

Катехоническая темпоральность и политическая форма: к обоснованию двойного представительства¹

Евгений Учаев

Магистр международных отношений, преподаватель кафедры мировых политических процессов,
МГИМО МИД России

Адрес: проспект Вернадского, 76, Москва, 119454 Российская Федерация

E-mail: eugeneuchaev@gmail.com

Осознание человеком во второй половине XX века вероятных последствий ядерной войны и изменения климата приводит к возникновению новой темпоральности: время человечества теперь воспринимается как потенциально конечное, а этот возможный конец — как полностью негативный и потому требующий предотвращения. Такая темпоральность, которую в статье предлагается называть катехонической, отличается от любых ранее существовавших модусов восприятия времени: как от различных представлений о циклической вечности или бесконечности времени, так и от эсхатологической устремленности к концу. Вместе с тем именно во взаимосвязи с этими предшествующими модусами формировались наиболее актуальные сегодня политические формы — империя и государство — что побуждает поставить вопрос о возможности адаптации этих форм к катехонической темпоральности. Государство, будучи сущностно плюралистической политической формой, структурно взаимосвязано с бесконечной темпоральностью Модерна и, как показывают примеры Гоббса и Бодена, требует нейтрализации эсхатологии. Оно неспособно адаптироваться к катехонической темпоральности, поскольку необходимое для предотвращения глобальной катастрофы коллективное действие делегитимирует суверенное обособление. В свою очередь, имперская политическая форма — вопреки достаточно популярному тезису Карла Шмитта о катехонической природе средневековой христианской империи — исторически существовала либо в эсхатологическом устремлении к концу времен, либо в ориентации на вечность. Главным препятствием для адаптации империи к катехонической темпоральности выступает силовой сценарий ее формирования. Еще одна, общая для государства и империи причина их несовместимости с катехонической темпоральностью заключается в присущей им иерархической централизации верховной власти. Как показывает Карл Шмитт, суверенитет самоценен, когда для политической формы отсутствуют внесоциальные критерии истинности решения. Напротив, катехоническая темпоральность требует от политической формы продуцировать решения, истинные по отношению к внешнему (природно-технологическому) контексту. Следовательно, политическое должно быть подчинено этой внешней истине, а институциональным воплощением подобной деавтономизации политического может стать модель «двойного представительства».

1. Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Большое пространство в пост-глобальную эпоху: империя и мировое общество как социологические феномены и темы дискурсивных формаций», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2024 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Статья подготовлена на основе доклада, представленного на междисциплинарной конференции «Политическая теология III: Время, остающееся до нового начала» (Центр фундаментальной социологии НИУ ВШЭ, Москва, 24–25 мая 2024 года). Автор благодарен организаторам за эту возможность, участникам конференции — за полезное обсуждение, а также отдельно Александру Фридриховичу Филиппову — за предложение преобразовать доклад в статью и комментарии к ее первой версии, которые помогли улучшить текст.

Ключевые слова: темпоральность, политическая форма, государство, империя, бесконечность времени, эсхатология, суверенитет, глобальные угрозы, двойное представление

Угроза глобальной катастрофы и новое восприятие времени

Во второй половине XX века — сначала в связи с созданием ядерного оружия, а затем и по мере все более заметного проявления экологических проблем — возникает новое восприятие времени, суть которого удачно выразил немецкий богослов Юрген Мольтман: «Время жизни рода человеческого больше не гарантировано природой, а должно быть обретено благодаря осознанной политике выживания» (Мольтман, 2017: 227-228). Никогда ранее человечеству не приходилось сталкиваться с осознанием, что «его возможная судьба — саморазрушение, а зарождающаяся абсолютная потребность — этого саморазрушения избежать» (Дюпюи, 2021: 85).

На протяжении истории люди по-разному осмысливали время и себя во времени. Архаический человек жил в циклическом мире, где все регулярно возвращалось к своему началу (в отдельных незападных культурах элементы такой картины мира сохранились и до сегодняшнего дня). Затем в недрах сначала иудейской, а затем и христианской культуры постепенно кристаллизуется новое, линейное понимание времени: от творения, через падение и искупление, к свершению. Эсхатологический горизонт ожидания становится отличительной чертой темпоральности христианского Средневековья. При переходе к Модерну линейная картина истории сохраняется, но ожидание конца времен в виде Второго пришествия и наступления Царства уступает место предчувствию бесконечного прогресса, ничем не ограниченного движения человечества вперед. Впрочем, отдельные современные мировоззрения — и здесь ярким примером будет коммунизм — сохраняют, только в секуляризованном виде, и представление о конце истории, знаменующем наступление совершенного состояния мира².

Для секулярного прогрессистского мировоззрения Модерна (в любом его варианте) идея тотальной катастрофы, кладущей конец человеческой истории на Земле, оказывается в принципе немислимой. Религиозное же мировоззрение, хотя и способно в принципе осмыслить подобное событие, достигает этого лишь за счет отказа признавать окончательность уничтожения: за концом этого мира должно следовать либо его возрождение и начало следующего цикла, либо торжество Царства Божия. Для мира, утратившего твердую веру в какой-либо из этих религиозных сценариев, ядерная катастрофа открывает перспективу ужасающего «апокалипсиса без искупления» (McQueen, 2018: 154).

2. Это, безусловно, упрощенное описание эволюции человеческих представлений о времени, оставляющее за скобками многие важные вопросы и дискуссии (например, вопрос о конкретной генеалогии современных представлений об открытости и бесконечности времени будущего). Вместе с тем для целей настоящего изложения — показать новизну катехонической темпоральности — этот набросок представляется достаточным. Его источниками послужили главным образом: Ассман, 2017; Лёвит, 2021; Таубес, 2023; Фёгелин, 2021; Элиаде, 1987; Koselleck, 2004.

Это новое восприятие времени, которое здесь и предлагается называть *катехонической темпоральностью*, однако, получило на сегодняшний день лишь ограниченное распространение — и это несмотря на то, что в XXI веке список сценариев уничтожения человечества только продолжил пополняться: вышедший из-под контроля искусственный интеллект, пандемии естественные либо в результате биотехнологических экспериментов...³. Не стоит, конечно, и преуменьшать масштаб осознания ситуации: было и философское осмысление⁴, и общественные движения, от Пагуошского движения ученых до массовых антиядерных протестов в годы холодной войны, и даже политические меры, наиболее полно воплотившиеся, опять же, в комплексе соглашений и механизмов контроля над ядерным оружием.

Вместе с тем сегодня большинство из этих механизмов разрушено (Арбатов, 2023: 22-24), результаты климатической политики — при всей окружающей ее алармистской риторике — невероятно скромны (Matthews, Wynes, 2022), а общественное мнение совсем не склонно рассматривать борьбу с «экзистенциальными рисками»⁵ в качестве первоочередной задачи⁶. Исследователи отмечают, что сформировались и получили широкое распространение альтернативные способы интерпретации ядерного оружия и изменения климата, которые делают их совместимыми с бесконечной темпоральностью Модерна и, следовательно, «затуманивают» их восприятие в качестве экзистенциальных угроз (Rothe, 2020; Burke, 2016; Pelopidas, 2021).

Ограниченное распространение катехонической темпоральности становится понятнее, если вспомнить, что картины мира — а представления о времени выступают одним из важнейших аспектов картин мира (Артог, 2021) — существуют не сами по себе, но во взаимосвязи с основополагающими социальными инсти-

3. Подробный и актуальный анализ этих и прочих угроз существованию человечества содержится в книге Тоби Орда (Ord, 2020). На протяжении статьи для иллюстрации отдельных положений чаще всего используются примеры ядерного оружия и изменения климата. Вместе с тем концептуально основной аргумент текста опирается не на наличие каких-либо конкретных угроз, а лишь на общий тезис о вступлении человечества в эпоху, когда оно начинает существенно влиять на перспективы собственного выживания. См. также обоснование этого общего тезиса в: Uchaev, 2021.

4. Классическими примерами еще из второй половины XX века могут служить работы Гюнтера Андерса «Устаревание человека» (Anders, 1956) и Ханса Йонаса «Принцип ответственности» (Jonas, 1984).

5. Распространенный общий термин для обозначения различных глобальных проблем, угрожающих полномасштабным уничтожением человечества (см., например: Bostrom, 2013).

6. В британских опросах проблемы окружающей среды (наиболее общественно популярная глобальная проблема) уступают сегодня состоянию экономики, здравоохранению, обеспеченности жильем, преступности, миграции. См.: The most important issues facing the country. *YouGov*. URL: <https://www.pewresearch.org/politics/2024/05/23/publics-positive-economic-ratings-slip-inflation-still-widely-viewed-as-major-problem/> (accessed 22 August 2024).

В США изменение климата считают «очень серьезной проблемой» только 36%, что помещает его на почетное 11-е место, позади, например, инфляции (62%), дефицита федерального бюджета (53%) и «состояния моральных ценностей» (46%). См.: Public's Positive Economic Ratings Slip; Inflation Still Widely Viewed as Major Problem. *Pew Research Center*. 23 May 2024. URL: <https://yougov.co.uk/topics/society/trackers/the-most-important-issues-facing-the-country> (accessed 22 August 2024).

тутами. С одной стороны, всякая институциональная структура «подкрепляется особой системой ценностей, в свою очередь, коренящейся в космологии членов данного социума» (Бондаренко, 2024: 23). С другой стороны, в силу социальной обусловленности индивидуального познания (обусловленности не абсолютной, но значимой) институты содействуют воспроизводству тех идей и представлений, которые их легитимируют, и забвению тех, которые им противоречат (Дуглас, 2020). Следовательно, можно предположить, что институциональная структура современного общества, воспроизводя соответствующее ей восприятие времени как бесконечного, тем самым препятствует широкому осознанию катехонической темпоральности.

На роль социальных структур в формировании представлений о времени указывал, в частности, Никлас Луман: «Социальные системы конституируют время, временные горизонты и определенные способы истолкования темпоральных акцентов» (Луман, 2004: 132). Луман, однако, концентрируется на однонаправленном влиянии социальных структур на темпоральность, тогда как предлагаемый в настоящей статье подход учитывает и обратное легитимирующее воздействие идей на институты и, соответственно, предусматривает возможность трансформации институциональной структуры в результате изменения картины мира. Кроме того, в рамках системной теории Лумана политика в эпоху Модерна рассматривается лишь как одна из функционально дифференцированных подсистем мирового общества (Луман, 2011: 163-190), в то время как мы исходим из тезиса о ключевой роли политических институтов — как «каузально и субстантивно» сопряженных с сакральным (Kaspe, 2021: 183) — в интеграции общества и его воспроизводстве.

Проблема, таким образом, должна быть сформулирована как *проблема соотношения темпоральностей и форм политической организации*. В двух других статьях мы с коллегой обосновываем, что система суверенных государств (рассмотренная как институциональная структура современного международного порядка), будучи взаимосвязана с представлениями о бесконечности времени, оказывается несовместима с катехонической темпоральностью, вследствие чего действующие в рамках этой структуры агенты оказываются склонны к переосмыслению ядерного оружия и изменения климата как явлений, не создающих угрозы всеобщей катастрофы и тотального уничтожения (Учаев, Квартальнов, 2022, 2024). Схожим образом М. В. Харкевич в недавней статье указывает, что политический плюрализм⁷ производит бесконечную темпоральность (Харкевич, 2024), а также предпринимает попытку выделить «четыре варианта отношений между политическим и эсхатологическим»: революционный, прогрессивный, консервативный и постапокалиптический (Там же: 27-28). Однако такая постановка вопроса, с одной стороны, редуцирует темпоральность к вариациям эсхатологии, с другой стороны, размывает политические формы в «политическом» как таковом, вследствие чего государство в том или ином виде возникает сразу в трех из четырех вышеперечис-

7. В смысле сосуществования множества суверенных государств.

ленных вариантов. Кроме того, Харкевич не вполне учитывает принципиальную новизну катехонической темпоральности, предполагая, что адекватной реакцией на угрозы выживанию человечества могло бы стать возрождение революционной (то есть устремленной к концу) эсхатологии (Там же: 34-35).

Настоящая статья стремится развить и уточнить результаты данных исследований посредством ответа на следующие вопросы: с какими темпоральностями были исторически взаимосвязаны две наиболее актуальные сегодня политические формы — государство и империя? Могут ли эти политические формы адаптироваться к катехонической темпоральности? Если нет, то можем ли мы хотя бы наметить контуры катехонической политической формы⁸?

Однако перед тем как переходить к поиску ответов на поставленные вопросы, необходимо прояснить концептуальную рамку статьи — чему и посвящен следующий (второй) раздел. Затем, в третьем и четвертом разделах, анализируется темпоральность государства и империи соответственно. В пятом разделе обсуждаются перспективы адаптации империи и государств к катехонической темпоральности. Шестой раздел осторожно намечает возможные контуры катехонической политической формы. Заключение резюмирует основные выводы.

Несколько концептуальных замечаний

Под *темпоральностью* в настоящей статье понимаются существующие в определенной культуре представления о времени и месте человечества во времени. Это понятие мыслится как максимально широкое, включающее в себя, к примеру, и «темпоральные режимы» Алейды Ассман (Ассман, 2017), и «режимы историчности» Франсуа Артога (Hartog, 2015), и «историческое сознание» (Фёдорова, 2021). Во всех этих случаях речь идет, в наиболее общем смысле, о разных способах восприятия времени.

Понятие «катехоническая темпоральность» вводится для обозначения такого восприятия времени, которое характеризуется следующими двумя основными чертами: 1) время человечества воспринимается как потенциально конечное (то есть оно не является ни неизбежно конечным, ни гарантированно бесконечным); 2) этот возможный конец оценивается полностью негативно, как требующий предотвращения. Прилагательное *катехонический* используется для обозначения данного восприятия времени ввиду некоторых параллелей между описываемой темпоральностью и смыслом понятия катехона в христианской эсхатологии: катехон как некая сила или фигура, задерживающая Второе пришествие⁹. Здесь требуются два важных пояснения. Во-первых, речь идет именно о параллелях, о социологическом употреблении исходно теологического понятия по аналогии;

8. Под «катехонической политической формой» понимается такая политическая форма, которая была бы способна воспроизводить катехоническую темпоральность на уровне идей, а также продуцировать соответствующие ей (то есть предотвращающие всеобщую катастрофу) социальные практики.

9. Обзор интерпретаций катехона см. в: Учаев, Николаев, 2023: 139-149.

настоящий текст никоим образом не задуман как теологическая экзегеза Второго послания к Фессалоникийцам. Во-вторых, эти параллели только частичны: в христианстве производимое катехоном отдаление последних времен все же является не более чем отсрочкой, вписанной в общий план осуществления эсхатона, тогда как в описываемой нами катехонической темпоральности предотвращение конца приобретает характер безусловного императива.

Политическая форма — понятие трудноуловимое. Как выразительно подмечал С. И. Каспэ, оно «будто бы ускользает от сколько-нибудь операционального определения. Понятие политической формы функционирует примерно как заклинание — заклинание работающее, действительно способное открыть какие-то двери, но делающее это неясным для самого заклинателя способом» (Каспэ, 2016: 7). Здесь оно используется как более краткий и потому удобный синоним для форм организации политической власти, а основной интерес для нас будут представлять две политические формы: государство и империя. В их понимании мы в целом следуем за Герфридом Мюнклером: «У империй нет соседей, которых они признавали бы равными, то есть *обладающими равными правами* [курсив в оригинале]; для государств, напротив, это в порядке вещей. <...> государства всегда существуют во множественном числе, а империи — в основном в единственном» (Munkler, 2007: 5). Иначе говоря, государство, или, вернее сказать, государства — это плюралистически-партикулярная политическая форма, тогда как империя — универсалистская: «Мир империи — *universum*. Мир государств — *pluriversum* (Филиппов, 2014а: 61).

Не обязательно соглашаться с Мюнклером в том, что «политические модели всегда сводились к выбору между государством и империей» (Munkler, 2007: ix), в частности, потому что понятие государства предпочтительно использовать в конкретном смысле современного государства¹⁰ (территориально ограниченной и суверенной политической формы), а не как синоним политики вообще — следовательно, оно не могло быть предметом политического выбора до Нового времени. И как минимум среди парадигматических политических форм стоит выделять еще и город (Каспэ, 2016: 23-27). Однако в эпоху Модерна выбор, как кажется, действительно сводился к этим двум способам политической организации мира, что иногда принимало вид сопротивления коалиций государств имперским проектам (Наполеоновские войны), иногда — борьбы нескольких имперских проектов между собой (холодная война). Так же и сегодня, основной линией политического напряжения оказывается противостояние универсализма (опирающегося в конечном счете на Западный и, конкретнее, американский, имперский центр) и проходящих под разными лозунгами устремлений к «самости», на практике выражающихся в укреплении суверенных государств (Сафранчук, Лукьянов, 2021).

10. Почему — убедительно показывают, в частности, С. И. Каспэ (Каспэ, 2007: 120-125) и Ричард Лахман (Лахман, 2021: 9-12, 20-23).

В силу описанного сочетания теоретических и практических причин настоящий текст и фокусируется на государстве и империи, а также исторически связанных с ними темпоральностях.

Бесконечное время государства

Для современного сознания время не имеет конца, человек теперь осмысляет себя как устремляющийся к ничем не ограниченному горизонту будущего — судя по всему, такая характеристика современной темпоральности носит сегодня статус консенсусной. Для примера приведем разделенные более чем полувеком суждения Карла Лёвита и Алейды Ассман: «Нововременное сознание <...> устраняет из своей прогрессивистской перспективы христианское полагание творения и свершения, при этом включая в себя присущую античному мировоззрению идею бесконечного непрерывного движения за вычетом его круговой структуры» (Лёвит, 2021: 421-422); «Центральное место в темпоральном режиме Модерна занимает эмфатическая ориентация на будущее, которая сопровождается обесцениванием прошлого и традиции» (Ассман, 2017: 74)¹¹.

Если доминирующей темпоральностью Модерна стали представления о бесконечном времени, то в качестве господствующей политической формы этой эпохи выдвинулось государство. Как уже отмечалось в другом месте, здесь мы имеем дело со структурной взаимосвязью: «государство модерна одновременно территориально ограничено и суверенно <...>. Такое суверенное обособление становится легитимным и обоснованным в том случае, если у субъектов отсутствует какое-либо представление об “общей судьбе”, требующей от них объединения и коллективного действия» (Учаев, Квартальнов, 2022: 122). Наглядной иллюстрацией этой взаимосвязи служит тот факт, что формирование идеи суверенного государства в политической теории раннего Нового времени — равно как и ее претворение в жизнь — сопровождалось нейтрализацией христианской эсхатологии с ее конечным восприятием времени: «само существование [государства] зависело от искоренения миллениаристских ожиданий» (Koselleck, 2004: 21). Эту закономерность мы видим, например, в трудах двух ключевых мыслителей — родоначальников концепции суверенитета: Жана Бодена и Томаса Гоббса.

Как отмечал Райнхарт Козеллек, в преодолении политической эсхатологии Боден «выступил в той же роли первопроходца, как и в обосновании понятия суверенитета» (Ibid.: 15). Отделяя друг от друга сакральную, человеческую и естественную историю, а также опираясь на каббалистическую традицию, Боден в своих предположениях отодвигал конец времен на 50 000 лет¹² (!), тем самым эффективно устраняя его как источник какого-либо влияния на текущие события. Человеческая история в такой картине мира не имела предзаданной цели, становясь

11. Аналогичным образом современную темпоральность характеризуют, к примеру, Райнхарт Козеллек (Koselleck, 2004: 9-25) и Франсуа Артог (Hartog, 2015: 13).

12. См. конец 8-й главы «Метода легкого познания истории» (Bodin, 1969: 333).

«сферой действия вероятностей и людского благоразумия» (Ibid.: 15-16). Таким образом, «освобождение человеческой истории через уход от сакральной истории и легитимация современного государства, способного подчинить стремящиеся к спасению религиозные фракции, были для Бодена одним и тем же» (Ibid.: 16).

В свою очередь, Гоббс в своем переосмыслении христианской эсхатологии (в главе 38 «Левиафана») максимально сближает порядок Царства Божьего с земным порядком Левиафана: Царство будет тоже на Земле, в этом мире (Hobbes, 2008: 297-301), и жизнь в нем в целом будет аналогична, только без страданий и смерти (Ibid.: 306-309). Грешников же ждет просто повторение страданий земной жизни и вторая смерть, только уже без надежды на искупление, окончательная (Ibid.: 302-305). За счет такой минимизации, практически полного устранения разрыва между двумя мирами, эсхатологический горизонт у Гоббса перестает генерировать мотивации, отличные от мотиваций земной жизни: и Царство, и ад оказываются, по сути, просто расширением, продлением земного порядка (Michaelis, 2023: 324; Дмитриев, 2018: 65-71)¹³. Земной же порядок с самого момента учреждения государства существует в бесконечном времени: как пишет сам Гоббс в 30-й главе, «путем усердных размышлений можно обнаружить такие принципы разума, применение которых сделало бы устройство государства вечным (за исключением случаев внешнего нападения)» (Hobbes, 2008: 223). Обеспечиваемый государством порядок, в свою очередь, «стабилизирует» будущее для научной и хозяйственной деятельности, у которых, однако, нет никакой универсальной телеологии — поскольку нет иной цели, кроме удовлетворения разнообразных индивидуальных желаний (Michaelis, 2023: 318-320).

Итак, становление государства потребовало «расчистки» горизонта будущего от апокалиптических ожиданий¹⁴. Но мы не случайно сказали выше о взаимозависимости — окрепнув, социальная структура системы государств начала содействовать воспроизводству бесконечной темпоральности. Так, эта система довольно быстро — уже в XVII веке — обнаружила и отрефлексовала социальную практику, которая позволяла ей сохраняться, в том числе успешно сопротивляясь

13. Поскольку главный источник легитимности государства в логике «Левиафана» — это преодоление чреватого страданиями и быстрой смертью естественного состояния, а его главный инструмент принуждения — опять же, угроза насильственной смерти, Гоббсу было жизненно необходимо «дать такое толкование учению о загробной жизни и загробном воздаянии, чтобы оно не вступало в противоречие со страхом людей перед наказаниями, налагаемыми светскими властями за нарушение законов государства» (Дмитриев, 2018: 68).

14. В недавней статье М. В. Харкевич делает акцент на обратной направленности влияния: «механизм преодоления апокалипсиса <...> — это переход от монизма к плюрализму. В случае с апокалипсисом переход к <...> полицентричности в политике переводит конечную темпоральность ожидания земного конца в бесконечность земной жизни» (Харкевич, 2024: 27). Представляется, однако, что такой акцент не обоснован: переход от политического универсализма Средневековья к множественности современных государств не мог служить исходным и самостоятельным механизмом формирования бесконечной темпоральности — поскольку сам зависел от наличия такой темпоральности для своей легитимации. Корректнее будет говорить о *параллельных взаимно усиливавшихся друг друга процессах изменений*: темпоральности — из конечной в бесконечную, а политической формы — из единства (империи) во множественность (государств).

попыткам имперской экспансии — практику баланса сил (Sheehan, 1996: 36-43). Идея баланса сил формировалась параллельно и во взаимосвязи с ньютоновской картиной мира с ее бесконечным временем и естественными законами¹⁵. «Баланс сил воспринимался как установленный свыше вечный закон, следование которому обеспечивает свободу независимых государств, а также мир между ними» (Учаев, Харкевич, 2023: 49). А практика баланса сил укрепляла восприятие времени как бесконечного: как отмечал Мишель Фуко, государство «не должно даже искать нечто подобное концу истории, или подобное ее завершению, или что-то вроде точки, где соединялись бы время и вечность» (Фуко, 2011: 340), оно лишь занимается подсчетом своих сил, сравнивает их с силами конкурентов, при усилении последних наращивает силы и организует альянсы (Ibid.: 378-387) — и все это повторяется снова и снова.

Таким образом, у нас, кажется, есть достаточно оснований, чтобы зафиксировать первое соответствие: *политической форме государства исторически соответствует бесконечная темпоральность*.

Темпоральность империи: между эсхатологией и вечностью

Интересно, что тот же Фуко, чье описание бесконечной темпоральности государства мы привели выше, противопоставлял ее эсхатологической ориентации средневековой христианской империи: «В Средние века люди еще оставались в том времени, которое должно было в определенный момент стать единым, универсальным временем империи, в котором все эти различия стирались бы, и именно эта универсальная Империя возвещала бы о возвращении Христа и была бы местом этого возвращения. Империя, последняя империя, универсальная империя, какой была империя Цезаря или какой была бы империя Церкви, была тем не менее чем-то таким, что неотступно преследовало мировоззрение Средних веков» (Фуко, 2011: 340). Нетрудно заметить, что этот тезис Фуко прямо вступает в конфликт со знаменитой интерпретацией Карла Шмитта, согласно которой средневековая христианская империя отнюдь не устремлена к концу, но, напротив, выполняет как раз роль катехона, способна «предотвратить явление антихриста и наступление конца современного эона» (Шмитт, 2008: 35). Как будет показано ниже, исторические свидетельства в данном случае недвусмысленно на стороне французского философа.

Согласно Шмитту, идея империи как катехона «документально зафиксирована в многочисленных изречениях отцов церкви, в высказываниях германских монахов франкской и оттонической эпох — прежде всего в комментарии Хаймо Хальберштадтского ко Второму посланию Фессалоникийцам и в письме Адсона королеве Герберге — в изречениях Отто Фрейзингского и в других документах...» (Шмитт, 2008: 35). Рассмотрим трех авторов, на которых немецкий мыслитель

15. Классическую версию этого тезиса см. в: Butterfield, 1966: 141-145. Более подробный анализ содержится в: Allan, 2018: 75-138.

прямо ссылается. Отто Фрейзингский, католический епископ середины XII века, в сочинении «Два града» просто перечисляет предлагавшиеся интерпретации сдерживающей силы (*qui tenet* в латинском тексте Вульгаты) из Второго послания к Фессалоникийцам, причем как положительные, так и отрицательные: он упоминает империю в одном ряду с Нероном, дьяволом (!) и Святым Престолом, не высказывая какого-либо предпочтения в пользу имперской интерпретации (Otto of Freising, 2002: 456-458). В «Деяниях Фридриха Барбароссы», втором известном сочинении Отто, катехон в принципе не упоминается (Otto of Freising, 2004). Далее, комментарий Хаймо Осерского¹⁶, монаха середины IX века, ко Второму посланию к Фессалоникийцам действительно рассматривает в качестве катехона Римскую империю (Haimo of Auxerre, 2001: 26-28), однако Хаймо «не демонстрирует явной веры в *translatio imperii* из Рима в Аахен» (Hughes, 2001: 18) и нигде не возлагает на наследников Карла Великого задачу сдерживания конца света. Из текста складывается впечатление, что Рим для него — это только «первый Рим», и он уже пал. Однако «когда апостол говорит, что человек беззакония откроется после разрушения Римской империи, не следует думать, что он утверждал, что это произойдет немедленно; сначала будет разрушена империя, и затем Антихрист придет в установленное Богом время» (Haimo of Auxerre, 2001: 28). Только хронологическая последовательность, никакой срочности — так для Хаймо разрешается кажущееся противоречие между уже случившимся падением Рима и еще не наступившим концом времен (Hughes, 2001: 18).

Наконец, особенно показательным оказывается письмо бенедиктинского аббата X века Адсона из Монтье-Эн-Дера королеве Герберге, также известное под названием «О происхождении и времени Антихриста». Оно будто бы наиболее близко текстуально соответствует интерпретации Шмитта, но в конечном счете скорее подтверждает правоту Фуко. Действительно, Адсон, ссылаясь на Второе послание к Фессалоникийцам, пишет: «Антихрист не придет в мир, пока <...> все царства, которые были прежде подчинены, не отпадут от Римской империи. Но времена эти еще не настали, ибо, хотя мы и можем видеть Римскую империю по большей части в руинах, все же до тех пор, пока есть короли Франков, которые ныне по праву обладают Римской империей, достоинство Римской империи не полностью погибло» (Adso of Montier-en-Der, 1979: 93). Однако сразу же, буквально в следующем предложении — которое является отражением «легенды о последнем императоре»¹⁷, одного из самых популярных позднеантичных и средневековых эсхатологических нарративов — мы читаем: «Некоторые из наших ученых мужей говорят, что один из королей Франков вновь овладеет всей Римской империей — он явится в последние времена и будет самым великим и последним из всех королей» (Ibid.). Что мы здесь видим? Во-первых, из признания катехонической функции империи

16. Атрибуция этого текста Хаймо Хальберштадтскому сегодня общепризнанно считается ошибочной (Hughes, 2001: 13).

17. О самой легенде и ее истоках см.: Shoemaker, 2018: 42-63; о ее влиянии на Адсо см.: McGinn, 2000: 101.

не следует никакого призыва к имперской активности, она работает скорее как инструмент наблюдения: если монах видит, что от империи что-то еще осталось, он заключает, что время еще не пришло. Во-вторых, как указывает второй цитированный выше отрывок, момент восстановления имперского величия, новой имперской экспансии играет уже не катехоническую, но прямо эсхатологическую роль — вслед за триумфом «последнего императора» следует конец времен.

Таким образом, Шмитт явно ошибочно полагал, что идея катехона была единственным способом преодоления «эсхатологического паралича» (Шмитт, 2008: 35)¹⁸. Разнообразные исследования позднеантичной и средневековой культуры показывают, что эсхатологические ожидания в эти эпохи приводили не к «параличу» и не к стремлению отсрочить конец, но к стремлению подготовиться к наступлению конца. Подготовиться и подготовить мир вокруг — в том числе путем как можно более широкого распространения власти богоугодных правителей.

Так, Стивен Шумейкер в монографии 2018 года «Апокалипсис империи» утверждает, что «в позднеантичном Средиземноморье и в средневековой Европе апокалиптизм <...> часто был связан с идеями имперской экспансии и имперского триумфа, согласно которым завершение истории должно было наступить в результате всеобщего господства богоизбранной мировой империи» (Shoemaker, 2018: 3). В частности, согласно Шумейкеру, эсхатологическая вера была двигателем завоеваний раннего ислама и создания Халифата (Ibid.: 7-9), а также была значимым фактором в завоеваниях и реформах византийского императора Юстиниана (Ibid.: 69-70). И, в соответствии с этим, моменты имперского триумфа воспринимались не с успокоением (чего можно было бы ожидать в рамках катехонической трактовки), но апокалиптически — как знаки конца. Например, победа византийского императора Ираклия в войне с Персией в 628 году и возвращение им Креста в Иерусалим вызвали мощный всплеск эсхатологических ожиданий — во многом из-за поразительных параллелей тех событий с уже ходившей в тот период «легендой о последнем императоре» (Ibid.: 75-79).

Применительно уже к эпохе Каролингов на ту же логику сочетания империи и эсхатологии указывает один из ведущих российских специалистов по эпохе А. И. Сидоров. Вот что он пишет: «Внутренняя и внешняя политика Каролингов на протяжении как минимум ста лет располагалась в этом широком эсхатологическом поле. Многочисленные войны Пипина Короткого и особенно Карла Великого, по сути, являлись одной непрерывной священной войной <...> У дьявола во что бы то ни стало необходимо было отвоевать как можно больше пространства» (Сидоров, 2018: 109). Зачем отвоевывать? Чтобы как можно больше людей успели спастись до надвигающегося конца.

18. В отношении самого Шмитта это говорит лишь о том, что его концепция катехона не имеет сколь-нибудь прямой связи со средневековой политической и теологической мыслью, но является специфическим продуктом интеллектуальной среды XX века — и именно в таком ключе ее следует анализировать.

Этот имперско-эсхатологический сплав проходит через все Средневековье, а с XIII века получает возможность опираться еще и на теологию Иоахима Флорского. Он проявляется в самых неожиданных местах, к примеру, в раннем итальянском гуманизме. Здесь можно упомянуть фигуру Колы ди Риенцо, который в середине XIV века стремился восстановить имперское величие Рима, считая себя при этом провозвестником наступающей иоахимитской «Эпохи Духа» (Lee, 2018: 125-131). Все эти факты подтверждают правоту тезиса Фуко о том, что для христианского Средневековья характерно восприятие истории, «устремленное к концу времен и объединению всех отдельных держав в последней империи» (Фуко, 2011: 471).

Итак, позднеантичная и средневековая христианская империя (а также, по Шумейкеру, ранний исламский халифат) существуют в эсхатологической темпоральности. Но сохраняется ли это соответствие в случае империй, не укорененных напрямую в авраамических религиях, например, в дохристианском Риме или имперских проектах XX–XXI веков? Представление об особой имперской миссии — или, как пишет об этом Каспэ, «присутствие в механизмах легитимации и в политической практике универсалистских ориентаций, вплоть до претензии на вселенский смысл собственного бытия и утверждения “космического суверенитета”» (Каспэ, 2007: 51) — является, вероятно, общей чертой империй (см. также: Филиппов, 2014а: 42-44; Филиппов, 2014б: 224-233). Однако «вселенский смысл собственного бытия» не обязан мыслиться как смысл эсхатологический — это только одна из возможностей.

Вместе с тем империи последнего столетия, подобно империям средневековым, тоже реализуют именно эту возможность. Так, в основе советского имперского проекта лежал коммунистический миллениаризм (Zubok, Pleshakov, 1996: 3-5), причем имперская политика принадлежала как раз временному, переходному периоду. Окончательный успех советской империи, если под ним понимать всемирное распространение коммунизма, в соответствии с коммунистической идеологией, должен был привести и к исчезновению любой политической власти (Маркс, Энгельс, 2013: 54). Аналогичную логику можно проследить и в легитимации американской империи — особенно показательным примером служит выступление Энтони Лэйка¹⁹ «От сдерживания к расширению» в сентябре 1993 года. Американская всемирная миссия обосновывается в нем следующим сочетанием обстоятельств: а) рецепт создания Царства на Земле известен: «демократия и рынки — это наиболее продуктивные и освобождающие способы организации жизни людей» (Lake, 1993: 2); б) этот идеал еще не полностью реализован: «демократия и рынки на подъеме <...>, но не везде они восторжествовали» (Ibid.: 3); в) но он может и должен быть реализован: «неверно полагать, что эти идеи [демократии и рынка] воспримет только Запад, а остальные их отвергнут <...> Идея свободы обладает всеобщей притягательностью» (Ibid.). При этом Лэйк специально подчеркивает,

19. Был советником по национальной безопасности президента США Билла Клинтона в 1993–1997 годах.

что «мы подошли не к концу истории <...>, но к моменту, когда открываются невероятные демократические и предпринимательские возможности. Мы не должны упустить их» (Ibid.). Если бы конец истории уже наступил, то есть если бы демократия и рынки действительно восторжествовали по всему миру, особая имперская роль США оказалась бы уже исполненной и потому более не нужной.

Сохранение эсхатологической темпоральности — подразумевающей устремленность к концу и исчерпание имперской миссии по мере достижения конца — у современных империй можно объяснить тем, что лежащие в их основе идеологии, будь то коммунизм или либеральный прогрессизм, представляют собой секуляризованные версии христианской эсхатологии (Лёвит, 2021; Таубес, 2023) и потому сохраняют ее концептуальную структуру. В случае же, к примеру, дохристианского Рима мы имеем дело с уже другой идеологической моделью легитимации имперского господства — через идею «провиденциального возврата к добродетельному Золотому веку, благословенному и дивному времени, когда люди будут жить в мире и процветании» (Fibiger Bang, 2011: 329; см. также: Каспэ, 2007: 55). Важно, что в этой картине мира империя отнюдь не исчерпывает себя по мере экспансии, напротив, она продолжает существовать как неотъемлемая часть и гарант достигнутого Золотого века. Иначе говоря, империя здесь проецирует себя в вечность — на что указывает среди прочего и известное самоназвание языческого Рима как «вечного города».

Как объяснить такое различие в темпоральностях: эсхатологическая ориентация средневековых и современных западных империй против устремленности в вечность Рима? Оно может быть связано с тем фактом, что древние империи²⁰ суть «космологические империи» (Фёгелин, 2021: 162), которые мыслят своей задачей сохранение «гармонии общественного строя с космическим порядком» (Ibid.: 153). Иерархический имперский порядок «есть аналог космоса <...>, отражающий порядок огромного, всеобъемлющего мира» (Ibid.). Поскольку же космический порядок для древних империй вечен (Элиаде, 1987: 82-91), то и сами они стремятся обрести вечность.

Монотеистическая революция ломает гармонию упорядоченного иерархического космоса (Assmann, 2010: 39-43). Империя после нее по-прежнему встроена в общий порядок бытия (см.: Филиппов, 2014б: 227-230), однако это уже порядок поврежденный, нуждающийся в исправлении. Империи, как мы видели выше, даже может быть отведена важнейшая роль в содействии этому исправлению, в приуготовлении к спасению — но теперь нужда в имперской мощи возникает именно из-за несовершенства порядка²¹. После же исполнения эсхатологического

20. Как и более поздние, но не-авраамические империи, например, империя Чингисхана (см.: Фёгелин, 2021: 156-160).

21. В этом отношении показательно рассуждение Аврелия Августина в 15-й главе IV книги «О граде Божием»: «Государство [regnum] неизбежно оставалось бы малым, если бы спокойствие и справедливость соседей не вызывали никакой обидой войны против них; и при более счастливых условиях человеческой жизни все государства оставались бы малыми, наслаждаясь дружелюбием соседей, так что в мире было бы так же достаточно много государств разных народов, как в городе достаточно

обетования места для империи не остается. Поэтому средневековые и современные империи уже не могут притязать на вечность, но устремлены к «концу времен» или «концу истории».

Здесь необходимы еще два уточнения, которые несколько размывают различие темпоральностей авраамических и не-авраамических империй — но ни в коем случае не устраняют его полностью. Во-первых, и у «космологических империй» в самовосприятии может присутствовать пусть не эсхатологический, но некий телеологический элемент — проистекающий уже не из метафизической картины мира, но из самой логики процесса имперского строительства. Построение империи — это экспансия, нарушение статус-кво. Пока эта экспансия не завершена, гармония с космическим порядком обеспечена не полностью, в связи с чем к уже существующей ориентации на вечность²² добавляется и ориентация на *telos* завершения экспансии, *telos* приведения фактических границ империи в соответствие с границами известного мира.

Во-вторых, рецидивы устремления в вечность обнаруживаются и в некоторых христианских имперских концепциях — например, у Данте Алигьери. Конечно, Данте остается внутри базовых координат христианской картины мира, поэтому его «монархия» (то есть империя) — “*temporalis*”, мирская, и, как и все мирское, в принципе преходящая (Филиппов, 2014б: 230-231). Но интереснее другое — империя Данте никак не связана с «последними временами» и спасением души. Последнее — дело Церкви, а эсхатологическая перспектива в тексте просто отсутствует²³. Задача же империи — совершенное устройство земного порядка жизни человечества, который мыслится как вполне автономный и самоценный (Тимошина, 2023: 87-88). В результате такого сочетания самоценности обустройства империей земного порядка и слабой выраженности эсхатологического горизонта, который бы обозначал предел существования этого порядка, империя Данте приобретает черты вечности: она описывается как стоящая «превыше того, что измеряется временем» (Данте, 1999: 22); также именно к «блаженнейшему состоянию» Римской империи при Августе, а не к рождению Христа относит Данте фразу апостола Павла о «полноте времен» (Там же: 53; см. также: Тимошина, 2023: 85).

Мы видим, таким образом, что темпоральностью империи может быть не только эсхатологическая устремленность к концу или ориентация на вечность, но и некоторое сочетание этих двух модусов восприятия времени. Вопрос о логике и паттернах возникновения таких сочетаний представляет несомненный интерес — так, на смещение акцента с временности на вечность империи у Дан-

много домов разных граждан. Поэтому вести войны и путем покорения народов расширять государство представляется делом хорошим для людей дурных, но для добрых — это только дело необходимости» (Августин, 2022: 181-182).

22. Как это описывает Фёгелин применительно к самосознанию монголов: «Империя владыки Чингисхана существует *de jure*, даже если она *еще* не реализована *de facto*» (Фёгелин, 2021: 159).

23. Если не считать таковой перспективу собственно восстановления империи, в описании которой присутствуют пророческие настроения, сложившиеся в том числе под влиянием теологии Иоахима Флорского. О влиянии иоахимизма на Данте см.: Carter, 1943; Marples, 2016.

те, вероятно, повлияла его значительная опора на классическую римскую модель и античную политико-правовую мысль (Тимошина, 2023: 83-84). Однако рассмотрение этого вопроса уже выходит за рамки данной статьи. Для наших целей вполне достаточно выявленных основных закономерностей, а также того факта, что ни в одном из описанных выше примеров темпоральность империи не была катехонической.

Поэтому зафиксируем второе соответствие: *политической форме империи соответствует либо темпоральная ориентация на вечность (в не-авраамических цивилизациях), либо эсхатологическая темпоральность устремленности к «концу времен» или «концу истории» (в цивилизациях авраамических), либо некоторое сочетание этих двух темпоральностей.*

Множественные соответствия и пределы адаптации

Итак, исторически государство существует в бесконечном времени, а империя — в эсхатологии либо в вечности. Само по себе, впрочем, это еще не означает несовместимости данных политических форм с катехонической темпоральностью. Как мы уже увидели на примере империи, одна и та же политическая форма может существовать в разных темпоральностях. Многовариантность гипотетически может работать и в противоположном направлении: в эсхатологической темпоральности живет не только империя, но и богоизбранный народ Израиля²⁴. Следовательно, возникает закономерный вопрос: а не могут ли государства и/или империя адаптироваться к катехонической темпоральности? При рассмотрении этого вопроса будем, однако, иметь в виду, что *многовариантность соотношений политических форм и темпоральностей не равнозначна их произвольности*. Так, примеров устойчивого сочетания политической формы государства с эсхатологической темпоральностью почему-то не обнаруживается; а различия в темпоральности империи, как мы видели выше, обусловлены конкретными вариациями культурно-религиозного контекста.

В отношении государств имеется классический аргумент о невозможности исковой адаптации: множество автономных субъектов с разнородными интересами, над которыми нет регулирующей верховной власти, неспособно к устойчивому объединению и коллективному действию, необходимому для предотвращения глобальной катастрофы. Конкретные обоснования варьируются — от «дилеммы безопасности» (Herz, 1950) до «трагедии общин» (Hardin, 1972) — но общий вывод один: в эпоху планетарных вызовов, некоторые из которых угрожают самому существованию человечества, «существует фундаментальное рассогласование между масштабом проблем и сферой полномочий институтов, призванных эти про-

24. Здесь также приходит на ум феномен секты, однако секта, хотя и представляет собой вполне определенную форму коллективной жизни людей, все же не является собственно «политической формой». Если же секта приобретает политическую власть, то из этого часто получаются имперские проекты (разной степени успешности).

блемы решать» (Blake, Gilman, 2024: 69). Один из наиболее интересных контраргументов предлагают современные британские теоретики-международники Барри Бузан и Ричард Саква: сталкиваясь с общепланетарными угрозами — которые логически угрожают и существованию отдельных государств — государства способны осознать общий интерес и действовать сообща, образовав так называемое «солидарное международное общество» (Buzan, 2014: 130). С этой точки зрения укрепление национальных государств сегодня не обязательно должно означать «просто восстановление сфер влияния и защиту государственного суверенитета Вестфальского образца» — оно может вести к появлению «форм не-гегемонистской солидарности» (Sakwa, 2019: 24-25).

Первые возражения против этого контраргумента носят эмпирический характер: почему тогда мы до сих пор не видим успешных примеров такого «действия сообща»? Так, почему-то администрация США вместо переговоров о ядерном разоружении, напротив, впервые включает сдерживание Китая в собственную ядерную стратегию (случайно подобранный пример из последних новостей)²⁵. Кроме того, почему лица, действующие в рамках государствоцентричных социальных структур, оказываются систематически склонны переосмысливать ядерное оружие и изменение климата таким образом, что эти явления перестают рассматриваться ими как представляющие угрозу самому существованию человечества (Учаев, Квартальнов, 2022, 2024)? Такие эмпирические возражения сами по себе, конечно, еще можно было бы списать на контингентность (а не структурную необходимость) приводимых фактов — однако в данном случае имеются и возражения концептуальные.

Описанная абзацем выше теоретическая дискуссия оперирует лишь рационально понятыми интересами, игнорируя идейно-ценностное измерение социальных структур. Мы выше отмечали, что государство и его сторонники в раннее Новое время боролись с эсхатологией не случайно, но потому что она делегитимировала суверенное обособление. И с этой точки зрения между чаемым и требующим предотвращения концом света нет принципиальных различий. Дело в том, что общий интерес в предотвращении глобального самоуничтожения — это не просто еще один интерес, добавляющийся ко всем прочим. Он регулярно вступает в конфликт со множеством партикулярных интересов отдельных государств: задача сокращения выбросов CO₂ может противоречить планам экономического развития; избегание обмена ядерными ударами налагает ограничения на способы противостояния враждебным государствам; опасение непредсказуемых последствий быстрого развития технологий искусственного интеллекта сталкивается со стремлением не отстать от государств-конкурентов... Все эти частные интересы совершенно легитимны для суверенного государства модерна, более того, для него

25. NYT узнала, что Байден включил в ядерную стратегию США сдерживание Китая. РБК. 21.08.2024. URL: <https://www.rbc.ru/politics/21/08/2024/66c51f209a7947603d702b20> (дата обращения: 22.08.2024).

Ряд других неутешительных примеров приводился во введении.

они приоритетны, поскольку государство — по самой своей сути — претендует на сакральный статус, на то, «чтобы быть верховным оператором спасения» (Каспэ, 2022: 24). Систематическое и последовательное подчинение государственных интересов общему интересу выживания планеты (чего следовало бы ожидать при полноценном осознании и интернализации катехонической темпоральности) подрывает претензию на сакральность, требует отказаться от символических практик по производству собственной сакральности (иначе не получится легитимировать приоритет общих интересов) и в конечном счете лишает идею суверенного государства сколь-нибудь осмысленного содержания. Таким образом, *политическую форму государства следует признать несовместимой с катехонической темпоральностью*²⁶.

Вместе с тем, как уже было отмечено, несоответствие государства эпохе глобальных вызовов — тезис крайне распространенный, уже почти тривиальный. В свою очередь, выход из этой ситуации часто видят как раз в империи: аргументы о необходимости формирования единой всемирной политики выдвигались в связи с ядерной угрозой (Craig, 2003), экологическими проблемами (Ophuls, Boyan, 1992), в контексте защиты Земли от астероидов (Dufek, 2019) и в связи с «экзистенциальными рисками» в целом (Bostrom, 2006). В отношении этой политики не так часто используют слово «империя» (чаще говорят о «мировом государстве»²⁷), но, по сути, речь идет именно о ней — охватывающей весь мир универсалистской политической структуре с единым центром принятия решений. Однако здесь возникает одна проблема практического свойства, и проблема принципиальная: сегодня империя — это не данность, но задача. Исторически задача построения империи всегда решалась с опорой на военную силу. Безусловно, убедительная имперская идеология и качественная легитимация также были неотъемлемой чертой успешных империй, но чем был бы Рим без легионов?²⁸ Отсюда вопрос: как возможен успешный имперский проект в наши дни, когда на его пути почти неизбежно встанут сразу несколько государств, ревностно отстаивающих свой суверенитет и обладающих при этом ядерным оружием? Империя будет вынуждена либо отступить, либо вместо катехонической сыграть буквально эсхатологическую роль (с неочевидными шансами на чье-либо искупление в конце). Еще скорее к такому исходу рискует привести столкновение двух (или более) имперских проектов — что также всегда остается возможным, пока идея империи остается в наборе актуальных политических форм.

Итак, главное препятствие на пути адаптации имперской политической формы к катехонической темпоральности — это неприемлемо высокий уровень опоры на силовые инструменты при создании империи. Это возражение может показать-

26. Это не означает, что какие-то элементы институциональной структуры современного государства не могут стать частью другой, новой политической формы.

27. Что с точки зрения того понимания государства, которое было изложено выше в данной статье, есть оксюморон.

28. И чем были бы США без сети военных баз по всему миру?

ся менее убедительным, чем то, которое было выдвинуто выше против государства: там обосновывалась принципиальная структурная несовместимость катехонической темпоральности с *самой политической формой* государства, здесь же речь пока идет о ее несовместимости с *процессом перехода* к империи. Но не следует ли считать типичный сценарий (или типичный набор сценариев) формирования определенной политической формы одной из ее сущностных характеристик? Может ли империя сформироваться как-либо иначе и будет ли это тогда империя? Школа исторического институционализма с ее концепцией «зависимости от пути» (Mahoney, 2000) подталкивает нас к отрицательному ответу на последний вопрос. В таком случае *политическую форму империи также приходится признать несовместимой с катехонической темпоральностью*.

Катехоническая политическая форма: истинное решение и соблазн суверенитета

Если вышеприведенные выводы верны, ни одна из двух основных политических форм современности не в состоянии адаптироваться к катехонической темпоральности. Новая темпоральность требует изобретения новой (или переоткрытия какой-то старой и давно забытой?) политической формы. Вместе с тем, отталкиваясь от основных препятствий к адаптации, которые были выявлены у государства (партикуляризм) и империи (силовой сценарий формирования), можно выделить две характеристики искомой политической формы, которая бы соответствовала катехонической темпоральности. Она должна быть: а) универсалистской; б) способной поддерживать единство и организовывать коллективное действие, опираясь преимущественно на механизмы легитимации, а не механизмы силового принуждения.

Может показаться, что в совокупности эти две характеристики — ненасильственный универсализм — крайне абстрактны, а также утопичны и непрактичны. Однако еще в 1961 году Ганс Моргентау — один из отцов-основателей «политического реализма», которого трудно заподозрить в наивности — признавал: в эпоху, когда «тотальная ядерная война, вероятно, сотрет само различие между победителем и побежденным <...> реалистический и утопический подходы к политике в целом и к международным отношениям в частности сливаются в один» (Morgenthau, 1962: 76). Поэтому попытаемся все же более выпукло наметить черты катехонической политической формы.

Прибегнем для этого к рассуждению «от противного»: раз ни империя, ни государство не соответствуют катехонической темпоральности, нельзя ли выделить у них какую-то общую черту, которая вносит вклад в это несоответствие? Как минимум одна такая черта есть — это иерархическая централизация принятия важнейших решений, иначе говоря, *суверенитет*²⁹. Причем в обоих случаях он

29. Безусловно, между функционированием высшей власти в империи и государстве есть важные различия. «Суверенитет» империи менее равномерно распределен в пространстве, за входящими

существует для решения одной и той же задачи: умиротворения социальных конфликтов. Пересказывать «Левиафан» здесь нет нужды, но ведь и главное обещание империи — принести мир, *рах*. Иначе говоря, усмирить конфликты между различными сообществами путем их подчинения единому имперскому центру (Munkler, 2007: 81-84). Подобное целеполагание имеет одно интересное последствие: отходят на второй план, порой вплоть до полного исчезновения, любые внесоциальные критерии истинности принимаемых властью решений. Любое решение верно, покуда власть достаточно сильна, чтобы навязать его и обеспечить социальное единство. Именно отсюда вытекает децизионистская логика, которую Шмитт иллюстрирует в четвертой главе «Политической теологии» на примере Жозефа де Местра³⁰: «Наш интерес состоит не в том, чтобы вопрос был решен тем или иным образом, но чтобы он был решен безотлагательно и бесповоротно» (цит. по: Шмитт, 2016: 50). Сам Шмитт, как обычно, находит еще более выразительную формулировку: «Ценно решение опять-таки само по себе, ибо как раз в важнейших вещах важнее то, что решение принимается, чем его содержание» (Ibid.). В такой парадигме суверенитет объяснимо становится безусловным благом, а любое его ослабление — безусловным злом.

Катехоническая темпоральность, напротив, со всей возможной остротой ставит перед нами проблему истинного решения. Когда ценой неправильного решения может быть ядерный армагеддон или медленное превращение Земли в необитаемую пустыню, разница между решением самим по себе и его отсутствием становится несущественной. *Остается единственное значимое различие — между истинным решением и всем остальным.* Следовательно, политическое должно быть вновь осмыслено не как автономное, но как репрезентирующее некую истину, внешнюю по отношению к нему самому³¹.

Здесь важно сразу не уйти в другую крайность, ибо суверенитет соблазняет не только своих апологетов, но и своих противников, которые начинают видеть в нем единственную парадигму иерархической власти — и потому отвергать любую власть такого рода. А она необходима, поскольку в формулировке «истинное решение» важны оба слова. Соответствие истине не возникает в процессе развития общества само собой, поскольку истина не разлита в имманентном социальном порядке вещей. Климатический скептицизм — вполне демократическое настроение; а устанавливающий якобы «истинные цены» нерегулируемый рынок

в империи сообществами часто сохраняются широкие полномочия по внутреннему самоуправлению, империя не стремится к тотальной гомогенизации и устранению «промежуточных сообществ» (Каспэ, 2007: 59-62; Филиппов, 2014б: 228-230). Все это, однако, не отменяет того принципиального сходства, о котором идет речь.

30. И во второй главе, на примере Гоббса с его *autoritas non veritas facit legem* (Шмитт, 2016: 32).

31. Крайне интересную попытку подобного осмысления не так давно предпринял Каспэ, предложивший в качестве такой истины «любовь», а в качестве практического механизма ее воплощения в жизнь «гражданскую религию» (Каспэ, 2023). Последнее, впрочем, вызывает сомнения: остается не вполне понятно, как «гражданская религия» может обеспечить деавтономизацию политического, если она существует целиком *внутри* политической формы современного государства.

замыкает общество в краткосрочном горизонте планирования, делая его слепым к долгосрочным вызовам. *Требуется (как минимум иногда) иерархическое решение*, чтобы привести общественное развитие в соответствие с возможностями природной среды, а социально укорененные способы использования технологий — в соответствие с их материальными последствиями. Поэтому любые концепции, которые делают ставку на чистую имманентность человеческого бытия, здесь тоже не срабатывают. Причем это касается в равной степени как различных теорий агонизма и радикальной демократии (Laclau, Mouffe, 2001; Mouffe, 2005), которые эту имманентность политизируют, так и тех подходов, которые ее деполитизируют, растворяя центральность власти в функционально дифференцированном мировом обществе³².

Но почему же, могут возразить, деавтономизация политического через его подчинение внешней истине должна вести к отказу от принципа суверенитета? Ведь в тех же империях высшая власть как раз и видит себя проводником истины, будь ее источником космический порядок, откровение или история. Подробное обсуждение этого вопроса (которого он, несомненно, заслуживает) потребовало бы отдельного исследования, поэтому здесь ограничимся лишь указанием на наиболее перспективный, на наш взгляд, путь рассуждения. Истина может быть репрезентирована сувереном, когда она сама мыслится как суверенная, когда считается, что космос, Бог откровения или диалектика истории выступают источником конкретных и исчерпывающих предписаний, которые должны быть исполнены. Истина, подразумеваемая катехонической темпоральностью, ускользает от такого исчерпывающего выражения: она прямо говорит лишь о том, что *не* должно произойти — конец человечества. Конкретные «как этого добиться» и «что делать» не могут быть выражены ни в каком окончательном рецепте, поскольку со временем меняются как актуальные угрозы, так и способы противодействия им. А это значит, что осуществление истины — открываемой снова и снова, каждый день в новом обличье — *остаётся делом человеческой свободы*.

Интересно, что из всех предыдущих попыток заставить политическое репрезентировать высшую истину более всего сопротивлялась своему конкретному и исчерпывающему выражению истина откровения: «всякое приложимое к Богу понятие есть призрак, обманчивый образ, идол» (Лосский, 2015: 216), «четкая “юридическая” формулировка в таком случае невозможна» (Мейендорф, 2018: 9). И едва ли случайно, что именно она породила тот специфический способ устройства власти, который Фёгелин назвал «двойным представительством человека в обществе посредством церкви и империи» (Фёгелин, 2021: 236). О нем же писал и Шмитт: «Средневековое западно- и центрально-европейское единство Imperium и Sacerdotium никогда не было централистской концентрацией власти в руках одного человека. Оно изначально основывалось на различении *potestas* и *auctoritas*

32. Как в системной теории Никласа Лумана: «Общество больше не может регулировать отношения между своими частными системами, но должно уступить такую регуляцию эволюции, т. е. истории» (Луман, 2011: 165).

как двух различных организующих принципов в рамках одного всеобъемлющего единства» (Schmitt, 1974: 30). Возможно, катехоническая темпоральность требует от нас наконец признать фундаментальную антиномию иерархии и свободы именно как антиномию и отбросить попытки ее «снятия» в каком-либо завершенном синтезе, перестать стремиться раз и навсегда примирить противоположности в какой-либо целостной (суверенной) политической форме. Возможно, требуется нечто ровно обратное: воплотить антиномичность мира в самом устройстве власти и общественной жизни посредством модели двойного представительства.

Заключение

Подведем итоги. Во введении были поставлены три вопроса:

1) С какими темпоральностями исторически взаимосвязаны государство и империя?

2) Могут ли эти две — самые актуальные сегодня — политические формы адаптироваться к катехонической темпоральности?

3) Каковы хотя бы примерные контуры катехонической политической формы?

Ответы на первые два вопроса можно обобщить следующим образом:

Государства взаимосвязаны с характерными для модерна представлениями о бесконечном времени и открытости будущего. В свою очередь, империя существует либо в эсхатологической устремленности к концу времен/истории, либо проецирует себя в вечность космоса. Ни государства, ни империя не способны адаптироваться к катехонической темпоральности: в первом случае, из-за невозможности легитимировать суверенное обособление при наличии общей судьбы; во втором случае, из-за силового сценария имперской экспансии.

Это означает, помимо прочего, что мировой порядок не является *a priori* катехоническим в своих основаниях (ср.: Яркеев, 2024). Функцию сдерживания всеобщей катастрофы не может выполнять какой угодно «абстрактный механизм <...> или персонифицированный агент» (Ibid.: 149) — потому что ее выполнение требует мышления в рамках вполне конкретной (катехонической) темпоральности, которая, как было показано, несовместима ни с имперской, ни с государствоцентричной моделью миропорядка. Следовательно же, наш третий вопрос — вопрос о конкретных очертаниях катехонической политической формы — оказывается совсем не «второстепенным» (ср.: Ibid.), а, напротив, ключевым.

Рассуждения, предложенные выше в попытке ответа на этот вопрос, являются наиболее спекулятивной частью статьи. Хочется верить, однако, что их удалось представить в достаточно логичном и последовательном виде, чтобы сделать возможными критику и диалог. Поэтому суммируем предполагаемые характеристики катехонической политической формы: 1) пространственный универсализм; 2) минимальная опора на силовое принуждение, приоритет легитимации; 3) отсутствие единого суверенного центра принятия решений, но при этом 4) наличие иерархических структур власти (*auctoritas*), репрезентирующих внешнюю по от-

ношению к обществу истину. Ближайшей исторической аналогией политической формы с таким набором характеристик выглядит модель «двойного представительства» — сосуществования духовной и светской власти — эпохи христианского Средневековья.

Как относиться к этим выводам? Возможны как минимум две интерпретации. В нейтрально-позитивистском ключе мы просто получаем гипотезу о причинно-следственной взаимосвязи: катехоническая темпоральность не станет доминирующей, пока не возникнет и не распространится новая, соответствующая ей политическая форма. Если же считать катехоническую темпоральность верным описанием положения человечества во времени, то напрашивается более нормативное толкование: к созданию новой политической формы следует стремиться. Однако здесь теоретические спекуляции уже начинают близко затрагивать вопросы практического свойства — и потому завершаются.

Литература

- Августин А.* (2022). О граде Божием. Книга I. М.: Омега-Л.
- Арбатов А. Г.* (2023). Ядерные метаморфозы // Полис. Политические исследования. № 5. С. 7-28.
- Артог Ф.* (2021). Картины мира и представления о времени / Пер. с фр. С. Н. Зенкина // Логос. Т. 31. № 5. С. 59-76.
- Ассман А.* (2017). Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение.
- Бондаренко Д. М.* (2024). Принципы и формы организации обществ как систем институтов («концептуальная рамка» этой книги) // Принципы и формы социокультурной организации: исторические контексты взаимодействия / Д. М. Бондаренко, Г. В. Александров (ред.). М.: Издательский дом ЯСК. С. 7-47.
- Данте А.* (1999). Монархия / Пер. с итал. В. П. Зубова. М.: Канон-пресс-Ц — Кучково поле.
- Дмитриев Т. А.* (2018). Политическая теология в «Левиафане» Томаса Гоббса // Социологическое обозрение. Т. 17. № 3. С. 56-89.
- Дуглас М.* (2020). Как мыслят институты / Пер. с англ. А. М. Корбута. М.: Элементарные формы.
- Дютюи Ж.-П.* (2021). Знак священного / Пер. с фр. А. Захаревич. М.: Новое литературное обозрение.
- Каспэ С. И.* (2007). Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. М.: Московская школа политических исследований.
- Каспэ С. И.* (2016). Политическая форма и политическое зло. М.: Школа гражданского просвещения.
- Каспэ С. И.* (2022). Жизнь, смерть и государство // Россия в глобальной политике. Т. 20. № 1. С. 8-34.

- Каспэ С. И. (2023). «Любовь во время войны»: против автономии политическо-го // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. Т. 7. № 1. С. 13-61.
- Лакман Р. (2021). *Государства и власть* / Пер. с англ. М. Дондуковского. М.: ИД «Дело» РАНХиГС.
- Лёвит К. (2021). *Смысл в истории: Теологические предпосылки философии исто-рии* / Пер. с англ. А. Саркисянца. СПб.: Владимир Даль.
- Лосский В. Н. (2015). *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догма-тическое богословие* / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. М.: Академический проект; Парадигма.
- Луман Н. (2004). *Мировое время и история систем* / Пер. с нем. В. М. Бакусева // *Ло-гос*. № 5. С. 131-168.
- Луман Н. (2011). *Общество общества*. Кн. 4: Дифференциация / Пер. с нем. Б. Ску-ратова, А. Глухова, О. Никифорова // *Луман Н. Общество общества*. IV–V. М.: Логос. С. 7-288.
- Маркс К., Энгельс Ф. (2013). *Манифест коммунистической партии* / Пер. с англ. А. Мороз. М.: Common place.
- Мейендорф И., прот. (2018). *Введение в святоотеческое богословие*. Конспект лек-ций / Пер. с англ. Л. Волхонской. Минск: ООО «Медиал».
- Мольтман Ю. (2017). *Пришествие Бога: Христианская эсхатология* / Пер. с нем. А. Тихомирова. М.: Изд-во ББИ.
- Сафранчук И. А., Лукьянов Ф. А. (2021). *Современный мировой порядок: структур-ные реалии и соперничество великих держав* // *Полис. Политические исследо-вания*. № 3. С. 57-76.
- Сидоров А. И. (2018). *В ожидании Апокалипсиса. Франкское общество в эпоху Ка-ролингов, VIII–X века*. СПб.: Наука.
- Таубес Я. (2023). *Западная эсхатология* / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Влади-мир Даль.
- Тимошина Е. В. (2023). *От Рима к Третьему Риму? Данте и Тютчев в поисках Импе-рии* // *Вопросы философии*. № 11. С. 78-91.
- Учаев Е. И., Квартальнов А. А. (2022). *Темпоральный подход к проблеме устой-чивости ядерной анархии* // *Вестник МГИМО-Университета*. Т. 15. № 6. С. 112-134.
- Учаев Е. И., Квартальнов А. А. (2024). *Препятствия к макросекьюритизации гло-бальных угроз: кейсы ядерного оружия и изменения климата* // *Сравнительная политика*. Т. 15. № 3. (В печати).
- Учаев Е. И., Николаев И. А. (2023). *Переосмысляя катехон: к политической теоло-гии ядерной эпохи* // *Stasis*. Т. 11. № 1-2. С. 130-172.
- Учаев Е. И., Харкевич М. В. (2023). *Немыслимость тотальной катастрофы: постапо-калиптическая природа современного политического реализма* // *Полития: Ана-лиз. Хроника. Прогноз*. № 1. С. 40-63.
- Фёгелин Э. (2021). *Новая наука политики: Введение* / Пер. с англ. И. Селивёрстова. СПб.: Владимир Даль.

- Фёдорова М. М. (2021). Историческое сознание эпохи модерна и политическая проективность // Полилог/Polylogos. Т. 5. № 2. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110015839-4-1/> (дата доступа: 22.08.2024).
- Филиппов А. Ф. (2014а). Наблюдатель империи: империя как понятие социологии и политическая проблема // Филиппов А. Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 1. СПб.: Владимир Даль. С. 11-65.
- Филиппов А. Ф. (2014б). Социология и космос: суверенитет государства и суверенность социального // Филиппов А. Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 1. СПб.: Владимир Даль. С. 211-251.
- Фуко М. (2011). Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука.
- Харкевич М. В. (2024). Преодоление апокалипсиса в плюралистическом пространстве поэтики и политики // Полис. Политические исследования. № 2. С. 25-37.
- Шмитт К. (2008). Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт К. (2016). Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Наука. С. 5-59.
- Элиаде М. (1987). Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / Пер. с фр. А. А. Васильевой // Элиаде М. Космос и история. М.: ПрогресС. С. 27-144.
- Яркеев А. В. (2024). Катехон как теолого-политическая парадигма мирового порядка // Социологическое обозрение. Т. 23. № 1. С. 135-159.
- Adso of Montier-en-Der.* (1979). Letter on the Origin and Time of the Antichrist // *Apocalyptic Spirituality* / В. McGinn ed. and trans. New York: Paulist Press. P. 89-96.
- Allan B. B. (2018). *Scientific Cosmology and International Orders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anders G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck.
- Assmann J. (2010). *The Price of Monotheism*. Trans. by Robert Savage. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Blake J. S., Gilman N. (2024). *Children of a Modest Star: Planetary Thinking for an Age of Crises*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bodin J. (1969). *Method for the Easy Comprehension of History*. Trans. by Beatrice Reynolds. New York: W. W. Norton & Company.
- Bostrom N. (2006). What is a Singleton? // *Linguistic and Philosophical Investigations*. Vol. 5. № 2. P. 48-54.
- Bostrom N. (2013). Existential Risk Prevention as Global Priority // *Global Policy*. Vol. 4. № 1. P. 15-31.
- Burke A. (2016). Nuclear Time: Temporal Metaphors of the Nuclear Present // *Critical Studies on Security*. Vol. 4. № 1. P. 73-90.

- Butterfield H.* (1966). *The Balance of Power // Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics* / H. Butterfield, M. Wight eds. Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 132-148.
- Buzan B.* (2014). *An Introduction to the English School of International Relations: The Societal Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Carter B. B.* (1943). *Dante's Political Ideas // The Review of Politics*. Vol. 5. № 3. P. 339-355.
- Craig C.* (2003). *Glimmer of a New Leviathan: Total War in the Realism of Niebuhr, Morgenthau, and Waltz*. New York: Colombia University Press.
- Dufek p.* (2019). *Why a World State is Unavoidable in Planetary Defense: On Loopholes in the Vision of a Cosmopolitan Governance // Planetary Defense: Global Collaboration for Defending Earth from Asteroids and Comets* / N. Schmidt ed. Cham: Springer Nature. P. 375-399.
- Fibiger Bang p.* (2011). *The King of Kings: Universal Hegemony, Imperial Power, and a New Comparative History of Rome // The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives* / J. P. Arnason, K. A. Raaflaub (eds.). Chichester: Wiley-Blackwell. P. 322-349.
- Haimo of Auxerre.* (2001). *Exposition of the Second Letter to the Thessalonians*. Trans. by Kevin L. Hughes // *Second Thessalonians: Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications. P. 21-33.
- Hardin G.* (1972). *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of the Spaceship Beagle*. New York: The Viking Press, Inc.
- Hartog F.* (2015). *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Trans. by Saskia Brown. New York: Colombia University Press.
- Herz J. H.* (1950). *Idealist Internationalism and the Security Dilemma // World Politics*. Vol. 2. № 2. P. 157-180.
- Hobbes T.* (2008). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes K. L.* (2001). *Haimo of Auxerre and the Fruition of Carolingian Hermeneutics // Second Thessalonians: Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications. P. 13-20.
- Jonas H.* (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaspe S. I.* (2021). *Life, Death, and the State // Russia in Global Affairs*. Vol. 19. № 3. P. 174-204.
- Koselleck R.* (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Trans. by Keith Tribe. New York: Colombia University Press.
- Laclau E., Mouffe Ch.* (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Second Edition)*. London, New York: Verso.
- Lake A.* (1993). *From Containment to Enlargement*. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015051567645&seq=1> (дата доступа: 22.08.2024).
- Lee A.* (2018). *Humanism and Empire: The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mahoney J.* (2000). *Path Dependence in Historical Sociology // Theory and Society*. Vol. 29. № 4. P. 507-548.

- Marples K.* (2016). *Theology, Prophecy and Politics in Dante*. PhD thesis. Leeds: University of Leeds.
- Matthews H. D., Wynes S.* (2022). Current Global Efforts Are Insufficient to Limit Warming to 1.5°C // *Science*. Vol. 376. № 6600. P. 1404-1409.
- McGinn B.* (2000). *Antichrist: The Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: Colombia University Press.
- McQueen A.* (2018). *Political Realism in Apocalyptic Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michaelis L.* (2023). Contesting the Future: Secular and Religious Time in Hobbes's Leviathan // *The Review of Politics*. Vol. 85. № 3. P. 304-326.
- Morgenthau H. J.* (1962). *The Intellectual and Political Functions of a Theory of International Relations* // *Morgenthau H. J. Politics in the Twentieth Century*. Vol. I: *The Decline of Democratic Politics*. Chicago: The University of Chicago Press. P. 62-78.
- Mouffe Ch.* (2005). *On the Political*. Abingdon: Routledge.
- Munkler H.* (2007). *Empires: The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*. Trans. by Patrick Camiller. Cambridge: Polity Press.
- Ophuls W., Boyan A. S., Jr.* (1992). *Ecology and the Politics of Scarcity Revisited: The Unraveling of the American Dream*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Ord T.* (2020). *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. New York: Hachette Books.
- Otto of Freising* (2002). *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.* Trans. by Charles C. Mierow. New York: Colombia University Press.
- Otto of Freising* (2004). *The Deeds of Frederick Barbarossa*. Trans. by Charles C. Mierow. New York: Colombia University Press.
- Pelopidas B.* (2021). *The Birth of Nuclear Eternity* // *Futures* / S. Kemp, J. Andersson (eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 484-500.
- Rothe D.* (2020). Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene // *Millennium: Journal of International Studies*. Vol. 48. № 2. P. 143-164.
- Sakwa R.* (2019). The International System and Models of Global Order // *Russia in Global Affairs*. Vol. 17. № 3. P. 8-31.
- Schmitt C.* (1974). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sheehan M.* (1996). *The Balance of Power: History and Theory*. London, New York: Routledge.
- Shoemaker S. J.* (2018). *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Uchaev Ye. I.* (2021). The Anthropocene Consensus // *Russia in Global Affairs*. Vol. 19. № 3. P. 206-227.
- Zubok V., Pleshakov C.* (1996). *Inside the Kremlin's Cold War: From Stalin to Khrushchev*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Katechontic Temporality and Political Form: Towards Double Representation³³

Yevgeny Uchaev

MA in International Relations, Lecturer at the Department of World Politics, MGIMO University.

Address: Prospect Vernadskogo, 76, Moscow, 119454 Russian Federation

E-mail: eugeneuchaev@gmail.com

In the second half of the 20th century, humankind's increased awareness of the likely consequences of nuclear war and climate change led to the emergence of a new temporality: humanity's future was now seen as potentially finite, with a possible end that was completely negative and required prevention. This new temporality, which the article proposes to call "katechontic," differs from all previous modes of time perception, including the ideas of cyclical eternity and infinite progress, as well as eschatological expectations of the end. At the same time, these previous temporal perspectives have become connected to the most significant political forms of today, such as the empire and the state. This raises the question of whether these political forms can be adapted to the katechontic temporality. The state, as an essentially pluralist political form, is structurally embedded within the infinite temporal horizon of modernity and requires the neutralization of eschatology. It is unable to adapt to the katechontic temporality, as collective action to prevent a global catastrophe would de-legitimize sovereign plurality. The imperial political form, contrary to the popular thesis of Carl Schmitt about the katechontic nature of the medieval Christian empire, has historically been oriented towards either the eschatological end of time or eternity. The main obstacle to adapting the empire to the katechontic temporality is the violent nature of imperial expansion. Another reason why the state and empire are incompatible with the katechontic temporality is their hierarchical centralization of power. Sovereign centralization has intrinsic value when there are no external criteria for the correctness of a political decision. The katechontic temporality introduces such criteria demanding that political decisions correctly reflect the external (natural and technological) context. Therefore, the political must be subordinated to this external truth, which might be implemented via the model of "double representation."

Keywords: temporality, political form, state, empire, indefinite time, eschatology, sovereignty, global threats, double representation.

References

- Adso of Montier-en-Der. (1979) Letter on the Origin and Time of the Antichrist. *Apocalyptic Spirituality* (ed. and trans. B. McGinn), New York: Paulist Press, pp. 89-96.
- Allan B. B. (2018) *Scientific Cosmology and International Orders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Anders G. (1956) *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck. (In German)
- Arbatov A. G. (2023) Jadernye metamorfozy [Nuclear metamorphoses]. *Polis. Political Studies*, no 5, pp. 7-28. (In English and in Russian)

33. Acknowledgements: An earlier version of this article was first presented at the interdisciplinary conference "Political Theology III: Time that Remains until the New Beginning" (Center for Fundamental Sociology of the Higher School of Economics, Moscow, May 24-25, 2024). The author would like to express his gratitude to the organizers for the opportunity, to the conference's participants, for a thoughtful discussion, and, in particular, to Alexander F. Filippov, for his valuable comments on the first draft that helped to significantly improve the paper.

- Assmann A. (2017) *Raspalas' svjaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Is Time out of Joint? On the Rise and Fall of the Modern Time Regime], trans. by B. Khlebnikov, Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Assmann J. (2010) *The Price of Monotheism*, trans. by Robert Savage, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Augustine of Hippo. (2022) *O grade Bozhiem. Kniga I* [The City of God. Book I], Moscow: Izdatel'stvo «Omega-L». (In Russian)
- Blake J. S., Gilman N. (2024) *Children of a Modest Star: Planetary Thinking for an Age of Crises*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bodin J. (1969) *Method for the Easy Comprehension of History*, trans. by Beatrice Reynolds, New York: W.W. Norton & Company.
- Bondarenko D. M. (2024) Principy i formy organizacii obshhestv kak sistem institutov («konceptual'naja ramka» jetoj knigi) [Principles and Forms of Organization of Societies as Systems of Institutions (The "Conceptual Frame" of This Book)]. *Principles and Forms of Sociocultural Organization: Historical Contexts of Interaction* (eds. D. M. Bondarenko, G. V. Aleksandrov), Moscow: LRC Publishing House, pp. 7-47. (In Russian)
- Bostrom N. (2006) What is a Singleton? *Linguistic and Philosophical Investigations*, vol. 5, no 2, pp. 48-54.
- Bostrom N. (2013) Existential Risk Prevention as Global Priority. *Global Policy*, vol. 4, no 1, pp. 15-31.
- Burke A. (2016) Nuclear Time: Temporal Metaphors of the Nuclear Present. *Critical Studies on Security*, vol. 4, no 1, pp. 73-90.
- Butterfield H. (1966) The Balance of Power. *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, (eds. H. Butterfield, M. Wight), Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 132-148.
- Buzan B. (2014) *An Introduction to the English School of International Relations: The Societal Approach*, Cambridge: Polity Press.
- Carter B. B. (1943) Dante's Political Ideas. *The Review of Politics*, vol. 5, no 3, pp. 339-355.
- Craig C. (2003) *Glimmer of a New Leviathan: Total War in the Realism of Niebuhr, Morgenthau, and Waltz*, New York: Colombia University Press.
- Dante A. (1999) *Monarhija* [The Monarchy], trans. by V. P. Zubov, Moscow: «Kanon-press-C» — «Kuchkovo pole». (In Russian)
- Dmitriev T. A. (2018) Politicheskaja teologija v «Leviafane» Tomasa Gobbsa [The Political Theology of Thomas Hobbes' Leviathan]. *Russian Sociological Review*, vol. 17, no 3, pp. 56-89. (In Russian)
- Douglas M. (2020) *Kak mysljat instituty* [How Institutions Think], trans. by A. M. Korbut, Moscow: Jelementarnye formy. (In Russian)
- Dufek p. (2019) Why a World State is Unavoidable in Planetary Defense: On Loopholes in the Vision of a Cosmopolitan Governance. *Planetary Defense: Global Collaboration for Defending Earth from Asteroids and Comets* (ed. N. Schmidt), Cham: Springer Nature, pp. 375-399.
- Dupuy J.-P. (2021) *Znak svjashennogo* [The Mark of the Sacred], trans. by A. Zakharevich, Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Eliade M. (1987) Mif o vechnom vozvrashhenii (arhetipy i povtorenie) [The Myth of the Eternal Return (Archetypes and Repetition)], trans. by A. A. Vasil'eva. *Cosmos and History*, Moscow: Progress, pp. 27-144. (In Russian)
- Fibiger Bang p. (2011) The King of Kings: Universal Hegemony, Imperial Power, and a New Comparative History of Rome. *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives* (eds. J. P. Arnason, K. A. Raaflaub), Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 322-349.
- Filippov A. F. (2014a) Nabljudatel' imperii: imperija kak ponjatie sociologii i politicheskaja problema [Observer of the Empire: Empire as a Sociological Concept and Political Problem]. *Sociologia: nabljudenija, opyty, perspektivy. Tom 1*, St Petersburg: Vladimir Dal', pp. 11-65. (In Russian)
- Filippov A. F. (2014b) Sociologija i kosmos: suverenitet gosudarstva i suverenost' social'nogo [Sociology and Cosmos: Sovereignty of the State and Sovereignty of the Social]. *Sociologia: nabljudenija, opyty, perspektivy. Tom 1*, St Petersburg: Vladimir Dal', pp. 211-251. (In Russian)
- Foucault M. (2011) *Bezopasnost', territorija, naselenie: Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1977-1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78], trans. by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, V. Yu. Bystrov, St Petersburg: Nauka. (In Russian)

- Fyodorova M.M. (2021) Istoricheskoe soznanie jepohi moderna i politicheskaja proektivnost' [Historical consciousness of the Modern era and political projectivity]. *Polylogos*, vol. 5, no. 2. Available at: <https://polylogos-journal.ru/s258770110015839-4-1/> (accessed 22 August 2024). (In Russian)
- Haimo of Auxerre. (2001) Exposition of the Second Letter to the Thessalonians, trans. by Kevin L. Hughes. *Second Thessalonians: Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, pp. 21-33.
- Hardin G. (1972) *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of the Spaceship Beagle*, New York: The Viking Press, Inc.
- Hartog F. (2015) *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, trans. by Saskia Brown, New York: Colombia University Press.
- Hartog F. (2021) Kartiny mira i predstavlenija o vremeni [Visions of the World and Representations of Time], trans. by S. N. Zenkin. *Logos*, vol. 31, no 5, pp. 59-76. (In Russian)
- Herz J.H. (1950) Idealist Internationalism and the Security Dilemma. *World Politics*, vol. 2, no 2, pp. 157-180.
- Hobbes T. (2008) *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press.
- Hughes K. L. (2001) Haimo of Auxerre and the Fruition of Carolingian Hermeneutics. *Second Thessalonians: Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, pp. 13-20.
- Jonas H. (1984) *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaspe S. I. (2007) *Centry i ierarhii: prostranstvennye metaforj vlasti i zapadnaja politicheskaja forma* [Centers and Hierarchies: Spatial Metaphors of Authority and Western Political Form], Moscow: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij. (In Russian)
- Kaspe S. I. (2016) *Politicheskaja forma i politicheskoe zlo* [Political Form and Political Evil], Moscow: Shkola grazhdanskogo prosveshhenija. (In Russian)
- Kaspe S. I. (2021) Life, Death, and the State. *Russia in Global Affairs*, vol. 19, no 3, pp. 174-204.
- Kaspe S. I. (2022) Zhizn', smert' i gosudarstvo [Life, Death, and the State]. *Rossija v global'noj politike*, vol. 20, no 1, pp. 8-34. (In Russian)
- Kaspe S. I. (2023) «Ljubov' vo vremja vojny»: protiv avtonomii politicheskogo [‘Love in the Time of War’: Contra Autonomy of the Political]. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 7, no 1, pp. 13–61. (In Russian)
- Kharkevich M. V. (2024) Preodolenie apokalipsisa v pljuralisticheskom prostranstve pojetiki i politiki [Overcoming the apocalypse in the pluralistic space of poetics and politics]. *Polis. Political Studies*, no 2, pp. 25-37. (In Russian)
- Koselleck R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. by Keith Tribe, New York: Colombia University Press.
- Lachmann R. (2021) *Gosudarstva i vlast'* [States and Power], trans. by M. Dondukovskiy, Moscow: ID «Delo» RANEPА. (In Russian)
- Laclau E., Mouffe Ch. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Second Edition)*, London, New York: Verso.
- Lake A. (1993) From Containment to Enlargement. Available at: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015051567645&seq=1> (accessed 22 August 2024).
- Lee A. (2018) *Humanism and Empire: The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lossky V. N. (2015) *Ocherk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology], trans. by V. A. Reschikova, Moscow: Akademicheskij proekt; Paradigma. (In Russian)
- Löwith K. (2021) *Smysl v istorii: Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History], trans. by A. Sarkisjants, St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Luhmann N. (2004) Mirovoe vremja i istorija sistem [World-Time and System History], trans. by V.M. Bakusev. *Logos*, no 5, pp. 131-168. (In Russian)
- Luhmann N. (2011) Obshhestvo obshhestva. Kn. 4: Differenciacija [Theory of Society. Book 4: Differentiation], trans. by B. Skuratov, A. Glukhov, O. Nikiforov. *Theory of Society, IV-V*, Moscow: Izdatel'stvo «Logos», pp. 7-288. (In Russian)

- Mahoney J. (2000) Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, vol. 29, no 4, pp. 507–548.
- Marples K. (2016) *Theology, Prophecy and Politics in Dante* (PhD Thesis), Leeds: University of Leeds.
- Marx K., Engels F. (2013) *Manifest kommunisticheskoy partii* [Manifesto of the Communist Party], trans. by A. Moroz, Moscow: Common place. (In Russian)
- Matthews H.D., Wynes S. (2022) Current Global Efforts Are Insufficient to Limit Warming to 1.5°C. *Science*, vol. 376, no 6600, pp. 1404-1409.
- McGinn B. (2000) *Antichrist: The Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York: Columbia University Press.
- McQueen A. (2018) *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyendorff J. (2018) *Vvedenie v svjatootecheskoe bogoslovie. Konspekt lekcij* [Introduction to Patristic Theology. Lectures], trans. by L. Volokhonsky, Minsk: OOO «Medial». (In Russian)
- Michaelis L. (2023) Contesting the Future: Secular and Religious Time in Hobbes's Leviathan. *The Review of Politics*, vol. 85, no 3, pp. 304-326.
- Moltmann J. (2017) *Prishestvie Boga: Hristianskaja jeshatologija* [The Coming of God: Christian Eschatology], trans. by A. Tikhomirov, Moscow: Izd-vo BBI. (In Russian)
- Morgenthau H.J. (1962) The Intellectual and Political Functions of a Theory of International Relations. *Politics in the Twentieth Century. Vol. I: The Decline of Democratic Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 62-78.
- Mouffe Ch. (2005) *On the Political*, Abingdon: Routledge.
- Munkler H. (2007) *Empires: The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*, trans. by Patrick Camiller, Cambridge: Polity Press.
- Ophuls W., Boyan A. S., Jr. (1992) *Ecology and the Politics of Scarcity Revisited: The Unraveling of the American Dream*, New York: W. H. Freeman and Company.
- Ord T. (2020) *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*, New York: Hachette Books.
- Otto of Freising. (2002) *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D.*, trans. by Charles C. Mierow, New York: Colombia University Press.
- Otto of Freising. (2004) *The Deeds of Frederick Barbarossa*, trans. by Charles C. Mierow, New York: Colombia University Press.
- Pelopidas B. (2021) The Birth of Nuclear Eternity. *Futures* (eds. S. Kemp, J. Andersson), Oxford: Oxford University Press, pp. 484-500.
- Rothe D. (2020) Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 48, no 2, pp. 143-164.
- Safranchuk I. A., Lukyanov F. A. (2021) Sovremennyj mirovoj porjadok: strukturnye realii i sopernichestvo velikih derzhav [The Modern World Order: Structural Realities and Great Power Rivalries]. *Polis. Political Studies*, no 3, pp. 57-76. (In Russian)
- Sakwa R. (2019) The International System and Models of Global Order. *Russia in Global Affairs*, vol. 17, no 3, pp. 8-31.
- Schmitt C. (1974) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot. (In German)
- Schmitt C. (2008) *Nomos Zemli v prave narodov jus publicum europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum], trans. by K. Loschevsky, Yu. Korinets, St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Schmitt C. (2016) Politicheskaja teologija. Chetyre glavy k ucheniju o suverenitete [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty], trans. by Yu.Yu. Korinets. *The Concept of the Political*, St Petersburg: Nauka, pp. 5-59. (In Russian)
- Sheehan M. (1996) *The Balance of Power: History and Theory*, London, New York: Routledge.
- Shoemaker S. J. (2018) *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sidorov A. I. (2018) *V ozhidanii Apokalipsisa. Frankskoe obshhestvo v jepohu Karolingov, VIII-X veka* [Awaiting the Apocalypse. Frankish Society in the Carolingian Era, 8th-10th centuries], St Petersburg: Nauka. (In Russian)
- Taubes J. (2023) *Zapadnaja jeshatologija* [Occidental Eschatology], trans. by A. P. Shurbelev, St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)

- Timoshina E.V. (2023) Ot Rima k Tret'emu Rimu? Dante i Tjutchev v poiskah Imperii [From Rome to the Third Rome? Dante and Tyutchev in Search of Empire]. *Voprosy filosofii*, no 11, pp. 78–91. (In Russian)
- Uchaev Ye.I. (2021) The Anthropocene Consensus. *Russia in Global Affairs*, vol. 19, no 3, pp. 206–227.
- Uchaev Ye.I., Kharkevich M.V. (2023) Nemyslimost' total'noj katastrofy: postapokalipticheskaja priroda modernogo politicheskogo realizma [Unthinkable Doomsday: Postapocalyptic Nature of Modern Political Realism]. *Politeia — Journal of Political Theory, Political Philosophy and Sociology of Politics*, no 1, pp. 40–63. (In Russian)
- Uchaev Ye.I., Kvaralnov A. A. (2022) Temporal'nyj podhod k probleme ustojchivosti jadernoj anarhii [Is Nuclear Anarchy Sustainable? A Temporal Approach]. *MGIMO Review of International Relations*, vol. 15, no 6, pp. 112–134. (In Russian)
- Uchaev Ye.I., Kvaralnov A. A. (2024) Prepjatstvija k makrosek'juritizacii global'nyh ugroz: kejsy jadernogo oruzhija i izmenenija klimata [Obstacles to Macrosecuritization of Global Threats: Cases of Nuclear Weapons and Climate Change]. *Comparative Politics Russia*, vol. 15, no 3 (in print). (In Russian)
- Uchaev Ye.I., Nikolaev I. A. (2023) Pereosmysljaja katehon: k politicheskoi teologii jadernoj jepohi [Rethinking the Katechon: Towards a Political Theology for a Nuclear Age]. *Stasis*, vol. 11, no 1-2, pp. 130–172. (In Russian)
- Voegelin E. (2021) *Novaja nauka politiki: Vvedenie* [The New Science of Politics. An Introduction], trans. by I. Seliverstov, St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Yarkeev A.V. (2024) Katehon kak teologo-politicheskaja paradigma mirovogo porjadka [The Katechon as a Theologo-political Paradigm of the World Order]. *Russian Sociological Review*, vol. 23, no 1, pp. 135–159. (In Russian)
- Zubok V., Pleshakov C. (1996) *Inside the Kremlin's Cold War: From Stalin to Khrushchev*, Cambridge, MA: Harvard University Press.