній, світській, а не заснованій на вірі моралі<sup>43</sup>. У модерній ліберальній державі немає нічого дополітичного, і єдиною основою права й демократії є конституція, яку громадяни самі собі дали. Легітимацію забезпечують правові процедури, що народжуються з демократичних процедур<sup>44</sup>. Легітимуючим авторитетом є сама конституція секулярної держави, або, якщо бути точним, колективна приналежність громадян до конституційного процесу, а не релігія.

Другий пункт стосується солідарності і мотивації громадян діяти не лише як адресати права, але й як його автори. На думку Габермаса, секулярна держава сама забезпечує стійкі зв'язки солідарності, тому що демократичний процес має властивість об'єднувати: комунікативна практика охоплює всіх громадян. Дополітичні об'єднавчі фактори, як-от мова, етнічна приналежність та релігія, визнаються корисними, але не необхідними для того, щоб утримувати громадян разом. Те саме стосується політичної мотивації. Жоден закон не повинен змушувати громадян брати участь у політичному житті держави, для прикладу, голосувати на виборах. Хоч така участь абсолютно необхідна для функціонування демократичної держави, вона вповні залежить від моральної і політичної культури громадян. Однак це не означає, що громадянські чесноти можуть підтримуватися виключно за рахунок дополітичних джерел.

Габермас припускає, що секулярні мотиваційні моделі здатні задовольнити потребу в солідарності, але водночас визнає, що сучасне суспільство стикається з силами протилежного вектора дії. Серед таких сил найбільш значущими є модернізація та маркетизація. Сьогодні ринки регулюють ті сфери життя, які раніше контролювалися політичними чи дополітичними формами комунікації. Ця зміна призводить до постійного скорочення кількості тих сфер, де необхідною є публічна легітимація. Крок за кроком цей процес підсилює фрагментацію суспільства та деполітизацію громадян<sup>45</sup>. Габермас вбачає у цих змінах небезпеку, що загрожує самому існуванню секулярної конституційної держави.

---

<sup>42</sup> Habermas, Ratzinger. *The Dialectics of Secularization*, с. 24.

<sup>43</sup> Там само.

<sup>44</sup> Там само, с. 27.

<sup>45</sup> Там само, с. 36-37.



У світлі цього стає зрозумілим третій пункт Габермасової статті. Він доводить, що деякі фундаментально важливі богословські поняття в ході історії увійшли у філософський дискурс та отримали секулярні обґрунтування. Наприклад, богословська ідея *imago Dei* була згодом «перекладена» секулярною мовою як вимога безумовної пошани до гідності кожної людської особи. Саме тут Габермас резервує канал для пропуску релігійних внесків у простір публічної комунікації: «Коли ми бачимо, як з потенційно значимих понять знімається релігійна оболонка, можемо надати теоремі Бекенферде [припущення, вперше висунуте Е. В. Бекенферде у 1967 р., про те, що, можливо, секулярна держава насправді заснована на певних зовнішніх принципах, яких сама не може гарантувати] нешкідливого сенсу»<sup>46</sup>. Релігійні традиції акумулюють ідеї, що їх втратила секулярна думка в ході модерної історії. Ці ідеї часто виражають надзвичайно важливі етичні інтуїції, яких дуже потребує секулярне суспільство. Ось чому конституційна держава повинна дбати про культурні джерела, що колись формували етичну й політичну свідомість громадян. Релігійні традиції можуть допомогти у відновленні певних інкапсульованих моральних змістів, що не можуть бути віднайдені деінде. Це дає змогу Габермасові розглядати релігію як партнера секулярності.

Дотримання толерантності в конституційній державі вимагає від релігійних і секулярних громадян бути самокритичними. Секулярні громадяни не повинні надавати релігійним твердженням повністю ірраціонального епістемічного статусу, а натуралістські картини світу не повинні автоматично ставати пріоритетними щодо конкурентних світоглядів, включно з релігійними. Секулярні громадяни не повинні заперечувати істинність семантичних потенціалів, закладених в релігійних віруваннях. Ба більше, їхня відкритість до цих істиннісних потенціалів має бути компенсацією за негативну релігійну свободу – свободу від релігії<sup>47</sup>.

На практиці і для Габермаса, і для пізнього Ролза це означало б, що релігійні аргументи можуть вільно висуватися в неформальній публічній сфері (тобто ними можна користуватися, не переступаючи інституційні пороги офіційних державних структур). Габермас навіть дозволяє релігійним елементам переступати ці пороги за умови їх перекладу на релігійно нейтральну мову. Такий переклад релігійних виразів є спільним завданням для релігійних та секулярних громадян. Таким чином, на його думку, релігія є певною додатковою силою, яка допомагає зберегти нормативні змісти, що могли бути або були втрачені через деструктивні впливи дезінтеграції та маркетизації в ході модерної історії.

<sup>46</sup> Habermas, Ratzinger. *The Dialectics of Secularization*, с. 45.

<sup>47</sup> Там само, с. 50.

#### **4. Необхідність релігійного аргументу: прикінцеві міркування**

Про сучасну ліберальну артикуляцію Шміттової спадщини в царині політичної теології можна сказати набагато більше. У цій статті увагу було зосереджено на текстах Юргена Габермаса, який зробив, мабуть, найбільше у цій ділянці серед усіх сучасних політичних мислителів. Він розглядає релігійну віру і богослов'я як партнерів секулярної ментальности, але при цьому відмовляє демократичній конституційній державі у праві звертатися до релігійних легітимаційних джерел. Габермас визнає, що багато ключових етичних, правових і політичних понять справді є секуляризованими версіями богословських понять, як стверджував Шмітт. Однак це не означає, що подібності між ними можна використовувати для того, щоб порушити секулярну сутність демократії, поставити під сумнів егалітарність, права людини чи релігійно нейтральну легітимацію конституційної держави. Мораль, право і політика незалежні від трансцендентности «згори» та черпають свою ратифікацію від учасників спільноти публічної комунікації, що розуміють себе як автори та адресати права. До певної міри це виглядає як компромісний проект, що одночасно передбачає можливість публічного вживання релігійних аргументів, не елімінує релігійні доктрини як ірраціональні залишки домодерних форм мислення і, таким чином, надає нового сенсу політичній теології.

Один із найвразливіших елементів цього проекту – самодостатня модель легітимації конституційної держави на дуже непереконливих нормативних засадах. Необхідні для реалізації цього проекту права індивідів на приватну і публічну автономію просто не мають нормативної сили. На це частково звертає увагу Йозеф Рацінгер у кількох роботах, в тому числі у відповіді на статтю Габермаса «Про дополітичні основи конституційної держави». Чітко усвідомлюючи приховану тут небезпеку, він пише, що конче мусять існувати цінності, що передують будь-якому демократичному процесу, бо інакше існує ризик, що демократію буде зведено до волі більшості і вона обернеться скептичним релятивізмом і гнітом меншости. Таким чином, було б великою помилкою усувати «матеріальний» зміст демократії і зводити останню виключно до формальних процедур вибору та презентації<sup>48</sup>.

Моральною базою, що передує демократичному процесу і легітимує його, Рацінгер вважає сплав античної філософської теорії природного права та біблійної ідеї людської особи, створеної на образ Божий. Такий

---

<sup>48</sup> Joseph Ratzinger. *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco 2006, с. 56-58.

синтез в основі демократичного процесу сьогодні виглядає досить дивно. Однак дуже непросто знайти інше стабільне і остаточне обґрунтування конституційних прав. Підхід до виправдання гідності, заснований на специфічно людських здатностях, прояви якого можна знайти на сторінках робіт Габермаса, Ролза та багатьох інших політичних філософів сучасності, дуже непереконливий. Надзвичайно сумнівним виглядає твердження, що просто приналежність до конкретного біологічного виду є достатньою підставою для приписування і доведення певних прав. Саме цілковита відсутність задовільного релігійно нейтрального аргументу для ствердження людської гідності та прав людини дозволяє зробити висновок, що релігійні основи демократії та верховенства права є необхідними. Так, «політичне» сьогодні дійсно конструюється демократичним процесом та колективним прийняттям рішень. Релігія більше не є засобом колективної репрезентації всього суспільства. Проте звичайної тангенціальної асоціації «політичного» з релігією через релігійні внески в публічну дискусію недостатньо, оскільки без релігійної легітимації самі конституційні принципи і навіть принципи формування конституції є нормативно нестабільними. Такий висновок, очевидно, можна поставити під сумнів. Але чи можна справедливо заперечити його просто за допомогою тверджень на зразок «з релігійною легітимацією це вже не була б модерна держава»?

*Viktor Poletko*

**CAN A DEMOCRATIC CONSTITUTIONAL STATE SUCCEED  
WITHOUT RELIGIOUSLY INFORMED LEGITIMIZING FOUNDATIONS?**

*The present article is intended to contribute to the reflection on the normative foundations of the constitutional state in the context of the debate on contemporary articulations of Carl Schmitt's heritage of political theology within the liberal tradition of political philosophy. This paper explores the cornerstones of Schmitt's account and analyzes its critique from both purely theological (focusing on Eric Peterson) and purely philosophical (emphasizing Jürgen Habermas) standpoints. Finally, it examines whether a democratic state can be ultimately based on the secular sources of legitimacy or it still requires certain religiously informed legitimizing foundations. The study might be of interest to not only scholars, but also to the public in general, especially those, who reflect on the application of ethical patterns to the political and social life.*

**Keywords:** political theology, secularization, problem of legitimacy, civic virtues, liberalism.