

Харизма и смерть: о разновидностях одного типа политического господства

Святослав Каспэ

Доктор политических наук, профессор, департамент политики и управления,
факультет социальных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»;
главный редактор журнала политической философии и социологии политики «Полития»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, 101000 Российская Федерация
E-mail: kaspe@politeia.ru

Политическое плотно соединено со смертью. Именно в перспективе смерти возникает первичная потребность в политике — отсюда все исторические вариации способов ее удовлетворения. В частности, различные решения вопроса о символическом бессмертии, достигаемом политическими средствами. Не так важно, идет ли речь о спасении потустороннем, посюстороннем или об их гибридах, — в любом случае конструируется та или иная политическая сотериология, так или иначе соотносящая господство и спасение. Современное государство — определенная форма господства, претендующая быть основным оператором благ спасения и поставщиком бессмертия, оттесняя и вытесняя конкурентов через присвоение и модификацию их практик (прежде всего церковных).

Из всех веберовских типов легитимного господства харизматический сопряжен с темами смерти и бессмертия наиболее тесно. Именно спасение, в пределе — «жизнь вечную» обещает харизматик своим последователям. Во второй половине XX века представления и о политической харизме, и о спасении претерпевают значительные трансформации, однако их связка сохраняется. Теологический дискурс позволяет обнаружить одно неочевидное окно возможностей для продолжения истории политической харизмы. Теперь она легче сопрягается с программами и порядками, ориентированными на производство политического зла, а не блага (операционализировать понятия блага и зла позволяет именно теологический дискурс). Соответственно, и спасение стало проще помыслить как известное из того же источника спасение альтернативное — не в вечной жизни, но в вечной смерти, достигаемой через насилие и несвободу и в них же состоящей. Впервые политическая харизма была объявлена подозрительной в середине XX века. Затем последовала ее выборочная реабилитация. Теперь априорная подозрительность снова стала оправданной — и с более вескими основаниями, чем в прошлый раз.

Ключевые слова: харизма, смерть, спасение, политическое господство, государство, политическое зло

Нет, не умрете.

Бытие 3:4

Если живете по плоти, то умрете.

Римлянам 8:13

Смерть

Политическое и смерть соединены плотно. Политическое, конечно, не везде, где смерть; но где политическое, там смерть. Не обязательно на переднем плане, но на заднем — всегда.

О смерти на переднем плане, то есть о смерти в перспективе политического, известно и сказано многое. О войнах внешних и внутренних. О политических убийствах, от дворцовых до уличных. О государственном и противогосударственном терроре. О геноциде и других формах политически мотивированных расправ. О смертной казни. О тех, кто добровольно ставит свою жизнь на карту во имя политических целей или ради спасения тех других, кого во имя политических целей отправляют на заклание. О самоубийствах как о последнем выходе — будь то бегство потенциальной жертвы от неотвратимо наступающего политического зла или бегство палача от ответственности за содеянное им политическое зло. Перечень способов осуществления «реальной возможности физического убийства», через которую Карл Шмитт определял политическое *per se* (Шмитт, 2016b: 308), не закрыт и никогда не будет закрыт.

Другой взгляд меняет местами фон и фигуру и направляется на само политическое — в перспективе смерти. Он не просто возможен, он неизбежен. Потому что именно в перспективе смерти возникает первичная потребность в политике. (Если мы по-прежнему называем политикой примерно то же, что называли так греки, то ли, по выражению Кристиана Мейера, «открывшие» ее (Meier, 1990), то ли, по более точной формулировке Моше Берента, ее «изобретшие» (Berent, 1998).) Ксенофонт описал эту потребность весьма внятно и вполне рационально: «...каждому очень дорого его отечество. Сограждане и вправду словно безвозмездные телохранители друг для друга — против рабов, против злодеев, — так что ни одному из них не грозит опасность умереть насильственной смертью <...> Так благодаря своему отечеству каждый из граждан проживает свой век в безопасности» (Ксенофонт, 2006: 49). В самом деле, кто откажется от такой мощной, к тому же бесплатной кооперативной страховки самой жизни — притом что вероятность самому оказаться вынужденным предоставить страховые услуги кому-то другому невысока? Выгоды актуальны и регулярны, издержки всего лишь потенциальны и факультативны.

Только надо помнить, кем именно были созданы греческие города и Город как таковой — «отправной пункт всякого политического размышления, точка отсчета,

к которой надо постоянно возвращаться... первоначальный очаг европейской и западной политики, которая даже свое название получила от него» (Манан, 2004: 75). Более того, «основополагающий опыт, раскрытие того, что люди могут и должны делать, чтобы достичь *справедливости и счастья*» (Там же: 76). То были прежде всего бойцы, т.е. убийцы, способные отнимать жизнь у других и отдавать свою, — «сборище вояк, что и сыграло основополагающую роль в конструировании духовного универсума греческого города» (Detienne, 1965: 441). «Война — ритуал, самописание и самоутверждение мужского сообщества. Мужское сообщество обретает стабильность в противостоянии смерти, в том, чтобы бросить ей вызов, демонстрируя готовность к гибели, и в экстазе выживания. Подобные поведенческие модусы сопряжены с системами правления и ценностями нашего общества даже до сих пор» (Burkert, 1983: 47).

Эти люди находились в особенно близких, интимных отношениях со смертью. Они знали ее в лицо. И именно потому они, будучи к тому функционально приспособлены, смогли создать для себя публичное пространство исополитии, исономии и исегории, в котором каждый гражданин может встать и говорить из центра, ἐς μέσων (см.: Detienne, 1965). А уже не только для себя, но и для тех, кого они взяли под свою защиту, — пространство гарантированного выживания. Именно они смогли пусть не вовсе прекратить, но поставить на паузу и перевести в более или менее вялотекущий режим стасиса (см.: Lintott, 1982; Finley, 1985; Verent, 1998; Агамбен, 2017; Лоро, 2021; Каспэ, 2023, 2024; Бродский, 2023; Третьяк, 2023) перманентное индивидуальное и групповое смертоубийство. Все прочие преимущества гражданской, политической жизни — любовь, дружество, добродетельность, благочестие, благосостояние etc. — логически и хронологически вторичны по отношению к первому шагу. К буквальной маргинализации насильственной смерти, к ее оттеснению если не за пределы, то по крайней мере на периферию сообщества.

Причем сделали они это не теми средствами, какими пользовались в тех же целях в восточных деспотиях (тирания — уже аберрация, мутация, отклонение от нормы и никогда иначе не воспринималась). И не через образование Левиафана, сиречь государства¹, «смертного Бога», «единого лица, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» (Гоббс, 1991: 133). Соответственно, они обошлись и без фигуры суверена, который, в конце концов, является не более чем «носителем этого лица» (Там же), да и вообще лицом только «должностным» (Там же: 415).

Томас Гоббс, между прочим, совершил любопытную концептуальную натяжку. Сначала сказано: «При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех» (Гоббс, 1991: 95). На этом впечатляющем образе внимание читателей и интерпретаторов обычно фокусируется и останавливается, хотя тут же

1. «Полис был не государством, но скорее тем, что антропологи называют безгосударственным сообществом» (Verent, 1998: 333).

следует оговорка: «война есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения <...> понятие войны состоит не в происходящих боях, а в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном» (Там же: 95–96). Иными словами, помимо войны всех против всех *stricto sensu*, есть еще и война *lato sensu*, война как грозная эвентуальность, определенным образом модифицирующая людское существование и поведение даже тогда, когда оружие то ли еще не обнажено, то ли уже убрано в ножны, но не отложено совсем². Пусть так, и даже несомненно так; но вообще-то это два довольно разных опыта и практика. Льется ли своя и чужая кровь прямо сейчас или только может пролиться (или лилась совсем недавно и еще не остыла), как-никак имеет значение. Тем не менее Гоббс — вряд ли по недоразумению, скорее намеренно запугивая читателя, склоняя его тем самым к выводу о благотворности и, главное, безальтернативности Левиафана, — описал реалии обоих «негражданских» состояний как совершенно идентичные:

«Все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность» (Там же: 96). В них обоих равным образом «нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (Там же). Примером такого жалкого прозябания Гоббсу послужили «дикие племена во многих местах Америки» (Там же: 97) — пусть так еще раз. Даже с учетом сомнительной полноты и адекватности представлений Гоббса об американских абorigенах, спор не стоит свеч³.

Но ведь у греческих «воjak», бойцов и убийц тоже не было ничего, кроме «собственной физической силы и изобретательности». Просто они изобрели политику. И та надолго оказалась довольно прочной «гарантией безопасности», обеспечив и «гражданское состояние», и примерно все остальное, названное Гоббсом.

2. Позднее ровно тот же ход повторил Шмитт: «Дело отнюдь не обстоит так, словно бы... всякое политическое действие — это действие военной борьбы» (Шмитт, 2016b: 308). «Война... как реальная возможность... всегда есть наличествующая предпосылка, которая уникальным образом определяет человеческое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение» (Там же: 310). Более того, Шмитт пошел дальше Гоббса — тот хотя бы допустил, что «все остальное время есть мир» (Гоббс, 1991: 96). Для Шмитта никакого «остального времени», а соответственно, и мира нет вообще.

3. Я благодарю Александра Филиппова, прояснившего мне в частной беседе этот темноватый фрагмент «Левиафана». Однако ответственность за его, фрагмента, критическую интерпретацию полностью лежит на мне.

Конечно, греческий город даже в его лучшие времена не был идеален, а со временем исчерпал себя. Хюбрис (яростная гордыня, восстающая против воли богов и даже самих мойр) в конце концов взломал ту клетку, в которую был помещен организацией города, и вырвался на оперативный простор. Так и не сдержавший его необратимо стасис стал, в свою очередь, дисфункционален и обратился в свою противоположность, в полемос, в кровавое безумие гражданских и межполисных войн. Несколько продлить существование полисов удалось только за счет утраты ими самодостаточности и свободы, ценой их инкорпорации в состав иной, более широкой политической формы — сперва протоимперской (македонской), затем имперской в полном развитии (римской).

Возникнув из «противостояния смерти» и «экстаза выживания», греческая политика (а значит, и ее позднейшие вариации и дериваты, вплоть до современности) вполне закономерно, даже неизбежно включила в свое смысловое поле и тему бессмертия. Разумеется, не буквальной бесконечности личного физического существования — она была зарезервирована только для богов⁴. Однако пусть не сразу, только в постгомеровскую эпоху, некое особенное, уже небожественное, лишь политическое бессмертие все же стало приписываться и смертным. Поначалу оно служит наградой исключительно героям, то есть особенно выдающимся «воjakам».

«То мое мнение, что человек может стать “бессмертным” (*ἀθάνατος*), впервые утверждается в воинственной поэзии. В одной из считанных сохранившихся элегий спартанца Тиртея (VII в. до н.э.) такое будущее обещано многим доблестным воинам, павшим за свое отечество <...> Сообщество гарантирует вечную память отдавшим за него свои жизни <...> Иначе говоря, при первом же своем появлении идея такого бессмертия парадоксальна. В религиозном культе греческого города герои древности... всегда почитались вместе с высшими богами... но и новые герои, погибшие в битве, получают сходные почести <...> Как член полиса индивид социализирован, но в идеальном смысле он, отдавая жизнь за сообщество, тем самым поддерживает свою индивидуальность и сохраняет ее навсегда. Вопрос о бессмертии возникает в этот момент не случайно» (Jaeger, 1959: 137–138).

То же на множестве источников убедительно показано Кристианой Сурвину-Инвуд: «Смерть в бою — славное событие, коллективно возвышающее погибших на войне, поскольку погибли они на службе городу, подтвердив ценность своих индивидуальных жизней; такие мертвецы достойны не скорби и жалости, но хвалы и почитания, что возвеличивает и сам полис» (Sourvinou-Inwood, 1996: 193). Более того, «смерть на войне повышает статус мертвеца, наделяя его разными ви-

4. Единственное однозначное исключение из общего правила, допущенное в греческой мифологии, — Ганимед, с его специфической ролью при Зевсе. Даже относительно посмертной судьбы полубога Геракла предлагались разные версии; сюжет о другом полубоге, Ахилле и его знаменитой пятке, особенно показателен. В «Илиаде» Аполлон, урезонивая Диомеду, описывает положение вещей с жестокой прямоотой: «Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами, / Гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно / Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!» (Илиада 5:440).

дами бессмертия. Первый — гражданское бессмертие в прославлении. Второй — героизация» (Там же: 194)⁵.

Вернер Йегер отметил и дальнейшее расширение греческих представлений о гражданском бессмертии. «В платоновском “Пире” правом на такое бессмертие обладает уже не только воин. Эту честь с ним разделяют другие обретшие славу люди: законодатель, поэт, сочинитель, ученый, философ. С бессмертными воинами древности общего у них то, что их делает бессмертными не личный талант или гений, но совершенное ими для целостного людского сообщества» (Jaeger, 1959: 138–139)⁶. То есть, переставая быть только военным, бессмертие становится еще более политическим, поскольку его перспектива теперь открывается через многообразные высшие проявления общинной жизни в полисе (именно общинной, не индивидуальной), охватывает и пронизывает весь город, тем самым превращая его в место, где бессмертие хоть и не гарантировано, но все же достижимо.

Рим пошел тем же путем. Вечный (sic!) город, точнее, его сакральный центр, *templum*, граница которого, *pomerium*, была прочерчена еще Ромулом, изначально «был местом вечной жизни, и потому его оскверняло бы всякое соприкосновение со смертью» (Кнабе, 1994: 254), прежде всего насильственной⁷. Эта вечная жизнь — не буквальная, а специфическая, символическая, однако почетная, желательная и желанная, — то же, что и в Греции, «бессмертие имени и славы» (Sullivan, 1943: 17). И оно так же эволюционировало от исключительно военного понимания к расширенному. «В римском мире до Цицероновых дней люди мечтали прежде всего о *gloria militaris*. Но Цицерон скорее отдает предпочтение *gloria* государственного мужа, а иногда, как в речи в защиту поэта Архия, намекает, что и на литературной ниве можно снискать подобные же лавры» (Ibid.: 18).

Ханна Арендт резюмировала античные представления о смерти и политическом бессмертии так: «*Полис* был для греков, как и *res publica* для римлян, прежде всего гарантией от тщетности индивидуальной жизни, пространством защиты от этой тщетности, предназначенным для обеспечения смертным относительной долговечности, если не бессмертия» (Arendt, (1958) 1998: 56⁸). А в другой работе, опубликованной спустя 12 лет после «*Human Condition*», распространила ту же мысль на политику вообще, уже без привязки к античности: «То, что мы обычно едва сознаем, а именно, что наша собственная смерть сопровождается потен-

5. Трудно сказать, о каком из видов бессмертия говорилось в письме спартанских архонтов, будто бы отправленном царю Леониду: «Бейтесь как мертвецы, и вы не умрете» (Синезий Киренский, 2014: 101). Но что говорилось в нем о том же самом военно-политическом бессмертии, бесспорно.

6. Йегер имеет в виду фрагмент Συμπόσιον 209.

7. До такой степени, что табуировалось даже пересечение священной границы теми римскими воинами, кто причинил такую смерть чужакам и тем самым стал токсичен для сердцевины Города. «Внутри померия было запрещено не только хоронить мертвых, но и появляться вооруженным солдатам. Вооруженная армия сеет разрушение и сама подвержена ему» (Кнабе, 1994: 254).

8. Здесь не используется русский перевод цитированного труда Арендт, выполненный Владимиром Бибихиным и вышедший под названием «*Vita Activa*» (Арендт, 2000). Он имеет к оригиналу настолько приблизительное отношение, что скорее должен рассматриваться как собственное произведение самобытного философа.

циальным бессмертием группы, к которой мы принадлежим, и в конечном счете всего нашего вида, перемещается в центр нашего опыта. Как будто сама жизнь, бессмертная жизнь вида, питаемая, так сказать, вечным умиранием своих индивидуальных членов, “возникает”, актуализируется в практике насилия» (Арендт, 2014: 79). «Именно неизбежность смерти заставляла людей искать бессмертной славы в деянии и слове и подвигала их к созданию политического организма, который был бы потенциально бессмертен. Таким образом политика служила как раз тем средством, с помощью которого можно было от равенства перед смертью спастись, добившись отличия, гарантирующего некоторую долю бессмертности» (Там же: 79–80).

Перевод Григория Дашевского великолепен, хотя, строго говоря, слова «спастись» в оригинале нет — там значится «escape from» (Arendt, 1970: 68). Тем не менее оно здесь совершенно уместно. Контекст обсуждения должен быть расширен до темы спасения, в которой непреложный факт фатальной неизбежности смерти и необходимость что-то с этим фактом сделать занимает центральное место — все прочие виды страдания и зла примыкают именно к нему.

Карл Ясперс связал обострение подобных переживаний с «осевым временем» (800–200 гг. до н.э.): «Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя перед пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения» (Ясперс, 1994: 33). К ясперсовской философии истории, и особенно к самой концепции «осевого времени», с его непомерно широкими географическими и хронологическими рамками, можно относиться по-разному. Однако, например, отнюдь не склонный к философским спекуляциям Шмуэль Айзенштадт не только назвал эту идею «оригинальным прозрением» (Eisenstadt, 2003: 197), но и основательно проработал ее в своем излюбленном жанре ретроспективной сравнительной социологии (Ibid.: 197–264; Eisenstadt, 1986⁹). «В цивилизациях “осевого времени” возникло представление об острой грани, разделяющей земной и неземной миры. Ему сопутствовала убежденность в существовании превосходящего любую данную посю- или потустороннюю реальность высшего, трансцендентного морального или метафизического порядка» (Eisenstadt, 2003: 199). «Развитие таких представлений с необходимостью ставит вопрос о мостах, которые можно было бы навести над пропастью между трансцендентным и земным порядками. Отсюда вырастает, в веберовской терминологии, проблема спасения. Ее корни — в осознании смертности, а также самоуправного своеволия как человеческих действий, так и их социальных регуляций. Поиск бессмертия в том или ином роде и способов справиться с этим своеволием ведется во всех обществах» (Ibid.: 200).

9. Значительный интерес представляет и целиком посвященный историко-социологическим интерпретациям концепции «осевого времени» специальный номер журнала «Daedalus», в особенности вводная статья редактора-составителя номера Бенджамина Шварца (Schwartz, 1975), на которую Айзенштадт не раз ссылался.

Конечно, отсылка к Макс Веберу не могла не появиться — Айзенштадт, как и все структурные функционалисты того великого времени, находился под заметным влиянием его наследия. Нет ни необходимости, ни возможности пытаться вписать в рамки статьи не то что полную реконструкцию, но даже краткое резюме веберовских представлений о «проблеме спасения». Эти представления в разное время и в разных текстах формулировались Вебером по-разному, с включением тех или иных нюансов и расстановкой тех или иных акцентов, и никогда не были им систематизированы так, чтобы исчерпывающим образом снять все накопленные противоречия. Общеизвестно, что базовым основанием для построения более детализированных типологий Веберу служило различие спасения потустороннего и посюстороннего, трансцендентного и имманентного — сообразно тому, по какую из сторон пропасти между мирами и порядками помещает определенный культурно специфичный комплекс представлений взыскуемое его приверженцами избавление от невыносимой тяжести индивидуального бытия. Но и это различие Вебер не абсолютизировал. Даже в тех «крупных религиозно-этических системах» (Вебер, 2017: 36), которые, по его собственному суждению, фокусировались на спасении потустороннем, дело обстояло сложнее. «Внемирское благо спасения вовсе не было исключительно потусторонним, даже если понималось в качестве такового. Психологически для ищущих спасения скорее было важно именно их нынешнее, посюстороннее переживание» (Там же: 37). «И хотя только рационализированные религии, помимо непосредственного обладания благом спасения, привнесли в... специфически религиозные действия еще и метафизическое значение <...> благо спасения психологически переживалось благочестивым человеком в настоящем» (Там же: 38). А где же еще оно может переживаться, если любой человек, хоть благочестивый, хоть не особенно, находится в своем настоящем времени и месте, *hic et nunc*, и более нигде? Тем более это верно в отношении посюстороннего спасения, содержание которого «может принимать различные формы: оно может означать освобождение от физических, душевных страданий или социального угнетения, от бессмысленной суеты и преходящести жизни как таковой¹⁰, от непреодолимого собственного несовершенства, будь то клеймо позора или ярко выраженная склонность к греховности, или, более духовное по своей природе, может быть связано с неизбежностью темного земного неведения о смысле мира» (Вебер, 1994: 190). Социологически не так важно, идет ли речь о спасении потустороннем, посюстороннем или об их гибридах. Путь к трансцендентному спасению все равно начинается в мире имманенций, просто в нем не заканчивается.

Айзенштадт попытался придать веберовским построениям бóльшую консистентность и операциональность (конечно, ценой значительных упрощений и огрублений). «Прежде всего, культурные ориентации существенно различаются в трактовках напряжения между трансцендентным и земным порядками и в способах его разрешения. Есть несходство между теми случаями, когда напряжение

10. То есть от обреченности на смерть.

описывалось в относительно мирских терминах (как в конфуцианстве и традиционных китайских верованиях, а также, несколько иным образом, в греческом и римском мирах), и теми, в которых то же напряжение мыслилось в категориях религиозного разрыва (как в великих монотеистических религиях, индуизме и буддизме). Следующее несходство — между монотеистическими религиями, которым свойственно понятие Бога, пребывающего вне Вселенной, но способного ей руководить, и системами, подобными индуизму и буддизму, в которых трансцендентный, космический порядок безличен, практически метафизичен и находится в непреодолимом экзистенциальном противоречии с земным. Еще одно важное несходство <...> между чисто посюсторонними, чисто потусторонними и смешанными концепциями спасения. Вряд ли случайно, что “мирское” понимание этого напряжения, в Китае и до некоторой степени в античности, было связано с представлением о спасении как почти полностью посюстороннем, что метафизическое, не деистическое понимание вело к представлению о спасении потустороннем, тогда как великие монотеистические религии упорно комбинировали посюсторонние и потусторонние представления» (Eisenstadt, 2003: 215).

Посюсторонние методы и методики спасения, в какой бы пропорции они ни присутствовали в той или иной цивилизации, культуре или субкультуре, предельно многообразны — там и аскеза, и экстаз (кстати, равно свойственные воинам), и чуть ли не все, на что способна человеческая изобретательность, подгоняемая если не страхом, то по меньшей мере серьезным беспокойством. Доля политических практик в этом постоянно обновляемом репертуаре всегда была весьма велика. И до греков — Ян Ассман обнаруживает «единство господства и спасения» еще в Древнем Египте (Ассман, 2022: 72–78; см. также: Assmann, 2000). Затем в Израиле, Греции, Риме — и, разумеется, в христианстве, которое впитало, преобразило и феноменальным образом соединило эти три начала. Но сперва все-таки впитало — о полном единстве господства и спасения речь уже не шла. А вот об их сопряжениях, пересечениях, трениях, схождениях и расхождениях шла вовсю. Центром же тяжести проблемы спасения, в том числе спасения политического, неизменно оставалась смерть. «Каждое человеческое общество, каким бы способом оно ни было легитимировано, должно поддерживать солидарность перед лицом хаоса <...> Мир сакрального порядка, поскольку он продолжительно производится человеком, постоянно сталкивается с разрушительными силами человеческого существования во времени. Хрупкость каждого такого мира открывается... что наиболее важно, когда он осознанно сталкивается со смертью. Всякое человеческое общество представляет собой в конечном счете группу людей, связанных перед лицом смерти. В результате мощь религии зависит от степени убедительности транспарантов¹¹, которые она вкладывает в руки людям, стоящим перед лицом смерти, или, более точно, неизбежно идущим ей навстречу» (Бергер, 2019: 66). Так ведь мощь политики, политического *per se* зависит от того же самого. «Земная

11. Перевод Р. Сафронова в целом приемлем. Но почему «транспарантов»? Навстречу смерти с транспарантами, как правило, не ходят. «Banners» из оригинала — это знамена, стяги, флаги.

власть, так же как и трансцендентная, может защищать и разить; может оборвать жизнь или продлить ее... Она вовлекает в процессы не менее жизненно важные, чем те, которыми заправляют священнослужители и чародеи» (Shils, 1975: 264). «Власть... пробуждает чувство сакрального. Сакральность властна по своей природе» (Ibid.: 5).

Ассман утверждает, что «единство господства и спасения» сначала было подорвано совершенным Израилем «выходом из Египта», понимая его не только как само событие Исхода, но и как решительный сдвиг в пространстве представлений; что затем, когда эпоху Судей сменила эпоха Царств, оно частично восстановилось даже в Израиле; что на следующей фазе, после деградации царской власти и утраты политической независимости, с одной стороны, происходит возвращение к «идентитарной теократии»: «Царство Яхве не допускает никакого земного царя подле себя» (Ассман, 2022: 116). С другой стороны, «здесь же... начинает подготавливаться и дуалистическое истолкование, которое затем обнаружит себя в христианском учении о двух царствах» (Там же). Наконец, в отличие от христианства раннего, «Константиновский поворот в некотором смысле означал возвращение в Египет» (Там же: 152). Убедительности схемы Ассмана сильно вредит совершенно некритическое, антиисторическое и анахроническое применение им термина «государство» к чему попало, в то время как хорошо известно, что государство — лишь одна из политических форм в ряду многих, причем довольно поздняя. Но что-то важное в них, безусловно, схвачено.

Отдельные сомнения вызывает и абсолютизация последствий «Константиновского поворота». Во-первых, они были разными для восточного и западного христианства, хотя отдаление их друг от друга еще только начиналось (фальшивый рассказ о «Константиновом даре» все же не на пустом месте возник). Во-вторых, был же и св. Августин, приступивший к сочинению трактата «О граде Божием» только через 100 лет после Миланского эдикта и, как опять же общеизвестно, решительно отказавший градам земным, то есть любым системам политического господства, в обладании самомалейшим собственным сотериологическим потенциалом.

Бреша в возведенной Августином стене между посюсторонним, политическим спасением и спасением потусторонним, церковным, в христианском мире стали пробивать позже. На Востоке — при Юстиниане (что требует отдельного рассмотрения). На Западе — спустя еще века, поскольку желающим пришлось преодолеть серьезное сопротивление. Даже в IX веке епископ Лионский Агобард счел необходимым предостеречь от переоценки возможностей светской власти в деле спасения самого Людовика Благодетельного (судя по всему, как раз по причине его неподдельного благочестия и производной от него склонности путать религиозное и политическое): «Если бы Господу Всемогущему было угодно, чтобы при одном весьма благочестивом короле все подчинялись бы и единому закону, тому, по которому живет и он, и его ближние, тем самым множество людей уравнилось бы в согласии града Божьего. Но дело это слишком великое и человекам вряд ли

посильное»¹² (Agobardi, 1851: 126). Датированные примерно 1100 г. трактаты Нормандского Анонима, приписывавшие монархической власти «свою собственную функцию в общем деле спасения» (Канторович, 2015: 118), до времени оставались экстремальным эксцессом в рамках более широкой и более умеренной «средневековой идеи христоцентричной королевской власти» (Там же: 121), которой Эрнст Канторович отвел целую главу «Двух тел короля» (Там же: 113–162).

И все-таки брешь была проделана, хотя и постепенно — по мере становления государства как политической формы. Ползучий бунт локальных, территориальных владычеств против Священной Римской империи и Римской же Церкви, с присутствием им обоим универсализмом, — под девизом «*imperator in regno suo*». Обильное заимствование консолидирующимися государствами законодательных, судебных, административных, финансовых техник, выработанных Церковью в ходе «Папской революции» (см. Берман, 1998: 93–123; Розеншток-Хюсси, 2002: 422–456), так что когда «светское государство появилось, оно имело облик, сходный с обликом папской Церкви» (Берман, 1998: 118–119). Возникновение доктрины суверенитета: «Когда Жан Боден говорит, что суверенный государь являет собой образ Бога, эту фразу надо понимать во всей ее полноте, и она означает, что суверен — подчиненный Богу, но ответственный только перед Ним, — вне политического целого, так же как Бог вне космоса. Либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную и трансцендентно* верховную власть — находящуюся не на вершине, но *над* вершиной и управляющую всем политическим обществом *свыше*» (Маритен, 2000: 40–41)¹³. Абсолютизм как попытка довести ту же доктрину до *non plus ultra*. Его крах и замена фигуры суверена — с монарха на народ, в сдвоенных ипостасях демоса и нации¹⁴. «Демократия и нация являются двумя способами осуществления проекта *self-government*. Социальный динамизм, вызываемый национальным фактом, и социальный динамизм, вызываемый фактом демократическим, налагаются один на другой и взаимно усиливаются» (Манан, 2004: 96). «Секулярный эквивалент спасения — идея патриотического и демократического сообщества, нетерпимого к коррупции и угнетению» (Herzfeld, 1992: 6). Впрочем, все это подробнейшим образом описано в несметном множестве текстов.

Луи Дюмон коснулся самой сути дела, заявив: «Современное государство не преемственно по отношению к другим политическим формам: оно представляет собой превращенную Церковь» (Dumont, 1985: 112). Утверждение хотя и верное,

12. Я благодарю Владимира Файера за помощь в переводе этого фрагмента непосредственно с латинского оригинала. Даже во французских переводах нередко допускаются серьезные смысловые искажения.

13. Если так, то не только в том, что касается господства, но и в том, что касается спасения, репрезентирующий Бога суверен не может не иметь некоторый вес, и немалый.

14. Ср.: «Народ властвует в мире американской политики, словно Господь Бог во Вселенной. Он — начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему» (Токвиль, 2000: 63). Сказано о политике отнюдь не только американской — ведь Алексис де Токвиль, как известно, видел в Америке не только и не столько ее самое, сколько предначертание дальнейшей судьбы всей цивилизации. Причем неизбежность такого будущего его отнюдь не радовала.

но чересчур категоричное — легко прослеживается и другая генеалогическая линия. «Когда захотели установить свободу... единственной известной формой для этого был полис» (Манан, 2004: 78). Поэтому «современное Государство... выглядит как город, намеренно и искусственно растянутый и размытый» (Там же). Причем фундаментального противоречия тут не было — Церковь ведь тоже в некотором смысле город, хотя и особенный, — Град¹⁵. Именно в этом двоянном качестве, радикально увеличивающем объем располагаемых ресурсов и потенциал их мобилизации, государство (точнее, его функционеры) устанавливает и меняет в ту или иную сторону нормы раздачи смерти и обещаний бессмертия. Именно так государство становится одним из ключевых операторов «рынков спасения» (см., например: Young, 1997; Jelen, 2002; Stolz, 2008a; о частичной полезности этой в целом довольно сомнительной метафоры см.: Каспэ, 2018). Именно так «суверенное государство занимает место божества, обещая реальное спасение, неполное, зато зримое, а достигается это земное спасение путем создания гражданского общества равных» (Smith, 1986: 133). История его возникновения, соответственно, рассказывается как «разворачивающаяся в земном пространстве и времени драма спасения» (Ibid.: 179). Именно «своей способностью объединять мертвых, живых и еще не родившихся в единую общность судьбы... национализм¹⁶ дает человечеству светскую версию бессмертия» (Смит, 2004: 26).

Наконец, именно так политическая власть шаг за шагом приобретает черты власти пастырской, как ее и ее эволюцию представил Мишель Фуко. Поскольку высказывания Фуко разных периодов его работы еще менее консистентны, чем построения Вебера, целесообразно ограничиться краткой выжимкой из минимума источников (хотя и внутри них с консистентностью не все ладно):

«Пастырство — это фундаментальный тип отношений между Богом и людьми <...> Особенно активно развивается и усиливается тема пастырства у древних евреев» (Фуко, 2011: 182).

«Главнейшей целью пастырской власти является спасение стада <...> Спасение — это прежде всего, по сути, сохранение жизни» (Там же: 185).

«Истинная история пастырства как основы совершенно особого рода власти над людьми, как модели, матрицы процедур управления людьми, начинается не ранее, чем с утверждением христианства. <...> с абсолютно уникального в истории, не известного ни в одной другой цивилизации процесса, в котором религия, религиозная община приняла форму Церкви» (Там же: 208).

«Пастырская власть Церкви и политическая власть, разумеется, будут вдаваться друг в друга, опираться друг на друга, между ними возникнет целый ряд передаточных путей, они будут вступать в конфликты <...> Переплетение пастырской

15. В исходном значении ἐκκλησία — «собрание полноправных граждан полиса, созданное для исполнения правовых актов. По аналогии христианская *ekklesia* могла бы называться собранием полноправных граждан Града Небесного» (формулировка Эрика Петерсона, цит. по: Ассман, 2022: 152).

16. *Mutatis mutandis* — национальное государство. Еще более *mutatis mutandis* — современное государство *per se*.

и политической властей будет на Западе исторической реальностью. Но, по-моему, очень важно, что вопреки всему их взаимопроникновению, переплетению, вопреки их взаимным опорам и передаточным путям, пастырская власть в ее форме, в характере ее функционирования, в ее внутренней технологии будет оставаться самобытной и отличной от политической власти по крайней мере до XVIII в. Она функционировала не так, как политическая власть» (Там же: 215).

«Необходимо различать два аспекта пастырской власти: церковную институционализацию, которая исчезла или как минимум утратила свою мощь начиная с XVIII в.; и функцию этой институционализации, которая распространилась и развилась за пределами церковных институтов <...> В каком-то смысле в государстве можно усматривать некую матрицу индивидуальности или новую форму пастырской власти» (Фуко, 2006¹⁷: 171).

«Мы переходим от заботы обеспечивать благоденствие людей в ином мире к тому, чтобы обеспечивать его на земле. Определенное количество “земных” целей заменяет религиозные цели традиционной пастырской власти» (Там же: 172).

Харизма¹⁸

Когда наконец речь пойдет о харизме и при чем тут она? На самом деле о харизме говорилось все это время; она тут при том, что из всех веберовских типов легитимного господства харизматический сопряжен с темами смерти и бессмертия наиболее тесно. Ведь что обещает харизматик своим последователям, как не спасение? Обладатели и распорядители иных господств применяют другие ресурсы и методы — особенно господства легального, но и традиционного тоже, даже если традиция возводится, как часто бывает, к некоему первоначальному харизматическому импульсу. Собственно же харизматическое господство «обесценивает и отрицает всякую традиционную или рациональную норму» (Вебер, 2019: 183). Сам Вебер, в тезаурусе которого понятия господства и спасения входят в число ключевых, тем не менее избегал (насколько осознанно и намеренно, неизвестно) подключать их друг к другу и даже просто ставить рядом — где в его текстах говорится о господстве, не говорится о спасении, *et vice versa*. Понятно, почему: веберовская харизма, во-первых, секуляризована, то есть охолощена от своего первоначального религиозного, христианского смысла, в рамках которого она была прежде всего божественным даром спасения: «Дар Божий¹⁹ — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23), а спасение, в свою очередь, «основополагающей харизмой»

17. Приводятся даты публикаций на русском. На самом деле первый источник относится к 1977–1978 гг., а второй — к 1982 г.

18. Далее линия рассуждения продолжает ту, что намечена в моей предыдущей статье о харизме, опубликованной в «Социологическом обозрении»: Каспэ, 2025.

19. В греческом оригинале — *χαρισμα του θεου*.

без которой никакие другие харизмы²⁰ невозможны» (Potts, 2009: 44). Во-вторых, она сведена к некоему экстраординарному индивидуальному свойству неизвестного происхождения (более того, неизвестно даже, действительно ли харизматик обладает таким свойством или оно только приписывается ему аудиторией). Соответственно, производное от подобной харизмы господство отношения к спасению иметь уже не должно. К тому же по Веберу получалось, что по мере продвижения «интеллектуалистической рационализации», она же «расколдование» мира, или «раз-очарование» (Entzauberung) его и в нем (Вебер, 1990: 713–714), вопрос спасения уходит из повестки, во всяком случае социетально и политически значимой, превращаясь в личное дело каждого (точнее, уже далеко не каждого).

По Веберу не получилось. Расколдование расколдованием, а «драмы спасения» все равно не сошли с политических сцен — с харизматиками в главных ролях. Мощные сотериологические, а в связке с ними и харизматические элементы присутствуют во всех гражданских и политических религиях (см. выборочно: Koenker, 1964; Cristi, 2001; Gentile, 2005; Giesen, Šuber, 2005; Hvithamar, Warburg, Jacobsen, 2009; Weiner, 2011; Джентиле, 2021; отдельно о важной символической роли, отводимой в них теме смерти, см.: Kearn, Rinaldi, 1983). И в пастырской власти в ее государственном изводе тоже — хоть религиозные, хоть секулярные пастыри суть носители особой харизмы, обладание которой только и позволяет им вести паству к спасению (опять-таки — каким бы оно ни мыслилось, радикально или частично потусторонним в первом случае, радикально посясторонним во втором).

Показательно, что некоторые веберянцы, обнаружив этот пробел в построениях своего инспиратора, попытались его заполнить. Иногда это делают под свою ответственность, от первого лица:

«Харизматический лидер — тот, в котором, как верится благодаря его необычайным личным качествам, воплотилось обещание спасения или надежда на него, на избавление от страданий <...> Харизматическое лидерство по своей природе сальвационистское или мессианское <...> Последователи отвечают харизматическому лидеру страстной преданностью потому, что воплощенное в нем спасение или его обещание представляет собой удовлетворение их острейших нужд; их вера в его экстраординарные способности поддерживается... регулярной демонстрацией использования им сил эффективного лидерства в целях спасения. Это могут быть, например, чудотворные силы, если сальвационистское движение религиозно; или революционизирующие (revolution-making) силы, если оно имеет характер харизматически направляемой революции; или воинствующие (war-making) силы, если движение стремится к переменам, достигаемым вооруженным путем» (Tucker, 1968: 742–743).

Иногда Веберу приписывают то, чего у него, строго говоря, нет, но уж очень хочется, чтобы было: «Вебер признает, что высшая власть Государя (the Prince) обладает харизматическим качеством, в особенности “власть над жизнью

20. Ап. Павел нередко употреблял это слово во множественном числе и даже неоднократно предлагал перечни разных харизм (см.: Potts, 2009: 5–6, 23–50; Смирнов, 2017).

и смертью»²¹ <...> Сверхчеловеческая или божественная власть правителя может внушать не только страх, но и надежду — надежду на спасение. В веберовской рамке потребность в посястороннем или потустороннем спасении особенно важна для харизматического господства» (Netelenbos, 2016: 55). Так или иначе, выглядит довольно убедительно.

Во второй половине XX века представления и о политической харизме, и о спасении претерпевают значительные трансформации (равно как и производные от них практики). Разумеется, остаются консервативные индивиды и группы, верящие, думающие и живущие на прежний манер, хранящие верность традиционным религиям и идеологиям; но возрастает и доминирует нечто новое, уже выходящее за пределы той самой «веберовской рамки».

Одни, как Рональд Гласман, работают с понятием харизмы, безоговорочно концентрируясь на ее персональном измерении и одновременно объявляя всякую харизму «рукодельной», или «сфабрикованной» (manufactured) (Glassman, 1975, 2019; Glassman, Swatos, 1986). В том же духе выдержаны производимые во множестве адресованные неакадемической аудитории популярные практические руководства по тренировке, развитию и даже «увеличению» личной харизмы (см. подробнее: Каспэ, 2025: 56).

Другие, как Эдвард Шилз, Клиффорд Гирц и Шмуэль Айзенштадт, фокусируются на той харизме, которую Вебер называл рутинизированной²², а Шилз — распределенной (dispersed), или попросту нормальной. Последняя, с их точки зрения, оказывается даже посильнее веберовской «подлинной», или «истинной» (genuine) харизмы — той, которая еще не подверглась рутинизации и пылает первоначальной энергией и страстью, сжигая в своем огне и харизматического лидера, и тех, кто идет за ним, и мир вокруг. Истинный ее источник — не отдельная, сколь угодно выдающаяся личность, и не заворожено внимающие ей поклонники, а «вызывающая трепет центральность (awe-arousing centrality)» (Shils, 1975: 257). Или просто центр общества (Ibid.: 256–257), тот его сектор, «где некоторые обладающие особой значимостью виды деятельности (activities) и функции более сконцентрированы или более интенсивно осуществляются, чем в других секторах, и который в большей степени, чем другие сектора, является фокусом внимания, озабоченности, подчинения, почтения и подражания» (Shils, 1988: 251–252). Причем «харизма тех, кто господствует в обществе, и тех, кто восстает против этого господства, восходит к одному источнику: неотъемлемой сакральности центральной власти» (Geertz, 1977: 171). «Шилз пошел намного дальше Вебера. Шилз обнаружил, что харизма есть не только и не исключительно нечто экстраординарное, лежащее за пределами повседневной рутины, но что она представляет собой поистине центральный компонент любого устойчивого социального порядка; он продемонстрировал, до какой степени харизматическая

21. В отрывке из «Хозяйства и общества», на который ссылается Бенно Нетеленбос, «власть над жизнью и смертью» фигурирует, а харизматическое господство — нет (см.: Weber, 1968: 904).

22. Так ее назвал не сам Вебер, а его переводчики на другие языки, подбравшие эквивалент трудному немецкому слову «Veralltäglicung», буквально «оповседневнивание».

ориентация на центр и основанное на ней отношение центра и периферии критически важны для конституирования общества» (Eisenstadt, 1996: 63). Таким образом, и в современных, даже самых продвинутых обществах харизматическое господство остается возможным; более того, всякое господство оказывается в той или иной степени харизматическим (см. подробнее: Каспэ, 2025: 56–59).

Что до спасения, то оно мыслится все более и более посюсторонним, имманентным, приземленным — вплоть до того, что вопросы смерти и особенно бессмертия хотя и не исчезают вовсе, но оттесняются и вытесняются... куда-то в тень. «Лишения, невзгоды и страдания побуждают индивида искать компенсации; он (или она) рассматривает блага спасения как то, что обещает избавить от несчастий, зла или телесных мук, в ближайшем или отдаленном будущем» (Stolz, 2008b: 61) — но все равно в этом времени и в этой жизни, а не в обретении жизни вечной. Или еще более минималистское определение, редуцирующее спасение к достижению комфортного состояния психики: «Спастись — значит избежать безумия или просто психологического страдания (депрессии, декомпенсации)» (Brandt, 2008: 116).

Нет, смерть иногда выходит из тени и напоминает о себе не только каждому по отдельности (в последнем счете «каждый умирает в одиночку», это не меняется и не изменится), но и целым обществам, как это было во время пандемии COVID-19. Но почти все, и уж точно государственные власти, пеклись тогда в первую голову о спасении «голой жизни» по Джорджо Агамбену, то есть жизни, «которая не является ни истинно животной, ни истинно человеческой» (Agamben, 2021a). «Даже христианская религия с ее делами любви и милосердия, с ее верой в мученичество... кажется, уходит на второй план, как только голая жизнь оказывается под угрозой» (Ibid.) Еще до завершения «голой жизни» «живые теряют свои лица»²³, а после него «мертвые становятся просто цифрами, которые, поскольку они были сведены к своей чистой биологической жизни, должны умереть в одиночестве и без похорон» (Agamben, 2021b). Тоже спасение, но уж очень специфическое (характерно, что те самые «консервативные индивиды и группы», держащиеся прежних представлений о спасении и путях его достижения, в пандемию почти повсеместно подверглись всевозможным рестрикциям и даже репрессиям).

Конечно, смерть являет себя близко и во время каждой войны — и это неизменно (хотя сам акт убийства все чаще осуществляется в удаленном режиме, остающиеся на земле трупы все равно видимы непосредственно, невооруженным глазом). Но сотериологический эффект современной войны амбивалентен. С одной стороны, известная максима неизвестного происхождения «в окопах нет атеистов» небезосновательна. С другой стороны, те же войны, начиная с Первой мировой, в огромных количествах производят и атеистов, выжигая из человеческого сознания сами категории веры и надежды²⁴.

23. Агамбен имел в виду обязательное ношение медицинских масок.

24. Есть еще и сциентистские проекты достижения физического бессмертия — пересадка органов, крионика, генная инженерия, нанотехнологии, клонирование, оцифровка сознания etc. Пока эти затеи носят или сугубо экспериментальный, или сугубо жульнический характер, так что обсуждать их

И все-таки связка даже такой политической харизмы (точнее, двух харизм — сфабрикованной и распределенной) и даже такого скудного спасения худо-бедно сохраняется. Однако еще тогда же, во второй половине XX века, эта парная конструкция поколебалась вся целиком, а в последние десятилетия колеблется с особенной силой. Потому что плывет и трескается тот фундамент, на который опираются оба ее элемента, — категория смысла.

Ведь проблема спасения, и особенно спасения главнейшего и труднейшего, то есть спасения от смерти, в наиболее общем виде решается не через достижение все равно недостижимой сверхчеловеческой неуязвимости для любых угроз, а через отыскание смысла и в жизни, полной страданий, и в смерти, которой жизнь оканчивается. «Всякая теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения <...> Для всякой теологии... остается в силе предпосылка: мир должен иметь смысл, и вопрос для нее состоит в том, как толковать мир, чтобы возможно было мыслить этот смысл» (Вебер, 1990: 732), преодолевая тем самым упомянутое в цитированном выше отрывке из «Социологии религии» «темное земное неведение о смысле мира». О том же и Гирц, непонятно как обошедший без самого слова «спасение», но очевидно имевший в виду именно его: «Как проблема религиозная, проблема страдания парадоксальным образом заключается не в том, как избежать страдания, а в том, как страдать, как сделать физическую боль, личные потери, мирские поражения или беспомощное лицемерие чужих страданий чем-то таким, что можно вынести, пережить» (Гирц, 2004: 122) — то есть обнаружить в них смысл.

Харизматическое господство, в свою очередь, тоже обеспечивается приданием смысла определенным политически референтным формам внешнего поведения и внутренним состояниям. Вообще это верно в отношении всех типов господства — любое господство легитимно лишь постольку, поскольку имеет «престиж обязательности или образцовости» (Вебер, 2016: 90); «легитимность предполагает некоторое высшее, более подлинное обоснование, нежели законное принятие решений или действенность права, подкрепляемая санкцией» (Филиппов, 2002: 98). Но харизматическое господство в большей степени, чем другие, питается топливом предельных, экзистенциально напряженных смыслов — смыслов самой жизни и самой смерти. «Пророческое откровение во всех его видах означает, прежде всего для самого пророка, а затем для его сторонников единое видение жизни, обретенное путем сознательного единого осмысленного отношения к ней» (Вебер, 1994: 122). «Шилз реинтерпретирует веберовскую концепцию харизмы как устремленность к конструированию и достижению такого осмысленного социального порядка, который был бы тесно связан... с областью сакрального» (Eisenstadt, 1988: 96). С областью, наполненной «serious things», или «ultimate things», то есть вещами, обладающими «трансцендентной значимостью», «мыслимыми как фундаментальные, как определяющие человеческую участь в этом мире, в жизни

по существу было бы неразумно. Тем не менее они симптоматичны: смерть продолжает пугать, страх смерти побуждает искать надежду на спасение. А при случае — и торговать ею.

и смерти» (Shils, 1988: 251), — среди них Шилз называл в первую очередь «справедливость» и «порядок» (Shils, 1997: 171). «Предельные, последние, окончательные (ultimate) вещи суть сакральные вещи» (Shils, 1975: 154). Поэтому-то «харизма — не привлекательность для масс и не изобретательное юродство (inventive craziness), а знак причастности к сути вещей (heart of things)» (Geertz, 1977: 151). Причастность к сути вещей — это и есть обнаружение в них того или иного смысла, а затем дальнейшая его трансляция; вот свойство и функция харизматического лидера.

Неверие в суть вещей и смысл существования распространяется так давно, что уж и меткое само по себе слово «нигилизм» успело устареть. Сейчас же это неверие, некогда бывшее символом веры (именно что веры) отдельных маргиналов, мечтателей и чудаков вроде вымышленного Базарова и невымышленного Ницше, стало преобладающим умонастроением, стандартом по умолчанию и для массовых, и для элитных групп. Спектр последствий весьма широк; один из, может быть, важнейших его эффектов состоит в заметном сокращении возможностей построения режимов власти, основанных на харизматическом господстве. Сильных харизматиков, действительно способных рушить рутинные политические порядки и основывать новые, на горизонте давно не наблюдается. Институционализированная харизма макросоциальных центров дискредитируется (буквально) и деградирует, поддерживаясь все больше по накопленной инерции — немалой, но ощутимо гаснущей. Бал правит «изобретательное юродство», предлагающее не сосредоточиться на по-настоящему «серьезных вещах», а, наоборот, отвлечься и развлечься в политическом балагане, где вульгарные скетчи непрерывно сменяют друг друга. Подобная политическая харизма — конечно, если считать, что она заслуживает такого названия, — демонстрирует сравнительно большую живучесть, но и только (см. подробнее: Каспэ, 2025: 61–63). Впрочем, как вскоре будет показано, с «юродской» харизмой все не так просто и не вполне безобидно.

Так что же, история политической харизмы заканчивается? Вряд ли. Для нее остается еще одно неочевидное окно возможностей. Чтобы его обнаружить, необходимо временно и в строго ограниченных целях перейти в теологический дискурс. Не для того, боже упаси, чтобы выдвигать собственные теологические суждения, а для того, чтобы воспользоваться его средствами, позволяющими проводить и операционализировать этические различия, в том числе политически значимые, — вплоть до конечного, ультимативного различия блага и зла или, в традиционной метафорической форме, света и тьмы. Это допустимо и необходимо по нескольким причинам. Во-первых, историческая генеалогия всех таких различий восходит к областям сакрального и, соответственно, к теологическому дискурсу, так или иначе интерпретирующему полученный в ходе соприкосновений с ними человеческий опыт. Во-вторых, эти различия и без того нередко применяются к самой харизме — говорят, пусть без особой рефлексии, как о чем-то само собой разумеющемся, о харизме «негативной», «темной», «черной» (из чего логически постулируется существование харизмы, обладающей противоположными характеристиками). В-третьих, Вебер, конечно, настаивал на стерильной

нейтральности понятия харизмы: «Насколько объективно правильно оно оценивается с этической, эстетической или иной точки зрения, с точки зрения понятия совершенно не важно» (Вебер, 2016: 279). Но он же признавал, что предметом политической социологии является именно ценностный, т.е. этический выбор, да еще и описывал его при помощи религиозно, теологически окрашенной лексики: «случаи борьбы богов, несовместимости ценностей» (Вебер, 1990: 725); «если вы выбираете [ту или иную] установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов» (Там же: 730).

Постольку, поскольку теологический дискурс руководит индивидуальным и коллективным человеческим поведением, он является социальным и политическим фактом сам и программирует производство других социальных и политических фактов. Содержательное его наполнение бывает разным, да еще и не бывает неизменным; однако заданные тем или иным «теолого-политическим вектором» (Манан, 2004: 39–54) структуры и функции резидуальны и сохраняются долго. Ровно об этом — изрядно затасканное, но ничуть не утратившее важности утверждение Шмитта: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве... но и в их систематической структуре» (Шмитт, 2016а: 34). Секуляризация влияет на «теолого-политический вектор» мощно, но все равно лишь поверхностно: ведь само «обмирщение становится возможным в результате своеобразного... движения в пределах христианской культуры», в основании которой заложена принципиальная допустимость секуляризации «не как частного, временного, существующего как бы по недосмотру и заблуждению, а как воспроизводящегося состояния» (Салмин, 2009: 155–156). Мягкая плоть политического тела гораздо более доступна для разнообразных пластических операций, чем его жесткий костяк.

Особенно заметна прочность «теолого-политического» каркаса в восприятии и исследованиях политического зла. Зло вообще и зло политическое в частности — не только этическая категория, но и этическая реальность, при встрече с ним лицом к лицу его легко опознают даже те, кто в более спокойных обстоятельствах к различению блага и зла индифферентен, и реакции их на такую встречу вполне традиционны. Так же и в исследованиях зла вообще (см., например: Neiman, 2002 — отличный обзор, охватывающий не только входящие в обязательную программу-минимум фигуры вроде Канта и Арндт, но и многое другое) и зла политического в частности (см., например: Kateb, 1992; Kolakowski, 2005; Card, 2010; Roberts, Haddock, Sutch, 2011; Wolfe, 2011; Александр, 2013; Каспэ, 2016: 54–92), явственно просвечивают определители, образы и аргументы теологического происхождения. В обоих случаях (нередко соединяющихся в одном личном опыте) до сих пор в ходу те же паттерны восприятия, описания и действия, что и в досекулярную эпоху. Как и раньше, политическое зло ассоциируется прежде всего с насилием и несвободой, в чем бы они ни выражались ситуативно. И то, и другое причиняет страдания и смерть.

Правда, некоторые новомодные веяния, совокупно обозначающиеся словом «вокизм», размывают понятия насилия и несвободы, втягивая под этот удобный (потому что эффективно стигматизирующий) «зонтик» неограниченно широкий круг явлений. Родственная тенденция — те многочисленные психологизирующие исследования харизматического лидерства, в которых его «темная сторона», а иногда и харизма *in toto*, выводится из так называемой «темной триады», включающей нарциссизм, макиавеллизм и психопатию (см., например: Conger, 1990; Hogan, Raskin, Fazzini, 1990; Conger, Kanungo, 1998; Paulhus, Williams, 2002; Takala, 2010). Произвольным образом складываются в один пакет весьма разнородные, никак содержательно не связанные друг с другом феномены, объявляемые «чертами личности». Преподносятся они предельно огрубленно и обобщенно; а затем объявляются как бы первичным, примордиальным злом, злом *per se*, плодящим, в свою очередь, всяческое вторичное зло. Вопрос о происхождении самих этих «черт личности» и о факторах, способствующих их развитию, просто не удостоивается того, чтобы быть заданным.

Напротив, в теологическом дискурсе зло имеет вполне определенный, более того, персонифицированный источник. Это дьявол. «Человекоубийца от начала» (Ин. 8:44), «отец лжи» (Там же), «князь мира сего» (Ин. 12:31), «князь тьмы»²⁵. Разумеется, реальное существование дьявола здесь не утверждается, не доказывается и даже не постулируется — заходить в теологический дискурс настолько далеко позволительно лишь теологам. Но если рассматривать фигуру дьявола как распространенную (весьма широко) проективную символизацию и в этом качестве как социальный и политический факт — ни в коем случае не больше, но и не меньше, — то его включение в рациональное, аналитическое размышление представляется достаточно корректным.

Что делает дьявол со смертью, спасением и харизмой как обещанием спасения? Банальный, лежащий на поверхности ответ в том, что он-то как раз и предлагает «отвлечься и развлечься» — от рутины, в том числе от рутинизированной, институционализированной харизмы и стеснений, налагаемых любым производным от распределенной харизмы институциональным порядком. «Бог не есть Бог неустройства, но мира...» (1 Кор. 14:33) — а его враг и антипод растлеивает мир в том числе пустым, опустошающим, бессмысленным и обесмысливающим соблазном бесшабашного карнавального неустройства, прогоняющего прочь мысли и заботы о спасении. Он травестирует и дискредитирует (опять буквально) все субстанциально «серьезные вещи» по Шилзу и их субстанциальную «суть» по Гирцу — ибо, согласно Дионисию Ареопагиту, «зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции. Следовательно, зло есть ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, бесцельность, безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность,

25. Последнее выражение, получившее широкую известность благодаря Джону Мильтону и Михаилу Булгакову, впервые появилось как «*princeps tenebrarum*» в датируемом IV–V веками апокрифе «Евангелие от Никодима».

безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессущественность и само никогда никак ничего не-существование» (Дионисий, 2002: 395). Само по себе это еще не требует безапелляционной демонизации «юродской харизмы» *per se*, но побуждает относиться к ней с повышенной осторожностью.

Менее заметно и реже признается, что дьявол действует и другим, более радикальным способом (еще раз — дьявол как проективная символизация и согласно тому, что известно от ее носителей). Помимо посюсторонних забав, он обещает и собственное спасение, уже потустороннее — от обратного, от (ему) противного, от того потустороннего спасения (и спасительного посюстороннего страдания — «я сораспялся Христу (Гал. 2:19)), которое предлагает Бог. Обещает шанс избавиться, освободиться от лицемерия Того, Кого лицемереть невыносимо, отвернувшись от него и уйдя во «тьму внешнюю». Более того, с христианской точки зрения это будет вовсе не небытие, а тоже существование — *sui generis*. Не жизнь, но именно существование: вечное — «и пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46) и телесное — «там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12); «так как плач есть свойство, присущее глазам, а скрежет зубов указывает на кости, то [следует, что] истинно будет воскресение тел и тех же самых членов (Иероним, 2018: 93). Оно же — «воскресение осуждения» (Ин. 5:29). Да, осуждения «на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2). Да, такая уж во «тьме внешней» свобода, такое спасение и такое бессмертие — искомое и находимое не в том, чтобы победить смерть, а в том, чтобы отдаться ей безраздельно, стать ее частью²⁶. В том-то и состоит сделка.

Теперь пора постепенно выходить из теологического дискурса; только не забывая о том, что он дал. А также о том, что полностью выйти из него, обсуждая определенные материи, невозможно — по самому свойству этих материй. И все равно пора, потому что какие бы то ни было обещания спасения и бессмертия, хоть трансцендентного, хоть имманентного, хоть божественного, хоть дьявольского, изнутри посюстороннего мира слышимы, но не проверяемы — ни их содержание, ни их реалистичность. Проверяемо только происходящее в самом посюстороннем мире. В частности, то, как эти обещания и их сравнительная убедительность отражаются на возможностях построения тех или иных порядков политического господства.

Дискредитация «серьезных вещей» (и их сути) повреждает любую политическую харизму и, соответственно, любое основанное на ней политическое господство. Однако повреждаются разные их подвиды неравномерно.

«Изобретательное юродство» справляется неплохо; во всяком случае, производящие «рукодельную» харизму мануфактуры функционируют бесперебойно, и продукция их находит спрос. Впрочем, чем меньше остается в мире еще не поруган-

26. «То, что мертво, умереть не может». Вряд ли случайно, что эти слова происходят из принципиально безблагодатного мира «Игры престолов», придуманного Джорджем Р. Р. Мартином.

ного, не осмеянного, не травестированного, тем заметнее выдыхается и оно — уже знакомые публике трюки и гэги повторяются натужно, автоматически. Но пока инстанция «серьезных вещей» только дискредитирована, а не элиминирована полностью (вместе с теми, кто все еще верит в то, что прикосновенность к ней возможна), найдутся желающие добывать недобитых и мародерствовать на том поле боя, где сошлись предельные смыслы и ценности, — не из принципа, а забавы ради.

«Светлая» и «темная», «позитивная» и «негативная» харизмы, работающие с темой спасения (в вечной ли жизни, в вечной ли смерти, но не понарошку, а взаправду), обе реагируют на вызов дискредитации «серьезных вещей» — не так, как «юродская» харизма, но опять же неодинаково. Общее есть: до тех пор, пока жажда спасения и бессмертия — какого бы то ни было — не исчезла полностью и пока есть те, кто ищет утоления этой жажды на политических путях, политическая харизма обоих знаков все-таки способна возникать, воздействовать и приводить ее носителей к политическому господству, хотя и со значительными затруднениями. Различно то, что нынешние обстоятельства более благоприятны (точнее, менее неблагоприятны) для темной (политической) харизмы и темных (политических) харизматиков. По двум причинам.

Во-первых, «юродская» харизма — постольку, поскольку она еще не выдохлась полностью, — хотя и не будучи совсем тождественна темной, действие темной усугубляет, как бы потенцирует. Нет, не всякий клоун — Гитлер; более того, бывают и антигитлеровские клоуны. Тем не менее носящийся в воздухе контагиозный *Zeitgeist* юродства ослабляет иммунный статус всех политических тел, облегчая их дальнейшее инфицирование политическим злом. Таких политических тел, чья интенция (хотя бы интенция) направлена ко благу, все-таки гораздо больше, чем прямо ориентированных на превращение в «мерзейшую мощь» и «обитель зла». При этом против того юродства, которое бесполезно им самим, последние обычно располагают весьма сильными средствами. Прочие, обыкновенные в своем несовершенстве, но все же не захваченные злом всецело политические тела менее защищены.

Во-вторых, общим местом во всем теологическом дискурсе (не только у Дионисия Ареопагита) является то мнение, что зло не имеет собственной субстанции и именно поэтому не творит ничего субстанциального, лишь насылая глени и разрушение на то, что сотворено не им. Ломать, как известно, не строить, даже если некоторые политические харизматики и пытаются выдать (обходясь без обоснований) «страсть к разрушению» за «вместе с тем и творческую страсть» (Бакунин, 1987: 226). Так же и сеять смерть, чужую и свою, легче, быстрее и эффективнее, чем создавать жизнь, особенно жизнь вечную, — потому некоторые политические харизматики и выступают под лозунгом «Да, смерть!» (Shenfield, 2001: 205, 211).

Однако харизма, харизматическое господство и полноценный политический порядок — разные, не равные друг другу вещи. Не каждый харизматик достигает господства (для чего требуется предварительно сокрушить тот или иной Ancien Régime), и не каждому достигшему господства затем удастся построить долго-

срочный, стабильный, исправно функционирующий порядок, в центрах которого интенсивная харизма преобразовывалась бы в распределенную, институционализированную. Второй переход затруднен равномерно и в случае «светлой», и в случае «темной харизмы» — так как построение какого угодно политического порядка требует серьезного отношения к «серьезным вещам», которыми какой угодно политический порядок фундирован. С первым же переходом дело обстоит иначе.

Дурные политические порядки бывают двух видов. «Дорогу злу открывают и дефицит защиты от зла, и чрезмерная защита от него»²⁷. В социальных и политических науках сложилась привычка считать институциональной дисфункцией почти исключительно слабость институтов, их неспособность достичь “проектной мощности”; но выход институтов в закритический режим, на “повышенные обороты” дисфункционален не менее» (Каспэ, 2016: 71). Политическое зло расцветает и в failed states, и в консолидированных тираниях (см. подробнее: Там же: 71–92). Построить «сильный» дурной политический порядок сейчас очень нелегко. Это хорошая новость. Плохая новость в том, что «сильный» благой — тоже. Еще более плохая новость в том, что носителям темной харизмы и их адептам стало проще и становится все проще портить благие (или хотя бы не совсем дурные) политические порядки. Во второй и третьей четвертях XX века политическая харизма уже объявлялась подозрительной как таковая, без разбора на сорта и разряды (см. подробнее: Каспэ, 2025: 55–59). Затем последовала ее частичная, выборочная реабилитация. Теперь априорная подозрительность снова стала оправданной — и, пожалуй, с более вескими основаниями, чем в прошлый раз. *Praemonitus praemunitus*.

* * *

Вывод, конечно, может быть сочтен мелковатым — в сопоставлении со всем тем огородом, который был нагроможден выше. Но в том-то и дело, что политическое, смерть и спасение соединены чрезвычайно плотно, почти намертво. Люфты и зазоры внутри этой комплексной фигурации очень малы — при взгляде извне (возможно только в порядке ненадежного мысленного эксперимента). Но они-то и образуют то пространство, в котором обладающие свободой воли люди строят, перестраивают, разрушают и вновь возводят свои политические порядки. Изнутри это пространство гораздо больше, чем кажется снаружи. А смерть... что смерть? Она, как сказано в учебнике русской грамматики Петра Смирновского 1915 года, неизбежна. Но, как сказано в 1-м Послании к Коринфянам ап. Павла, жало ее вырвано. «Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19:12).

27. Или будто бы, якобы от него.

Литература

- Агамбен Дж. (2017). *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма* СПб.: Владимир Даль.
- Александр Дж. (2013) *Культурсоциология зла // Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология*. М.: Праксис. С. 310–341.
- Арендт Х. (2000). *Vita Activa, или О деятельной жизни*. СПб: Алетейя.
- Арендт Х. (2014). *О насилии*. М.: Новое издательство.
- Ассман Я. (2022). *Политическая теология между Египтом и Израилем*. СПб.: Владимир Даль.
- Бакунин М. А. (1987). *Реакция в Германии. Очерк француза // Избранные философские сочинения и письма*. М.: Мысль. С. 207–226.
- Бергер П. (2019). *Священная завеса: элементы социологической теории религии*. М.: Новое литературное обозрение.
- Берман Г.Дж. (1998). *Западная традиция права: эпоха формирования*. М.: Изд-во МГУ, Изд. группа Инфра-М — Норма.
- Бродский В.И. (2023). *Война во время любви: размышление над статьей С.И. Каспэ в свете различения частной и публичной вражды в учении Карла Шмитта // Социологическое обозрение*. Т. 22. № 3. С. 147–171.
- Вебер М. (1990). *Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. П. П. Гайденоко // Вебер М. Избранные произведения*. М.: Прогресс. С. 707–735.
- Вебер М. (1994). *Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества*. М.: Юрист. С. 78–280.
- Вебер М. (2016). *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*. Т. I: Социология / Пер. с нем., под общ. ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Вебер М. (2017). *Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*. СПб.: Владимир Даль.
- Вебер М. (2019). *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*. Т. IV: Господство / Пер. с нем., под общ. ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Гириц К. (2004). *Религия как культурная система // Гириц К. Интерпретация культур*. М.: РОССПЭН. С. 104–148.
- Гоббс Т. (1991). *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения*. Т. 2. М.: Наука.
- Джентиле Э. (2021). *Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом*. СПб.: Владимир Даль.
- Дионисий Ареопагит (2002). *О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко. С. 206–565.
- Иероним Стридонский (2018). *Толкование на Евангелие от Матфея*. М.: Сибирская Благовонница.
- Канторович Э. Х. (2015). *Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии*. М.: Изд-во Института Гайдара.

- Каспэ С. И. (2016). Политическая форма и политическое зло. М.: Школа гражданского просвещения.
- Каспэ С. И. (2018). Чем торгует Левиафан? Критерии оценки конкурентоспособности государств на рынках спасения // *Полития*. № 3. С. 6–30.
- Каспэ С. И. (2023). «Любовь во время войны»: против автономии политического // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. Т. 7. № 1. С. 13–61.
- Каспэ С. И. (2024). Глобальный стасис как партийная система, или Добро пожаловать на Первую мировую гражданскую войну // *Россия в глобальной политике*. Т. 22. № 2. С. 97–130.
- Каспэ С. И. (2025). Затмение харизмы. Или нет // *Социологическое обозрение*. Т. 24. № 1. С. 51–70.
- Кнабе Г. С. (1994). Историческое пространство Древнего Рима // *Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима*. М.: Индрик. С. 253–278.
- Ксенофонт (2006). Гиерон // *Штраус Л. О тирании*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета. С. 39–62.
- Лоро Н. (2021). Разделенный город. Забвение в памяти Афин. М.: Новое литературное обозрение.
- Манан П. (2004). Общедоступный курс политической философии. М.: МШПИ.
- Маритен Ж. (2000). Человек и государство. М.: Идея-Пресс.
- Розеншток-Хюсси О. (2002). Великие революции. Автобиография западного человека. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Салмин А. М. (2009). Современная демократия: очерки становления и развития. М.: Форум.
- Синезий Киренский (2014). Полное собрание творений. Т. 2. Письма. СПб.: Издательский проект «Квадривиум».
- Смирнов М. М. (2017). Χάρισμα в контексте богочеловеческих отношений. Из опыта исследования послания апостола Павла к Римлянам // *Материалы Международной студенческой научно-богословской конференции. К 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской*. Т. 1. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия.
- Смит Э. (2004). Национализм и модернизм. М.: Праксис.
- Токвиль А. де (2000). Демократия в Америке. М.: Весь Мир.
- Третьяк А. Р. (2023). Stasis и политическая философия современной войны // *Полития*. 2023. № 3. С. 6–22.
- Филиппов А. Ф. (2002). Политическая социология. Фундаментальные проблемы и основные понятия. Ч. 2 // *Полития*. № 2. С. 97–117.
- Фуко М. (2006). Субъект и власть // *Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 3. М.: Праксис. С. 161–190.
- Фуко М. (2011). Безопасность, территории, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука.

- Шмитт К.* (2016a). Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука. С. 5–59.
- Шмитт К.* (2016b). Понятие политического // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука. С. 280–408.
- Ясперс К.* (1994). Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика. С. 27–287.
- Agamben G.* (2021a). La nuda vita e il vaccino. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>. Дата доступа: 28.07.2025.
- Agamben G.* (2021b). Il volto e la morte. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-volto-e-la-morte>. Дата доступа: 28.07.2025.
- Agobardi Episcopi Lugdunensis* (1851). Liber ejusdem ad praefatum imperatorem, adversus legem Gundobadi. Et impia certamina quae per eam geruntur // Migne J.-P. (ed.) Patrologiae cursus completus, sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, comoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt; Series secunda, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Gregorio Magno ad Innocentium III. Vol. CIV. Parisiis: J.-P. Migne. P.113–126.
- Arendt H.* (1970). On Violence. N.Y.: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arendt H.* (1998). The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Assmann J.* (2000). Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Munich: Hanser.
- Beiner R.* (2011). Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berent M.* (1998). “Stasis”, Or the Greek Invention of Politics // History of Political Thought. Vol. 19. № 3. P. 331–362.
- Brandt P.-Y.* (2008). Integration or Individuation: Are the Salvation Goods Promised by First-Century Christian Preaching Still Attractive? // Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications / J. Stolz (ed). Bern, N.Y.: Peter Lang: 101–126.
- Burkert W.* (1983). Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley: University of California Press.
- Card C.* (2010). Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conger J. A.* (1990). The Dark Side of Leadership // Organizational Dynamics. Vol. 19. № 2. P. 44–55.
- Conger J. A., Kanungo R. N.* (1998). Charismatic Leadership in Organizations. Thousand Oaks: Sage.
- Cristi M.* (2001). From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Detienne M.* (1965). En Grèce archaïque: géométrie, politique et société // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. № 3. P. 425–441.
- Dumont L.* (1985). A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds.) The Category the Per-

- son: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press. P. 93–122.
- Eisenstadt S.N.* (ed.) (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt S. N.* (1988). *Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals // Center: Ideas and Institutions / L. Greenfeld, M. Martin (eds.)*. Chicago, L.: The University of Chicago Press. P. 96–109.
- Eisenstadt S. N.* (1996). *Edward Shils in memoriam // The American Sociologist*. Vol. 27. № 4. P. 61–66.
- Eisenstadt S.N.* (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden, Boston: Brill.
- Finley M.I.* (1985). *The Athenian Demagogues // Finley M.I. Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press. P. 38–75.
- Geertz C.* (1977). *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils / J. Ben-David, T. N. Clarke (eds.)*. Chicago: The University of Chicago Press. P. 150–171.
- Gentile E.* (2005). *Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey // Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6. № 1. P. 19–32.
- Giesen B., Šuber D.* (eds.) (2005) *Religion and Politics. Cultural Perspectives*. Leiden, L.: Brill.
- Glassman R. M.* (1975). *Legitimacy and Manufactured Charisma // Social Research*. Vol. 42. № 3. P. 615–636.
- Glassman R. M., Swatos W. H.* (eds.) (1986). *Charisma, History, and Social Structure*. N. Y.: Greenwood Press.
- Glassman R. M.* (2019). *The Future of Democracy*. Cham: Springer. P. 157–161.
- Herzfeld M.* (1992). *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, L.: University of Chicago Press.
- Hogan R., Raskin R., Fazzini D.* (1990). *The Dark Side of Charisma // Measures of Leadership / K.E. Clark, M.B. Clark, R.R. Albright (eds.)*. West Orange: Leadership Library of America. P. 343–354.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A.* (eds.) (2009). *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden: Brill.
- Jaeger W.* (1959). *The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958 // Harvard Theological Review*. Vol. 52. № 3. P. 135–147.
- Jelen T.G.* (ed.) (2002). *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Kateb G.* (1992). *On Political Evil // Kateb G. The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca, L.: Cornell University Press, 1992. P. 199–221.
- Kearl M.C., Rinaldi A.* (1983). *The Political Uses of the Dead as Symbols in Contemporary Civil Religions // Social Forces*. Vol. 61. № 3. P. 693–708.
- Koenker E.B.* (1965) *Secular Salvations: The Rites and Symbols of Political Religions*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kolakowski L.* (2005). *The Devil in History // Kolakowski L. My Correct Views on Everything*. South Bend: St. Augustine's Press. P. 121–137.

- Lintott A.* (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC.* L., Canberra: Croom Helm.
- Meier C.* (1990). *The Greek Discovery of Politics.* Cambridge, L.: Harvard University Press.
- Neiman S.* (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
- Netelenbos B.* (2016). *Political Legitimacy beyond Weber: An Analytical Framework.* L. Palgrave Macmillan.
- Paulhus D. L., Williams K. M.* (2002). The Dark Triad of Personality: Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy // *Journal of Research in Personality.* Vol. 36. № 6. P. 556–563.
- Potts J.* (2009). *A History of Charisma.* L.: Palgrave Macmillan.
- Roberts P., Haddock B., Sutch P.* (eds.) (2011). *Evil in Contemporary Political Theory.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Schwartz B.I.* (1975). The Age of Transcendence // *Daedalus.* Vol. 104. № 2. P. 1–7.
- Shenfield S.D.* (2001). *Russian Fascism: Traditions, Tendencies, Movements.* Armonk, L.: M.E.Sharpe.
- Shils E.* (1975). *Center and Periphery: Essays in Macrosociology.* Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E.* (1988). *Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987* // *Center: Ideas and Institutions* /L. Greenfeld, M. Martin (eds.). Chicago, L.: University of Chicago Press. P. 250–282.
- Shils E.* (1997). *Order of Learning: Essays on the Contemporary University.* New Brunswick, L.: Transaction Publishers.
- Smith A.D.* (1986). *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Basil Blackwell.
- Sourvinou-Inwood S.* (1996). «Reading» Greek Death: To the End of the Classical Period. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Stolz J.* (ed.) (2008a). *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications.* Bern, N.Y.: Peter Lang.
- Stolz J.* (2008b). *Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives* // *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications* / J. Stolz (ed.). Bern, N.Y.: Peter Lang. P. 51–80.
- Sullivan F.A.* (1943). Intimations of Immortality among the Ancient Romans // *The Classical Journal.* Vol. 39. № 1. P. 15–24.
- Takala, T.A.* (2010). Dark Leadership, Charisma and Trust // *Psychology.* Vol. 1. № 1. P. 59–63.
- Tucker R.C.* (1968). *The Theory of Charismatic Leadership* // *Daedalus.* Vol. 97. № 3. P. 731–756.
- Weber M.* (1968). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology.* Berkeley, L.A., L.: University of California Press.
- Wolfe A.* (2011). *Political Evil: What It Is and How to Combat It.* N.Y.: Knopf.
- Young L.A.* (ed.). (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment.* N.Y.: Routledge.

Charisma and Death: on the Varieties of a Certain Type of Political Domination

Svyatoslav Kaspe

Doctor of Political Sciences, Professor in the School of Politics and Governance, Faculty of Social Sciences, HSE University

Editor-in-Chief of the Journal of Political Theory, Political Philosophy and Sociology of Politics Politeia

Address: 20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000 Russian Federation.

Email: kaspe@politeia.ru.

The political is intimately bound to death. It is precisely in the horizon of death that the primary need for politics arises, and all the variations of the ways of satisfying this need, from the ancient to the contemporary, may be considered within the same horizon. In particular, there is the question of immortality — not literal physical immortality, but symbolic, attainable or at least approximable by political means. Sociologically, it is less important whether the matter concerns otherworldly salvation, this-worldly salvation, or hybrids thereof. In any case, some form of political soteriology is constructed that, in one way or another, relates domination and salvation. The modern state is a specific form of domination that, in the course of its emergence, increasingly claims to be, if not the sole, then the principal operator of salvation goods and provider of immortality, displacing and ousting competitors through the appropriation and modification of their practices (above all church practices).

Of all the Weberian types of legitimate domination, the charismatic type is most closely linked to the themes of death and immortality. It is salvation — deliverance from all manner of sufferings and calamities, and ultimately eternal life — that the charismatic leader promises to his followers. Although in the second half of the twentieth century the understandings of political charisma and of salvation underwent significant transformations in comparison with the original Weberian formulations, their linkage has, so far, persisted. A temporary, purpose-limited shift into theological discourse allows one to discern a non-obvious window of opportunity for continuing the history of political charisma. At present, political charisma is more readily coupled with political programs and orders oriented toward the production of political evil than with those oriented toward the production of political good (it is precisely theological discourse that allows one to operationalize the notions of good and evil — and, in fact, it alone does). Accordingly, salvation is more easily conceived as the alternative salvation known from that same theological discourse — not in eternal life, but in eternal death, achieved through violence and unfreedom and consisting in them. For the first time, political charisma per se was declared suspect in the second and third quarters of the twentieth century. This was followed by its partial, selective rehabilitation. Now the *a priori* suspicion has again become warranted — and, arguably, on firmer grounds than before.

Keywords: charisma, death, salvation, political domination, the state, political evil

References

- Agamben G. (2017) *Stasis. Grazhdanskaya voyna kak politicheskaya paradigma* [Stasis: Civil War as a Political Paradigm], St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Agamben G. (2021a) *La nuda vita e il vaccine*. Available at: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino> (accessed 28 July 2025).
- Agamben G. (2021b) *Il volto e la morte*. Available at: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-volto-e-la-morte> (accessed 28 July 2025).

- Agobardus Episcopus Lugdunensis (1851) Liber ejusdem ad praefatum imperatorem, adversus legem Gundobadi. Et impia certamina quae per eam geruntur. *Patrologiae cursus completus, sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt; Series secunda, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae a Gregorio Magno ad Innocentium III. Vol. CIV.* (ed. J.-P. Migne), Parisiis: J.-P. Migne, pp. 113–126.
- Alexander J. (2013) Kul'tursotsiologiya zla [The Cultural Sociology of Evil]. Alexander J. Smysly sotsial'noy zhizni: kul'tursotsiologiya [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology], Moscow: Praksis, pp. 310–341.
- Arendt H. (1998) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (2000) *Vita Activa, ili O deyatel'noy zhizni* [The Human Condition], St. Petersburg: Aletea.
- Arendt H. (2014) *O nasilii* [On Violence], Moscow: Novoye izdatel'stvo.
- Arendt, H. (1970) *On Violence*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Assmann J. (2000) *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich: Hanser.
- Assmann J. (2022) *Politicheskaya teologiya mezhdru Yegiptom i Izrailem* [Political Theology between Egypt and Israel], St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Bakunin M. A. (1987) Reaktsiya v Germanii. Ocherk frantsuza [Reaction in Germany. A Fragment by a Frenchman]. Bakunin M. A. *Izbrannyye filosofskiyе sochineniya i pis'ma* [Selected Philosophical Works and Letters], Moscow: Mysl', pp. 207–226.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berent M. (1998) "Stasis", or the Greek Invention of Politics. *History of Political Thought*, vol. 19, no 3, pp. 331–362.
- Berger P. (2019) *Svyashchennaya zavesa: elementy sotsiologicheskoy teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion], Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Berman G. J. (1998) *Zapadnaya traditsiya prava: epokha formirovaniya* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition], Moscow: Izdatel'stvo MGU; Izd. gruppa Infra-M — Norma.
- Brandt P.-Y. (2008) Integration or Individuation: Are the Salvation Goods Promised by First-Century Christian Preaching Still Attractive? *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications* (ed. J. Stolz), Bern; New York: Peter Lang, pp. 101–126.
- Brodskiy V. I. (2023) Voyna vo vremya lyubvi: razmyshleniye nad stat'yey S. I. Kasje v svete razlicheniya chastnoy i publichnoy vrazhdy v uchenii Karla Shmitta [War During Love: Reflections on S. I. Kaspe's Article in the Light of the Distinction between Private and Public Enmity in Carl Schmitt's Doctrine]. *Russian Sociological Review*, vol. 22, no 3, pp. 147–171.
- Burkert W. (1983) *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press.
- Card C. (2010) *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Conger J. A. (1990) The Dark Side of Leadership. *Organizational Dynamics*, vol. 19, no 2, pp. 44–55.
- Conger J. A., Kanungo, R. N. (1998) *Charismatic Leadership in Organizations*, Thousand Oaks: Sage.
- Cristi M. (2001) *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Detienne M. (1965) En Grèce archaïque: géométrie, politique et société. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no 3, pp. 425–441.
- Dionysius the Areopagite (2002) O bozhestvennykh imenakh [On the Divine Names]. Dionysius the Areopagite. *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Works. Commentaries of Maximus the Confessor], St. Petersburg: Aletea; Izdatel'stvo Olega Abyshko, pp. 206–565.
- Dumont L. (1985) A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (eds. M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93–122.

- Eisenstadt S. N. (1988) *Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals. Center: Ideas and Institutions* (eds. L. Greenfeld, M. Martin), Chicago; London: The University of Chicago Press, pp. 96–109.
- Eisenstadt S. N. (1996) Edward Shils in memoriam. *The American Sociologist*, vol. 27, no 4, pp. 61–66.
- Eisenstadt S. N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden; Boston: Brill.
- Eisenstadt S. N. (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press.
- Filippov A. F. (2002) Politicheskaya sotsiologiya. Fundamental'nyye problemy i osnovnyye ponyatiya. Ch. 2 [Political Sociology. Fundamental Problems and Basic Concepts. Part 2]. *Politia*, no 2, pp. 97–117.
- Finley M. I. (1985) The Athenian Demagogues. Finley M. I. *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 38–75.
- Foucault M. (2006) Sub'yekt i vlast' [The Subject and Power]. Foucault M. *Intellektualy i vlast': Izbrannyye politicheskiye stat'i, vystupleniya i intervyyu. Ch. 3* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews. Part 3], Moscow: Praxis, pp. 161–190.
- Foucault M. (2011) *Bezopasnost', territoriya, naseleniye. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978], St. Petersburg: Nauka.
- Geertz C. (1977) Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power. *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* (eds. J. Ben-David, T. N. Clarke), Chicago: The University of Chicago Press, pp. 150–171.
- Geertz C. (2004) *Religiya kak kul'turnaya sistema* [Religion as a Cultural System]. Geertz C. *Interpretatsiya kul'tur* [The Interpretation of Cultures], Moscow: ROSSPEN, pp. 104–148.
- Gentile E. (2005) Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no 1, pp. 19–32.
- Gentile E. (2021) *Politicheskiye religii. Mezhdum demokratiyey i totalitarizmom* [Political Religions: Between Democracy and Totalitarianism], St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Giesen B., Šuber D. (eds.) (2005) *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, Leiden; London: Brill.
- Glassman R. M. (1975) Legitimacy and Manufactured Charisma. *Social Research*, vol. 42, no 3, pp. 615–636.
- Glassman R. M. (2019) *The Future of Democracy*, Cham: Springer.
- Glassman R. M., Swatos W. H. (eds.) (1986) *Charisma, History, and Social Structure*, New York: Greenwood Press.
- Herzfeld M. (1992) *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Hobbes T. (1991) *Leviathan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil]. Hobbes T. *Sochineniya* [Writings]. Vol. 2, Moscow: Nauka, pp. 3–590.
- Hogan R., Raskin R., Fazzini D. (1990) The Dark Side of Charisma. *Measures of Leadership* (eds. K. E. Clark, M.B. Clark, R. R. Albright), West Orange: Leadership Library of America, pp. 343–354.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A. (eds.) (2009) *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill.
- Jaeger W. (1959) The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958. *Harvard Theological Review*, vol. 52, no 3, pp. 135–147.
- Jaspers K. (1994) Istoki istorii i yeye tsel' [The Origin and Goal of History]. Jaspers K. *Smysl i naznachenije istorii* [The Origin and Goal of History], Moscow: Respublika, pp. 27–287.
- Jelen T. G. (ed.) (2002) *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Jerome Stridonensis (2018) *Tolkovaniye na Yevangeliye ot Matfeya* [Commentary on the Gospel of Matthew], Moscow: Sibirskaia Blagozvonitsa.
- Kantorowicz E. H. (2015) *Dva tela korolya. Issledovaniye po srednevekovoy politicheskoy teologii* [The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology], Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.

- Kaspe S. I. (2016) *Politicheskaya forma i politicheskoye zlo* [Political Form and Political Evil], Moscow: Shkola grazhdanskogo prosveshcheniya.
- Kaspe S. I. (2018) Chem torguyet Leviatan? Kriterii otsenki konkurentosposobnosti gosudarstv na rynkakh spaseniya [What Does Leviathan Trade In? Criteria for Assessing the Competitiveness of States in Salvation Markets]. *Politia*, no 3, pp. 6–30.
- Kaspe S. I. (2023) «Lyubov' vo vremya voyny»: protiv avtonomii politicheskogo [“Love During War”: Against the Autonomy of the Political]. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 7, no 1, pp. 13–61.
- Kaspe S. I. (2024) Global'nyy stasis kak partiynaya sistema, ili Dobro pozhalovat' na Pervuyu mirovuyu grazhdanskuyu voynu [Global Stasis as a Party System, or Welcome to the First World Civil War]. *Russia in Global Affairs*, vol. 22, no 2, pp. 97–130.
- Kaspe S. I. (2025) Zatmeniyе kharizmy. Ili net [Obscuration of Charisma. Or Not]. *Russian Sociological Review*, vol. 24, no 1, pp. 51–70.
- Kateb G. (1992) On Political Evil. Kateb, G. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Ithaca; London: Cornell University Press, pp. 199–221.
- Kearl M. C., Rinaldi A. (1983) The Political Uses of the Dead as Symbols in Contemporary Civil Religions. *Social Forces*, vol. 61, no 3, pp. 693–708.
- Knabe G. S. (1994) Istoricheskoye prostranstvo Drevnego Rima [The Historical Space of Ancient Rome]. Knabe, G. S. *Materialy k lektsiyam po obshchey teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima* [Materials for Lectures on General Theory of Culture and on the Culture of Ancient Rome], Moscow: Indrik, pp. 253–278.
- Koenker E. B. (1965) *Secular Salvations: The Rites and Symbols of Political Religions*, Philadelphia: Fortress Press.
- Kolakowski L. (2005) The Devil in History. Kolakowski, L. *My Correct Views on Everything*, South Bend: St. Augustine's Press, pp. 121–137.
- Lintott A. (1982) *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC*, London; Canberra: Croom Helm.
- Loroux N. (2021) *Razdelennyy gorod. Zabveniyе v pamyati Afın* [The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens], Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Manent P. (2004) *Obshchedostupnyy kurs politicheskoy filosofii* [Public Course in Political Philosophy], Moscow: Moskovskaya Shkola Politicheskikh Issledovaniy.
- Maritain J. (2000) *Chelovek i gosudarstvo* [The Human and the State], Moscow: Ideya-Press.
- Meie, C. (1990) *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge; London: Harvard University Press.
- Neiman S. (2002) *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Netelenbos B. (2016) *Political Legitimacy beyond Weber: An Analytical Framework*, London: Palgrave Macmillan.
- Paulhus D. L., Williams K. M. (2002) The Dark Triad of Personality: Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy. *Journal of Research in Personality*, vol. 36, no 6, pp. 556–563.
- Potts J. (2009) *A History of Charisma*, London: Palgrave Macmillan.
- Roberts P., Haddock B., Sutch P. (eds.) (2011) *Evil in Contemporary Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rosenstock-Huessy Eu. (2002) *Velikiye revolyutsii. Avtobiografiya zapadnogo cheloveka* [Out of Revolution: Autobiography of Western Man], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy Institut sv. apostola Andreyа.
- Salmin A. M. (2009) *Sovremennaya demokratiya: ocherki stanovleniya i razvitiya* [Modern Democracy: Essays on Its Formation and Development], Moscow: Forum.
- Schmitt C. (2016a) Politicheskaya teologiya. Chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]. Schmitt C. *Ponyatiye politicheskogo: sbornik* [The Concept of the Political: A Collection], St. Petersburg: Nauka, pp. 5–59.
- Schmitt C. (2016b) Ponyatiye politicheskogo [The Concept of the Political]. Schmitt C. *Ponyatiye politicheskogo: sbornik* [The Concept of the Political: A Collection], St. Petersburg: Nauka, pp. 280–408.
- Schwartz B.I. (1975) The Age of Transcendence. *Daedalus*, vol. 104, no 2, pp. 1–7.

- Shenfield S. D. (2001) *Russian Fascism: Traditions, Tendencies, Movements*, Armonk; London: M. E. Sharpe.
- Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E. (1988) *Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987. Center: Ideas and Institutions* (eds. L. Greenfeld, M. Martin), Chicago; London: University of Chicago Press, pp. 250–282.
- Shils E. (1997) *Order of Learning: Essays on the Contemporary University*, New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Smirnov M. M. (2017) Χάρισμα в контексте богочеловеческих отношений. Из опыта исследования послания апостола Павла к Римлянам [Χάρισμα in the Context of Divine-Human Relations. From the Experience of Studying the Epistle of the Apostle Paul to the Romans]. *Materialy Mezhdunarodnoy studencheskoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii. K 100-letiyu podviga novomuchenikov i ispovednikov Tserkvi Russkoy. T. 1* [Proceedings of the International Student Scientific-Theological Conference. To the 100th Anniversary of the Feat of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church. Vol. 1], St. Petersburg: Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya Akademiya.
- Smith A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Smith A. D. (2004) *Natsionalizm i modernizm* [Nationalism and Modernism], Moscow: Praksis.
- Sourvinou-Inwood C. (1996) «Reading» *Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press.
- Stolz J. (2008) Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications* (ed. J. Stolz), Bern; New York: Peter Lang, pp. 51–80.
- Stolz J. (ed.) (2008) *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*, Bern; New York: Peter Lang.
- Sullivan F. A. (1943) Intimations of Immortality among the Ancient Romans. *The Classical Journal*, vol. 39, no 1, pp. 15–24.
- Synesius of Cyrene (2014) *Polnoye sobraniye tvorenij. T. 2. Pis'ma* [Complete Works. Vol. 2. Letters], St. Petersburg: Izdatel'skiy proekt «Kvadrivium».
- Takala T. (2010) Dark Leadership, Charisma and Trust. *Psychology*, vol. 1, no 1, pp. 59–63.
- Tocqueville A. de (2000) *Demokratiya v Amerike* [Democracy in America], Moscow: Ves' Mir.
- Tret'yak A. R. (2023) Stasis i politicheskaya filosofiya sovremennoy voyny [Stasis and the Political Philosophy of Modern War]. *Politia*, no 3, pp. 6–22.
- Tucker R. C. (1968) The Theory of Charismatic Leadership. *Daedalus*, vol. 97, no 3, pp. 731–756.
- Weber M. (1968) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Weber M. (1990) Nauka kak prizvaniye i professiya [Science as a Vocation and Profession]. Weber M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 707–735.
- Weber M. (1994) Sotsiologiya religii (Tipy religioznykh soobshchestv) [The Sociology of Religion (Types of Religious Communities)]. Weber M. *Izbrannoye. Obraz obshchestva* [Selected Works. The Image of Society], Moscow: Yurist, pp. 78–280.
- Weber M. (2016) *Khozyaystvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchey sotsiologii. T. I: Sotsiologiya* [Economy and Society: Outlines of Interpretive Sociology. Vol. I: Sociology], Moscow: HSE Publishing House.
- Weber M. (2017) *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy: Opyt sravnitel'noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm* [The Economic Ethics of the World Religions: Experiments in Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism], St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Weber M. (2019) *Khozyaystvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchey sotsiologii. T. IV: Gospodstvo* [Economy and Society: Outlines of Interpretive Sociology. Vol. IV: Domination], Moscow: HSE Publishing House.
- Wolfe A. (2011) *Political Evil: What It Is and How to Combat It*, New York: Knopf.
- Xenophon (2006) Gieron [Hiero]. Strauss L. *O tiranii* [On Tyranny], St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta, pp. 39–62.
- Young L. A. (ed.) (1997) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York: Routledge.