Научная статья
УДК 27+316.325
https://doi.org/10.25803/26587599_2026_3_59_58
https://elibrary.ru/vbtama

А. Ф. Филиппов

Масса и плюральность: элементы политической теологии у Ханны Арендт

Александр Фридрихович Филиппов
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, afilippov@hse.ru, https://orcid.org/0000-0001-6544-9608

АННОТАЦИЯ: В работах 1950-х гг. Ханна Арендт предложила оригинальную концепцию массы, понять которую невозможно, если не учитывать более широкий контекст ее творчества, создание книги об истоках тоталитаризма и дискуссии с коллегами. В статье предпринята попытка реконструировать идеи Арендт с учетом еще одного направления мысли, которое сильно занимало ее в это время, однако долгие годы оставалось за рамками внимания исследователей. Речь идет о политической теологии. В наши дни мы готовы отнести к политической теологии публикации, авторы которых в те годы избегали использовать этот термин. Нет его и у Арендт. Однако сопоставление аргументативных ходов, которые мы находим в ее трудах, а также в работах Карла Шмитта, Эрика Фёгелина, Карла Лёвита и других, позволяет включить ее трактовку массы в ряд фундаментальных политико-теологических размышлений, связанных с особой сложностью человеческого существования. Удел человека — быть действующим, а это возможно лишь в ситуации плюральности, многоразличия людей в политике. Бог создал их отличными друг от друга, и как раз поэтому унифицирующая, готовая к предельной солидаризации масса не может, вопреки распространенным трактовкам, рассматриваться по аналогии с какими бы то ни было религиозными движениями, а привлекающие массу тота-

© Филиппов А. Ф., 2026

литарные идеологии не могут и не должны трактоваться как своего рода светские религии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: масса, толпа, политическая теология, действие, харизма, тоталитаризм, тоталитарные движения, плюральность, множество, политическое единство

БЛАГОДАРНОСТИ: Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого НИУ ВШЭ, HSE-BR-2025-29.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Филиппов А. Ф. Масса и плюральность: элементы политической теологии у Ханны Арендт // Вестник Свято-Филаретовского института. 2026. Т. 18. Вып. 3 (59). С. 58–85. DOI: 10.25803/26587599_2026_3_59_58. EDN: VBTAMA.

A. F. Filippov

Mass and Plurality: Elements of Hannah Arendt's Political Theology

Alexander F. Filippov
HSE University, Moscow, Russia, afilippov@hse.ru,
https://orcid.org/0000-0001-6544-9608

ABSTRACT: In her works of the 1950s, Hannah Arendt proposed an original concept of mass, which cannot be understood without considering the broader context of her work, including writing of her book on the origins of totalitarianism and discussions with colleagues. This article attempts to reconstruct Arendt's ideas in light of another line of thought that greatly preoccupied her at the time but remained largely unnoticed by scholars for many years. This is political theology. Today, we are willing to classify publications whose authors avoided using such term as political theology. Arendt did not use it either. However, the comparison of the argumentative approaches found in her works, as well as those of Carl Schmitt, Eric Voegelin, Karl Löwith, and others, allows us to incorporate her understanding of the mass into a series of fundamental political-theological reflections related to the unique complexity of human existence. Human condition is agency, and this is possible only in a context of plurality and diversity of humans in politics. God created them distinct from one another, and precisely for this reason, a unifying mass, ready for extreme solidarity, cannot, contrary to popular interpretations, be viewed by analogy with any religious movements, and totalitarian ideologies that attract the masses cannot and should not be treated as a kind of secular religion.

KEYWORDS: mass, mob, political theology, action, charisma, totalitarianism, totalitarian movements, plurality, multitude, political unity

ACKNOWLEDGMENTS: The work was carried out within the framework of a project funded by the National Research University Higher School of Economics.

FOR CITATION: Filippov A. F. (2026). "Mass and Plurality: Elements of Hannah Arendt's Political Theology". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 18, iss. 3 (59), pp. 58–85. DOI: 10.25803/26587599_2026_3_59_58. EDN: VBTAMA.

I.

Подобно многим своим современникам Ханна Арендт критически относилась к массовому обществу. В ее работах можно найти и отдельные высказывания о массах, и более пространные рассуждения, которые, правда, не складываются в развернутую концепцию; их недостаточно, чтобы разобраться в ее позиции. Они могут быть поняты лишь в более широком контексте построений Арендт, принесших ей заслуженную славу одного из самых оригинальных мыслителей второй половины прошлого века. Однако взгляды ее менялись и, возможно, в позднейших публикациях ей не всегда удавалось сохранить то, что сейчас, в ретроспективе, снова обретает для нас интерес и ценность. В этой статье я хочу прояснить высказывания Арендт о массовом обществе, обратившись к некоторым аспектам ее теории человеческой активности, которую мы находим по преимуществу в ее сочинениях начала 1950-х гг. На это время приходится и наиболее интенсивная работа Арендт с политической теологией. Совсем недавно даже постановка вопроса о политической теологии Арендт могла бы показаться надуманной. Лишь в последнее десятилетие исследователи подступаются к этой теме [1]; можно предполагать, что опытов такого рода будет становиться все больше.

1. См.: [*Kiess; Weinman*]. В обеих работах (вторая написана под заметным влиянием первой, однако имеет вполне оригинальный характер) предприняты масштабные попытки соотнести основные идеи Арендт с теологией вообще (преимущественно августиновской) и с собственно политической теологией. Вайнман предполагает доказать, что Арендт сформулировала «уникальную и потенциально спасительную политическую теологию», альтернативную по отношению к проектам Шмитта и Беньямина (см.: [*Weinman, 21–22*]). Он реконструирует ее взгляды, опираясь на сочинения от самых первых публикаций до посмертно изданных работ позднейшего времени. Мой замысел, куда менее амбициозный, сильнее связан с пониманием политической теологии в первоначальном проекте Карла Шмитта.

Прежде чем двинуться дальше, я хочу сделать несколько терминологических замечаний и предложить очень краткий исторический экскурс. В работах Арендт мы нередко наталкиваемся на слова «плюральность» («plurality») и «натальность» («natality»). Это ее ключевые понятия, и хотя в данной статье речь пойдет лишь о первом из них, оба они должны быть прояснены в том числе и для того, чтобы лучше разобраться в ее трактовке массы и массового человека. Английские слова оставлены здесь без перевода, который, казалось бы, напрашивается. Дело заключается в ресурсах нашего философского языка[2]. Сами термины без труда поддаются передаче на русский, но точный перевод иногда обесценивает мысль, стирает специфику. «Плюральность» для Арендт — это, конечно, «множество» (или «множественность»), но только такое, которое нельзя собрать в единство. Так что понятие плюральности не походит ни на современные обозначения множества (“multitude” в английском и подобные же слова в других европейских языках), ни на то латинское “multitude”, к которому они восходят[3]. «Множественность» же, при всех достоинствах такого перевода, не только близка к «множеству», но и далека от «плюрализма», с которым «плюральность» перекликается в оригинале. «Натальность» означает буквально «рождаемость», но у Арендт это не демографический термин, не количество рождений пропорционально размерам популяции, а противоположность «мортальности», смертности, опознаваемой человеком как предел его существования. «Натальность» означает и то, что человек рождается (как смертное существо!), и то, что он способен порождать, быть началом (отчасти это передается русским «рожденность»). Натальность в такой трактовке — это способность к созданию нового. Новое — это буквально «прежде не бывшее». «Творец нового» — далеко не невинная формулировка, хотя ее можно трактовать в сравнительно более безобидном смысле, указывая на то, что никакие причинно-следственные связи природы не приведут к появлению в мире тех результатов, которые мы связываем с человеческими деяниями. Ни греческий полис, ни «Божественная комедия» Данте, ни даже обычная колесная повозка не стали результатом работы механизма природы. Но за этим стоит сложная богословская проблема творения из ничего. Уподобляется ли человек у Арендт

2. Важные разъяснения, касающиеся, прежде всего, «натальности», см.: [*Дуденкова*].

3. См.: [*Третьяк*].

Богу-Творцу? Прямого уподобления того рода, которое мы находим в «Левиафане» Гоббса[4], мы не находим у Арендт, но человек, свободно творящий по произволу, по своему произволению — это сложная богословская проблема, которая имеет продолжение в области политической. У нас она отходит на задний план, поскольку мы сосредотачиваем внимание на плюральности. Из-за сложностей в передаче терминов далее в этой статье будут встречаться цитаты из оригинальных источников (хороших переводов Арендт на русский язык не так мало, но переводчики далеко не всегда согласны между собой в части терминологии, в более поздних переводах приняты иные решения, чем в более ранних).

Полвека интеллектуальной работы Арендт, от диссертации о понятии любви у Августина до создания тех разной степени завершенности рукописей, которые мы теперь знаем как "The Life of the Mind"[5], пришлись на время, когда сам термин «политическая теология» пользовался, так сказать, очень ограниченным кредитом. Во времена ее молодости «политическая теология» прочно ассоциировалась с Карлом Шмиттом, который выпустил брошюру с тем же названием в начале 1920-х гг[6]. В первые годы нацизма Шмитт поторопился связать свой проект с открывающимися (в том числе и для него лично) политическими перспективами, что стало одним из главных триггеров почти немедленно последовавшей и продолжающейся до сих пор дискредитации и автора, и его предприятия. Против Шмитта выступил Эрик Петерсон, который, как посчитали впоследствии многие критики Шмитта, закрыл вопрос о возможности христианской политической теологии[7]. Однако сама тема присутствовала в послевоенных сочинениях и самого Шмитта, и его оппонентов. В начале 1950-х гг. Эрик Фёгелин в книге «Новая наука политики» поддержал тезис Петерсона о невозможности христианской политической теологии [*Фёгелин, 229*]. Чуть позже Лео Штраус и Эрнст Канторович, каждый по-своему, постарались противопоставить политическую теологию всему, что когда-то задумывал Шмитт. Штраус, определяя свою область занятий, писал:

4. Подобно тому как Бог создает мир, человек создает искусственное животное, республику или государство, говорит Гоббс во Введении к «Левиафану». Законы природы (божественного искусства создания мира и управления им) не имеют прямого продолжения в искусственном теле государства.

5. В русском переводе: [*Арендт 2013*].

6. Эта и ряд других работ Шмитта будут цитироваться по русскому переводу в издании: [*Шмитт 2016*].

7. См.: [*Peterson 1935*]. Цитируется по более позднему собранию трактатов. Русский перевод готовится к печати.

Мы вынуждены провести различие между политической философией и политической теологией. Под политической теологией мы понимаем политические учения, основанные на божественном откровении. Политическая же философия ограничивается тем, что доступно человеческому уму, причем без посторонней помощи [*Штраус, 12*].

Сравнительно низко он оценивал политическую теорию:

Под политической теорией люди зачастую понимают всестороннее размышление о политической ситуации, ведущее к предложению общего политического курса. Подобные размышления апеллируют, в крайнем случае, к принципам, принятым общественным мнением или значительной его частью; то есть они догматически принимают принципы, которые легко могут быть поставлены под вопрос [*Штраус, 12*].

Примерно в это же время Эрнст Канторович отнес к политической теологии предмет своего исследования в книге «Два тела короля» [*Канторович*]. Канторович ни разу прямо не адресуется ни к Шмитту, ни к Штраусу, предлагая по сути альтернативный проект[8], который он не успел развить в полной мере. Его политическая теология не имеет отношения к откровению, в ней исследуются отношения политического и мистического тел.

Арендт внимательно читала всех упомянутых авторов[9], их сочинения были в ее библиотеке. В недавние годы организация «Архив Арендт» опубликовала в сети фотокопии страниц тех книг, где Арендт сделала пометки и записи на полях[10]. Изучение этих записей и пометок могло бы много добавить к пониманию ее творчества. Однако саму Арендт вряд ли следует безоговорочно относить к этому же кругу: она не образовала с ними дискурсивной общности. В знаменитом интервью Г. Гаусу Арендт говорила: «Я не принадлежу к кругу философов. Моя профессия (если о таковой вообще можно говорить) — это политическая теория. Я нисколько не чувствую себя философом. И не думаю, что я принята философами в их круг…» [*Арендт 1964, 2*]. Возможно, конечно, что прав Гаус,

8. Об этом в книге: [*Агамбен*]. См. в особенности: [*Агамбен, 320–321*]. Более сложный и тонкий вопрос, выводящий к категории аккламации, Агамбен рассматривает, опираясь также и на другие труды Петерсона и Канторовича. Это увело бы нас слишком далеко.

9. Выделяя именно этих авторов среди прочих, я следую Вайнману, который справедливо замечает, что сходства и различия между ними, с одной стороны, и Арендт, с другой стороны, заслуживают большего внимания, чем обычно им уделяется. См.: [*Weinman, 1*].

10. Среди них нет книги Петерсона, однако Арендт отчеркнула на полях ссылку на нее в книге Фёгелина.

настаивавший на том, что его собеседница именно философ, а может быть, права Арендт, и «политическая теория» для нее в данном случае — наименее определенный и наименее спорный технический термин [11]. Однако (все в том же круге авторов) Фёгелин, называющий центральной проблемой *теории политики* представительство, близок ей немногим больше, чем Штраус [12]. Кажется, еще одно свидетельство может быть здесь небесполезным. В переписке 1962 г. между Лео Штраусом и Карлом Лёвитом есть такой обмен репликами: на вопрос Лёвита (по-немецки), стоит ли читать (lesenswert) работы (Aufsätze) Арендт по политической философии, Штраус отвечает (по-английски), что не видел ее статей (articles) по политической философии [*Strauss, 688*] [13]. К этому времени вышли книги Арендт о тоталитаризме и о деятельной жизни, а также сборник «Между прошлым и будущим» (где есть статьи о свободе и об авторитете). Штрауса можно понимать так, что для него это — не политическая философия.

В каком же предметном поле находятся работы Арендт? Сузив до предела круг референтных фигур, мы скажем, что это не философия, во всяком случае, в понимании Штрауса, не политическая теория (ни в понимании Фёгелина, ни в понимании Штрауса), но это и не политическая теология, ни по Штраусу, ни по Канторовичу, поскольку она не имеет дела ни с Откровением, ни с отношениями теологии и юриспруденции, церкви и государственной

11. См. интерпретацию «политической теории» в понимании Арендт: [*Павлов, 15, 16, 23*]. Основной аргумент здесь состоит в том, что Арендт соучаствовала в организации и продвижении в американской научной и публичной сферах той самой политической теории, появление которой связано с деятельностью немецких беженцев. Я бы хотел только дополнительно указать, что важное высказывание Штрауса было сделано, судя по всему, впервые в прочитанной в 1954 г. в Иерусалиме лекции, и это внятное определение линий фронта. К этому же году относится и выступление Арендт на съезде Американской ассоциации политической науки. Об этом пишет Урсула Лудц в комментариях к сборнику посмертно изданных рукописей Арендт. Лудц утверждает, что Арендт была вдохновлена книгой Фёгелина и предполагала создать новую политическую теорию или философию: «Главным для новой политической философии будет исследование политического значения мысли…» [*Арендт 2025, 316*]. Через десять лет оказывается, что это во всяком случае не философия. Вопрос о том, искала ли Арендт в политической теории опору среди конкурентов-единомышленников или основание для (признания) своего отторжения (от) политической философии, можно оставить открытым, но внятное напряжение вряд ли случайно дает о себе знать в первые же минуты беседы.

12. В 1952 г. она пишет Гертруде Ясперс, что Фёгелин стоит на ложном пути, но он первый со времен Макса Вебера, кто занимается реальными проблемами. См. (с указанием на немецкий источник и цитатой из американского перевода): [*Weinman, 26*]. В январе 1953 г. в журнале “The Review of Politics” появилась рецензия Фёгелина на книгу Арендт о тоталитаризме, ее ответ и заключительные замечания Фёгелина. См.: [*Арендт 2018а*]. Это один из ключевых текстов для понимания ее трактовки политической теологии.

13. А. А. Рассанов обратил мое внимание на то, что Арендт, в свою очередь (и, видимо, по принципиальным соображениям, а не реактивно), негативно относилась к Штраусу именно как философу, признавая его заслуги в изучении Гоббса и Спинозы. Но обсуждение этого вопроса выходит за пределы наших задач в этой статье.

службы. Мне кажется, что в целом ее самые значительные тексты образовали дискурсивный жанр sui generis, как бы она сама ни характеризовала его в разные годы. В них есть большие фрагменты, которые правильнее всего называть именно политической теологией, причем в том изначальном понимании, которое пытался оформить, начиная с 1920-х гг., Карл Шмитт и которое сама она никогда не объявляла ни ошибочным, ни изжитым. Арендт, как мы увидим, отказалась следовать также и этим путем и не стала развивать политическую теологию в каком бы то ни было конвенциональном смысле.

II.

Пожалуй, более всего Арендт говорит о массах и массовом в своем исследовании о тоталитаризме. Смысл понятия проясняется постепенно. Поначалу сочетания слов не обещают неожиданностей. Тоталитарные режимы имеют *массовый* базис, *массовую* поддержку, им сопутствуют *массовые* аресты, *массовые* убийства, *массовые* депортации и *массовая* пропаганда. Ранее были толпы (mob) и диктатуры, но это — XIX век. Именно для XX в. характерны массы и массовые движения:

> Массы разделяют с толпой лишь одну характеристику, а именно, что и те, и другие находятся вне всяких социальных разветвлений и нормального политического представительства. Массы не наследуют, как толпа, — хотя и в извращенной форме — стандарты и взгляды господствующего класса, но отражают и некоторым образом извращают стандарты и взгляды на публичные дела всех классов. Стандарты массового человека определялись не только и даже не в первую очередь конкретным классом, к которому он когда-то принадлежал, а скорее всепроникающими влияниями и убеждениями, которые негласно и не артикулированно разделялись всеми классами общества [*Arendt 1979, 314*] [14].

Толпы и диктатуры — это прошлый XIX век, говорит Арендт, это индустриальное классовое общество с его не только имущественными, но и культурными различиями. Опасения и ожидания теоретиков XIX в. связаны с тем, что невежественная толпа

14. См. также: [*Арендт 1996, 418*]. Я цитирую оригинал, поскольку далее перехожу к первому варианту этой же книги, вышедшему в 1951 г.

неимущих возобладает над человеком собственности и культуры. Однако масса — неожиданно — оказалась другой. Ждали, что нарастающее равенство условий жизни, распространение образования и понижение его качества окажут решающее влияние [15]. Но вместо этого «массовые движения привлекли к себе высококультурных людей», «массы возникают из фрагментов в высшей степени атомизированного общества», а «главные характеристики человека массы — это не жестокость и отсталость, а изоляция и отсутствие нормальных социальных отношений» [16].

Удивительным образом из этих описаний массы исчезает количественная сторона. Казалось бы, очевидно, что массой должно быть большое количество людей, но ведь то же самое можно сказать и о толпе, однако не это занимает Арендт в первую очередь. Возникает двойственность: большое количество предполагается во всех ее исторических описаниях, будь то массовые организации, движения или казни. Но в теоретическом плане основное внимание уделено последствиям атомизации индивидов, разрушению социальных связей, слому того, что в XIX в. называлось классовым или индустриальным (промышленным) обществом. Сложность состоит в том, что необходимо не только отличать массу от толпы, но и вожака толп, который может превратиться в диктатора, от вождя масс, который возглавляет тоталитарные движения и режимы. Арендт настаивает на том, что, несмотря на все сходства между ними, различия носят принципиальный характер, но зафиксировать их в теоретическом плане оказывается в некотором роде легче, чем всякий раз показывать на историческом материале, как бы ни настаивала она на значении исторически конкретного, в отличие от бедных содержанием теоретических обобщений. Как мне кажется, значительная часть того, что Арендт говорит о массах и массовом, попросту непригодна для иллюстрации основного ее тезиса: «Тоталитарный вождь есть ни более ни менее, как функционер масс, которые он ведет» [*Arendt 1979, 325*], он *лично* заменим, обязательна именно функция, — утверждает она. Однако самые знаменитые вожди тоталитарных движений XX в. оказались, как мы знаем, в своем роде незаменимыми.

15. Здесь, кажется, можно увидеть перекличку Арендт с ее учителем Карлом Ясперсом. В брошюре «Духовная ситуация времени», вышедшей в роковом 1933 г., Ясперс много внимания уделяет массе. Он акцентирует усредненность (Durchschnittlichkeit) человека массы. Когда человек в массе, он оторван от себя самого, желания такого человека — не его собственные. И вместе с тем, Ясперс отмечает, что человек массы атомизирован, изолирован, похож на других, и его существование не имеет ценности для него самого. Арендт предлагает свою версию «атомизации». См.: [*Jaspers, 30*].

16. См.: [*Arendt 1979, 316–317*].

Именно поэтому их так часто называли харизматическими, тогда как Арендт категорию харизмы тоже считает неприменимой в случае тоталитарного господства [*Arendt 1979, 362*].

За несколькими краткими замечаниями о харизме[17] скрыта большая проблема, которую Арендт не обсуждает. Нам же необходимы дополнительные пояснения. Напомним, что Вебер берет понятие харизмы из протестантской версии истории раннего христианства и переносит, существенно модифицировав, в политическую социологию, в социологию религии и в общее учение о социологических категориях. Политическая харизма — это светский эквивалент благодати, ответ на потребность в посюстороннем спасении. Однако способности тоталитарных вождей Арендт усматривает в другом: они отбирают из существующих идеологий такие «элементы, которые более всего пригодны стать фундаментом иного, совершенно фиктивного мира» [*Arendt 1979, 362*]. Берутся элементы реальности, верифицируемого опыта и трансформируются, трансцендируются, генерализуются, оказываются в регионах, недоступных для личного опыта. Тоталитаризм создает совершенно фиктивный мир.

> В тот момент, когда движение, то есть фиктивный мир, который предоставил им укрытие, разрушается, массы возвращаются к своему прежнему статусу изолированных индивидов, которые либо с радостью принимают новую функцию в изменившемся мире, либо, как и прежде, с отчаянием осознают свою избыточность и ничтожность. Члены тоталитарных движений, оставаясь абсолютно фанатичными до тех пор, пока существует движение, не последуют примеру религиозных фанатиков и не станут умирать смертью мучеников (хотя они были куда как готовы умереть смертью роботов) [*Arendt 1979, 363*].

С этим связаны характеристики того, что Арендт называет «тоталитарной пропагандой»: массы «не верят ни во что видимое, в реальность собственного опыта; они доверяют не своим глазам и ушам, а лишь своему воображению, которое может быть захвачено чем угодно, одновременно универсальным и внутренне непротиворечивым» [*Arendt 1979, 351*]. Арендт так характеризует эту систематичность:

17. Арендт дополнительно разворачивает их в эссе «Религия и политика». См.: [*Арендт 2018б, 621–622*].

Безумие подобных систем заключается не только в их первоначальной предпосылке, но и в самой логичности, с которой они сконструированы. Любопытная логичность всех «измов», их простодушная уверенность в спасительной ценности упрямой преданности, без учета конкретных, изменяющихся факторов, уже таит в себе зародыши тоталитарного презрения к реальности и фактичности [*Arendt 1979, 458*].

Эти суждения, независимо от того, помогают ли они разобраться в тоталитаризме, позволяют лучше понять замысел Арендт. Читать их надо очень внимательно, не упуская из виду — помимо всего прочего — тот интеллектуальный инструментарий, который был в ее распоряжении [18]. Систематический взгляд на мир, по мнению Арендт, полностью искаженный и в то же время внутренне непротиворечивый, невозможно было бы признать тоталитарным, если бы, во-первых, притязание этих систем на истинность не понималось бы *буквально*, как единственно верное, а во-вторых, если бы не массы, которые как раз и характеризуются тем, что привязаны к этому систематическому, логически связному фиктивному миру. Понятно, что если *буквально* понимать слово «массы» [19], такое рассуждение может вызвать сомнение. Тотальность описания мира не обязательно предполагает логичность, нетерпимость к противоречиям, склонность к систематическому, наконец, недоверие к собственному живому опыту по сравнению с тем, что говорит система обобщенных знаний, — все это мы менее всего были бы готовы объявить качествами *массы*. Однако у нас уже есть изложенные выше соображения Арендт, которые касаются, во-первых, атомизации, а во-вторых, привлекательности массовых движений для людей культуры. Судя по всему, атомизация — это определенное состояние, при котором возможна разная массовость, как более многочисленная, так и сравнительно менее многочисленная [20]. Именно этой последней касается все то, что так или иначе имеет отношение к идеологии и пропаганде. Масса (участники движений), хотя и образуется из атомизированных индивидов, сплочена и отличается «упрямой преданностью», если и пока движение не будет полностью разгромлено.

18. Его ограниченность и/или недостаточное использование — одна из ключевых тем в ее полемике с Фёгелином.

19. Хотя именно на этом настаивает Арендт: «Для меня современные массы отличаются тем, что они „массы“ в строгом смысле слова. Они отличаются от множеств людей прежних веков тем, что у них нет общих интересов, которые связывали бы их вместе…» [*Арендт 2018а, 644*].

20. Ясперс тоже указывал, что возможны *разные массы*.

Своеобразный интеллектуализм (приверженность идеям и систематичности) позволяет сопоставлять массу этого рода не столько с толпами, сколько с религиозными интеллектуалами[21], которых мы встречаем в социологии религии Макса Вебера. Веберовские религиозные интеллектуалы могут занимать более высокое или более низкое положение в обществе, могут играть более или менее значительную роль в формировании и функционировании религии. От этого и зависит, насколько велика в ней будет роль систематической работы. Интеллектуал склонен к систематизации всегда. Но не всегда эта деятельность имеет важное функциональное значение и получает резонанс. В особенности же велика роль интеллектуалов тогда, когда религия развивается, в ней появляется догматика, систематический взгляд на Бога, мир, человека и отношение человека к Богу и миру[22].

III.

Арендт, таким образом, оказывается в опасной близости к Веберу, потому что картина мира, созданная интеллектуалами, всеобъемлющая, логичная и поощряющая самопожертвование как их самих, так и менее интеллектуально образованных масс, наводит на мысль о чем-то вроде секулярной *политической* религии[23]. К этому Арендт специально обращается в полемике против Фёгелина и в эссе «Религия и политика». Фёгелин, конечно, если судить о нем упрощенно, все сводит к исчезновению трансцендентного, к имманентизму, предельным выражением которого является коммунизм, при этом социальные ученые считают религию одной из форм идеологии. Однако Арендт не согласна с тем, что все дело только в том повороте к имманентному, который случился несколько столетий назад, а теперь позволяет усматривать в разных системах одни и те же черты гностических ересей. С тоталитаризмом так дело не пойдет, это не просто идейная система, похожая на другие, но реальное событие, *то, что на самом деле случилось*, а не было одной из версий

21. В одном месте Аренд прямо солидаризуется с Конрадом Хейденом, автором одного из первых исследований восхождения Гитлера к власти, который писал в связи с нацистским движением о новом классе интеллектуалов и его авангарде — богеме. См.: [*Arendt 1979, 317*].

22. См., напр.: [*Вебер*]. Особенно важны в данном случае главы «Сословие книжников» и «Промежуточное рассмотрение: теория уровней и направлений религиозного неприятия мира».

23. Этот ход с гораздо более внятной опорой на Вебера использовал впоследствии для критики левых интеллектуалов немецкий консервативный социолог Хельмут Шельски, назвавший интеллектуалов новым клиром. См.: [*Schelsky*].

одной и той же идейной конструкции. Исторически бывшее — результат обстоятельств, имевших уникальный, однократный характер[24]; именно это говорит *против* социальных наук, в том числе и марксизма. Секуляризация, по Арендт, вовсе не означает, что на функционально *то же самое* место приходит нечто, подобное религии, и потому, с известными уточнениями, понимаемое именно как (политическая светская) религия. Напротив, секуляризация — это утрата того, что имело политическое значение в прежней, религиозной социальной жизни. У религии был некий политический аспект, а то, что называют современными светскими религиями, его не содержит. Говоря кратко, этот политический аспект заключался в вере в существование Ада. Боязнь бессрочного, высшего, окончательного наказания имела прямые политические последствия. Тоталитарные режимы пытались построить ад на земле, создавая фабрики массового уничтожения, но это не делает их религиями, а показывает, наоборот, радикальное отличие от религии. Мало того, те, кто сейчас говорит о необходимости вернуть религию в политику, столь же мало верят в Бога, как и сторонники тоталитаризма. Функциональность религии исчезает как раз потому, что ставка сделана именно на функциональность.

Это последнее замечание, конечно, весьма примечательно. Ведь человек массы не исчезает вместе с тоталитарными режимами, он только возвращается к той атомизации, которая сделала возможным тоталитарное сплочение, да и «функциональная необходимость» религии, то есть потребность в религии как интегрирующем общество институте, могла бы удовлетворяться не только тоталитарными идеологиями. Арендт критикует социологическую трактовку религии в самых общих словах, но *исторически* речь должна идти о протосоциологических конструкциях Гоббса и особенно Руссо с его предложением «гражданской религии», о «новом христианстве» Сен-Симона и «позитивистской церкви» Конта. Интересен здесь и термин «функциональный эквивалент», кажется только-только введенный в оборот в структурном функционализме Робертом Мертоном. Социальные (и социальными науками изучаемые) условия возникновения, функционирования, трансформации религии — все, что является самоочевидным в социологической перспективе, недостаточно, потому что предлагает,

24. Вебер называл это констелляцией, но Арендт, кажется, не обращает на это внимание.

по мнению Арендт, неправильную трактовку тоталитарных идеологий *в действии*. Человек массы и собственно масса — это не сугубо социологический феномен. Политическая философия или политическая теория не должны превращать человека в простого исполнителя идей.

Таким образом, критика того, что реально происходило при тоталитарном господстве, а не критика идей как таковых, выходит на первый план. Предметом уничтожающей критики становится практика массового уничтожения, а не политическое насилие как таковое. Этот аспект мысли Арендт мы не должны упускать из виду: она проводит различение между политическим насилием, в том числе военной агрессией, которая сплошь и рядом встречается в реальной политике, и тем массовым уничтожением, которое стало отличительной чертой тоталитарных режимов. Массовое уничтожение не может быть поставлено в один ряд с другими видами насилия, потому что в массе жертвы неразличимы между собой. Их гибель именно как массы означает, что они были лишены качества человечности, то есть способности каждого человека соопределять свой удел. Вопрос, конечно, не стоит так, будто во все века и у всех народов не было в точном смысле слова невинных жертв тирании, завоеваний и т. п. Однако для Арендт принципиально важна, с одной стороны, сама возможность борьбы, а с другой стороны — устройство политической системы именно как правовой. Тот, кто отказывался от борьбы, в античном мире, у греков считался недостойным статуса человека как свободного существа. Раб сохранял жизнь, но именно «голую жизнь» неполитического существа [25]. Быть человеком (так можем мы развить эту мысль Арендт, принимая во внимание ее чтение Гоббса) в любой правовой системе предполагает некий род согласия, взаимного признания правоспособности высших и низших, иначе невозможно говорить ни о прекращении войны всех против всех при учреждении политического состояния, ни о мире между победителями и побежденными (то есть о признании также и побежденных гражданами победившего их государства) [26].

25. Наиболее внятно этот ход мыслей, берущий начало еще в работах 1940-х гг., выражен в книге Арендт «о деятельной жизни». Это подзаголовок немецкой версии книги, которая на английском выходила под названием “The Human Condition”. См.: [*Arendt 1998*].

26. Арендт все 1950-е гг. была настроена антисоветски, тем более примечательно, что во внешней политике СССР она не видит ничего особенного, примеров чему не было в мировой истории. Но вот внутренняя политика — это как раз те самые массовые репрессии, специфику которых она старается определить.

Жертвы массового тоталитарного террора, лагерей уничтожения и массовых репрессий не могли совершить ничего, чем была бы оправдана такая массовость, они фактически были выведены за пределы правоспособности, какой обладают и преступники, то есть лишены собственно человечности, не признаны в качестве людей. Это нарушение прав человека в том смысле, что для обоснования этого права не требуется закон: тот, кто признан в качестве человека, уже поэтому имеет права. Права человека являются условием возможности прав гражданина. Формула, согласно которой без закона нет и преступления, а следование закону не позволяет квалифицировать деяние как преступное, — эта формула атакована Арендт под влиянием Нюрнбергского процесса и задолго до процесса над Эйхманом.

Но откуда же тогда берется само право? Арендт пишет:

> Единственное условие для учреждения прав — это плюральность людей; права существуют потому, что мы населяем землю вместе с другими людьми. Никакая божественная заповедь, вытекающая из того, что человек был создан по образу (она опускает «и подобию». — *А. Ф.*) Бога, и никакой естественный закон, вытекающий из «природы» человека, не являются достаточными для установления нового закона на земле, ибо права проистекают из плюральности людей, а божественная заповедь или естественный закон были бы истинны, даже если бы существовал только один человек [*Arendt 1951, 437*].

Это рассуждение явственным образом касается сферы политической теологии, хотя на первый взгляд связано лишь с проблемой соотношения естественного и гражданского права и оспаривает возможность обосновать его простыми отсылками к Божественным заповедям. Однако главное здесь — именно плюральность, множественность. Плюральность — это многоразличие, то есть сосуществование *разных* людей, хотя все описания толпы и массы говорят об обратном, о стирании различий. Массовость вступает в противоречие с плюральностью, то есть важнейшей характеристикой человеческого как такового. Участники массовых движений увлечены именно тем, что отрицает плюральность. Они стремятся к единству. Вообще, единство, конечно, не означает только и непременно тоталитарное единство, но понятие единства неотделимо от тоталитарной риторики и идеологии. Тоталитарный режим — это высшая степень известного в истории единства, причем оно обеспечивается не только насилием, не подавлением

готовности к сопротивлению, но и массовой поддержкой, размеры и интенсивность которой трудно описать в терминах традиционных политических философий.

Мы уже видели, что этому, как считает Арендт, способствуют тоталитарные идеологии, систематически искаженный взгляд на мир. Здесь видна связь: политическое единство тоталитарного режима, единство массы и (заявленная) единственность тотальной идеологии. Речь идет не только о противоположности истины и лжи, но и о противоположности единственного и множественного. Ставка на плюральность означает, что критика тотальных идеологий не станет сугубо просвещенческой, разоблачающей их противоположность истинам здравого рассудка. Дело также и не в том, чтобы просто зафиксировать сходство политической приверженности тоталитарному движению с нерассуждающей религиозностью. Этот формат политической теологии Арендт, судя по всему, не устраивал. Соответствие (в том числе и причинную связь) между верой в одного и единого Бога или многих богов и устройством политической жизни так или иначе устанавливали многие авторы. Более сложный вопрос состоит в том, чтобы прояснить отношение, которое с начала 1920-х гг. ставил в повестку дня Карл Шмитт.

Это отношение состоит в том, что «точные понятия учения о государстве» являются секуляризованными, то есть переносятся из теологии, так что, например, «всемогущий Бог становится всевластным законодателем», а «консервативные писатели контрреволюции с их теистическими убеждениями могли попытаться идеологически обосновать личный суверенитет монарха с помощью аналогий, заимствованных из теистической теологии» [*Шмитт 2016, 34*].

В связи с этим у Шмитта появляется идея «социологии понятий», которая

> предполагает, что, выходя за пределы совокупности юридических понятий, ориентированных на ближайшие практические интересы правовой жизни, <можно> обнаружить последнюю, радикально систематическую структуру и сравнить эту понятийную структуру с переработкой в понятиях социальной структуры определенной эпохи [*Шмитт 2016, 41*].

Это и есть «радикальная понятийность, то есть дошедшая до теологического и метафизического последовательность мысли»

[*Шмитт 2016, 42*]. Именно в этом духе и надо понимать *теологическое продвижение* Арендт[27]: она идет к радикальной понятийности и вступает в область теологического, чтобы прояснить смысл политического единства. Если оно оказывается высшей формой солидаризации и вполне имманентным (в нем законность законов не зависит от божественных установлений и естественного права; политическое определяет себя самое и не нуждается в дополнительной опоре), тогда вопрос о преступлении против человечности невозможно поставить, а тоталитарные режимы представляют собой лишь один из частных случаев того, что и раньше встречалось в истории. Если мы представим себе типичный случай риторики и сопутствующей практики в XX в., вроде того, что народ вправе распорядиться самим собой и решить, кто ему друг или враг, это станет тем более ясным. Тогда *методический* инструментарий политической теологии может пригодиться лишь для того, чтобы очередной раз (потому что и это не новость) продемонстрировать аналогию между верой в единого Бога и приверженностью единому властителю. Прагматическая ценность таких аналогий сомнительна, пока не указано, в каких дискурсивных порядках это происходит. Однако в данном случае не полная дискуссия, но хотя бы отдельные ее аспекты известны достаточно хорошо.

В этой перспективе было важным высказывание Эрика Петерсона, прямо зафиксировавшего политическую значимость богословского вопроса о едином Боге:

> Европейское Просвещение ничего не оставило от христианской веры в Бога, кроме «монотеизма», столь же сомнительного по своему теологическому содержанию, как и по своим политическим последствиям. Для христианина предпосылкой политического действия всегда может быть только вера в триединого Бога. Эта вера находится по ту сторону иудаизма и язычества, «монотеизма» и «политеизма». На историческом примере надо продемонстрировать внутреннюю проблематику ориентирующейся на «монотеизм» политической теологии [*Peterson 1994, 24*][28].

27. Это не осталось незамеченным. Американский социолог Филипп Риф критиковал ее за «скрытую теологию». См.: [*Rieff, 120*]; см. также: [*Kiess, 48*].

28. Работа Петерсона открывается посвящением Августину; основную часть ее составляет анализ богословских дискуссий в Византии. Но это не узко фокусированное историческое исследование. Книга, что сразу поняли все посвященные, была направлена против Шмитта и его попытки политико-теологической интерпретации нацистского режима. Шмитт ответил Петерсону очень поздно и скорее в духе апологии всего проекта, чем конкретного опыта его приложения к обстоятельствам первых лет нацизма. См.: [*Шмитт 2024*].

Для Арендт, как мы видим, вопрос не мог стоять лишь в этой плоскости. Доказательства того, что монотеизм сомнителен в богословском *и* политическом отношении, *а следовательно*, никакого христианского богословия не могло быть не только ни за каким политическим строем вообще, но прежде всего за новым, в тот момент утверждавшимся нацистским порядком, — этого доказательства, обоснованность которого была поставлена под вопрос несколько десятилетий спустя, было недостаточно ни для борьбы, ни для понимания. Тем, кто так или иначе рассматривал тоталитаризм в перспективе политической теологии, то есть доходящей до теологического радикальной понятийности (как бы они при этом ни относились к Шмитту и его содержательным высказываниям о текущей политике), важно было установить связи и аналогии, раскрыть смысл политических устройств как некоторого рода эманации соответствующих идеологий. Арендт же пыталась связать воедино определение специфики тоталитаризма через преступление против человечности с таким определением самого человеческого, которое бы, со своей стороны, снова не оказывалось (или не рисковало оказаться) сугубо имманентистским. Если вспомнить о ходах мысли Шмитта в конце 1920-х гг., то выглядеть это будет так: мы можем предположить (хотя и без прямых доказательств), что Арендт не забывает о том, что еще в конце 1920-х годов Шмитт в «Понятии политического» прямо указал на опасность обесчеловечивания врага, когда против него сражаются во имя человечества, а войну ведут, чтобы никогда больше не было войн. Есть и еще один беспокоящий момент. Человек массы, с одной стороны, не имеет той индивидуальной воли, которая делает возможным вменение ответственности именно за индивидуальное, за то, что сделал он сам, с другой же стороны, плюральность предполагает некоторое пребывание «человека среди людей», а не просто индивидуальную способность к ответственному решению. Тогда необходимо задать вопрос именно о той специфической коллективности, которая порождает чудовищные преступления, а значит — ставить тот самый вопрос о коллективной вине, который будет снова означать неправильную расстановку акцентов. Рискнем сказать, что Арендт эту проблему решает — пытается решить, но не доводит дело до конца — на протяжении всех послевоенных лет.

IV.

«Бремя нашей эпохи», первый вариант «Истоков тоталитаризма»[29], завершается цитатой из Деяний святых Апостолов: «Не делай себе никакого зла, потому что все мы здесь»*[1]. Эта цитата может и сейчас вызвать не меньше удивления и споров, чем в те годы, когда книга Арендт только что появилась. В небольшой заметке «Ханна Арендт и солидарность», опубликованной в блоге «Medium» в серии «Цитата дня»[30], дается обзор критических реакций того времени, среди которых наибольшей резкостью отличается уже упомянутая выше рецензия Эрика Фёгелина, который счел цитату из Деяний совершенно неуместной. Арендт в своем ответе Фёгелину не затронула этот момент, не пускалась она, кажется, и в дискуссии с другими критиками. Однако вряд ли случайно она отказалась от повторения этого места, как и всех заключительных замечаний, в последующем издании, вряд ли случайно хотела выкупить и уничтожить остатки тиража на рубеже 1950-х — 1960-х гг.

*[1] Деян 16:28

Фёгелин, так кажется на первый взгляд, в строгом смысле слова был полностью прав: Арендт вырывает из контекста слова ап. Павла, которые обращены к тюремщику, который хотел покончить с собой, потому что ему почудилось, что его узники сбежали. Арендт же рассуждает о тех (и, кажется, обращается к тем), кого в «наше время» (это рубеж 1940-х — 1950-х гг.) привлекли «новые движения, которые претендуют на то, что нашли решение наших проблем» [*Arendt 1951*]. Речь, судя по всему, идет — после разгрома нацистской Германии — прежде всего о различных формах мирового коммунистического движения,

> чьи фантастические заявления о создании тысячелетних империй и мессианских эпох принимаются на веру, несмотря на все доказательства обратного, потому что они отвечают, хотя и радикально разрушительным образом, на ужасный вызов столетия [*Arendt 1951, 439*].

29. Строго говоря, книга вышла в один год (1951) под двумя названиями: «Истоки…» — это американский вариант, а «Бремя…» — английский. Но английский больше не переиздавался в отличие от американского, который был сильно переделан. В моем распоряжении для цитирования — только английская книга. Между первой и второй версиями английского текста есть еще публикация собственного перевода книги Арендт на немецкий язык. Движение ее мысли представляет огромный интерес, только надо помнить, что в этом движении были не одни обретения, были и потери. Версия 1951 г. имеет особое значение именно потому, что к некоторым аргументам Арендт больше не возвращалась.

30. См.: https://medium.com/quote-of-the-week/arendt-and-solidarity-978532d97470. Ханно Бергер — автор заметки — участник критического издания собрания сочинений Арендт.

Страны, жители этих стран — жертвы тоталитарных режимов, даже (и именно) если всецело их поддерживают. На массу обращен тотальный террор, и эту же массу со стороны, извне отказываются признавать людьми, то есть теми, кто обладает правами человека. «Мы все здесь», — говорит Арендт, и это может значить «мы все в той же темнице, но мы освобождаемся вместе с вами». Это означает также и то, что Арендт самым решительным образом отказывается следовать логике, которую как ловушку апелляции к человечеству и человечности ранее описал Шмитт. Тоталитарные идеологии, тоталитарные движения, все, что привлекает массу, нарушают единственное высшее право, а именно, право человека, опознаваемого как человек. Но тонкость вот в чем: Арендт не забывает, что слова апостола обращены к тюремщику. Однако то разделение, которое предлагает и которым заманивает массу тоталитарная идеология, разделение на людей и нелюдей, Арендт отказывается брать на вооружение и выворачивать наизнанку, отказывая в человечности всем, с кем боролся либеральный мир на рубеже 1940-х — 1950-х годов. Это различение порочно как таковое в том числе и в случае атаки на тоталитарные режимы во имя человечности.

Этому разделению она готова противопоставить «новую форму человеческой солидарности». Ее рассуждение далеко от ясности, хотя бы и полемической, но и предполагать, что критики Арендт просто не поняли ее мысль, было бы неправильно. Мне кажется, что они ее поняли, а все это рассуждение исчезло из ее трудов не только по причинам интеллектуального характера. Урсула Лудц так суммирует итоги:

> Поначалу можно явственно чувствовать, сколь сильно она тронута, но затем вовлеченность слабеет, а заключительный призыв к солидарности со всеми, кто — как преследуемые и «displaced persons <перемещенные лица>» оказались одинокими в этом веке войн и революций, пропадает. Арендт даже начинает сомневаться в том, что она надумала и написала с очевидной спонтанностью. Уже вскоре после выхода первого издания на английском она пишет Ясперсу 4 мая 1951 г.: «В последние недели меня преследуют Ваши слова: Не слишком ли исчез Яхве? — и нет у меня ответа» [*Ludz, 8*] [31].

31. Лудц выделяет самые важные моменты, но ее интерпретация мне кажется совершенно неправильной. Речь идет не просто о каких-то «преследуемых», но именно о жертвах тоталитарных режимов, причем мы можем примерно представить себе, каких именно, если учесть, что это рассуждение относится, скорее всего, к одним из самых ранних, хотя и завершает книгу.

Кажется, это не столько переживание «обезбоженности мира» (в таком виде эта формула чужда Арендт), сколько ощущение того, что катастрофа продолжается, хотя война закончилась, а средств справиться с нею, хотя бы в области мысли, нет.

В этой ранней книге Арендт предлагает новое начало истории, движение к всечеловеческой солидарности, и это очень несвоевременное размышление, находящееся в русле не только ее исследований тоталитаризма, но и в русле напряженной работы над материалами, изданными лишь посмертно в составе сборника «Что такое политика?».

> Только сознательно спланированное начало истории, только сознательно разработанная новая полития, в конечном счете сможет реинтегрировать тех, кто во всё возрастающем количестве изгоняется из человечества и отрывается от человеческого состояния [*Arendt 1951, 439*].

Такова оригинальная и позже получившая новую окраску идея плюральности. Арендт говорит о «сознательно планируемом начале истории» и при этом отстраняется от буквально напрашивающейся политико-теологической темы, которую мы находим в публикациях хорошо знакомого ей круга авторов[32]. Среди них надо выделить книгу Карла Лёвита о смысле истории. Человек Нового времени, — писал Лёвит,

> изобрел философию истории, секуляризовав теологические принципы и применив их к постоянно увеличивающейся массе исторических фактов. Похоже, что две великие концепции античности и христианства, циклического движения и эсхатологического устремления, исчерпали все основные подходы к пониманию истории [*Лёвит, 122*][33].

Говоря о новых временах, о «мы», которые учреждают новый закон в виду исчерпания того, что было ранее, Арендт *должна была* принять во внимания соображение Лёвита, выпустившего свою

32. Подчеркну, что здесь и далее реконструируется логика идей, не более того. У идей были авторы и носители, но все, что мы знаем об их человеческих отношениях, говорит скорее против такой реконструкции, чем в ее пользу.

33. Лёвит настроен в высшей степени скептически по отношению к современному человеку: нельзя, как бы ни хотелось, сохранить представление о постоянстве и непрерывности истории, потому что тогда придется вернуться к ее античному пониманию как истории циклической, вечно повторяющейся. А стать на позиции линейного движения тоже нельзя, потому что это предполагает христианский взгляд, у такого линейного движения есть начало и конец. Но поскольку современный человек не может решиться ни в пользу одного, ни в пользу другого, его взгляд замутнен. См.: [*Лёвит, 422*].

книгу в 1949 г. Правда один ответ уже *авансировал* Якоб Таубес в диссертации 1947 г. «Западная эсхатология». Таубес предлагал вернуть в историю теологическое измерение:

…Если человек свое упорное желание стоять на себе самом ощущает как закоснение, если себя как меру всех вещей он понимает как ложь и заблуждение, тогда в его мире занимается заря и совершается поворот от замкнутости на себе самом к выходу из себя… Ведь в себе самом человек ничто, если он не сопричастен Богу.… Священное взрывает весь уклад мира во имя спасения. Священное вершится в суде истории… История исторгается из тайны заблуждения в откровение истины [*Таубес, 399–400*] [34].

Арендт — с ее пониманием теологии творения, к которому мы сейчас перейдем, — выбирает иной путь.

В августе 1950 г. она записывает:

Политика основывается на факте множественности (Pluralität. — *А. Ф.*) людей. Бог создал *человека*; *люди* — это человеческий, земной продукт, произведение человеческой природы. Так как философия и теология всегда заняты человеком, так как все их высказывания оставались бы верны, даже если бы оставался только *один* человек, или только *два* человека, или только тождественные друг другу люди, они и не нашли приемлемого философского ответа на вопрос: что такое политика? [*Арендт 2025, 11*].

Это рассуждение мы снова находим у нее в книге о деятельной жизни в уточненном и развернутом виде:

Но в наиболее элементарной форме действие как удел человеческий имплицировано уже в «<Книге> Бытия»: «Мужчину и женщину сотворил Он *их*»; если мы поймем, что эта история о сотворении человека в принципе отлична от истории, согласно которой Бог изначально сотворил Мужчину (adam)», «его», а не «их», так что множество (multitude) человеческих существ становится результатом мультипликации. Действие было бы ненужной роскошью, прихотливым вмешательством в общие законы поведения,

34. Замечу еще раз, что речь не идет о прямом историческом влиянии. Таубес всегда любил производить впечатление чуть ли не пророка и/или гениального философа, но это впечатление не разделял негативно относившийся к нему Гершом Шолем, с которым солидаризовалась и Арендт (это документировано их перепиской), да и другие влиятельные еврейские эмигранты. См.: [*Muller*]. Что для нас — принципиальное суждение в политико-теологическом дискурсе, то для многих современников — болтовня амбициозного выскочки. Я решусь сказать, что в таком случае слишком хорошее знание конкретных обстоятельств интеллектуальной истории наносит ощутимый вред пониманию сути дела.

если бы люди были бесконечно воспроизводимыми повторениями одной и той же модели, природа или сущность которой была бы одной и той же для всех и настолько же предсказуемой, как природа или сущность любой другой вещи. Плюральность есть человеческий удел действовать, потому что все мы — одно и то же, то есть люди, <причем> таким образом, что никто и никогда не есть тот же самый, что и кто-нибудь еще, кто когда-либо жил, живет или жить будет [*Arendt 1998, 8*].

Это позволяет нам понять ресурсы и ограничения политической теологии в интерпретации Арендт. Ученица Бультмана, друг и корреспондент Шолема, внимательный читатель Шмитта, Фёгелина и Канторовича, она не может обойти стороной ключевой вопрос о соотношении *так или иначе* понимаемого единобожия с единством и единением людей. При этом ей приходится решать такого рода задачи, для которых не то чтобы нет ресурсов, а скорее, нет ясности относительно характера и достаточности ресурсов. В подготовительных фрагментах о политике она положительно отзывается о Гоббсе, который понял принципиальную разницу между социальным (семейным) единением и политической плюральностью, для которой невозможно найти основания в «природе» человека. Общение за пределами семьи, по Гоббсу, *неестественное*[35]. Здесь Арендт совершает одно из своих важнейших открытий: подлинно человеческое происходит *между* многоразличными людьми, но само это различие не естественное, не унаследованное, но производимое. Человек не пребывает во множестве, но производит плюральность, чтобы вообще быть способным действовать и, таким образом, соответствовать тому, что она не хочет (вопреки формулировкам, использованным в полемике с Фёгелином) называть «природой человека» и склоняется к менее четкой формуле «human condition»[36]. Она, однако, останавливается перед проблемой политического единства и учреждения, говоря словами Гоббса, смертного Бога[37].

35. См. об этом также, в другой логике: [*Филиппов, 137*].

36. Эту формулу и до сих пор у нас нередко переводят как «условия человеческого существования», но, судя по всему, Арендт взяла ее у А. Мальро, и самый адекватный перевод будет все же этот: «удел человеческий», какими бы вымученными ни казались при таком выборе в переводе некоторые обороты.

37. Своеобразное продолжение это рассуждение находит в позднейших фрагментах, где Арендт подхватывает еще две взаимосвязанные темы поздней политической теологии Шмитта — тему номоса и тему империи. Шмитт остается на христианских позициях: для него Священная Римская империя — это единство порядка и локализации, причем в пространственном отношении она представляется всемирной и всечеловеческой (при очень специфическом понимании того, что такое мир и кого

Подступаясь к политической теологии в книге о тоталитаризме и сопутствующих фрагментах трактата о политике, в работе о деятельной жизни и в более поздней книге «О революции», а также в начерно законченном «Волении» (второй части «Жизни ума»), Арендт додумывает до теологического радикальную понятийность человеческого действия как натальности, то есть способности к начинанию. Однако ей не даются статичные формы, исторически бывшие политические единства. Поэтому настолько важны ее рассуждения о массе и массовом человеке. Политическое у Арендт по существу отрицает социальное, политическое может происходить лишь в плюральности человеческого рода, которому, как ей мерещится после страшной войны, может быть дан новый всечеловеческий закон. Французскую революцию, одно из величайших политических начинаний в истории, погубил именно социальный вопрос, занявший место политического. Но ведь и тоталитарные массовые движения основаны на отрицании социальных связей. Это ложное, извращенное политическое — но именно политическое, которое она, по сути, отказалась опознавать как таковое. Продумывая это на пути политической теологии, Арендт могла бы высказаться более развернуто и по поводу уподобления тоталитарных идеологий светским религиям, и по поводу уподобления тоталитарных вождей полубогам-харизматикам. Она, однако, не может рассмотреть плюральность в оптике политической теологии именно потому, что здесь устройство коллективности и устройство индивидуального воления пересекаются. Действие и действительность находятся в сложной связи друг с другом, и производство плюральности особого рода действием, *рождение порядка* должны были бы упираться либо в осознанную секуляризацию теологических понятий, либо в столь же прямой и решительный отказ от нее. Этого не произошло, однако идеи имеют свою логику. Возможно, нам еще предстоит узнать о логике идей Арендт много нового.

считать людьми), а во временном отношении она *катехон*, удерживающий мир от торжества беззакония перед вторым пришествием. Арендт же сосредотачивается на парадоксальном понимании номоса и закона у греков и римлян соответственно. Греки понимали универсализм номоса, но не видели возможности и перспективы номоса всех народов, человеческое ограничивалось греческим. Римляне же образовали огромную империю, сохраняя своеобразие завоеванных народов, но идея номоса им была совершенно чужда и непонятна. Но вот понятие и судьба всемирной империи — тема, столь важная для немецкой политико-философской мысли — не занимают Арендт сколько-нибудь значительно. Ее плюральность больше подходит для республиканской мысли. Политическое — это непрестанное начинание, живая жизнь в деянии и речи, но ее рамочный порядок и трансцендентное основание пропадают из поля зрения.

Источники

1. *Арендт 1964* = Арендт Х. Разговор с Гюнтером Гаусом. Телевизионное интервью. Октябрь 1964 г. / Пер. Г. Дашевского // Социологическое обозрение. Т. 12. N. 1. С. 3–23.
2. *Арендт 1996* = Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. И. С. Борисовой и др., под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. Москва : ЦентрКом, 1996. 672 с.
3. *Арендт 2013* = Арендт Х. Жизнь ума / Пер. с англ. А. В. Говорунова. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2013. 517 с.
4. *Арендт 2018а* = Арендт Х. Ответ Эрику Фёгелину // Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954 / Пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 637–648.
5. *Арендт 2018б* = Арендт Х. Религия и политика // Опыты понимания, 1930–1954 / Пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2018. 712 с.
6. *Арендт 2025* = Арендт Х. Что такое политика? / Пер. Д. В. Кузницына. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2025. 319 с.
7. *Arendt 1951* = Arendt H. (1951). The burden of our time. London : Secker & Warburg.
8. *Arendt 1979* = Arendt H. (1979). The Origins of Totalitarianism. New edition with added prefaces. San Diego etc. : Harcourt Brace & Comp.
9. *Arendt 1998* = Arendt H. (1998). The human condition. 2d ed., Chicago & London : The University of Chicago Press.

Литература / References

1. *Агамбен* = Агамбен Дж. Царство и слава / Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной. Москва : Изд-во Института Гайдара; Санкт-Петербург : СПбГУ, 2019. 552 с.

Agamben G. (2019). The Kingdom and the Glory. Transl. from Ital. D. S. Faronova, E. V. Smagina. Moscow : Gaidar Institute Publishing House ; Saint Petersburg : Faculty of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University (Russian translation).

2. *Вебер* = Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Конфуцианство и даосизм / Пер. с немецкого О. В. Кильдюшова. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2017. 448 с.

Weber M. (2017). Economic Ethics of World Religions. Confucianism and Taoism. Translated from German by O. V. Kildyushov. St. Petersburg : Vladimir Dal (Russian Translation).

3. *Дуденкова* = Дуденкова И. В. Начинание, рождение, действие: Августин и политическая мысль Ханны Арендт // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. N. 1. С. 105–119.

Dudenkova I. (2015). "Beginning, Birth, Action: Augustine and the Political Thought of Hanna Arendt". *Russian Sociological Review*, v. 14, n. 1, pp. 105–119.

4. *Канторович* = Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. Изд. 2-е, исправленное / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегиной. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2015. 752 с.

Kantorovich E. (2015). The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. 2nd ed., revised. Transl. from English by M. A. Boytsov and A. Yu. Seregina. Moscow : Gaidar Institute Publishing House (Russian Translation).

5. *Лёвит* = Лёвит К. Смысл истории. Теологические предпосылки философии истории / Пер. с англ. А. А. Саркисьянца. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2021. 512 с.

Löwith K. (2021). Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Transl. from English by A. A. Sarkisyants. St. Petersburg : Vladimir Dal (Russian Translation).

6. *Павлов* = Павлов А. В. Арендт-лиса // Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954 / Пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 7–24.

Pavlov A. V. (2018). "Arendt the fox", in H. Arendt. *Experiences in understanding, 1930–1954*. Transl. from English E. Bondal, A. Vasilyeva, A. Grigorieva, S. Moiseeva. Moscow : Gaidar Institute Publishing House, pp. 7–24 (in Russian).

7. *Таубес* = Таубес Я. Западная эсхатология / Пер. с нем. А. Шурбелева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. 432 с.

Taubes J. (2023). Occidental Eschatology. St. Petersburg : Vladimir Dal (Russian Translation).

8. *Третьяк* = Третьяк А. Р. Понятие «множество» в политической философии: от Макиавелли до Негри и Вирно. Дисс. … канд. наук. Москва : НИУ ВШЭ, 2021. 260 с.

Tretyak A. R. (2021). The Concept of "Multitude" in Political Philosophy: From Machiavelli to Negri and Virno. Diss. … Cand. of Sci. Moscow : National Research University Higher School of Economics.

9. *Фёгелин* = Фёгелин Э. Новая наука политики. Введение / Пер. с англ. Н. Селиверстова. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2021. 372 с.

Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction. St. Petersburg : Vladimir Dal (Russian Translation).

10. *Филиппов* = Филиппов А. Ф. Восстание Левиафана. Очерки о Томасе Гоббсе, политической философии и социальной теории. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2025. 314 с.

Filippov A. F. (2025). The Rise of Leviathan. Essays on Thomas Hobbes, Political Philosophy, and Social Theory. St. Petersburg : Vladimir Dal (in Russian).

11. *Шмитт 2016* = Шмитт К. Понятие политического. Санкт-Петербург : Наука, 2016. 568 с.

Shmitt C. The Concept of the Political. St. Petersburg : Nauka (Russian Translation).

12. *Шмитт 2024* = Шмитт К. Политическая теология II. Легенда об упразднении всякой политической теологии / Пер. О. В. Кильдюшова. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2024. 220 с.

Shmitt C. (2024). Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology. St. Petersburg : Vladimir Dal (Russian Translation).

13. *Штраус* = Штраус Л. Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. Москва : Праксис, 2000. 364 с.

Strauss L. (2000). Introduction to Political Philosophy. Moscow : Praksis (Russian Translation).

14. *Jaspers* = Jaspers K. (1933). Die geistige Situation der Zeit. Berlin & Leipzig : De Gruyter.

15. *Kiess* = Kiess J. Hannah Arendt and Theology. London : Bloomsbury.

16. *Ludz* = Ludz U. (2015). “Zu diesem Band”, in H. Arendt, E. Voegelin. *Disput über den Totalitarismus. Texte und Briefe*. Göttingen : V & R Unipress. S. 7–10.

17. *Muller* = Muller J. Z. (2022). Professor of Apocalypse. The many lives of Jacob Taubes. Princeton & Oxford : Princeton University Press.

18. *Peterson 1935* = Peterson E. (1935). Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig : Jacob Hegner.

19. *Peterson 1994* = Peterson E. (1994). Ausgewählte Schriften. Würzburg : Echte.

20. *Rieff* = Rieff Ph. (1952). “The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism as the Burden of Our Time”. *The Journal of Religion*, v. 32, iss. 2, pp. 119–126.

21. *Schelsky* = Schelsky H. (1975). Die Arbeit tun die anderen. Opladen : Westdeutscher Verl.

22. *Strauss* = Strauss L. (2008). Gesammelte Schriften. Bd. 3 : Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. 2., durchgesehene Aufl. Stuttgart, Weimar : J. B. Metzler.

23. *Weinman* = Weinman M. (2025). The Political Theology of Hannah Arendt: Augustine and the Invention of Modernity. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Информация об авторе

А. Ф. Филиппов, д-р социол. наук, профессор, факультет гуманитарных наук, руководитель Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ.

Information about the author

A. F. Filippov, Dr. Sci. (Sociology), Professor, Faculty of Humanities, Head of the Center for Fundamental Sociology at HSE University.

Поступила в редакцию / Received 30.04.2026
Поступила после рецензирования / Revised 17.06.2026
Принята к публикации / Accepted 18.06.2026