

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

ДОСТОЕВСКИЙ
КАК СИМВОЛ
АНТИЮРИДИЗМА
В ФИЛОСОФСКОЙ
ТЕОЛОГИИ ПРАВА КАРЛА
ШМИТТА, ПРОТ. СЕРГИЯ
БУЛГАКОВА И ОЙГЕНА
РОЗЕНШТОКА-ХЮССИ

Ирина Валериевна Борщ

доктор миссиологии, кандидат юридических наук
старший научный сотрудник Лаборатории исследований
церковных институций Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1.
irina.borshch@yandex.ru

Для цитирования: Борщ И. В. Достоевский как символ антиюридиказма в философской теологии права Карла Шмитта, прот. Сергея Булгакова и Ойгена Розенштока-Хюсси // Праксис. 2025. № 3 (20). С. 15–31. DOI: 10.31802/PRAxis.2025.20.3.001

Аннотация

УДК 340.12

В статье рассматривается отношение к Достоевскому и героям его произведений в работах 1920-х гг. Карла Шмитта, Сергея Булгакова и Ойгена Розенштока-Хюсси. Основанием для сравнительного анализа взглядов этих выдающихся интеллектуалов является их юридическое образование и внимание к теме «право и религия». Герои Достоевского становятся для этих мыслителей в 1920-е гг. символом антиюридиказма, но интерпретация этого символа у них различается, что и становится предметом изучения в статье. Отталкиваясь от текстов, где ссылки на Достоевского позволяют указанным философам-правоведам дать свой собственный диагноз эпохе после Первой мировой войны,

демонстрируются пересечения и различия в их мысли. Показывается значение отношения к Достоевскому для эволюции их собственных учений, а также их представления о русской культуре и ее месте в мировой истории.

Ключевые слова: философия права, философская теология права, право и религия, Достоевский, Карл Шмидт, Сергей Булгаков, Розеншток-Хюсси.

Dostoevsky as a Symbol of Anti-Juridism in the Philosophical Theology of Law in Karl Schmitt, Archpriest Sergiy Bulgakov, and Eugen Rosenstock-Huessy

Irina V. Borshch

Doctor of Missiology, PhD in Law

Senior Research Fellow at the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory

St. Tikhon's Orthodox University of Humanities

6/1 Likhov Pereulok, Moscow 127051, Russia

irina.borshch@yandex.ru

For citation: Borshch Irina V. "Dostoevsky as a Symbol of Anti-Juridism in the Philosophical Theology of Law in Karl Schmitt, Archpriest Sergiy Bulgakov, and Eugen Rosenstock-Huessy". *Praxis*, № 3 (20), 2025, pp. 15–31 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.20.3.001

Abstract. The article examines the attitude towards Dostoevsky and the heroes of his works in the works of the 1920s by Karl Schmitt, Sergei Bulgakov and Eugen Rosenstock-Hussy. The basis for a comparative analysis of the views of these outstanding intellectuals is their legal education and the attention to the "law and religion" issues. Dostoevsky's heroes became for these thinkers in the 1920s a symbol of the anti-legalism, but their interpretation of this symbol differs, which becomes the subject of study in the article. Starting from texts where references to Dostoevsky allow these legal philosophers to give their own diagnosis of the post-World War I era, intersections and differences in their thoughts are demonstrated. The importance of the attitude towards Dostoevsky for the evolution of their own teachings, as well as their ideas about Russian culture and its place in world history is shown.

Keywords: philosophy of law, philosophical theology of law, law and religion, Dostoevsky, Karl Schmidt, Sergiy Bulgakov, Rosenstock-Huessy.

Межвоенные годы 1919–1939 занимают особое место в истории философской мысли. Политические потрясения, сдвиги границ, трансформации повседневности, осмысление последствий первой в истории человечества мировой войны и стремительной модернизации, новые технологии, уязвимость всех оснований социальной жизни, зарождения массовых идеологических движений — все это послужило почвой для появления в этот период новаторских философских, теологических и политических работ, посвященных кризису эпохи и выходу из него. Среди всего разнообразия авторов и текстов этого периода мы хотели бы отметить трех социальных мыслителей, чьи публикации в 1920-е гг. можно назвать вкладом в *философскую теологию права*¹: Карла Шмитта (1888–1985), прот. Сергия Булгакова (1871–1944) и Ойгена Розенштока-Хюсси (1888–1973). Все трое были выпускниками и преподавателями юридических факультетов, проявлявшими глубокий интерес к духовным темам. Более того, все трое публично идентифицировали себя с традиционным христианством (католичеством, православием и лютеранством соответственно), выделяясь из общей секулярной тенденции социальных наук своего времени. И это одна из причин (не единственная, но часто опускаемая в современных работах) по которой все трое в течении десятилетий оставались маргинальными фигурами для политико-правовой мысли, несмотря на признание в узком кругу своих почитателей.

Карлу Шмитту мы обязаны популярностью термина «политическая теология» в новейшее время. Сам этот термин многозначен, и широко обсуждается в наши дни в политическом и социологическом контексте. При всех вариациях в понимании этого направления, очевидно, что сам Шмитт — не теолог в собственном смысле этого слова. Ближайшая к нему область — это история и философия права. Таким образом, «политическая теология» Шмитта — это во многом «правовая теология» или «теология права»², которая предлагает подход к изучению права в истории, не претендует на то, чтобы войти в круг дисциплин теологических факультетов. Поэтому, вслед за В. Е. Кондуровым,

1 О термине «философская теология права» см. *Di Lucia P. Sergej Bulgakov: Per una filosofia teologica del diritto // Veritas et Ius. 2011. № 2. С. 83–87.*

2 Ср. высказывание американского антрополога, исследователя религиозной жизни в Африке Джона Комарофф: «Ours may not yet be an epoch of fully realized theocracy... But it is one of theo-legality. *Pace* Carl Schmitt, it is not just about *political* theology that we ought to be vexing ourselves. It is also about *legal* theology». (Comaroff, John L. *Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the Twenty-First Century // Social Analysis. 2009. Vol. 53. P. 194.*)

мы придерживаемся такого понимания идей Шмитта, при котором «политическая теология» это не столько новая дисциплина, сколько метод философии права³.

В данной статье мы рассмотрим теологическо-правовые идеи Шмитта, Булгакова и Розенштока-Хюсси в 1920-е гг., взяв за основу их отношение к Достоевскому и героям его произведений. Как будет показано ниже, русский писатель появляется в текстах этих мыслителей не столько в своей ипостаси политико-правового публициста и мыслителя, сколько в качестве яркого художественного символа критического отношения к праву и ко всей области юридических смыслов и практики. Отсылка «к Достоевскому» позволяет философам-правоведам дать свой собственный диагноз эпохе после Первой мировой войны. На этом примере мы можем проследить эволюцию их собственных учений, а также их представления о русской культуре и ее месте в мировой истории.

1

В 1923 г. Карл Шмитт, немецкий юрист, университетский профессор, опубликовал эссе «Римский католицизм как политическая форма». Подчеркивая, что не католические авторы часто движимы «антиримским аффектом»⁴, немецкий юрист ссылается на Достоевского в качестве примера данного «аффекта» и своего основного оппонента. Для Шмитта критика Достоевского не была предметом одной только статьи, но сквозной темой многолетних раздумий с 1912 года⁵. В эссе о католицизме 1923 г. Шмитт отмечает, что в первые века Реформации яркими носителями «антиримского аффекта» были протестанты, но с XVIII в. у протестантских политических авторов антиримская аргументация становится все более рациональной. От Кромвеля до Бисмарка и французских секуляристов конца XIX в. проходит целая эпоха, католическо-протестантская полемика теряет эмоциональную выразительность, и «только у одного русского православного, Достоевского, отвращение к Риму обретает эпохальное величие в изображении Великого Инквизитора»⁶. Спустя несколько страниц Достоевский снова упоминается немецким юристом

3 Кондуров В. К. Политическая теология международного права: грани и границы метода // Социологическое обозрение. 2021. Т. 20. №1. С. 50.

4 Шмитт К. Политическая теология. СПб.; М., 2000. С. 101.

5 Collison L. From the commissary dictator to the Katechon: continuity in Carl Schmitt's theory of intermediate authority // Political Theology. 2021. № 67. P. 10.

6 Шмитт К. Политическая теология. С. 101–102.

в парадоксально широкой по спектру политических взглядов типологической группе — тех, кто видит в Римско-католической церкви наследницу универсалистской программы Римской империи. «Французские националисты, характерным представителем которых следует назвать Шарля Морраса, такие германские расовые теоретики, как Х. С. Чемберлен, немецкие профессора либерального толка, как, скажем, Макс Вебер, панславистский писатель визионер Достоевский, — все они основывали свои конструкции на этой непрерывной преемственности католической церкви Римской империи»⁷.

Факт преемственности в эволюции права побуждает Шмитта к апологии Римско-католической церкви (в том числе, и в современных ему организационных формах) как носительницы особого политического и юридического менталитета, наложившего печать на правовое развитие народов континентальной Европы («католицизм как политическая величина»⁸). Немецкий юрист одобрительно отзывается не только о католической политической мысли (где важнейшим автором для него является испанский автор Доносо Кортес), но и о церковном праве, воспринявшем идеи догматического развития Первого Ватиканского собора. Описывая папский догмат в категориях противопоставления харизмы и должности Макса Вебера, он видит в единоличной церковной власти снятие противоречий парламентаризма: «Папа — не пророк, но наместник Христа. Тем самым достигается дистанция по отношению ко всем фанатическим дикостям безудержного профетизма. Благодаря тому, что должность делается независимой от харизмы, священник обретает достоинство [*Amt*], по видимости, совершенно абстрагирующееся от его конкретного лица. Тем не менее он не является функционером, комиссаром республиканского мышления...»⁹.

Отмечая разные аспекты критики католицизма, Шмитт выделяет Достоевского в особый раздел критиков, выступающих с позиций антилегизма «благочестивых христиан»¹⁰. Русский писатель сближается у него с протестантским юристом Рудольфом Зомом (1841–1917), немецким историком права, известным своей теорией «бесправовой церкви». Достоевский интерпретируется Шмиттом через призму зомовского антагонизма между юридическим и духовным принципами церковной организации. И Зом, и Достоевский, как полагает автор

7 Там же. С. 105.

8 Там же. С. 152.

9 Там же. С. 118.

10 Там же. С. 144.

эссе о политической форме католичества, противопоставляют свое христианство «этосу власти» Римской церкви, усиленному «до этоса славы, блеска и чести... Христа правящего, господствующего, побеждающего»¹¹. Подобные «благочестивые» антиримские выпады опасны тем, пишет Шмитт, что они подвергают критике не только церковные право и власть, но и сами принципы формы и правопорядка в обществе, и тем самым подпитывают анархические настроения эпохи.

Шмитт не приводит каких-либо обширных цитат из Достоевского, для него достаточно того, что писатель создал образ Великого Инквизитора¹². Этот образ интерпретируется немецким юристом буквально, вне литературной условности, вне проблемы полифонии и авторства внутри романа «Братья Карамазовы», где «поэму об Инквизиторе» рассказывает Иван Карамазов, а комментирует в антиримском ключе Алеша Карамазов¹³. В восприятии немецкого юриста Великий Инквизитор — персонаж почти исторический, один из высших прелатов Католической церкви, испанец, как и самый близкий Шмитту политический писатель Доносо Кортес (1809–1953). Инквизитор действует в рамках церковной судебно-правовой системы и процедуры в среде подданных испанской монархии. Получается, что всем этим политическим институтам выносится приговор, их авторитет подрывается в момент, когда «Великий инквизитор Достоевского признается, что последовал искушениям Сатаны, в полном сознании, ...потому что лишь священник римской церкви находит мужество взять на себя все проклятие, которое необходимо связано такой властью»¹⁴. Таким образом, хотя Шмитт не вдается в литературный анализ текста, он воспринимает его во всей глубине художественного содержания. Он видит в фигуре Инквизитора реалистичный образ, который его задевает, как серьезный вызов (что можно расценивать как косвенное признание таланта русского писателя). Немецкий юрист уверен, что в споре о политике прав Инквизитор, он солидаризируется с ним, занимает сторону этого воображаемого католического прелата — против Достоевского, который неправ, осуждая Инквизитора (мысль, которую он сохранит на протяжении всей жизни¹⁵). Неправота русского писателя для Шмитта заключается

11 Там же. С. 143–144.

12 См.: *Geréby G.* The theology of Carl Schmitt // *Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*. 2021. № 3 (72). P. 21–49.

13 См.: *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.

14 *Шмитт К.* Политическая теология. С. 144.

15 См.: *Таубес Я.* Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного. СПб., 2021.

в том, что испанский прелат показан им как фигура проигрывающая, поставлен повествованием в скандально-неприличную, оспаривающую величие его положения, а потому, можно сказать, сатирическую ситуацию¹⁶. А там, где подрывается с помощью иронии величественный авторитет Католической церкви, для Шмитта подрывается и авторитет юриспруденции — ведь по мнению немецкого юриста она имеет исток в политическом католицизме. «Формальное превосходство позволяет юриспруденции, подобно католицизму, занимать сходные позиции по отношению меняющимся политическим формам, поскольку она позитивно относится различным комплексам власти, единственно при том условии, что хотя бы минимальной мере удовлетворяется [требование] формы, соблюдается порядок. Коль скоро в новой ситуации можно распознать авторитет, она дает почву для юриспруденции, конкретную основу для субстанциальной формы»¹⁷.

В конце концов, Шмитт приписывает Достоевскому «потенциальный атеизм»: «Для его анархического по сути своей — то есть всегда атеистического — инстинкта всякая власть была чем-то злым и бесчеловечным в рамках временного... Темное, широко распространенное настроение воспринимает институциональную холодность католицизма как злую, а безобразную широту Достоевского — как истинное христианство. Это плоско, как все, что остается во власти настроения ощущений...»¹⁸.

Все это приводит Шмитта к выводу о том, что при всей кажущейся разнице между Достоевским и большевиками (последних он первоначально объединяет с «американскими финансистами» в их неприятии классической юриспруденции), они представляют собой единый поток анархических настроений, который противоположен классической политике и западноевропейской традиции права. И, несмотря на фразу «я знаю, что в русской ненависти против западно-европейского образования может быть заключено более христианства, нежели в либерализме и немецком марксизме... может быть, именно в бесформенности могла бы быть заключена сила для [создания] новой формы», приговор Шмитта Достоевскому остается в силе — он символ русской варварской угрозы европейским формам, и, в частности, юридическим

16 Этот род сатиры у Достоевского М. М. Бахтин в книге, написанной в 20е гг., т. е. через несколько лет после эссе Шмитта, назовет *мениппея*. См.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

17 *Шмитт К.* Политическая теология. С. 141.

18 Там же. С. 145.

формам. Немецкий юрист истолковывает его анархически почти таким же образом, как это позднее сделают французские экзистенциалисты, и именно такое истолкование сам же осуждает как угрозу «потенциального атеизма».

2.

В том же 1923 г., когда в саксонском издательстве вышло эссе Шмитта о католицизме, в сотне километров на юго-восток, в столице нового Чехословацкого государства Праге русский эмигрант и православный священник Сергей Булгаков прочитал лекцию перед русскими студентами-юристами о церковном праве¹⁹. В ней, в частности, он ссылался на Достоевского как на представителя «полемического антиюридизма», особого настроения в русской религиозной мысли, которое усиливало антагонизм закона и любви, формы и духа. Именно это антиюридическое настроение, по его мнению, ответственно за том, что каноника «была лишней в славянофильском богословии». Как отмечает Булгаков, «еще менее ей места в церковной романтике Достоевского и, прежде всего, в “Легенде о великом инквизиторе”, где дано предельное выражение “философии свободы”, понятой как прямой вызов канонике и отрицание церковной власти в страшном образе Великого Инквизитора. По существу, иначе и не мыслит себе каноники наша церковная романтика...»²⁰. Булгаков полагает, что после русской революции, когда исчезли церковноправовые институты русской церкви синодального периода, «романтическое» отношение theologов и философов к вопросам права в церкви, а также и в обществе, должно измениться: «четкость церковно-правовых идей и каноническая сознательность становятся долгом»²¹.

Надо сказать, что к образам Достоевского Булгаков неоднократно обращался, им посвящена, например, киевская лекция 1901 г. «Иван Карамазов как религиозный тип»²². Перед студентами-юристами в 1923 г. Сергей Николаевич упоминает Достоевского кратко и в применении

19 Булгаков С. Н., *прот.* Церковное право и кризис правосознания. Вступительная лекция, читанная на Русском Юридическом Факультете в Праге 17/30 мая 1923 г. // Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. Прага, 1924. Т. 1. Вып. 3. С. 9–27.

20 Там же. С. 9.

21 Там же. С. 77.

22 Булгаков С. Н. Иван Карамазов как религиозный тип // *Он же.* Проблемы идеализма. СПб., 1903. С. 83–112.

к своим новым тезисам о будущем православия. Эти новые тезисы составляли часть работы по кардинальному переосмыслению судьбы русской культуры, которой Булгаков занимался в годы гражданской войны (1918–1922) и первые годы в эмиграции (1922–1925), работы, в которую он вовлекал молодежь на своих занятиях на юридическом факультете и на библейских кружках²³.

В лекции на юридическом факультете в Праге русский ученый сопоставляет анти-юридическую критику Достоевского и Зома, не отождествляя их позиции (как это делал Карл Шмитт). «Стремление Зом, — говорит Булгаков, — к преодолению юридика в церковной жизни, которая представляется ему, разумеется, в стилизованном образе романтизма, имело бы значение лишь в смысле идеальной задачи... Здесь Зом встречается с Достоевским, как автором главы “о церковном суде” в Братьях Карамазовых, но и расходится с ним, поскольку у Достоевского речь идет именно о преодолении права и государства в их особенности, а не об отрицании права в его первоисточнике»²⁴. Но защищая православного автора от упрека в анархизме, Булгаков тут же пишет в примечании: «Впрочем, церковная мысль Достоевского, как замечено выше, не чужда Зомовского уклона к отрицанию каноники во имя христианской “свободы”»²⁵.

При всем удивительном сходстве развития аргумента у Шмитта и Булгакова в 1923 г. (Достоевский как символ романтического анти-юридика в паре с Рудольфом Зомом), существенна и разница в их подходах. Булгаков, профессор-марксист и политик, член Государственной Думы в Российской империи, ставший священником в 1918 г., высланный из Советской России в декабре 1922 г., сознательно занял в 1920-е гг. в эмиграции аполитичную позицию. Поэтому он сосредоточен на вопросах не государственной, а церковной власти, права, нормы и формы. В то время как Шмитт в момент нестабильности Веймарской Германии посвящает себя осмыслению государственного «порядка вещей» (даже когда пишет о католицизме), Булгаков в своей речи о праве обсуждает церковный «порядок вещей», изменения этого порядка, вплоть до нового положения православных церквей после 1918 г., т. е. после слома существовавших веками у православных систем государственно-церковных отношений. Булгаков осознавал риски, связанные с тем,

23 *Резниченко А. И.* О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 233.

24 *Булгаков С. Н., прот.* Церковное право... С. 25.

25 Там же.

что анти-юридическая церковная теория может работать скорее к тактической выгоде враждебной к церкви государственной власти: «отрицание священства и основанного на нем канонического права... приводит его [Зома] к секуляризации не только общего права, но и церковного. Так как и церковь не может обходиться без “порядка вещей”, то этот порядок вещей здесь дается государственной консисторией по принципу *cuius regio eius religio*, вместо церковно-канонического строя церковноправовой утопии приводит к общей секуляризации»²⁶.

Шмитт, как было показано выше, отождествляет православное и протестантское отношение к церковной власти и праву в позициях анархизма, который он приписывает Достоевскому и Зому. Русский православный священник Булгаков, напротив, предлагает читать рассказ о Великом Инквизиторе вне постулатов конфессиональных идентичностей, т. е. без антикатолической критики. Несомненно, в рассказе Ивана Карамазова присутствует критика права и суда, но не обязательно суда католического и уж тем более испанского. Инквизитора можно рассматривать и как художественный образ православного епископа и церковного судьи, и как светского политика, прогрессиста, автора социальных реформ, социалиста, интеллигента²⁷. Об этом Булгаков говорил еще в 1901 г.: «Я знаю, что в образе инквизитора хотят видеть характеристику католической церкви. Но эти исторические толкования, по существу дела спорные, только мешают ясности понимания философского содержания легенды»²⁸. В 1923 г. он снова не вступает в конфессиональный спор, не выступает с критикой ни католицизма, ни протестантизма, находя такую полемику не соответствующей историческому моменту. Булгаков надеется на то, что гиперкритическое отношение к церковной власти в традициях анти-юридической полемики останется в прошлом, будет преодолено новым поколением. Правовед и богослов формулирует перед слушателями необходимость создавать новые юридическо-организационные формы православия в XX в.: «Тяжелым молотом истории разбита — и тоже, конечно, навсегда — государственно-национальная ограда русской церковности... Наряду с центробежными течениями в церкви, выражающимися в автокефализации и в раздроблении крупных церковных образований и возникновении новых, обнаруживается тяга и к объединению всего православного мира,

26 Там же.

27 См.: Сяндюков Н. К. Великий инквизитор как великий гуманист // Русская философия. 2021. № 2. С. 16–30.

28 Булгаков С. Н. Иван Карамазов как религиозный тип. С. 100.

которое уже теперь получает осязательное выражение. На очередь становится вопрос о едином центральном органе всех православных церквей... вся эта вновь нарождающаяся (вернее, возрождающаяся) область требует для своего осмысления не только богословской, но и канонической сознательности»²⁹. Однако, в последующие десятилетия Булгаков не будет участвовать в международной политике, по каналам которой в межвоенный период решались многие вопросы православного сотрудничества. Будучи эмигрантом, в условиях русской православной диаспоры о. Сергей посвятил себя пастырской и академической деятельности в основанном им Свято-Сергиевском богословском институте в Париже.

3

Немецко-американский правовед, историк и социальный мыслитель Ойген Розеншток-Хюсси, один из основателей философии диалога в 1920-е гг., друг Франца Розенцвейга, поддерживавший общение с Карлом Шмиттом до 1933 г., пишет о Достоевском в контексте Русской революции и ее революционного правопорядка. Для Розенштока-Хюсси герои Достоевского — это «человеческие типы, которые станут потом характерными фигурами в Революции. Читать Достоевского — значит читать историю души Русской революции»³⁰.

Свою теорию революций правовед и историк создает после Первой мировой войны, когда старые социально-политические институты рухнули, а новые складываются в ситуации неопределенности и трагических потерь войны и распада. В этой теории история церкви становится главной красной нитью, а государственно-церковные отношения, по-разному складывающиеся, определяют все разнообразие европейских наций.

Ойген Розеншток родился в светской еврейской семье берлинского банкира и в юности по собственному выбору крестился в Лютеранской церкви. В 1912 году, в возрасте 24 лет, он стал самым молодым приват-доцентом в Германии — преподавателем конституционного права и истории права в Лейпцигском университете, где работал вместе с Рудольфом Зомом³¹. Во время войны он был офицером в немецкой армии

29 Булгаков С. Н., *прот.* Церковное право... С. 112.

30 Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С. 78.

31 См. статья Розенштока, в сборнике, посвященном юбилею Зомы: *Rosenstock E. Principium Doctoris // Festgabe für Rudolf Sohm zum goldenen Doktorjubiläum.* Berlin, 1914. P. 87–101.

под Верденом, а после демобилизации вернулся к академической и общественной деятельности. Он был одним из организаторов «Кружка Патмос», группы интеллектуалов, которые собрались, чтобы осмыслить катастрофу мировой войны. В этот круг входили, помимо Розенштока-Хюсси, такие известные интеллектуалы как Ганс Эренберг (1883–1958), Рудольф Эренберг (1884–1969), Карл Барт (1886–1968), Мартин Бубер (1878–1965), Франц Розенцвейг (1886–1929) и др. Все они были на тот момент состоявшимися академическими фигурами, работающими над новыми подходами в разных областях [17]. Патмос, остров, упоминаемый в книге Откровение Иоанна Богослова (Откр 1:9–11), стал для них образом пророческого одиночества в современности между двумя мировыми войнами.

Русскую революцию Розеншток-Хюсси рассматривал как последнюю возможную европейскую революцию, завершающую единый 900-летний период исканий человечества во втором тысячелетии. Этот период начинается революцией Римской католической церкви под властью папства против власти монархов и феодалов. В дальнейшем «цепь революций» была продолжена Реформацией в Германии, Пуританской революцией в Англии, Американской, Французской и, наконец, Русской революцией.

Возвращаясь к Достоевскому, надо сказать, что Розеншток-Хюсси подчеркивает его двойную идентичность и русского, и европейского писателя, который настолько виртуозно владеет западноевропейской формой романа, что никак не может быть символом «бесформенности» (как, собственно, всякий великий писатель). Русские романы становятся частью европейской культуры в особый политический период. «В шестидесятые годы 19-го века, после освобождения крестьян, когда раскол между официальным царским государством и интеллигенцией стал окончательным, революционная молодежь исчезла с поверхности общественной жизни и ушла в народ; душа матушки России начала испаряться. Но некоторые поэты уловили этот момент и увековечили его. Благодаря их голосу и духу их сочинений Россия духовно ещё продолжала жить между 1870 и 1914. Эта литература, будучи самой репрезентативной литературой в революционизированном мире, стала вкладом России в мировой процесс. Без Достоевского и Толстого Западная Европа не знала бы, что есть человек на самом деле. Эти русские писатели, используя западные формы романа, вернули Западу такую меру познания человеческой души, в сравнении с которым вся современная французская, английская и немецкая литература бледнеет»³².

32 *Розеншток-Хюсси О. Великие революции. С. 77.*

Люди, которых описывает Достоевский, это не герои романтизма, выделяющиеся своими особыми талантами, наоборот, «они такие же нечистые, слабые и внушающие ужас, как и всё человечество, но кроме этого они ещё наделены мощной взрывной силой. Бездомная душа — вот герой Достоевского: душа-кочевница»³³. Однако, для Розенштока-Хюсси «человек-динамит» из романов Достоевского — это не только разрушитель правопорядка, живущий в атмосфере перманентного скандала, но и потенциальный деятель будущего. Именно такой тип деятеля необходим в новых обстоятельствах XX века, когда экономические катастрофы и войны становятся частью повседневной жизни. В новейшее время «революционный элемент станет ежедневным, пожизненным соседом нашего существования — совсем как динамит Нобеля, ставший благодеянием для строителей дорог и рудокопов»³⁴. Мир романов Достоевского — это мир, в котором человеческие страсти, «изнанка творческой способности», «рассматриваются не с гневом моралиста и не с беспристрастием анатома, а с раскалённой страстью солидарности с нашими недостатками. Революционер, чистый и простой, воплощён в этих романах в качестве вечной формы человечества»³⁵. Таким образом, Розеншток-Хюсси отмечает в политической идее русской революции, как ее отражает русская литература XIX в., именно то, в чем Шмитт «русским» отказывает, — *форму*.

Розеншток-Хюсси предельно серьезно относится к вкладу Католической церкви в правовую традицию Европы, в этом он совпадает со Шмиттом. Однако, папская католическая идея не единственная, лежащая у истоков западной традиции права, согласно немецко-американскому юристу. В не меньшей степени эта традиция обусловлена другой религиозной революцией — Мартина Лютера — и всей последующей протестантской реформой. Поэтому те, кто пытаются идеализировать «римскую форму» в новейшее время в рядах сторонников Гитлера, отрицают достижения Реформации, фюрер становится лже-папой («в новом [гитлеровском] порядке все отдает папством и католичеством»³⁶).

Русская ситуация, та, в которой находятся герои Достоевского, безусловно другая. Розеншток-Хюсси отмечает, что русские стали первой не-римской (в церковном смысле) нацией начавшей революцию мирового значения, а Русская церковь стоит особняком, вне

33 Там же. С. 78.

34 Там же. С. 29.

35 Там же. С. 79.

36 Там же. С. 365.

католическо-протестантского культурного столкновения. «В России Церкви никогда не удавалось отвоевать свою свободу у Империи. Она была окаменевшей в течение тысячелетия... Русская церковь, действительно, сохранила всю радость и светлое веселье античного христианства, и поскольку в ней меньше было борьбы с Папами или реформаторами, или пуританами, она поддерживал старую традицию гораздо лучше, чем Западное христианство»³⁷. За этими словами убежденного лютеранина стоит не столько похвала, сколько уточнение деталей исторической драмы. Немецко-американский социальный мыслитель полагает, что церковь, «проигравшая империи», подвергается атаке большевиков в годы изъятия церковных ценностей не потому, что представляет угрозу как часть старого государства, «ancien régime» [старый режим], подобно Католической церкви в эпоху Французской революции. Ровно наоборот, с точки зрения большевиков, она подлежит или модернизации, или же уничтожению, потому что в том виде, в каком она сохранилась, является символом слабости, символом крестьянской России, «церковью мужика».

Церковную традицию русских Розеншток-Хюсси обозначает не как национальную, но как сохранившуюся вселенскую (универсальную) первого тысячелетия: «В 1914-м году в России, и только в России, христианская Церковь была по-прежнему тем, чем она была повсюду в 900-ом году»³⁸. Национализм — понятие, которое для русских не связано с традиционной церковью, а скорее с открытием европейской культуры XIX в.: «капитализм представил себя их глазам в форме пылкого национализма... Все западные территории Империи, Польша, Балтийские провинции были более националистическими, чем сама Россия»³⁹. Идеал Достоевского поэтому не связан с национальным строительством «русских», и тем не менее, это идеал социально-политической формы. Идеал — который он вкладывает в уста старца Зосимы («государство, ставшее церковью...») — не анархия, а форма, «церковно-иерархический порядок»⁴⁰. В конце концов Достоевского и его героев можно принять за анархистов с тем же успехом, что и Гете с его бунтующим Фаустом. Розенштоком-Хюсси в своем фундаментальном труде «Социология» (1956) относит обоих писателей к поэтам (вместе с Толстым), перечисляя их имена через запятую в этом качестве⁴¹.

37 Там же. С. 38.

38 Там же. С. 40.

39 Там же. С. 57.

40 Там же. С. 78.

41 *Rosenstock-Huessy E. In the Cross of Reality. Vol. 1: The Hegemony of Spaces. London-New York, 2017. С. 169.*

Он также отмечает, что поэты предвосхищают будущее, подвергая настоящее критике.

Таким образом, Розеншток-Хюсси, в отличие от Шмитта, не приписывает Достоевскому (и русским вообще) анархических склонностей. Более того, он не усматривает у них и протестантского «анти-римского аффекта». Немецко-американский мыслитель тщательно исследует культурные предпосылки русской революции и приходит к выводу о том, что многие аспекты антиюридика русских авторов чаще всего являются критикой либерально-буржуазного права западноевропейских стран. Русская культура конца XIX — начала XX в. не только критиковала право, созданное предыдущей эпохой (т. е. Французской революцией, которая в своем долгом столетнем цикле нашла способ сосуществования с англо-американским миром), но и критически расчищала пространство для новой фазы мировой истории — планетарного международного устройства человечества.

Заключение

Рассмотрев правовые идеи Карла Шмитта, Сергея Булгакова и Ойгена Розенштока-Хюсси, которые они высказывали в виде комментариев или ссылок на Достоевского и образы его героев в 1920-е гг., можно сделать следующие выводы. Герои Достоевского безусловно являются для этих мыслителей символом анти-законного *modus vivendi*, но интерпретация этого символического пространства у них различается. Карл Шмитт настаивает на естественном анархизме, присущем русской культуре, однако его отношения с образом великого Инквизитора сложные. Он солидаризуется с ним, пишет о его политической правоте, но при этом полагает, что Достоевский в принципе неправильно и пристрастно, в силу отношения православного к католику, показал испанского прелата — как объект сатиры скандального положения, и следовательно, в том виде в каком Инквизитор описан, он не может символизировать собой решение проблемы авторитета права. Проблема же этого образа в том, полагает Шмитт, что он написан автором, для которого христианство — это «безобразная широта», бесформенность. Похожим образом Булгаков в 1920-е гг. полагает, что, движимый настроением «церковного романтизма», Достоевский в образе Великого инквизитора создает памфлет церковной власти и права. Однако Булгаков не считает «антиюридиказм» неперенной чертой русской культуры, относит его только к определенной эпохе и призывает к созданию

новых правовых форм в православии в пост-константиновскую эпоху после революции и Первой мировой войны. Розеншток-Хюсси утверждает, что Достоевский предвосхитил и описал человеческий тип русского революционера. Сохраняя критическое отношение к марксизму и в еще большей степени к большевизму, протестантский мыслитель отмечает в политической идее русской революции положительное содержание реформ ради социальной справедливости. Герои Достоевского обладают «взрывной силой» и критикуют социально-правовой порядок предыдущих эпох (Французской и Английской революций), но это неизбежная критическая работа в свете наступления новой общечеловеческой фазы мировой истории.

Библиография

- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский рабочий, 1963.
- Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.
- Булгаков С. Н.* Иван Карамазов как религиозный тип // *Он же.* Проблемы идеализма. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903. С. 83–112.
- Булгаков С. Н., прот.* Церковное право и кризис правосознания. Вступительная лекция, читанная на Русском Юридическом Факультете в Праге 17/30 мая 1923 г. // Ученые записки русской учебной коллегии в Праге. Прага, 1924. Т. 1. Вып. 3. С. 9–27.
- Кондуров В. К.* Политическая теология международного права: грани и границы метода // Социологическое обозрение. 2021. Т. 20. № 1. С. 50–71.
- Махлин В. Л.* Русская революция как часть автобиографии европейца // Литературоведческий журнал. 2017. С. 48–62.
- Пигалев А. И.* Язык, культура и история в диалогическом мышлении Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 575–597.
- Резниченко А. И.* О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: РЕГНУМ, 2012.
- Розеншток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека. М.: Изд Библейского богословского института, 2002.
- Сюндюков Н. К.* Великий инквизитор как великий гуманист // Русская философия. 2021. № 2. С. 16–30.
- Таубес Я.* Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного. СПб.: Владимир Даль, 2021.
- Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
- Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 48–58.
- Collison L.* From the commissary dictator to the Katechon: continuity in Carl Schmitt's theory of intermediate authority // Political Theology. 2021. № 67. P. 1–19.

- Comaroff J. L.* Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the Twenty-First Century // *Social Analysis*. 2009. Vol. 53/1. P. 193–216.
- Cristaudo W.* Religion, Redemption and Revolution: The New Speech Thinking of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- Di Lucia P.* Sergej Bulgakov: Per una filosofia teologica del diritto // *Veritas et Ius*. 2011. Vol. 2. P. 83–87.
- Geréby G.* The theology of Carl Schmitt // *Politeja*. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. 2021. Vol. 3/72. P. 21–49.
- Rosenstock E.* Principium Doctoris // *Festgabe für Rudolf Sohm zum goldenen Doktorjubiläum*. Berlin: Duncker und Humblot, 1914. P. 87–101.
- Rosenstock-Huessy E.* In the Cross of Reality. Vol. 1. The Hegemony of Spaces. London; New-York: Routledge, 2017.
- Stünkel K. M.* Eugen Rosenstock-Huessy's Early Symblysmatic Experiences — The Sociology of Patmos and Die Kreatur // *Culture, Theory and Critique*. 2015. № 56 (1). P. 13–27.