I. Дискуссия о тоталитаризме

Николаус Лобковиц

Карл Шмитт – католический фашист?*

По мнению многих юристов Карл Шмитт принадлежит к наиболее самобытным и спорным[1] представителям немецкой юридической науки и философии права XX столетия. В мае 1933 г., через пять недель после принятия гитлеровского "Закона о полномочиях", Шмитт вступил в НСДАП. В июле того же года Г.Геринг пригласил Шмитта в прусский Государственный совет, а через месяц после так называемого "путча Рёма" Шмитт выступил со статьей под названием "Фюрер защищает право"[2], удивительной во всех отношениях. В этой статье Шмитт, именитый ученый-правовед, безоговорочно поддержал гитлеровскую акцию устрашения. В 1935 г. Шмитт приветствовал нюрнбергские расовые законы как "Конституцию свободы"[3]. В начале октября 1936 г. Шмитт выступал с заключительным докладом на берлинском "Конгрессе борьбы против еврейского духа" (Шмитт сам организовал этот конгресс) и завершил свою речь цитатой: "Когда я защищаюсь от евреев, – говорит нам фюрер Адольф Гитлер, – я борюсь за дело Господа"[4]. И хотя политическая карьера Шмитта в рамках национал-социализма в конце 1936 г. уже кончилась, и вскоре он был уволен со всех своих партийных должностей[5] (правда, до конца войны за ним – вероятно, благодаря личному вмешательству Геринга – осталась не только кафедра в Берлине, но и титул "государ-

---

* Доклад в рамках конференции «Христианство и тоталитарные вызовы 20-го столетия» (Айхштетт, октябрь 2000 г.).

[1] "Ученый спор о наследии (Карла Шмитта) имеет своим ядром вопрос о значении работ 1933-45 гг. для творчества мыслителя в целом", пишет Хассо Гофман (Staatslexikon, 7. Aufl., Freiburg, 1985 f., IV, S. 1054). Ср.: *Филиппов А.* Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа / *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000, С. 259-314.

[2] Deutsche Juristen-Zeitung XXIX (1934), S. 946 f.

[3] Ср. одноименную статью ibid., XL (1935), S. 1133 f.

[4] Ibid., XLI (1936), S. 1199.

[5] В частности, он был главой рейхсгруппы университетских преподавателей и юридическим референтом университетской комиссии в "Национал-социалистическом союзе защитников права", то есть состоял при представителе фюрера, а кроме того, был издателем "Газеты немецких юристов" и членом Академии немецкого права. Уже в 1933 г. он участвовал в разработке закона о государственном устройстве рейха и прусского "Закона о местном законодательстве".

ственного советника"), все же после 1945 г. Шмитт – в этом смысле почти как Хайдеггер – стал одним из тех немногих западногерманских профессоров, кому согласно прямому указанию союзников по Антигитлеровской коалиции было навсегда отказано в профессорских должностях. Шмитта считали "коронным юристом национал-социалистического государства". И хотя выражения "коронный юрист" нет ни в одном словаре, и оно лишь напоминает о "коронном свидетеле", немецком эквиваленте английского выражения "witness of the crown", все же в контексте критики Шмитта это прозвище кажется производным от его поведения[6].

Все это едва ли заслуживало бы упоминания в рамках нашей конференции, если бы в 1920-х годах Карл Шмитт не пользовался известностью как видный католический мыслитель. Разумеется, другие известные католики тоже в течение более или менее долгого срока выказывали свои симпатии к национал-социализму или даже примыкали к нему; в их числе Карл Эшвейлер, профессор систематической теологии в Государственной академии Браунсберга в Восточной Пруссии, отстраненный от должности по приказу из Рима летом 1934 г., а в 1936 г. уже умерший[7], Ханс Барион, специалист по церковному праву из Бонна[8], Йозеф Лортц, историк церкви, прославившийся после второй мировой войны своими работами по истории Реформации[9]. Но ни один из них не был так широко известен до 1933 г. (рядом со Шмиттом в те поры не было ни одного правоведа, кто открыто объявлял бы себя католиком), и в то же время был связан с национал-социализмом столь драматической связью, как Шмитт. В этом отношении Карла Шмитта снова можно сравнить с Мартином Хайдеггером, который, правда, будучи католиком лишь по происхождению (и по недолгому ученичеству у иезуитов), публично никогда о своей принадлежности к католицизму не заявлял.

Я хотел бы поставить вопрос так: какие элементы мировоззрения известного католического мыслителя Карла Шмитта могли побудить его столь драматическим образом примкнуть к Гитлеру – пусть даже и только на три года[10]? Говоря об "элементах мировоззрения", я хотел бы оставить в стороне три мотива, которые, несомненно, внесли свою лепту в решение Шмитта. Первый мотив – это его не-

---

[6] Выражение принадлежит Вальдемару Гуриану; ср. его статью, вышедшую под псевдонимом "Пауль Мюллер": "Решение и порядок. О книге Карла Шмитта" (Schweizerische Rundschau XXXIV (1934/1935), S. 576.

[7] Эшвейлер, видимо, был отстранен от должности потому, что дал положительный отзыв на проект закона о защите детей и подростков, страдающих наследственными заболеваниями.

[8] Барион тоже – хотя и только на один год – был отстранен от должности; вероятно, это произошло потому, что он написал для правительства Рейха критический по отношению к Риму отзыв о конкордатных отношениях. Он также относится к тем немногим немецким профессорам, которые после 1945 г. навсегда потеряли свои места в университетах.

[9] Лортц уже в 1934 г. снова начал дистанцироваться от национал-социализма; ср. *Decot R., Vinke R.*, Hrsg., Zum Gedenken an Joseph Lortz. Stuttgart 1989, S. 5.

[10] При этом следует подеркнуть, что он не сам ушел, а его – прежде всего за его формальную приверженность католицизму – отстранили от национал-социалистической политической деятельности.

доброе честолюбие и, возможно, нравственная неустойчивость в целом. Об этом свидетельствуют, в частности, два обстоятельства. Первое: до 1933 г. за Шмиттом не замечено никаких признаков антисемитизма[11]; до этих пор он часто критически отзывается о протестантизме, но ни разу – насколько я знаю – о евреях. Шмитт не стал нацистом оттого, что был антисемитом: наоборот, он сделался антисемитом, поскольку это предполагалось национал-социалистической идеологией, к которой он примкнул. Очевидно, для Шмитта карьера в НСДАП была столь важна, что он усвоил и расовую теорию национал-социализма, хотя как католик он не имел к тому никаких других причин кроме соображений политически-карьерных. Второе обстоятельство, подтверждающее странности характера Шмитта: в рамках акции устрашения 1934 г. Гитлер распорядился уничтожить нескольких католиков, близких Шмитту по мировоззрению, в том числе главу организации «Католическая акция» в Берлине, министерского директора Эриха Клаузенера (которого, правда, Шмитт лично не знал). Бывший рейхсканцлер Генрих Брюнинг, видный католик, друг Шмитта, избежал расправы, видимо, только потому, что в ночь 30 июня 1934 г. его не смогли разыскать. В высшей степени маловероятно, чтобы Шмитт обо всем этом не знал. И все же он – единственный из всех немецких юристов высокого ранга – поддержал Гитлера с его расправами.

Второй мотив, который я оставляю в стороне, – это открывавшаяся перед Шмиттом возможность стать видным теоретиком или даже основоположником мощного политического направления; такая возможность всегда ослепляла интеллектуалов, особенно тех, кто уверен в собственной гениальности. Этот мотив можно проследить и у левых, и у правых; примеры – с одной стороны, Хайдеггер, с другой - Дьёрдь Лукач, занимавший в свое время пост министра культуры в правительстве Белы Куна, или Жан-Поль Сартр и Герберт Маркузе, давшие вовлечь себя в парижские события 1968 г.

Третий мотив, который я хотел бы отмести, – это семейная история Шмитта, приведшая его в конце 1920-х гг. к заметному отчуждению от католической церкви: после того, как Шмитта, прихватив большую часть его движимого имущества, покинула его первая жена (известная авантюристка сербского происхождения), Шмитт женился снова (и снова на женщине из Сербии), хотя Рим не выразил готовности расторгнуть его первый брак. Подобное поведение в то время было в среде практикующих католиков еще сравнительно редким и в окружении Шмитта, у его католических друзей, оно вызвало осуждение.

Эти три мотива, сыгравшие свою роль в шмиттовской эскападе, представляют лишь биографический интерес и потому немногого стоят применительно к теме

[11] Достаточно вспомнить переписку Шмитта с молодым, тогда еще совершенно неизвестным ученым-евреем Лео Штрауссом о “понятии политического” в 1932-1933 гг., которая отчасти побудила Шмитта изменить неоторые формулировки его текста. Ср.:*Meier H.* Carl Schmitt, Leo Strauss und “der Begriff des Politischen”. Stuttgart, 1988.

нашей конференции. Я же, напротив, хотел бы поговорить о *мировоззренчески-теоретических* связях между шмиттовским отношением к католической традиции, и его драматическим бегством в стан национал-социалистов. При этом мне представляется оправданным различить два измерения: с одной стороны, определенные черты тогдашнего немецкого католицизма, сближавшие его с национал-социализмом (до 1934 г. они отмечаются у многих, в том числе и у епископов), а с другой – специфические особенности учения самого Карла Шмитта о государстве и праве. Это различение кажется мне важным еще и потому, что оно помогает понять, почему с 1933 г. и особенно после путча Рёма громадное большинство немецких католиков, и в том числе именно католических интеллектуалов, отстранилось от Гитлера и национал-социализма в целом, тогда как Шмитт именно в это время поддержал Гитлера. Многие немецкие католики до 1933 г. в самом деле увлекались Гитлером – хотя бы отчасти; Шмитт же, напротив, до начала 1933 г. относился к национал-социализму скорее "скептически-отчужденно"[12], а в 1933 г. году вдруг обратился к нему.

Что касается католицизма в первые пятнадцать лет, прошедшие после первой мировой войны, то мне кажется очевидным еще одно различение: между позицией Рима и особенностями немецкого католицизма того времени. Тогдашние немецкие католики – в отличие от теперешних – в большинстве своем были чрезвычайно "верны Риму", но, несомненно, существовали и некоторые черты, специфические для католицизма в Германии.

Позиция Рима может быть понята исходя из того, что ужас перед "идеями 1789 г." все еще пронизывал его до мозга костей, а потому он старался пресекать, душить в зародыше все попытки приспособления церкви к "духу времени". В 1832 г. попытка Ф.Ламенне примирить церковь с новыми представлениями о свободе (поддержанная тогда будущим реформатором доминиканского ордена Лакордером), была осуждена энцикликой Григория XVI "Mirari vos"[13]; сходная попытка "примирить демократию со Христом", предпринятая Марком Санье и его движением, была осуждена в 1910 г. Пием X (Шмитту тогда было десять лет). Конечно, та жесткость, с которой энциклика "Syllabus" Пия IX осуждала "основные заблуждения нашего времени", была позднее смягчена: так, например, Лев

---

[12] Ср.: *Dahlheimer M.* Carl Schmitt und der Deutsche Katholizismus 1888-1936. Paderborn 1996, S. 456. В основе моего рассуждения лежит эта выдающаяся по охвату материала и по стилю диссертация. Впрочем, близость Шмитта к национал-социализму проявляется уже в 1930 г.: с этого года он больше уже не публикует статей в католических журналах, но только в таких, которые симпатизируют НСДАП. Мнение, что Шмитт при этом относился к национал-социализму "скептически вплоть до неприятия", основывется на статье, вышедшей в 1932 г.; в этой статье Шмитт, в частности, писал, что "партия вступает через врата законности, чтобы затем закрыть их за собою". Летом 1932 г. Шмитт, к тому же, кажется, был занят разработкой плана, способного осложнить НСДАП приход к власти.

[13] В этой энциклике то представление, согласно которому всякий человек имеет свободу совести, названо deliramentum, то есть нелепостью. Ср.: Denziger Schönmetzer, ed. XXXVI (2965), № 2730.

XIII пытался обосновать допустимость демократических форм государственности, не ставя при этом под вопрос слова апостола Павла из "Послания к Римлянам", 13, согласно которым всякая власть исходит от Бога. Но и Лев XIII тоже категорически не принимал "свободу мысли, свободу печати, свободу обучения, как и безразличную свободу вероисповедания" в качестве основ государственности[14]. Еще Пий XI в энциклике 1922 г. "Uni arcano" скептически выказывался о способности современных правительств служить общему благу[15] – тому *bonum commune*, которое, с одной стороны, согласно Льву XIII, есть первый и последний закон всякого общества, с другой же стороны, по церковному учению, обеспечивается только тогда, когда общество осуществляет некоторые определенные католические принципы, по меньшей мере – отвечающие естественному праву.

В 1920-е годы Шмитт мог полностью рассчитывать на то, что он со своей критикой парламентской демократии и в целом индивидуалистически-либерального государства окажется на стороне папства с его социальным учением. То же можно сказать о решительной критике правового позитивизма у Шмитта. Своим влиянием в католическом лагере Шмитт не в последнюю очередь был обязан тому, что он, по сути, был единственным юристом Веймарской республики, который, во-первых, открыто заявлял о своей приверженности католицизму, а во-вторых, был противником господствовавшего тогда правового позитивизма – причем, видимо, никто не замечал, что Шмитт, критикуя позитивизм, нигде не ссылается на католическое учение о естественном праве. Хотя он и знал ее основные положения, Шмитт никогда не умел толком обращаться с ученым наследием схоластики. Может быть, уже поэтому он никогда не принимал участия в полемике между немецкими католиками относительно разрушения монархии и строительства Веймарской республики, и, что касается последней, главным образом о первой статье Веймарской конституции, говорящей о том, что государственная власть исходит от народа. Лишь в отдельных местах у Шмитта можно вычитать, что он считал монархию устаревшей формой государства, не мог выставить никаких упреков демократии (которую он, кажется, трактовал в высшей степени произвольно), и признавал принцип суверенитета народа.

В общем и целом эта отстаиваемая Римом точка зрения в среде немецких католиков выразилась прежде всего в неприятии либерализма – и конечно, социализма тоже, особенно в его марксистском варианте. При этом не так-то легко уловить, что именно тогда понимали под "либерализмом"; Рим использовал это выражение в политическом контексте в первую очередь как обозначение тех учений, которые склоняются к разделению церкви и государства, как например, учение, согласно которому государство ни в малой мере не обязано проводить в

[14] Ср.: "Libertas Praestantissimum" ("Свобода, стоящая впереди всего"). Denziger Schönmetzer, [1] 3252.
[15] Ср.текст в издании: *Marmy E.*, Hrsg. Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Fribourg, 1945, S. 1102.

жизнь принципы католической этики.[16] С точки зрения протестантизма этот конфессиональный акцент понятия "либерализм" играл в Германии лишь небольшую роль; здесь под либерализмом понимали нечто более общее, а именно, нечто противоположное установке на сильное авторитарное государство, которое было бы в состоянии во имя истины действовать вопреки множеству частных интересов, выражающихся в свободе слова, собраний, печати и пр. Все, чем существующее государство в худшую сторону отличается от этого образца, подходит под рубрику "либерализма": это и "партийное государство", в котором реализуют свою волю группировки, случайно достигшие в выборах большинства и не заботящиеся об истине; это парламенты, в которых ведутся бесплодные прения и вырабатываются лишь новые и новые компромиссы; это правовая система, не опирающаяся на метафизические основания; это "индивидуалистическое" и "механическое" понимание общества (которому противопоставляется "народ" как органическое единство), это "тирания экономического" (ее часто описывали как "американизм") и "уравниловка", скрытая за представлениями о равенстве; и наконец, это всеобщая "разнузданность", из-за которой свобода оборачивается своей противоположностью. Все эти идеи вели вовлеченных в политику католиков не к неприятию Веймарской республики в целом, но к мнению, что она есть некий род "государства за неимением лучшего", на смену которому должно прийти нечто более солидное – и чем скорее, тем лучше. Даже те католики, которые, подобно Шмитту, видели в монархии устаревшую форму правления и не выступали против демократии как таковой – раземеется, "верно понятой" демократии – согласны были принять Веймарскую республику лишь постольку, поскольку альтернативой ей были анархия и насилие.

Нетрудно понять, что на основе этого неприятия "либерализма" (понятого весьма расплывчато) у католиков тоже (и именно у католиков) вызывали сочувствие столь многие высказывания Гитлера и его приверженцев. Лишь немногие из известных католиков, например, главный редактор выходившей в Мюнхене газеты "Прямой путь" ("Der Gerade Weg") Фриц Герлих[17], новообращенный католик, находившийся под влиянием Терезы Нейманн (он был арестован во время путча Рёма и вскоре замучен в тюрьме), еще в конце 1920-х гг. предвидели, что получится, если Гитлер придет к власти. После 1933 г. лишь немногие католики так

[16] Ср., например, Syllabus (1864), 77-80, а также энциклику Льва XIII " Libertas Praestantissimum" (1888). "Нравственная философия" иезуита Виктора Катрейна, получившая широкое признание у католиков, особенно их латинской ветви (6-ое издание – Leipzig, 1924, здесь II, 640), описывает либерализм как учение, согласно которому божественный авторитет не имеет для общества никакого значения и потому – в политике и особенно в политике – государство может решиться на то, чего оно требует или что оно допускает. Он в данном случае явно имеет в виду руссоистское понятие демократии – такое, которое отстаивает и Шмитт, нигде его прямо не высказывая.

[17] Журнал "Der Gerade Weg" был основан – при участии прежде всего князя Эриха Вальдбург-Цайля – в конце 20-х гг., главным образом для борьбы против национал-социализма.

ясно, как, например, Губерт Левенштейн, понимали, что Гитлер замышляет завоевательные походы и собирается ввязаться в войну (Левенштейн, чья мать была еврейкой, в 1936 г. уехал из Германии и через Чехословакию перебрался в Соединенные Штаты). Гитлер тогда еще не предпринимал атак на церковь, а наоборот, по видимости старался достичь с нею взаимопонимания, и о войне речи еще не шло. И все же более или менее знаменитые католики, приветсвовавшие приход Гитлера к власти в 1933/1934 гг. или ставшие приверженцами национал-социалистического режима позднее, были в явном меньшинстве.

Теперь я перехожу к самому Карлу Шмитту. Я уже указал, что он почти с самого начала своей карьеры (ученую степень он получил в 1914 г.) решительно выступал против тогдашнего правового позитивизма, то есть учения, согласно которому право есть не что иное, как сумма фактически действующих законов. Но при этом Шмитт *не* опирался на католические учение о естественном праве. В одном из писем, написанных, правда, уже после войны, Шмитт пишет, что естественное право есть не что иное, как "сумма общих заключений, столь дешевых, банальных и неоднозначных, что мне стыдно заниматься ими"[18]. Шмитт отрицает какую-либо ценность традиционного учения о естественном праве, а потому о нем трудно сказать, какое учение он, собственно, разделяет сам, учитывая, что он ушел и от правового позитивизма. Неясно также, что именно Шмитт понимает под "правовым позитивизмом". Решающий момент в католической теории естественного права, как ее трактовали в 1920-е гг., состоял в признании того, что право, на которое должны опираться законы и которому они ни в каком случае не должны противоречить, коренится в *lex eterna*, "вечном законе", который раскрывается в Творении Божьем, а значит – в "природе вещей" (*natura rerum*)[19]. Но Шмитт, в противоположность католической теории естественного права, категорически отвергал то представление, что право и нравственность имеют общий источник[20] или даже что право укоренено в нравственности; кроме того, Шмитт вслед за Гоббсом и Юмом с самого начала подчеркивал, что из фактов никакие нормы вывести невзможно. А между тем, теория естественного права имела предпосылкой онтологию, в которой из бытия вполне может следовать долженствование именно потому, что *lex eterna* в одинаковой мере предна-

[18] Ср: *Tomissen P.,* Hrsg., Schmittiana – 2, Brüssel, 1990, S. 51.

[19] Ср.: *Cathrein V.* Philosophia moralis in usu scholarum, XXI Aufl. Freiburg – Barcelona – Rom 1954, S. 203: "Lex aeterna est commune omnium legum temporalium exemplar et principium" ("Вечный закон есть общий образец и начало всех временных законов" – лат.); S. 209: "existit vera lex naturalis per quam homo participat legem aeternam" ("Существует истинный естественный закон, через посредство которого человек становится причастен вечному закону" – лат.). Первое издание "Моральной философии" Катрейна вышло еще на рубеже веков и с тех пор изменялось лишь незначительно; когда Катрейн умер в 1931 г., ему было 86 лет.

[20] В своей диссертации Шмитт обосновывал это диковинным аргументом: если бы право имело тот же источник, что и этика, право и нравственность относились бы друг к другу так же, как государство и Бог, а тогда пришлось бы считать государство божественным. Ср.: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen, 1914, S. 67.

чертан как созданному, тварному бытию, так и человеческой совести. Как и многое другое в тезисах Шмитта, его позиция здесь на первый взгляд кажется неясной; но при вдумчивом чтении его диссертации возникает впечатление, что право, для того, чтобы стать законом (и вообще для того, чтобы существовать), требует в качестве предпосылки государство, и что оно едва ли есть нечто большее, нежели просто полномочие издавать законы. Без решений государства право, по Шмитту, остается практически бессодержательным, не более чем общей руководящей идеей. Снова и снова Шмитт цитирует знаменитые слова Гоббса: auctoritas, non veritas facit legem ("власть, а не истина, дает закон"). Уже в своей диссертации Шмитт, как кажется, пришел к тому истолкованию этих слов, согласно которому при осуществлении права для государственной власти существует лишь одна граница, а именно та, что эта власть, не ставя под вопрос самое себя, не может постановить *ничто* вместо *нечто*. В критических ситуациях, пишет Шмитт в 1914 г., важнее то, "что вообще возникает некое положительное определение, а не то, какое конкретное содержание в нем заключено"[21]. Поскольку это лишь своего рода замечание на полях, большинство католических читателей Шмитта упускали из вида, что Шмитт – вероятно поначалу сам того не замечая – выступает за нечто несравненно более спорное, нежели правовой позитивизм, а именно, утверждает, что государство – никому не подвластный господин над правом. Когда государство, вместо того, чтобы решать, предается в своих институциях (конкретно – в парламенте) пустой болтовне, то тем самым оно изменяет своей собственной сущности. Шмитт ополчается против правового позитивизма не потому, что там отрицается какая-либо трансцендентная укорененность закона, но только потому, что он не оставляет места суверенным решениям. Если право, как утверждает позитивизм, охватывет лишь действующие законы, то остается неясным, как же возникло право (и в этом разумная сторона шмиттовской аргументации); тогда ведь не существует ничего, что осуществляло бы право посредством законов.

Этот упор на решение, или, как иногда пишет Шмитт, "децизию", красной нитью пронизывает все, что он создал в 1920-е гг., в годы своего творческого расцвета. Если в книге, вышедшей вскоре после окончания первой мировой войны, Шмитт отвергает "политический романтизм", то делает он это, в частности, еще и потому, что романтики не способны ни к какому "либо – либо", а значит, склоняются к "более высокому субъективированному Третьему, разрешающему все противоречия в гармоническом единстве"[22]. В 1920-е гг. Шмитт выпустил ряд книг и статей, где не только критиковал современный парламентаризм, но и открыто противопоставлял ему диктатуру, причем манера его письма часто остав-

[21] Ibid., S. 79.
[22] Politische Romantik. München, 1919, 146. Образ романтизма у Шмитта во многих отношениях напоминает трактовку романтизма у Гегеля, когда тот упрекает романтиков в том, что их "вечное долженствование" не предполагает воплощения в "бытии".

ляла неясным, что он просто анализирует со стороны, а к чему склоняется сам. При этом следует учитывать две вещи: во-первых, Шмитт (отчасти, ссылаясь на Руссо) не считал диктатуру несоединимой с демократией[23], а во-вторых, тогда понятие "диктатуры" у католиков (и именно у католиков) не несло тех изначально негативных коннотаций, какие присущи ему в наше время. Тем более, что Шмитт, говоря о диктаторе, не имеет в виду – как это делают сегодня – какого-то узурпатора, жаждущего власти или преследующего личные цели; он имеет в виду легитимный авторитет, который в состоянии заполнить правовые бреши там, где они открываются, и тем самым защитить государство. Знаменитое положение Шмитта, открывающее его "Политическую теологию", гласит: "Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении"[24]. Оно знаменует собою час рождения нового права или правовой системы на основе суверенного решения, принятого тем, кто на это способен, а в конкретном случае, который тогда был у Шмитта перед глазами, – рейхспрезидентом, согласно статье 48 Веймарской конституции. Шмитт толковал эту статью в том смысле, что сам институт президентства дал рейхспрезиденту возможность отзываться на предполагаемую "общую политическую волю немецкого народа … и действовать как защитник и хранитель конституционного единства и целостности немецкого народа"[25]. Что Шмитт имел в виду под заголовком "Фюрер защищает право" в 1934 г., становится понятно только тогда, когда мы вспомним, что другая работа Шмитта, написанная в 1931 г. и касавшаяся полномочий рейхспрезидента, называлась: "Гарант конституции". Невзирая на убийства, Шмитт рассматривал гитлеровскую акцию 1934 г. явно по аналогии с обозначенными им полномочиями рейхс-прези-

---

[23] Понимание демократии у Шмитта явно восходит к Руссо, а не к либеральной англо-саксонской традиции: демократия для него – это "тождество управляемого и управляющего, правителя и управляемого, тождество субъекта и объекта государственной власти… в конечном счете, тождество количественного (большинство, выразимое в цифрах, общее согласие) с качественным (правильность законов)" (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 2. Aufl. München, 1926, 35. Поэтому Италия времен Муссолини представлялась Шмитту демократией, и у нее Шмитт взял понятие "stato totalitario", "тотального" - а не тоталитарного государства. "Такое государство внутри себя не допускает никаких враждебных государству, подрывающих или раскалывающих его сил. Оно не помышляет о том, чтобы дать в руки своим врагам и разрушителям новые массовые средства… Такое государство способно отличить друга от врага" (Europäische Revue IX (1933), S. 57).

[24] Politische Theologie. 2 Aufl. München, 1934, S. 11 (Шмитт К. Политическая теология. М., 2000, С.15, пер. Ю. Коренца).

[25] Der Hüter der Verfassung. Tübingen, 1931, 159. Положительный пример такого «Защитника конституции", о котором, правда, Шмитт никогда ничего не писал, - это польский маршал Йозеф Пилсудский. Хотя сам он участвовал в разработке польской конституции 1921 г., он, вопреки этой конституции, в 1926 г. произвел государственный переворот, ибо правительство казалось ему неспособным справиться с проблемами, стоявшими перед Польшей. При этом Пилсудский ни в коей мере не был фашистом, наоборот, он был убежденным социалистом, хотя и не марксистом, а его "путч" в Польше даже в наши дни оценивается вовсе не однозначно-отрицательно. Послевоенный пример "защиты конституции" – это "приход к власти" генерала Де Голля в 1958 г., вслед за которым в течение нескольких месяцев была принята новая конституция.

дента. Кроме того, Шмитт в эти годы, повидимому, занимался вопросом, как в переломное время может возникнуть легитимная новая конституция; с некой долей логики он указывал, что на основе ранее действовавших законов осуществить это невозможно[26].

Чтобы поставить все сказанное нами о Шмитте в верный исторический контекст, добавим, что почти каждый из элементов его мыслительной стратегии можно обнаружить и у других католических авторов, даже у тех, кто в конечном счете не хотел иметь с Гитлером ничего общего. Другие католические авторы также подвергали парламентаризм радикальному сомнению (пожалуй, прежде всех – те, кто желал восстановления монархии, чего о Шмитте сказать нельзя). Другие тоже готовы были обсуждать вопрос о диктатуре как о легитимном шаге для спасения конституции, или даже народа (так, например, Отто Кунце, редактор известного католического журнала, писал в 1923 г., что только "диктатура живых сил" сможет защитить политическое единство Германии[27]). Другие тоже считали католическую теорию естественного права слишком абстрактной, бесполезной для конкретного политического действия. Многие католические читатели разделяли пристальное внимание Шмитта к элементу решения (сам Шмитт при этом ссылался на католических традиционалистов XIX в., в том числе на французов де Бональда и де Метра и на испанца Доносо Кортеса). Тогда уже началось открытие Керкегора, мыслителя "или – или"; в остальном расхожее положение: "решиться: за церковную веру или против нее" уже стало элементом христианского понимания веры. Однако почти никто из этих авторов не принял решения в пользу Гитлера, и это связано, вероятно, с тем, что для них истина имела более определенное значение, чем для децизиониста Шмитта. Гоббсовское auctoritas, non veritas facit legem не исключает ведь, что auctoritas, "власть", совпадает с veritas, "истиной". Почитатели и близкие друзья Шмитта, например, Вальдемар Гуриан[28], который после 1934 г. стал все резче критиковать Шмитта из Швейцарии, куда ему пришлось бежать, помнили, что едва ли осмысленно, даже вовсе невозможно спорить с правовым позитивизмом, если не иметь перед собой догосударственного права, при котором можно выстроить *некое правовое содержание* – такое содержание, которое вполне может быть близко к нравственному праву.

Карл Шмитт, таким образом, – это католик, с некоторого определенного времени и на несколько лет обратившийся (скандальным образом) к национал-социализму и лично к Гитлеру, однако не "католический фашист", каким был, например, Андрей Глинка в Словакии. Он стал национал-социалистом, *несмотря на то, что* был католиком, ибо развивал такие стратегии мысли, которые в основе

[26] Verfassungslehre. Berlin, 1928, S. 88.
[27] Ср.: Allgemeine Rundschau XX (1923), S. 497 f.
[28] Ср.: *Hürten H.* Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mainz, 1969.

своей чужды католической традиции; “католический фашист”, напротив, злоупотреблял бы своими религиозными убеждениями ради неких сомнительных политических пристрастий. Главным для Шмитта было не католическое учение о естественном праве, но авторитарный образ мысли, идущий от Томаса Гоббса, и к тому же своеобразно и произвольно истолкованный. Это так очевидно, что возникает вопрос: как вообще могло случиться так, что Шмитта считали “католическим мыслителем”, да к тому же еще и представительным для католицизма? Этой славой он прежде всего обязан своей книге “Римский католицизм и политическая форма”, выпущенной в 1923 г. католическим издательством Якоба Хегнера, а кроме того, по-видимому, своей “Политической теологии”[29], на которой я не могу подробнее остановиться, а также целому ряду замечаний в его трудах по государственному праву (так, например, он называет Пия IX наряду с Наполеоном и Бисмарком “диктаторами”, чью деятельность следует оценить положительно[30]).

“Римский католицизм” – шедевр стиля, в 1920-е гг. он встретил горячий отклик[31]; о нем по праву писали как о “низком поклоне внутримирскому могуществу католической церкви”[32]. Но это именно поклон *внутримирской* силе, а точнее, юридической структуре церкви, а не ее ценностным представлениям или трансцендентным основам. То, что Шмитт восхваляет, говоря о церкви и об “антиримских настроениях” Нового времени, это, прежде всего, недвусмысленность авторитета церкви, ее “воля к решению, которая находит свою кульминацию в учении о непогрешимости папы”[33], а кроме того еще и способность церкви к “репрезентации”[34]. Этой способности к репрезентации лишены современные либеральные государства с их чисто вещественным экономизмом[35], и поэтому Римская

---

[29] Понятие “политической теологии” у Шмитта не только сложно, но еще и обманчиво, поскольку Шмитт обозначает этим словосочетанием, с одной стороны, исторический (как он полагает) феномен, а с другой стороны, некий способ понимания политики (причем неясно, разделяет ли его сам Шмитт): он называет “политической теологией”, с одной стороны, тот факт (скорее ложный), что все юридические понятия Нового времени суть *секуляризированные* понятия теологии, а с другой стороны, тот тезис, что церковь есть модель политического, а потому политика может ссылаться на теологию, ибо сама теология имеет политическое измерение. С толку нас сбивает еще и то, что Шмитт не делает различия между теологией и “метафизикой” (некоторые философские аргументы он обозначает как теологические) и что теология интересует его только в ее юридической функции. В трактовке теологии со Шмиттом полемизировал прежде всего его боннский коллега Эрик Петерсон, в 1930 г. от протестантизма обратившийся к католицизму. См. также van Ooyen, R.Chr.: Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt, в: Zeitschrift für Politik 49 (2002), Heft 1, с. 56-82.

[30] Die Diktatur. München, 1921. S. V.

[31] Под влияние этой книги подпал даже такой значительный и во всех отношениях ортодоксальный теолог, как Романо Гвардини; ср.статью Гвардини “Защита политического”: Schildgenossen IV (1924), S. 112 f.

[32] *Dahlheimer M.* Op.cit., S. 83.

[33] Römischer Katholizismus und politische Form. Hellerau, 1923, S. 17 f. (*Шмитт К.* Цит. изд., С.99-154).

[34] Ibid., S. 34, 45, 65 f.

[35] Ibid., S. 34.

церковь есть идеальный образ политического, которому в мире реальных государств едва ли найдется достойная пара[36].

Такое понимание церкви, хотя, быть может, и не в столь явной юридической и политической форме, не было безусловно новым уже во времена Шмитта, особенно если вспомнить Англию и Францию: Шмитт просто дал ему более совершенное выражение. Во второй половине XIX в. среди интеллектуалов имело место несколько обращений в католичество под влиянием такого или похожего образа католицизма; яркий пример – писатель Гуго Балль, бывший некоторое время другом Шмитта. Балль вырос в католической семье, но позже стал вольнодумцем, одним из основателей цюрихского дадаизма, но в конце концов под впечатлением от "объективности" и авторитарного характера Римской церкви вернулся к вере. Однако такое понимание церкви в буквальном смысле остается "внешним": такой образ католичества может возникнуть у всякого, кто не разделяет католической веры и благочестия. Это станет предельно ясным, если мы вспомним Шарля Морраса и его "Аксьон Франсэз"; Моррас, будто бы, говорил: "Je suis athée, mais je suis catholique" ("Я атеист, но я католик"); часто о нем пишут как о представителе Catholicisme du dehors. Видимо, не случайно, что Моррас, как и Шмитт, отвергал романтиков, выступал против либералов за осуждение Дрейфуса и позднее стал пропагандистом режима Виши. В 1926 г., то есть уже после выхода в свет шмиттовского "Римского католицизма", Пий XI осудил "Аксьон франсэз", ибо эта организация злоупотребляла религией в партийно-политических целях. Шмитт никогда не следовал упомянутому нами выше утверждению Морраса; однако невозможно избавиться от ощущения, что он, будучи верующим, а позднее и практикующим католиком, не смотрит на церковь глазами своей религиозной веры, но чтит ее за те качества, о которых мы теперь, особенно после второго Ватиканского собора, знаем, в отличие от многих католиков первой половины XX в. – что они не обязательно принадлежат к существу католичества как такового.

(Перевод с немецкого)

[36] Ibid., S. 52 f.