

Политическая теология и секуляризация *О настойчивости одного понятия**

Максим Фетисов

Кандидат философских наук, координатор

Центра социальной теории и политической антропологии им. Н. Н. Козловой
философского факультета Российского государственного гуманитарного университета

Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993

E-mail: msfetisov@gmail.com

Последние десятилетия после краха СССР отмечены возвращением интереса к религии. Это возвращение оказалось столь внушительным, что дало повод говорить о «конце секуляризации», а современные общества характеризовать как «постсекулярные». Одним из наиболее ярких симптомов этого процесса стало возрождение интереса к политической теологии. Статья предлагает рассматривать политическую теологию не в узком смысле, а как потенциальную возможность, постоянно присутствующую в рамках мыслительных моделей, которые могли бы показаться исключительно секулярными. Такой подход иллюстрируется на примере трех случаев, обнаруживающих проявление политической силы религии. В качестве первого примера рассматривается объяснение иранской революции 1978 года, предложенное Мишелем Фуко. Введенное Фуко понятие «политической духовности» указывает на проблематику политической теологии не как на предмет наследия истории мысли, а как на живую политическую реальность, наполненную враждой и конфликтами. Второй случай посвящен разбору анализа взаимоотношений религий и постсекулярных обществ, предпринятого немецким философом Юргеном Хабермасом в первое десятилетие XXI века. Утверждается, что отстаиваемое Хабермасом «постметафизическое мышление» не может решить проблемы мирного сосуществования различных религиозных и политических мировоззрений в рамках публичной сферы современных западных обществ. Темой третьего случая является «проблема зла». Эту тему политической теологии, играющую роль важнейшей демаркационной линии в любых политико-философских построениях, теоретики радикальной демократии считают важной частью своей теории «не-суверенных» политических институтов, которые должны будут возникнуть в результате кризиса современной политической рациональности. Вывод статьи состоит в том, что политическая теология выступает не столько радикальной противоположностью светского политического разума или политической философии, сколько дополнительным ресурсом, открывающим новые возможности понимания в ситуациях кризиса, когда перестают работать знакомые нормативные объяснения.

Ключевые слова: Фуко, Хабермас, политическая теология, зло, человеческая природа, постметафизическая философия, секуляризация, публичная сфера

© Фетисов М. С., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-3-30-55

* Этот текст написан по итогам сообщения, сделанного на секции ЦФС НИУ ВШЭ «„Смертный бог“ в эпоху позднего модерна: государство и его конкуренты на (пост)глобальном рынке коллективного спасения» в рамках XXV Международного симпозиума «Пути России: границы политики» (30–31 марта 2018 г.). Автор выражает благодарность организаторам и модераторам секции О. В. Кильдюшову и А. А. Тесле за возможность выступить, а также предложить дальнейшее развитие тезисов выступления в форме предлагаемой статьи.

«Теолого-политическая проблема» (вместо введения)

Способность развести вопросы веры и вопросы управления «человеческими вещами» всегда была предметом особой гордости для Современности. В своей знаменитой речи «Модерн — незавершенный проект» Юрген Хабермас, вторя во многом Максус Веберу, говорит о распаде «субстанциального разума, выражающегося в религиозных и метафизических картинах мира», на обособленные «ценностные сферы науки, морали и искусства», которые переходят в ведение специалистов, представляющих соответствующие экспертные культуры (Хабермас, 2005: 17). Это обособление и в настоящее время составляет основу институциональных рамок действия в современных обществах, формируя его нормативный фон, который воспринимается как сам собой разумеющийся.

Необходимой и очень важной составной частью этого процесса (сам Хабермас называет его Просвещением) стала «секуляризация политики». Выражаясь словами Чарльза Тэйлора, «в наших «светских» обществах вы можете быть полностью вовлечены в политику, не встречаясь никогда с Богом... несколько моментов рудиментарного ритуала или молитвы едва ли представляют собой сегодня такую встречу, тогда как в более раннем христианском мире это было бы неизбежно» (Taylor, 2007: 1). Это «великое разделение» (Lilla, 2007: 58), понимаемое как вытеснение вопросов веры и богословия за «внешний контур» любых действий, связанных с вопросами государства, права и материального конституирования политических сообществ, достигло своей наивысшей точки в XX веке. Его великие революции, войны, национально-освободительные и социальные движения, как правило, легитимировались «посторонними», светскими интересами, даже если язык, на котором они себя выражали, зачастую имел вполне очевидное миллениаристское и эсхатологическое строение. Принято было считать, что секуляризация, понимаемая как игра с нулевой суммой между Современностью и мировыми религиями, неизменно будет идти в комплекте с остальными конвенциональными составляющими модерны. *Примерно так выглядит общепринятый нарратив об отношениях разума (включая его политическую ипостась) и религии, служащий, в свою очередь, частью другого, еще более обширного повествования о Современности как эпохе модернизации*¹.

Оказалось, однако, что так будет не всегда. Религия возвращается в политику. Происходит это иногда в карикатурном, но чаще всего в довольно фанатичном и варварском виде. О причинах этого возвращения было сказано уже очень много (глобализация рынков и средств коммуникации, крах идеологий эмансипации и светских национализмов, кризис национальных государств, аффирмативная политика идентичности и т. д.); бесспорно одно: этот процесс еще далек от своего завершения. Так или иначе, доминирующий «нарратив секуляризации» столкнулся с серьезными вызовами, вынудив ведущих теоретиков Современности описывать свои общества как «постсекулярные» (Taylor, 2007: 534; Хабермас, 2002). Понятно,

1. Общий обзор сюжета см., например: Узланер, 2012.

что это «религиозное возрождение» не осталось незамеченным политическими философами и теоретиками, вынудив их обратиться к проблемам добродетели, устройства человеческой природы, богословским вопросам происхождения современного государства и даже к вопросу о природе зла, одним словом, к вопросам, всегда находившимся на спорной территории между сферами разума и религии. Совсем неудивительно, что этот возврат религии в объяснительные модели совпал с возвращением взрывного интереса к понятию, недолгий расцвет которого связывают с неустойчивой эпохой *Interbellum* и проигранного дела Веймарской республики. Речь идет о «политической теологии»². Одно из основных затруднений, связанных с употреблением этого словосочетания, состоит в том, что у него нет одного разделяемого общепринятого значения. Знаменитая «теорема секуляризации» (Meier, 2011: 197), предложенная Карлом Шмиттом в начале третьей главы «Политической теологии» и так замечательно приспособленная для написания истории идей³, была введена им в качестве полемического оружия в непростом Веймарском контексте. Это оружие успело ярко блеснуть в его работах межвоенного периода, чтобы, будучи затем вытесненным на периферию, оставаться на протяжении почти всего XX века уделом отдельных «опасных умов». Один из них, Лео Штраус, для которого теолого-политическая проблема, по его собственному признанию, еще с 1920-х годов стала основной темой (Meier, 2006: 4), в своих лекциях 1954–1955 гг., стремясь отделить политическую теологию от политической философии, предложил следующую краткую формулировку: «Под политической теологией мы понимаем политические учения, основанные на божественном откровении. Политическая же философия ограничивается тем, что доступно человеческому уму, причем без посторонней помощи» (Штраус, 2000б: 12). Несмотря на всю свою лапидарность и, казалось бы, предельно формальный характер, формула Штрауса дает достаточно исчерпывающее описание проблемы. Эта формула довольно недвусмысленным образом исходит из того, что *inter auctoritatem et philosophiam nihil est medium*, указывая на далеко не безоблачные отношения между двумя регионами опыта⁴. Эти непростые отношения и составляют «теолого-политическую проблему», в самом основании которой заложен конфликт. Штраус ограничивает область авторитета религиями откровения, хотя с определенным упрощением можно сказать, что кризис сопровождает философию практически с момента ее появления: первым проявлением теолого-политической проблемы стал конфликт Сократа с Афинами.

Предлагаемый текст не ставит своей целью упражнение в политической теологии. Ни в узком смысле, в каком обычно говорят о политической теологии, упоминая о Карле Шмитте, Лео Штраусе или Вальтере Беньямине, ни в более широком, когда хотят поведать о старинной традиции политического мышления, вытеснен-

2. Подробный анализ теоретической траектории понятия см.: Филиппов, 2016: 479–500.

3. К примеру, основные тексты Дж. Агамбена можно рассматривать как продолжение и развитие этого тезиса.

4. По поводу формулы см. послесловие А. Михайловского в: Майер, 2012.

ной на обочину современным секулярным политико-философским разумом, который теперь не знает, что ему с этой победой делать (Lilla, 2007: 3–13). Не ставит он перед собой и задачи в очередной раз порассуждать о перипетиях «секуляризации в постсекулярных обществах» — литература на эту тему поистине необъятна. Цель данной работы — на примере нескольких, внешне на первый взгляд мало связанных между собой сюжетов из истории мысли, показывающих внезапную политическую силу религии, очертить смысловые рамки возвращения теолого-политической проблематики там, где это казалось уже невозможным, где секуляризация уже казалась необратимой. Поэтому в том смысле, в каком Карл Шмитт рассматривал свою работу как форму критики, как способ «разыскать «политические теологии» даже там, где всякая теология недвусмысленно отвергается, политическое отрицается, а всякая политическая теология объявляется «исчерпанной» (Майер, 2012: 95), этот текст хотел бы быть таким *упражнением*.

В поисках «политической духовности»: Фуко едет в Иран

Обычно возвращение религии к активной политической роли философы датируют разными зрелищными событиями вроде 11 сентября (Хабермас, 2002: 117), что верно, принимая во внимание последовавшие за ними глобальные изменения, но верно лишь отчасти. В этой связи полезно вспомнить об одной революции, чей очередной юбилей можно начинать праздновать уже сейчас. 1 октября 1978 года газета «Corriere della sera» публикует репортаж под заголовком «Шах устарел на 100 лет». Однако этот заголовок был версией редакции газеты. Изначальное авторское название текста звучало по-другому и теперь выглядит намного более уместным: «Мертвое бремя Модерна». Автор статьи, Мишель Фуко, по заданию итальянской газеты поехал в Иран, чтобы, по его словам, «присутствовать там, где рождаются идеи» (Afaru, Anderson, 2005: 3). Фуко совершает два недельных вояжа в сентябре и ноябре 1978 года и пишет (довольно простым газетным языком) о том, что видит: о шахском режиме, нефти, массовых беспорядках и репрессиях спецслужб. В своем втором репортаже он высказывает довольно смелую по тем временам мысль, что не иранская революция является возвращением архаики в современность, а именно западный модерн, чей крах мы наблюдаем в Иране, отныне является архаикой и отсталостью:

...я понял, что недавние события означают не отступление перед лицом модернизации, вызванное давлением крайне ретроградных элементов, но отторжение целой культурой и целым народом *модернизации*, которая сама по себе есть *архаизм*.

Неудача шаха заключается в поддержке этого архаизма. Его преступление — в поддержке при помощи коррумпированной и деспотической системы той части прошлого в настоящем, которое ее больше не желает.

Итак, модернизация как политический проект и как принцип социальной трансформации есть теперь для Ирана достояние прошлого. (Там же: 195–196)

Возникает впечатление, что Фуко, говоря о «модернизации, которая сама по себе есть архаизм», вводит в свой анализ перевернутую темпоральность: он отказывается рассматривать его в рамках конвенционального модернизационного нарратива о противостоянии современности и традиций. Иранские события — это не разворот течения времени вспять и не «борьба современности и традиций»: речь идет о решительном коллективном *политическом отказе* от того, что обычно принято считать Современностью или Модерном. Этот отказ завораживает Фуко, и он стремится выявить его причины. Разумеется, он замечает необычайно важную роль религии в развитии восстания. Благодаря широкому распространению кассетных магнитофонов, одному из материальных артефактов той самой «отторгнутой модернизации», подрывные проповеди шиитских богословов распространяются по стране с невиданной скоростью:

Говорят, что Де Голль устоял во время алжирского путча благодаря транзистору. Если шах близок к падению, то произойдет это благодаря магнитофонной кассете. Это инструмент контринформации *par excellence*. В прошлое воскресенье я отправился на тегеранское кладбище — единственное место, где разрешены собрания в условиях военного положения. Люди стояли под лозунгами и лавровыми венками, проклиная шаха. Потом все уселись на землю. Трое мужчин, в том числе и религиозный лидер, по очереди вставали и начинали говорить с невероятной силой, почти что с яростью в голосе. Но когда они собрались расходиться, по меньшей мере две сотни солдат заблокировали ворота при помощи пулеметов, броневиков и двух танков. Арестованы были те, кто брал слово, а также все, у кого были магнитофоны.

Однако кассеты с речами самых известных ораторов вы можете найти за порогом большинства провинциальных мечетей по очень низкой цене. Вам встретятся дети, идущие по самым людным улицам с магнитофонами в руках. Голоса, записанные в Куме, Мешхеде и Исфахане, звучат с такой громкостью, что перекрывают шум автомобилей. (Там же: 219)

Невиданная ранее политическая сила религии становится для него все более очевидной:

Днем в мечетях муллы яростно выступали против шаха, американцев и Запада с его материализмом. Они призывали народ к борьбе с режимом во имя Корана и ислама. Когда мечети перестали вмещать толпы слушателей, на улицы выставили громкоговорители. Эти голоса, видимо, столь же грозные, как *голос Савонаролы во Флоренции, голоса анабаптистов из Мюнстера и пресвитериан времен Кромвеля*, разносились по всему району, по всей округе. Многие из этих проповедей были записаны на кассеты, распространившиеся по всему Ирану. (Там же: 200–201)

Переход Фуко к языку прямых исторических аналогий в этом отрывке из газетной статьи под названием «Тегеран: вера против шаха» весьма показателен и красноречив: он полагает, что в Иране его ждет аналог тех великих религиозных, бого-

словско-политических конфликтов, что стояли у истоков современного Запада⁵. Фуко не откажешь в проницательности. Дата публикации этой статьи в «*Coggiere della sera*» — 8 октября 1978 года, и исход разворачивающихся в Иране событий еще совсем не ясен в том числе и многим его непосредственным участникам, но Фуко, как кажется, уже видит ту силу, что в итоге возьмет верх в этом противостоянии.

В своем следующем тексте, «О чем мечтают иранцы», опубликованном во французском еженедельнике «*Le Nouvel Observateur*» в номере за 16–22 октября 1978 года, Фуко весьма недвусмысленно вычерчивает контуры давно забытого телолого-политического конфликта, который теперь разворачивался на глазах всего современного мира. Светский просвещенный монарх против религиозного проповедника, разговаривающего с окружающим миром на языке абсолютной вражды: «Ситуацию в Иране можно понять как великий поединок под традиционными эмблемами: как поединок короля и святого; вооруженного правителя и обездоленного изгнанника; деспота, лицом к лицу столкнувшегося с человеком, идущим против него с голыми руками под восторженные приветствия своего народа. Этот образ обладает своей собственной мощью, но он говорит от лица действительности, под которой только что подписались тысячи мертвых» (Там же: 204).

Фуко не разделяет оптимизма светских иранских оппозиционеров, считающих «ислам» и «Хомейни» просто удобными пропагандистскими инструментами эффективного «расшатывания режима». Возникающая реальность совершенно новой «политической воли» для него очевидна: «„Чего вы хотите?“ На протяжении всего моего пребывания в Иране я ни разу не услышал в ответ слова „революция“, но в четырех случаях из пяти мне отвечали: „Исламского правительства“» (Там же: 205). Очевидный для непосредственных участников мессианский горизонт разворачивающихся событий только укрепляет это его убеждение: «Часто говорят, что для шиитов плоха всякая власть, что не от Имама. Дело, как мы видим, обстоит гораздо сложнее. Вот что сказал мне в первые минуты нашей встречи аятолла Шариятмадари: „Мы ждем возвращения Имама, однако это не значит, что мы отбрасываем саму возможность создать хорошее правительство. Вы, христиане, стремитесь к тому же, хоть и ждете Судного дня“» (Там же: 205).

В знаменитом окончании статьи, до сих пор вызывающем споры и разногласия, Фуко суммирует смысл открывшейся ему новой «политической воли» и раскрывает свои собственные резоны, лежащие в основании его интереса к Ирану: «Для людей, издавна живущих на этой земле, смысл их поисков состоит в том, чтобы найти, пусть даже ценой своей жизни, то, о чем мы позабыли со времен Возрождения и великих кризисов христианства, — *политическую духовность*. Я уже слышу, как смеются французы. Но я знаю: они не правы» (Там же: 209). Смех не заставил себя долго ждать. «Духовность» вызвала бурю критики. Иранская эмиграция

5. Заголовок, предложенный самим Фуко, «В ожидании Имама» (Afary, Anderson, 2005: 295), имел несомненный мессианский подтекст. Цитаты из статей Фуко даются по: Afary, Anderson, 2005. Порусски достаточно подробное описание сюжета см.: Эрибон, 2008.

и французские востоковеды указывают на опасность игр с политическим исламом, предупреждая о том, что Хомейни будет тем лекарством, которое может оказаться хуже болезни. Дальнейшее развитие событий скорее подтвердило, чем опровергло их предостережения. В то же время едва ли стоит представлять Фуко наивным «ориенталистом», отправившимся на восток в поисках «духовности», которую, по его мнению, давно утратил современный Запад. Он достаточно трезво и в более долгой перспективе мог представить себе последствия, которыми отзовется революция в Иране. В своей итоговой статье «Пороховая бочка под названием ислам», вышедшей уже в феврале 1979 года, он дает вполне недвусмысленный прогноз будущих событий:

Это ненасильственное восстание целого народа, опрокинувшее всесильный режим — невероятно редкий для двадцатого века результат, — сталкивается с решающим выбором. Вероятно, историческое значение этого события будет состоять не в его соответствии признанной «революционной» модели, но в его способности перевернуть существующую на Ближнем Востоке политическую ситуацию, а значит, и общемировое стратегическое равновесие. Уникальность этого конфликта, до сих пор придававшая ему силу, теперь по той же причине грозит привести к его дальнейшему разрастанию. Следовательно, в качестве «исламского» движения он способен охватить своим пламенем весь регион, ниспровергнуть самые нестабильные режимы и поколебать самые устойчивые. Ислам, который есть не просто религия, но и образ жизни, наследие истории и цивилизации, имеет все шансы стать гигантской пороховой бочкой для сотен миллионов человек. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать внутреннего переворота, основанного на освященных временем традициях. (Там же: 241)

«Политическая духовность», вызвавшая бурю критики, это не ориенталистский конструкт, придуманный пресыщенным западным интеллектуалом, а взрывоопасный, наполненный реальным мессианизмом богословско-политический синтез, непосредственная связь слов и действий, отчаянно ищущая свою политическую форму, и в этом своем, зачастую насильственном, поиске способная опрокидывать режимы и менять границы государств. Таким было западное христианство на заре Нового времени (и соответствующие отсылки, к которым обращается Фуко, здесь не случайны). Эта «непосредственность», давно утраченная Западом, плотно опутанным сложной сетью дисциплин, дискурсов и институтов, притягивает и завораживает Фуко. Он, к тому моменту погруженный в изучение истории изобретения западного субъекта, пытается дать адекватное определение этой непосредственной связи. Едва ли словосочетание «политическая духовность» может служить удачным примером такого определения. Однако он прав в одном (а в тот момент это мало кто понимает, в том числе, видимо, и сам Фуко; можно сказать, что через него просто говорят события): тот конвенциональный образ, который имелся у Запада в отношении самого себя, натолкнулся на непредвиденное препятствие. Модерн (по крайней мере, в том виде, в каком его обобщенно представ-

ляет западная социальная теория) перестает быть всеобщей историей. Отныне ему предстоит доказывать и отстаивать свою собственную состоятельность перед лицом иных сил, также стремящихся утвердить собственную значимость и открыто провозглашающих свою враждебность, основанную на вере.

«Осознание недостающего»: Хабермас идет на похороны

9 апреля 1991 года в церкви монастыря Св. Петра в Цюрихе прошла церемония прощания с Максом Фришем. Вначале его спутница Карин Пиллиод зачитала короткую волю покойного. В числе прочего, там провозглашалось: «Пусть говорят близкие; произносить „аминь“ не нужно. Я благодарен служителям церкви Св. Петра в Цюрихе... за разрешение поместить гроб в церкви для нашей церемонии прощания. Прах будет где-нибудь развеян». Говорили двое друзей. Ни священника, ни благословения. Скорбящие были интеллектуалами, и у большинства из них не находилось времени для церкви и религии. Меню последующей поминальной трапезы было составлено самим Фришем. В тот момент эта церемония не показалась мне необычной. Тем не менее форма, место и ход ее *были* необычными. Вне всякого сомнения, Макс Фриш, агностик, отвергавший исповедание какой-либо веры, чувствовал нелепость процедуры нерелигиозных похорон и своим выбором места церемонии публично провозгласил, что просвещенному современному веку так и не удалось найти подходящей замены религиозному способу организовать финальный *rite de passage*, завершающий жизненный путь. (Habermas, 2010: 15)

Этим воспоминанием начинается небольшое эссе, название которого можно перевести как «Осознание недостающего»⁶, написанное Юргеном Хабермасом в 2007 году. Очень необычное начало для текста, созданного философом, сделавшим за последние полвека для обоснования светской и рациональной культуры, политики рациональной аргументации всё и даже немного больше. Этот небольшой текст подводит итог изучению Хабермасом вопросов веры и религии, к которым он обратился в начале 2000-х гг.⁷

Фактически Хабермас предлагает признать, что доминирующие формы современной секулярной рациональности оказываются бессильны во многих предельных, чрезвычайных ситуациях. Как и в случае Фуко, который приезжает в Иран, оперируя конвенциональными представлениями о Современности, и, столкнувшись с непонятной ему практикой коллективного политического действия, базирующегося на слове, вынужден отступить в поисках определения того, что увидел; так и в описанном Хабермасом случае смерти друга, в ситуации, требующей перехода к действию, могущественный современный разум в поисках опоры

6. Эссе было текстом выступления Хабермаса на дискуссии с профессорами Высшей иезуитской школы в Мюнхене. Впервые оно было опубликовано в «Neue Zuercher Zeitung» 10 февраля 2007 года, и позже вошло в книгу, посвященную этому диспуту (Habermas, 2010).

7. См.: Хабермас, 2002, 2006, 2011.

вдруг осознаёт нехватку собственных ресурсов. У него, безусловно, есть в распоряжении обладающие невероятной мощью институты и традиции современной науки, однако последняя, переведя описание чрезвычайной ситуации на свой натуралистический язык, в лучшем случае может указать на то, чего, по мнению франкфуртского философа, как раз-таки «не достает» современной секулярной рациональности. Эта «нехватка» есть слово, описывающее общее положение современных светских обществ. Продолжающаяся секуляризация, или, как сказал бы сам Хабермас, «постепенное замещение авторитета божественного авторитетом достигнутого консенсуса» (Adams, 2006: 79), не смогла полностью заменить прежнюю этическую субстанцию, исторически лежавшую в основаниях модерна. Современный разум, секулярный и космополитический, даже в его «демократической», коммуникативной форме, во-первых, не знает, что делать с пограничными ситуациями, такими, например, как смерть; во-вторых, не имеет самостоятельного представления о том, что такое добродетельная жизнь. Хабермас вынужден констатировать господство «пораженческого отношения к разуму», с которым «мы сегодня сталкиваемся как в постмодернистской радикализации „диалектики Просвещения“, так и в натурализме, основанном на наивной вере в науку» (Habermas, 2010: 18). Это «пораженчество современного разума» находит свое выражение в прогрессирующем мотивационном дефиците светского современного государства. Лежащая в его основе процедурная рациональность, построенная на «извлечении легитимности из легальности» (Хабермас, 2006а: 49) не может вдохновить граждан на добродетельные поступки (в отличие от действий, основанных на собственном интересе). Хабермас переформулирует здесь то, что ранее во введении к дискуссии с кардиналом Ратцингером назвал «теоремой Бёкенфёрде»: «Могут ли объединенные в государство народы жить одним лишь предоставлением свободы отдельной личности, не имея объединяющих уз, которые предшествовали бы этой свободе (Там же: 53)?» Бёкенфёрде задается вопросом о том самом утраченном, об «этической субстанции», составляющей «дополнительные основы демократического правового государства». Данный здесь же Хабермасом ответ на этот вопрос еще предполагает отсылку к коммуникации и демократической процедуре к знаменитому «конституционному патриотизму», предмету его особой гордости: «Те „объединяющие узы“, которых не находит Бёкенфёрде, есть сам демократический процесс — коммуникативная практика, которая может осуществляться лишь совместно и в которой на повестке дня стоит в конечном счете правильное понимание конституции» (Там же). Позже, однако, он признает, что современным государством утрачены «контроль над образами морального целого, сохраняемыми религией», и способность формулировать «коллективно обязывающие идеалы» (Habermas, 2010: 19). За «недостающим» современный разум вынужден обратиться к традициям и жизненным формам давно, казалось бы, изгнанным на периферию Современности, среди которых не последнее место принадлежит религии:

В жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов, — я имею в виду достаточно дифференцированные возможности выражения и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий. На асимметрии эпистемических притязаний основывается готовность философии учиться у религии (Хабермас, 2006а: 66–67).

Таким образом, динамика секуляризации может быть описана как обоюдный *Lernprozess* — процесс взаимного обучения и перевода понятий, в ходе которого религия учится рациональной аргументации и изложению своих принципов на доступном для публичной сферы языке, а философия учится использовать этическое-политический потенциал священных текстов:

Это взаимопроникновение одновременно способствовало и усвоению философией исконно христианских постулатов. Работа по усвоению этих постулатов нашла свое выражение в таких многозначных нормативных кластерах понятий, как ответственность, автономия и оправдание, как история и воспоминание, новое начало, инновация и возвращение, как эмансипация и исполнение, как освобождение, осознание и воплощение, как индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила его из этих понятий... Содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих. (Там же)

Так, библейское представление о человеке, созданном по «образу и подобию Божьему», нашло свое мирское выражение в принципе одинаковой ценности всех человеческих существ, грех стал виной, а нарушение заповедей преступлением закона. Однако этот процесс перевода небезобиден: при реформировании истин писания происходит частичная утрата их содержания. Утраченное — это мессианская перспектива искупления, поддерживающая представления о цельной и добродетельной жизни, которые есть у религии, но которых нет у современных секулярных обществ. Поэтому разум и вера, по мнению Хабермаса, должны заключить пакт о взаимном признании:

Религиозная сторона должна признать авторитет «естественного» разума, выраженный в фаллибилистских результатах институционализированных наук, а также в базовых принципах универсалистского эгалитаризма в праве и морали. В свою очередь, секулярный разум не должен считать себя вправе судить об истинах веры, даже если в итоге он может принять как обоснованное только то, что может перевести в свои собственные, по существу, универсально доступные рассуждения. (Habermas, 2010: 16)

Хабермас выступает за безусловное ограничение притязаний разума:

Этот современный разум научится понимать себя только тогда, когда прояснит свое отношение к современному, ставшему рефлексивным религиозному сознанию, уловив общность происхождения двух взаимодополняющих форм духа в результате сдвига, произошедшего в эпоху «осевого времени». Говоря о взаимодополняющих формах духа, я отвергаю две позиции: с одной стороны, позицию узколобого Просвещения, которое, будучи непросвещенным относительно себя самого, отказывает религии в каком-либо разумном содержании, а с другой — точку зрения Гегеля, для которого религия является достойной упоминания формой духа, но только в виде подчиненного философии «представляющего мышления». (Habermas, 2010: 18)

Таким образом, разум и религиозная вера оказываются в сложных отношениях взаимной неустрашимости: «То, каким образом вера остается непроницаемой для разума, невозможно ни отвергнуть, ни просто принять» (Ibid.). Хабермас предлагает решение, своего рода посредника в коммуникации между современным секулярным разумом, запутавшимся в апориях постмодернизма и натурализма, и претендующими на признание религиозными традициями: «постметафизическое мышление» (Ibid.). Оно принципиально отличается как от религиозных мировоззрений, так и от традиционной, идущей еще из античности метафизики, также претендующей на право быть «всеобъемлющей доктриной» и путем спасения: «Каждая из великих мировых религий прокладывает свой привилегированный и выдвигающий особые требования путь к индивидуальному спасению — например, путь к спасению странствующего буддийского монаха или христианского отшельника. Философия рекомендует в качестве своего пути спасения жизнь, посвященную созерцанию, — *bios theoretikos*» (Habermas, 1992: 32).

Постметафизическое же мышление отвергает подобные претензии и отдает себе отчет в собственной ограниченности: оно погружено в толщу социальных интеракций, таких, например как труд, или, что еще важнее, язык. Человек — это трудящееся и лингвистическое животное: «Философии с ее возможностями остается интерпретирующее посредничество между экспертными знаниями и повседневной практикой, нуждающейся в ориентации. Ей остается освещать развитие самопонимания процессов жизненного мира, процессов, связанных с тотальностью, поскольку необходимо защищать жизненный мир от предельного отчуждения в руках объективирующих, морализаторских и эстетических вмешательств экспертных культур» (Ibid.: 17–18). Отсюда стоящая перед постметафизическим мышлением принципиальная задача: выявить заложенные в различных формах духа и повседневной практики прагматические предпосылки, сделав тем самым возможной их нацеленную на достижение консенсуса коммуникацию в едином публичном пространстве.

Попытка Хабермаса предложить нравственно-политическое обоснование функционирования современных обществ, вдруг оказавшихся в новой для себя

постсекулярной ситуации, остается одним из самых амбициозных политико-философских предприятий последних пятнадцати лет. Тем не менее если мы пойдем по пути самого Хабермаса и попробуем эксплицировать лежащие в основе этого предприятия когнитивные предпосылки, то увидим, что оно также не свободно от определенных изъянов. Оно строит модель коммуникации теологии и западной политической рациональности на основе своей «родной», конститутивной для этой рациональности христианской традиции, тогда как различие между христианством и другими религиями откровения принципиально и для исторической генеалогии современного Запада, и для реального функционирования нынешних современных плюралистических обществ (Манан, 2004: 47).

Каким образом в этих плюралистических современных обществах будут функционировать предлагаемые Хабермасом «рынки мировоззрений», на которых современное государство собирается пополнять свои ресурсы солидарности? Для построения модели можно привлечь любимое Хабермасом понятие публичной сферы, однако исторически на Западе она имеет отчетливую христианскую и, если принять во внимание количество религиозных конфликтов между различными деноминациями, очень проблематичную историческую генеалогию. Как в ней будут ощущать себя представители иных конфессий и традиций, а также атеисты и агностики, отказывающиеся признавать сам факт какого-либо религиозного наследия? Даже если допустить, что произошла полная секуляризация публичной сферы, она полностью нейтральна и готова допустить все мировоззрения на «рынок идей», то как будет происходить ее *политическое* функционирование? В конце концов, даже придуманная Локком толерантность опиралась на очень серьезные, *субстанциальные* и по своей сути *политико-теологические* исключения (Локк, 1988: 81–82, 124–125)⁸. Можно, конечно, опираясь на логику самого Хабермаса, сослаться на то, что современные либеральные государства в ходе своего исторического существования неуклонно расширяли пространство возможного участия, а исключение — это всего лишь исключение, давно ставшее достоянием истории. Но тогда сначала придется найти серьезные возражения знаменитым словам одного не самого любимого Хабермасом автора: «Исключение интереснее нормальному случаю. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует благодаря исключению» (Шмитт, 2000: 29).

Хабермас предлагает положить в основание своей мировоззренчески нейтральной и не признающей исключений публичной сферы (Хабермас, 2011: 123) различие между этикой и моралью: этика, или нравственность — это нечто, относящееся к жизни сообществ (религиозных, этнических и т. п.) с их субстанциалистскими представлениями о правильной жизни, а мораль — это интерсубъективно разделяемые универсальные нормы о правильном и должном, под прикрытием которых должно сосуществовать (почему-то мирно, по мысли Хабермаса) этическое

8. В своих текстах и выступлениях, посвященных этой проблеме, Хабермас предпочитает обойти этот вопрос (см.: Хабермас, 2006б, 2011б).

разнообразии культур, традиций, религий и образов жизни. Однако это различие предполагает, что между этикой (ценностями культур и традиций) и моралью (универсальными нормами и процедурами, которым должны подчиняться эти ценности и традиции) нужно установить жесткую непроницаемую границу, а для этого нужно представить, что нормы и ценности могут существовать независимо, никак друг на друга не влияя. Кто выступит оператором этой границы? Современное либеральное государство? Но каковы его мотивы для постоянного поддержания подобной границы в функционирующем состоянии и какие ресурсы в прямом и переносном смысле слова для этого понадобятся?

Итак, на роль посредника, связывающего в едином коммуникативном пространстве различные верования, традиции и современный разум в различных его ипостасях, Хабермас предлагает «постметафизическое» мышление. В отличие от религий и предшествующей ему «традиционной» метафизики, оно осведомлено о собственных границах и реальных возможностях и поэтому предполагает, что с высоты птичьего полета может обозреть публичное пространство, идентифицировать проблемные, конфликтные места и «расшить» их с опорой на доступные ему семантические ресурсы. Однако представленная Хабермасом в качестве обоснования историческая генеалогия этого мышления довольно проблематична. Объединяя мировые религии и метафизику в рамках одной категории (и та и другая — путь к спасению, придуманный в «осевое время»), Хабермас предлагает руководствоваться их возможными сходствами, но ничего не говорит о существующих между ними различиях, которые как минимум так же важны (Штраус, 2000: 294–298). Не стоит забывать и о том, что теолого-политическая проблема как история взаимоотношений между разумом, притязающим на самостоятельную роль в рамках политического сообщества, и верой (в форме гражданской религии либо религии откровения), притязающей на то же самое, началась с конфликта, с кризиса. Едва ли стоит предполагать, что Хабермасу неизвестны эти обстоятельства, однако своим вниманием он их не удостоивает.

Не переоценивает ли франкфуртский философ роль коммуникации и языка в умиротворении конфликтов и обеспечении бесперебойного функционирования либеральной публичной сферы? Как следует поступить современному либеральному государству, опирающемуся на нормы и уважающему все ценности, в том случае если какая-то часть его собственного плюралистического разнообразия, обладающая всеми формальными правами на участие, начинает разговаривать (как в описанном выше случае Фуко в Иране) с окружающим миром на языке войны и «чистой», «абсолютной вражды» (Derrida, 2005: 112–133)? То есть, ссылаясь на собственные ценности, она отказывается признавать в качестве равноправных партнеров по коммуникации это самое государство с его нормами и конституцией, другие культуры, религии и традиции с их ценностями, а заодно и либеральную публичную сферу с постметафизическим мышлением в качестве ее оператора, по той причине, что считает их, к примеру, порождением «неверия», безусловным, подлежащим уничтожению злом. Ответ, который здесь напрашивается, носит

позитивно-правовой характер: есть нормы, есть принципы и процедуры, они автономны и притязают на рациональную приемлемость для всех граждан (Хабермас, 2006а: 49). Более того, суверен (правовое государство) может даже попытаться определить в позитивно-правовом смысле степень и глубину опасности не только враждебных действий, но мнений и высказываний, попытавшись перейти к их прямому полицейскому администрированию⁹. Однако диагностированный Хабермасом дефицит солидарности и ценностной мотивации рано или поздно заставит это государство обратиться за помощью к существующим традициям с имеющимися в их распоряжении семантическими ресурсами. Какой *выбор* сможет сделать суверен, если на имеющемся перед ним рынке мировоззрений сосуществуют все традиции, но он при этом отгорожен от них непроницаемым забором «автономных» норм? Какими ценностями должны руководствоваться те, кто будет отвечать за поддержание этих универсальных норм в действии? Ведь *серьезность* создавшейся ситуации вынуждает суверена к принятию *решения* о создании исключения, тогда как неэсклюзивный и антиэссенциалистский характер сконструированной им же самим публичной сферы делает такое решение невозможным.

Хабермас недооценивает амбивалентность языка и речи — вторая сигнальная система может выступать не только заслоном на пути внутривидовой агрессивности и средством установления солидарных связей, но и катализатором агрессии и вражды. Не отсылает ли, таким образом, «постметафизическая философия» к старому «метафизическому» вопросу о существовании человеческой природы: является ли она доброй или же она изначально греховна и погрязла во зле? Лежащая в основе этого вопроса фундаментальная антропологическая дихотомия между «по природе добрым» и «по природе злым» человеком, которая также прочерчивает демаркационную линию между политической теологией и политической философией, не имеет никакого однозначного решения средствами теории. Ответ на вопрос о том, на что следует делать ставку — на разум или на первородный грех, может быть предметом только *решения*. Понятны ставки самого Хабермаса. Но готово ли тогда постметафизическое мышление иметь дело с «проблемой зла»? Если смысл отношений между философией и богословием заключен во взаимном публичном переводе, то поддается ли эта проблема переводу на осторожный и «осмотрительный» язык постметафизики, или же современному секулярному государству остается в этом случае довольствоваться языком позитивно-правовых «автономных», «универсальных» норм?¹⁰ Вал рассуждающей о «зле» медий-

9. На высокие издержки и риски подобной политики указывал еще Спиноза. В конечном итоге такая политика достаточно быстро приведет к тем же самым «эрозии гражданской солидарности» и «дефициту мотивации». См.: Спиноза, 1957: 258–268.

10. Невиданный взрыв интереса к политико-теологической проблематике все же заставил Хабермаса отреагировать публикацией текста под характерным заголовком «Политическое». В нем он признает сложное положение, в котором оказались современные государства под давлением «новых глобальных вызовов», размывающих их привычную секулярную демократическую легитимацию, а также необходимость реагировать на притязания религиозных сообществ. «Политическое» же он рассматривает как опасный анахронизм, сохранившийся с тех времен, когда власть была «монополией

но-публицистической риторики служит весьма красноречивым симптомом очень важного отсутствия (Bernstein, 2005: 10–11).

«После суверенитета»: политическая теология и теории радикальной демократии

К проблеме «зла» философы всегда относились с изрядной долей подозрения. Оно всегда требовало «теодицеи». Природное «зло» перестало считаться проблемой уже достаточно давно, а зло моральное всегда проистекало из несовершенства человеческой природы, то есть, так или иначе, должно было в конечном итоге привести к естественным причинам (Neiman, 2002: 1–12). Современное решение предложил Кант, разделив два порядка аргументации: моральный и теологический (Кант, 1980). Таким образом, моральным философам остались рассуждения о справедливости, равенстве, свободе и даже добродетели, а проблему зла было решено передать теологам. Однако политическая повестка двадцатого века, вернувшаяся к философам с проблемой «радикального зла», не дала завершить этот обмен (Bernstein, 2002: 4). Все пришлось начинать практически заново. Краткое резюме таково: зло для философа представляет собой некую абсолютную метафизическую границу, кладущую предел человеческому пониманию и действию (Neiman, 2002: 7).

То, что зло может корениться в самой «природе человека», не было новостью, начиная как минимум с Макиавелли. Он же предложил возможность инструментализации этого понятия в политических целях. Раннемодерные теоретики естественного права довели до совершенства мысль о том, что не одни лишь благие намерения могут лежать в основе социального порядка (Шмитт, 2016: 335–336). Наконец, Кант окончательно сформулировал определение «*изначального* (radikales), прирожденного зла... в человеческой природе», только лишь для того, чтобы потом перейти к полностью секулярному языку обоснования морали (Кант, 1980: 103). Когда философская антропология XX века предложила, опираясь на достижения естественных наук и психологии, рассматривать человека как динамически «открытое», опасное, а потому скорее склонное ко злу существо, для этого уже имелись мощные предпосылки в истории европейской метафизики (Шмитт, 2016: 337).

на решение» и потому нуждалась в теологической легитимации. Сегодня она, по мнению Хабермаса, в таковой больше не нуждается, а ренессанс политической теологии является результатом непростого состояния современных западных обществ и носит по преимуществу компенсаторный характер, иллюзорно обещая вернуть политике утраченную ею субстанцию. «Клерикально-фашистским» концепциям политического Хабермас предлагает противопоставить свою идею публичной сферы как пространства взаимного перевода светских и религиозных содержаний (Habermas, 2011). Опять мы видим, как Хабермас, предлагая весьма утонченную и нюансированную историко-генетическую критику политического, не решает тем не менее заходить на собственную территорию политической теологии и полемизировать с тем, что составляет именно ее, политической теологии, *differentia specifica*, обходя тем самым возможные неудобные вопросы (Ibid.).

Именно в этом виде зло как проблема попадает в фокус современных теорий радикальной демократии. В отличие от Хабермаса, их сторонники не пытаются обойти проблему зла молчанием, а берутся за нее непосредственно, в том числе и в ее теолого-политических предпосылках. Паоло Вирно напрямую обращается к фрагментам «Понятия политического», содержащим знаменитые политико-антропологические дистинкции (Virno, 2008: 14–15; Шмитт, 2016: 335–337). Действительно, невозможна никакая теория институтов, никакая теория социального порядка, которая не отдавала бы себе отчета в своем базовом отношении к существованию человеческой природы, причем выбор этого отношения может быть исключительно вопросом «решения». Ведь если человек «по природе зол», то для обуздания «внутривидовой агрессивности» ему необходимы институты «суверенитета», которые смогут поставить под контроль применение насилия. Если же человек «по природе добр», то нет никакой необходимости в дополнительных авторитарных ограничителях (Crichtley, 2012: 108). Присущие человеку от природы способности к труду и коммуникации сами решают вопрос порядка: все монопольные инстанции будут упразднены, «отомрут» (в анархических и коммунистических версиях решения), либо, в ходе своего исторического существования, как это предлагает, например, Хабермас, будут максимально лишены признаков, указывающих на наличие у них некогда «монополии на политическое решение» (в либеральных и социал-демократических версиях). Это концептуальный тупик, причем с отчетливым теолого-политическим подтекстом. Рациональный выбор между двумя альтернативами невозможен. Конечно, есть массивы эмпирических данных, дающих нам массу свидетельств в пользу второй из них, однако относительно первой их тоже как минимум не меньше. Вирно предлагает «реалистический» выход из этого тупика. Действительно, любой претендующей на связность теории порядка необходимо признать существование «зла» в человеческой природе, однако такое признание совершенно необязательно влечет за собой признание неизбежности возникновения суверенного господства:

Наполненная риском нестабильность человеческого животного — так называемое *зло* — никоим образом не подразумевает формирования и поддержания той «верховой власти», которая выступает в роли суверенитета Государства. Наоборот, «враждебный по отношению к Государству» и капиталистическим средствам производства радикализм, отнюдь не предполагающий, что наш вид обладает смиренным нравом, может создать подлинную основу для полного признания «проблематичности» человеческого животного, т. е. его неопределённого и потенциального (а значит, опасного) характера. Критика «монополии на политическое решение», как и вообще институтов, чьи правила функционируют в виде навязчивого принуждения, должна опираться именно на признание того, что человек «по природе зол». (Virno, 2008: 16)¹¹

11. Частичный русский перевод А. Скидана и А. Пензина под заголовком «Антропология и теория политических установлений» опубликован по адресу: <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/ru>.

В течение долгого времени государство было удобной концептуальной рамкой размышлений о политике. Такой же точки зрения придерживался и сам Шмитт, но он никогда не говорил о том, что государство будет вечной и неизменной формой порядка (Шмитт, 2016: 281). Данные истории и социальной антропологии скорее подтверждают этот взгляд: государство совсем не обязательно, а кризис его современной разновидности вынуждает искать новые политические формы совместной жизни¹². Для описания этого кризиса Вирно пользуется библейским понятием «исхода». Именно в этой логике находятся предлагаемые Вирно «постгосударственные» или «не-суверенные» институты. Существенным отличием, однако, здесь является попытка отказаться от стандартного анархо-коммунистического взгляда на природу общественных и политических институтов, согласно которому последние лишь искажают изначально благой характер человеческой природы и только мешают проявлению ее подлинной сути. Именно признание особенно, *сингулярного* характера человеческого животного как опасного и нестабильного Вирно предлагает сделать воротами для исхода в новую эпоху без государства, в которой он предлагает сделать особый упор на два института, имеющих парадоксальный характер в силу своей укорененности одновременно в природной и социальной реальностях. Речь идет о языке и ритуале. Их двойная укорененность не дает провести четкую границу между естественным и гражданским состоянием. Они одновременно находятся как бы внутри и вовне человеческой реальности. Аналогии с известными интерпретациями «чрезвычайного положения» несомненны (Шмитт, 2000; Агамбен, 2011). В соответствии со своей «естественно-исторической» критикой идеи зла Вирно рассматривает язык как амбивалентное образование: это не только средство коммуникации и установления консенсуса, но также инструмент агрессии и вражды. Он может как отрицать и дегуманизировать, так и устанавливать отношения взаимности. Важно здесь то, что Вирно предлагает понимать базовое действие языка как *исключение*, например, исключение врага при объявлении войны или, наоборот, *исключение исключения*, когда происходит взаимное признание.

Чтобы пояснить смысл второго института, ритуала, Вирно использует прямые теологические аналогии. Он цитирует знаменитый фрагмент из второй главы Второго послания апостола Павла Фессалоникийцам: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь». Предметом анализа здесь выступает образ «удерживающего», для которого Павел использует греческое слово *katechon*. Здесь Вирно пытается вступить в полемику со Шмиттом, который интерпретировал *katechon* как фигуру суверенного господства, удерживающего хрупкий социальный порядок от обрушения в апокалиптический хаос (Шмитт, 2008: 33–39). Полемизируя со Шмиттом, Вирно фактически лишает *katechon* эсхатологической перспективы и предлагает понимать его как дополитический «ритуал», задающий необходимую для функ-

12. Целая традиция антропологических и социологических исследований от Пьера Кластра до Джеймса Скотта посвящена исследованию «жизни без государства».

ционирования множества границу между порядком и хаосом, но совсем не обязательно требующий связи с какими-либо централизованными, суверенными формами отправления власти. Его задачей является защита множества от присущих ему же темных сторон, от того, что Х. Плесснер определяет как «потенциально неограниченную внутривидовую агрессию», а сам Вирно — как «перманентное чрезвычайное положение» (Virno, 2008: 56–67).

Несомненная продуктивность предпринятой Вирно попытки рассмотреть «проблему зла», совместив языки эволюционной биологии, структурной лингвистики, антропологии и политической теологии, не освобождает ее от вопросов. В чем смысл теолого-политических аналогий и заимствований? Ведь фактическое устранение из них эсхатологии, предпринимаемое Вирно, не оставляет этим заимствованиям и аналогиям никакого другого смысла, помимо полемического. Получаемое в сухом остатке «историко-натуралистическое» истолкование «зла» означает фактическую натурализацию проблемы, и в этом нет ничего плохого, но чем тогда эта философская антропология «опасного животного» принципиально отличается от идей консервативных антилиберальных философов вроде Джона Грея? Они тоже исходят из очень близких посылок, но приходят к совсем иным, куда более пессимистическим выводам о расе приматов-убийц, ведущей планету к катастрофе (Critchley, 2012: 109–110). Как установить это различие в случае фактического отказа от обещающей мессианской логики? При этом фактически предлагаемое Вирно решение «проблемы зла» в соответствии с хайдеггеровской интерпретацией строки из Гёльдерлина «Wo aber Gefahr ist, waechst / das Rettende auch»¹³ имеет настолько очевидные теолого-политические и мессианские основания, что их стоило бы эксплицитировать перед тем, как переходить к непосредственному применению данного принципа. Прибегая же к исключаяющей, «чрезвычайной» логике в описании функционирования институтов множества (языка и ритуала), Вирно скорее следует Шмитту, чем полемизирует с ним.

Если подход Вирно к проблеме «зла» мы описывали как «реалистический», то попытка исследовать «зло», предпринятая его коллегами и единомышленниками Майклом Хардтом и Антонио Негри, манифестирует несколько иную точку зрения. Вышедшая в 2009 году, их книга с трудно переводимым на русский язык названием «Commonwealth» содержит примечательное интермеццо под названием «Сила противостоять злу». В нем авторы также обращаются к известному фрагменту Второго послания Павла Фессалоникийцам, которое, по их мысли, служит прекрасным теологическим обоснованием любой пессимистической политической антропологии, занимающей почетное место в истории западной политической рациональности. Для них, однако, анализы того же самого текста, уже предпринятые Вирно и Агамбеном, служат скорее отправной точкой для конструирования собственной политической теории «зла»¹⁴.

13. „Но там, где опасность, растёт и спасающее».

14. Агамбен интерпретирует «удерживающего» не просто как «меньшее, но необходимое зло». В этом случае его интерпретация мало бы отличалась от той, что уже была предложена Шмиттом.

Отдавая должное трезвому взгляду этих авторов на природу человека, Хардт и Негри тем не менее полагают, что те переоценивают проблему: вполне справедливо отказываясь от «доброе по природе» человека, они гипостазиируют зло, превращая его в фундаментальный и неизменный элемент человеческой природы. Ведь если оно присутствует в ней очевидным образом, то *katechon* как способ удержания его в границах, становится таким же злом, только неизбежным, а значит, «меньшим» (Hardt, Negri, 2009: 198). Но идея «меньшего зла» самой проблемы зла никак не решает. Вирно, по их мнению, все еще находится в плену современной идеи границы (между внутренним и внешним, злом и благом, приватным и публичным, природой и человеком и т. п.), в само понятие которой заложена идея ее удержания. Однако все эти великие различия, как и сама идея границы, уже не имеют прежнего значения в эпоху постсовременного имперского суверенитета, с ее постоянно меняющимися гибридными идентичностями. Что касается Агамбена, то его воображение чрезмерно захвачено образом закона, выступающего необходимым регулятивным принципом метафизики «радикального зла». Авторы иллюстрируют этот тезис теологическим аргументом, цитируя фрагмент из седьмой главы послания Павла к Римлянам: «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Ibid.: 190).

Подлинная же проблема, с их точки зрения, заключена в том, что любое представление о фундаментально доброй, либо о фундаментально злой природе человека упускает изначально реляционные отношения этих двух понятий, поэтому сама проблема должна быть переформулирована: «Неправильно задаваться вопросом, является ли человеческая природа доброй или злой, прежде всего потому, что добро и зло — это зависящие от обстоятельств оценочные категории, а не инварианты. Это суждения, возникающие как результат действий воли. Спиноза, например, а вслед за ним и Ницше, объясняет, что люди стремятся к чему-либо не потому, что считают это что-либо добром, но, наоборот, считают его добром потому, что стремятся к нему» (Ibid.: 191).

«Проблему зла», по мысли Хардта и Негри, должна решить предлагаемая ими трансформативная спинозистская онтология: «Вопрос не в том, какой именно инвариант определяет человеческую природу, а в том, *чем человеческая природа может стать*. Самый важный факт относительно человеческой природы (если мы все еще собираемся ее так называть) заключается в том, что она может быть пре-

Агамбен фактически предлагает отождествить «удерживающего» с «сыном погибели». Таким образом, суверенный закон, удерживая, скрывает свою подлинную сущность, заключенную в голом насилии, которое «Господь Иисус убьет духом уст своих и истребит явлением пришествия своего» (Agamben, 2005: 108–112). Основываясь на этой интерпретации, в тексте «Бегемот и Левиафан» Агамбен предлагает свою версию разгадки таинственного названия знаменитого трактата Гоббса. Левиафан принципиально двойственен: государство — это не только то, что ограждает от хаоса, но также и потенциально невероятно опасное устройство, всегда чреватое избыточным насилием и гражданской войной; это не только *katechon*, но и «эсхатологический зверь», подлежащий упразднению Вторым пришествием (Agamben, 2015: 66–67). Для Агамбена, в отличие от Шмитта и Вирно, определяющей является именно мессианская и эсхатологическая перспектива писем Павла.

образована и постоянно преобразуется. Именно на этой метаморфозе и должна сосредоточиться реалистическая политическая антропология» (Ibid.: 191).

В основание социального порядка авторы кладут Спинозистскую геометрию *conatus — cupiditas — amor*: эта позитивная, кумулятивная последовательность выступает в качестве силы онтологического конституирования общности, в процессе которого человеческая природа претерпевает трансформации (Ibid.: 192). Тем не менее отрицать существование зла глупо, необходимо знать о его истоках, чтобы успешнее ему противостоять. Спиноза был, как известно, суровым политическим реалистом, отдающим себе отчет в том, что люди вполне могут сражаться «за свое порабощение, как за свое спасение». Зло в такой оптике не может пониматься традиционным для философии образом, как нехватка блага или бытия, возникающая из незнания, страха или суеверия. Зло — это препятствие, возникающее на пути этого накопления позитивных аффектов. Это аффекты, повернувшие «не туда», аффекты, либо разрушающие связь между мыслью и действием, либо обратившие учредительную силу Спинозистской амог против нее самой (Ibid.: 193). Хардт и Негри обращаются к яркому историческому примеру — к русской революции 1917 года, когда изначальный мощный учредительный импульс движения масс вошел в противоречие с жесткими компромиссами и ограничениями, которые привели к установлению суверенной большевистской диктатуры:

...мы должны подумать об одном ужасающем историческом опыте отношения между любовью и силой в социалистической и большевистской концепциях партии. Исходная посылка разумна и понятна: пока мы разрозненны, мы не можем ничего; лишь единение дает результат и умножает величину единичного негодования и индивидуального бунта. Поэтому революционеры действуют рука об руку и создают компактную группу, вооруженную знанием и страстным стремлением. Она должна была стать искрой, которая вызовет преобразование общества. Вывод, однако, ложен: медленно, но верно неуклонное следование партией нормам и установкам, а также принимаемые ею решения (даже право жизни и смерти) отделяются от опыта социальных движений и поглощаются логикой капиталистического отчуждения, превращаясь в тиранию и бюрократию. То, что должно было придать силу множественности, становится насилем тождества. Единство предстает в качестве трансцендентной ценности, и лозунг революции начинает служить разложению общего. Нет, партия не победит зло. Сегодня память об этом разложении лишь подталкивает нас к тому, чтобы найти силу противостояния злу. (Ibid.: 198–199)

Приведенный исторический пример говорит в первую очередь о том, что вопрос об организационных формах чаемой авторами трансформации человеческой природы остается, мягко говоря, открытым, а поиск незавершенным, и одного отождествления «зла» с «тождеством» и «единством» здесь явно будет недостаточно. Ведь вопрос в этом конкретном случае должен ставиться таким образом: как вышло, что исторически данная констелляция уступок и тактических ком-

промиссов обернулась злом? Одних лишь теолого-политических аналогий здесь будет недостаточно, хотя политическая теология может, наверное, принести немалую пользу в разборе решений, чрезвычайных мер и серьезных ситуаций той революции.

Вместо заключения

В 1948 году в своих заметках к лекции «Разум и откровение» Лео Штраус в очередной раз попытается сформулировать для себя «теолого-политическую проблему»: «Философия утверждает философствование как единственно нужную вещь. Этому утверждению противоречит учение откровения. Следовательно, философ должен опровергнуть учение откровения. Более того, он должен доказать невозможность откровения. Ведь если оно возможно, то в этом случае все философское предприятие оказывается фундаментально неверным» (Meier, 2006: 179). В 1962 году, в новом предисловии к своей книге о Спинозе он придаст этой дихотомии разума и веры еще большую определенность: «Принять возможность откровения означает принять тот факт, что философское объяснение и философский образ жизни не являются с необходимостью и очевидностью подлинным объяснением и подлинным образом жизни: философия как поиск очевидного и необходимого покоится на неочевидном *решении*, акте воли, *таком же* как вера» (Ibid.). Философия и религия не только принципиально не сводимы друг к другу посредством отнесения их, например, к общему происхождению, но зачастую находятся в отношениях нескрываемой взаимной вражды. Именно об этом хочет сказать Штраус. Однако другое, еще более важное следствие его рассуждений заключено в том, что ответ на вопрос об их взаимоотношениях не может быть чисто теоретическим. Он всегда будет носить практический, политический характер, и современному разуму с политической философией в качестве его интегральной части придется это учитывать, если они хотят заново, может быть, впервые с XVII века, урегулировать отношения с религией и той силой, которую она представляет.

Описывая отношения политической теологии с современным разумом, американский исследователь Марк Лилла предложил образ двух берегов. Река, разделяющая их, неширокая, но значительной глубины. Обитатели «берега разума» со смесью недоумения и высокомерия наблюдают за происходящим на берегу, на котором располагаются тысячелетние религиозные и богословские традиции, совершенно не опознавая себя в них и забыв о том, что они когда-то тоже жили на этом противоположном берегу. Берег разума не понимает, не может припомнить, что с исторической точки зрения аномалией является он сам и что в качестве таковой существует по историческим меркам совсем недолго (Lilla, 2007: 4–5). «Современная политика, — пишет другой консерватор, Джон Грей, — это глава в истории религии» (Gray, 2008: 1).

Если развивать это движение мысли дальше, то можно было бы добавить, что обитатели «берега разума» запомнили, что мостки, которые пусть уже не очень

надежно, но еще все же могут иногда соединить оба берега, а также дамбы, предохраняющие их от затопления на тот случай, если река вдруг выйдет из берегов, были возведены на заре Нового времени очень опытными и грамотными инженерами. Сделать это их вынудили трудные, а зачастую и просто опасные, чрезвычайные исторические обстоятельства, поэтому нынешний относительный комфорт светского разума есть во многом результат набора случайностей.

Этот вдохновленный современными консерваторами образный ряд можно было бы продолжать еще долго, однако есть основания сомневаться в том, что вышедшая из берегов река сможет вернуть утраченное и восстановить «Великое разделение». Поэтому нелишним будет вспомнить другой знаменитый образ отношений между разумом и теологией, образ, также введенный в оборот одним веймарским мыслителем, но, быть может, более подходящий нашей эпохе бесчисленных чрезвычайных положений по той причине, что он был рожден в похожее время: это образ куклы из шахматного автомата и спрятанного в нем карлика.

Литература

- Агамбен Д. (2011). Номо sacer: чрезвычайное положение / Пер. с ит. М. Велижева, И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Европа.
- Кант И. (1980). Религия в пределах только разума / Пер. с нем. Н. М. Соколова // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С. 78–278.
- Локк Дж. (1988). Опыт о веротерпимости / Пер. с англ. А. Э. Яврумяна // Локк Дж. Сочинения. Т. 3. М.: Мысль. С. 66–90.
- Майер Х. (2012). Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»: о диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Скимень.
- Манан П. (2004). Общедоступный курс политической философии / Пер. с франц. В. И. Божовича. М.: Московская школа политических исследований.
- Михайловский А. В. (2012). Политическая философия vs политическая теология // Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»: о диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Скимень. С. 167–191.
- Спиноза Б. (1957). Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. / Пер. с лат. М. Лопаткина. М.: Госполитиздат. С. 5–284.
- Узланер Д. (2012). От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 8–32.
- Филиппов А. Ф. (2016). К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 433–551.
- Хабермас Ю. (2002). Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М. Хорькова. М.: Весь мир. С. 117–137.
- Хабермас Ю. (2005). Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Праксис. С. 7–31.

- Хабермас Ю.* (2006а). Дополнительные основы демократического правового государства? // *Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации: о разуме и религии / Пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. С. 39–75.
- Хабермас Ю.* (2006б). Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий / Пер. с нем. А. А. Зотова // *Социологические исследования.* № 1. С. 45–53.
- Хабермас Ю.* (2011а). Между натурализмом и религией / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Весь мир.
- Хабермас Ю.* (2011б). Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Весь мир. С. 235–253.
- Шмитт К.* (2000). Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова. М.: КАНОН-Пресс-Ц. С. 11–98.
- Шмитт К.* (2008). Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* / Пер. с нем. К. В. Лощевского, Ю. Ю. Коринца. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт К.* (2016). Понятие политического / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука. С. 280–408.
- Штраус Л.* (2000а). Взаимное влияние философии и теологии // *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис. С. 294–309.
- Штраус Л.* (2000б). Что такое политическая философия? // *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис. С. 9–50.
- Эрибон Д.* (2008). Мишель Фуко / Пер. с франц. Е. Бабаевой. М.: Молодая гвардия.
- Adams N.* (2006). *Habermas and Theology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Afary J., Anderson K.* (2005). *Foucault and the Iranian Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben G.* (2005). *The Time That Remains.* Stanford: Stanford University Press.
- Agamben G.* (2015). *Stasis: Civil War as a Political Paradigm.* Stanford: Stanford University Press.
- Bernstein R.* (2002). *Radical Evil.* Cambridge: Polity.
- Bernstein R.* (2005). *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11.* Cambridge: Polity.
- Critchley S.* (2012). *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology.* L.: Verso.
- Derrida J.* (2005). *The Politics of Friendship.* L.: Verso.
- Gray J.* (2008). *The Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia.* N.Y.: Farrar, Straus & Giroux.
- Habermas J.* (1992). *Postmetaphysical Thinking.* Cambridge: MIT Press.

- Habermas J.* (2010). *An Awareness of What is Missing // Habermas J. et al. An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age.* Cambridge: Polity. P. 15–23.
- Habermas J.* (2011). «The Political»: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // *Butler J., Habermas J., Taylor C., West C. The Power of Religion in the Public Sphere.* N.Y.: Columbia University Press. P. 15–33.
- Hardt M., Negri A.* (2009). *Commonwealth.* Cambridge: Belknap Press.
- Lilla M.* (2007). *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West.* N.Y.: Vintage Books.
- Meier H.* (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier H.* (2011). *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press.
- Neiman S.* (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
- Taylor C.* (2007). *A Secular Age.* Cambridge: Belknap Press.
- Virno P.* (2008). *Multitude: Between Innovation and Negation.* N.Y.: Semiotext(e).

Political Theology and Secularization: On the Inexorability of a Concept

Maxim Fetisov

PhD in Philosophy, Kozlova Center for Social Theory and Political Anthropology, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities
Address: Miuskaya Sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993
E-mail: msfetisov@gmail.com

The collapse of the Soviet bloc and the demise of grand secular emancipatory ideologies led to a growth of interest in the topics concerning religion and secularization. One of the vivid manifestations of this interest is a significant resurgence of research interest in political theology during the last three decades. The paper is intended to deal not so much with political theology in the narrow sense of the term, usually associated with the names of Carl Schmitt, Leo Strauss or Walter Benjamin as to explore some cases in the history of thought revealing the political power of religion. The first case deals with Michel Foucault's experience of Iranian Revolution. It argues that his exploration of the so-called "political spirituality", a vague and widely criticized notion, discloses the problematics of political theology not as a historical inheritance or a marginal intellectual activity but as a living constituent reality pointing towards the limits of Western political mind. The second case is devoted to a widely known study of religion within post-secular societies done by a renowned German philosopher Jürgen Habermas. It claims that his idea of "postmetaphysical thinking" boasting to have done away with the "old prejudices" of classical metaphysics and theology does not suffice to ensure the peaceful coexistence of various religious as well as secular worldviews within the Western public sphere. Postmetaphysical treatment of politico-theological problems as irrelevant leads to their reappearance under the new guises: this is what happened

to the “problem of evil” that plays a crucial role in the drawing up of the most part of modern political distinctions. “Evil” is dealt with in the third case, as a subject of political theories of radical democracy. Some proponents of radical democracy such as Paolo Virno, Antonio Negri and Michael Hardt consider that part of political theology to be very important for their own projects of “non-sovereign” political institutions that will arise when the current crisis of modern political rationality is over. The paper comes to a conclusion with the idea that political theology should be considered not only as a radical opposite to a political philosophy or secular reason in general but also as an ever-present possibility that comes to reactivation in the moments of crisis.

Keywords: M. Foucault, J. Habermas, evil, human nature, the public sphere, secularization, political theology

References

- Adams N. (2006) *Habermas and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Afary J., Anderson K. (2005) *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben G. (2005) *The Time That Remains*, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben G. (2011) *Homo sacer: chrezvychajnoe polozhenie* [Homo Sacer: The State of Exception], Moscow: Evropa.
- Agamben G. (2015) *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, Stanford: Stanford University Press.
- Bernstein R. (2002) *Radical Evil*, Cambridge: Polity.
- Bernstein R. (2005) *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11*, Cambridge: Polity.
- Critchley S. (2012) *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London: Verso.
- Derrida J. (2005) *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Eribon D. (2008) *Mishel' Fuko* [Michel Foucault], Moscow: Molodaya gvardiya.
- Filippov A. (2016) K istorii ponyatiya politicheskogo: proshloe odnogo proekta [On the History of the Concept of the Political]. Schmitt C., *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 433–551.
- Gray J. (2008) *The Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Habermas J. (1992) *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge: MIT Press.
- Habermas J. (2002) Vera i znanie [Faith and Knowledge]. *Budushchee chelovecheskoj prirody* [The Future of Human Nature], Moscow: Ves mir, pp. 117–137.
- Habermas J. (2005) Modern — nezavershennyj proekt [Modernity: An Incomplete Project]. *Politicheskie raboty* [Political Writings], Moscow: Praxis, pp. 7–31.
- Habermas J. (2006) Dopoliticheskie osnovy demokraticeskogo pravovogo gosudarstva? [Prepolitical Foundations of the Democratic Constitutional State?]. Habermas J., Ratzinger J. (Benedikt XVI), *Dialektika sekulyarizacii: o razume i religii* [The Dialectics of Secularisation: On Reason and Religion], Moscow: St. Andrew's Biblico-Theological Institute, pp. 39–75.
- Habermas J. (2006) Kogda my dolzhny byt' tolerantnymi? O konkurencii videnij mira, cennostej i teorij [When Must We be Tolerant? On Competing Worldviews, Values and Theories]. *Sociological Studies*, no 1, pp. 45–53.
- Habermas J. (2010) An Awareness of What is Missing. Habermas J. et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*, Cambridge: Polity, pp. 15–23.
- Habermas J. (2011) *Mezhdu naturalizmom i religiej* [Between Naturalism and Religion], Moscow: Ves mir.
- Habermas J. (2011) Religioznaya tolerantnost' kak pioner prav kul'turnoj zhizni [Religious Tolerance as Pacemaker of Cultural Rights]. *Mezhdu naturalizmom i religiej* [Between Naturalism and Religion], Moscow: Ves mir, pp. 235–253.
- Habermas J. (2011) “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. Butler J., Habermas J., Taylor C., West C., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press, pp. 15–33.
- Hardt M., Negri A. (2009) *Commonwealth*, Cambridge: Belknap Press.

- Kant I. (1980) *Religiya v predelah tol'ko razuma* [*Religion within the Boundaries of Mere Reason*]. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow: Nauka, pp. 78–278.
- Lilla M. (2007) *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York: Vintage Books.
- Locke J. (1988) *Opyt o veroterpimosti* [An Essay Concerning Toleration]. *Sochineniya. T. 3* [Works, Vol. 3], Moscow: Mysl, pp. 66–90.
- Manent P. (2004) *Obshchedostupnyj kurs politicheskoy filosofii* [A Familiar Course of Political Philosophy], Moscow: Moscow School of Political Research.
- Meier H. (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier H. (2011) *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Meier H. (2012) *Carl Schmitt, Leo Strauss i "Ponyatie politicheskogo": o dialoge otsutstvuyushchih* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue], Moscow: Skimen.
- Mikhailovsky A. (2012) *Politicheskaya filosofiya vs politicheskaya teologiya* [Political Philosophy vs Political Theology]. Meier H., *Carl Schmitt, Leo Strauss i "Ponyatie politicheskogo": o dialoge otsutstvuyushchih* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue], Moscow: Skimen, pp. 167–191.
- Neiman S. (2002) *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya: chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete* [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]. *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-Press-C, pp. 11–98.
- Schmitt C. (2008) *Nomos Zemli v prave narodov jus publicum europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of *Jus Publicum Europaeum*], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Schmitt C. (2016) *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of the Political]. *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 280–408.
- Spinoza B. (1957) *Bogoslovsko-politicheskij traktat* [*Tractatus Theologico-Politicus*]. *Izbrannye proizvedeniya. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Gospolitizdat, pp. 5–284.
- Strauss L. (2000) *Vzaimnoe vliyanie filosofii i teologii* [The Mutual Influence of Theology and Philosophy]. *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [An Introduction to Political Philosophy], Moscow: Logos, Praxis, pp. 294–309.
- Strauss L. (2000) *Chto takoe politicheskaya filosofiya?* [What is Political Philosophy]. *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [An Introduction to Political Philosophy], Moscow: Logos, Praxis, pp. 9–50.
- Taylor C. (2007) *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press.
- Uzlaner D. (2012) *Ot sekulyarnoj sovremennosti k "mnozhestvennym": social'naya teoriya o sootnoshenii religii i sovremennosti* [From Secular Modernity to "Multiple Modernities": Social Theory on the Relations Between Religion and Modernity]. *State, Religion, Church in Russia and Worldwide*, no 1, pp. 8–32.
- Virno P. (2008) *Multitude: Between Innovation and Negation*, New York: Semiotext(e).