

Переводы и комментарии

От редакции

Перевод на русский язык с английского и немецкого языков сборника статей Ханны Арендт «Между прошлым и будущим» вышел в России недавно [Арендт 2014]. Однако в немецкое издание сборника Ханны Арендт с аналогичным названием включён ряд статей, которые отсутствуют в английском издании. Предлагаем вниманию читателя одну из них, в которой обсуждается кардинальная проблема современности, имеющая особое значение для современной России.

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА¹

Ханна Арендт

Аннотация: Журнал «Политическая концептология» публикует перевод одной из классических работ Ханны Арендт.

Ключевые слова: религия, политика, идеология, коммунизм, тоталитаризм.

Одним из удивительных «следствий» борьбы между свободным и тоталитарным мирами является сильная тенденция объяснять конфликт между ними в религиозных терминах. Как нам известно, коммунизм — это новая «светская религия», против которой свободный мир защищает свою собственную трансцендентную «религиозную систему». Последствия данной тенденции выходят за рамки ее непосредственной сути: она вернула «религию» обратно в сферу общественно-политических дел, из которой была изгнана после отделения церкви от государства. К тому же эта теория, несмотря на то, что ее сторонники часто об этом и не догадываются, вернула почти забытую проблему отношения между религией и политикой вновь в повестку дня политической науки.

¹ Это письменный вариант лекции Ханны Арендт в рамках летней школы — конференции, проведённой в Гарвардском университете. Конференция на тему «Является ли борьба между свободным миром и коммунизмом только религиозной?» (“Is the Struggle Between the Free World and Communism Basically Religious?”) проходила с 20 по 22 июля 1953 г. В форме письма к редактору (Выпуск журнала «Конфлюэнс» 4/1953, стр. 131–134) французский социолог и автор книги «Социологии коммунизма» Жюль Моннеро дал критику данной статьи. Х. Арендт ответила на критику в форме письма (Выпуск 1/1954, стр. 118–120). Письмо Х. Арендт, направленное на имя Генри Киссинджера — будущего госсекретаря и помощника президента США, как основателя журнала «Конфлюэнс», было позже переведено и опубликовано.

I

Как это ни парадоксально, но, видимо, не случайно, интерпретация новых политических идеологий в качестве политических или светских религий вытекала из общеизвестной марксистской критики всех религий как обычных идеологий. Не коммунизм, а атеизм был тем первым «изм»-ом, который попал под осуждение или похвалу как новая религия². Все это, как изначально предполагалось, представляло собой лишь острое словцо до тех пор, пока Ф. Достоевский и многие другие после него не придали содержание атеизму. Атеизм был чем-то большим, чем крайне глупое требование суметь доказать небытие Бога; атеизм означал подлинное восстание современного человека против самого Бога. По словам Ф. Ницше, «если бы существовали Боги, как удержался бы я, чтобы не быть богом!»³

Основание называть атеизм религией тесно связано с природой религиозных верований в эпоху секуляризации. С начала развития естественных наук в XVII веке вера не меньше, чем неверие, черпала свой источник в сомнении; в своей известной теории «прыжка в веру» С. Кьеркегор, подобно своему предшественнику Паскалю, также пытается дать ответ на принцип Декарта "De omnibus dubitandum est" (все должно подвергаться сомнению)⁴. С этой точки зрения универсальное сомнение есть невозможное, внутренне противоречивое и самоубийственное отношение, отвергающее человеческий разум, поскольку само сомнение подлежит сомнению. По С. Кьеркегору, сомнение преодолевается не с помощью знания, а с помощью веры, которая вместе с собой привнесла сомнение в наш мир⁵. Современная вера совершила прыжок из сомнения в веру. Современный атеизм совершил прыжок из сомнения в неверие. Оба имеют общее свойство: базируются на современном духовном секуляризме и уклоняются от присущих им проблем путём насильственного разрешения раз и навсегда. На самом деле не исключено, что «прыжок в веру» сделал больше для подрыва истинной веры, чем обычные аргументы профессиональных просветителей или хлесткие аргументы профессиональных атеистов. Прыжок из сомнения в веру не мог не привести сомнения в саму веру, в результате чего религиозная жизнь сама стала предпосылкой столь показательного противоречия между атеистическим кощунственным сомнением и верой, которое нам известно из великих психологических шедевров Ф. Достоевского.

Наш мир духовно секулярен именно потому, что это мир сомнения. Если мы действительно желаем устранить секуляризм, то нам следует уничтожить современную науку и ее преобразование мира. Современная наука базируется на философии сомнения в отличие от древней науки, которая базировалась на философии удивления (Thaumazein) — удивления от того, что бытие является таким, каким оно есть. Вместо того, чтобы удивляться чудесам вселенной, которые раскрылись перед человеческими чувствами и разумом, мы начали подозревать, что вещи, возможно, не являются тем, чем они кажутся. Лишь отвергнув доверие к на-

² По словам Ф. Энгельса, в Париже в 40-х годах говорили «...стало быть, атеизм это и есть ваша религия!» («Dons, l'atheisme c'est votre religion»; он думал так, потому что «человек без религии представлялся каким-то чудовищем». См. далее Фридрих Энгельс «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 293.

³ Ф. Ницше, «Так говорил Заратустра», часть II («На блаженных островах») (пер. с немецкого Ю. М. Антоновского под редакцией К.А. Свасьяна, по изданию: Ф. Ницше, сочинения в 2-х томах, том 2, Москва 1990, с. 40.

⁴ Негативная зависимость Паскаля от Декарта слишком хорошо известна для дальнейшей документации. «Johannes Clintacus oder De omnibus dubitandum Est» (лат. — Йоханнес Климакус или Подвергать все сомнению; использован перевод на немецкий Вольфганга Струве, Дармштадт, 1948) принадлежит к самым ранним философским рукописям С. Кьеркегора (зима 1842/3); в данной работе в виде духовной автобиографии Кьеркегор рассказывает нам о решающей роли этого одного предложения в его жизни и о том, как ему было жаль, узнав о Декарте от Гегеля, не начать свои философские исследования с Декарта. Следуя гегелевской интерпретации Декарта, Кьеркегор видел в «De omnibus dubitandum Est» квинтэссенцию современной философии, ее принцип и начало.

⁵ Там же.

шему чувственному восприятию, мы можем сделать открытие, которое противоречит повседневному опыту. Полагаясь на это базисное недоверие — сомнение в том, что внешность раскрывает истину — можно вывести два радикально различных вывода: отчаяние Паскаля, что «les sens abusent la raison par de fausses apparences»⁶ ([...] чувства подсовывают разуму ложную видимость [...]), из которого следует «[...] ничтожество человеческое... либо бессилие человека без Бога [...]»⁷ или современное научное прагматическое подтверждение того, что истина сама по себе ни в коем случае не есть откровение, но, скорее, процесс постоянной смены моделей рабочих гипотез.

Против научного оптимизма, который допускает, что вопрос о бытии Бога не имеет никакого (или ограниченное, по общему признанию) отношение к возможностям человеческого познания, выступает современное религиозное убеждение в том, что никакой процесс сомнения и никакие рабочие гипотезы никогда не дадут исчерпывающих ответов на тайны Вселенной и ещё более сокровенную тайну самого человека. Однако такое понимание лишь заново раскрывает жажду знаний и все ту же фундаментальную потерю веры в то, что внешнее способно раскрыть истину, — в виде божественного или естественного откровения, которое лежит в основе современного мира. Религиозный характер современного сомнения по-прежнему явно присутствует в картезианском сомнении в том, что именно злой дух, а не Божественное провидение, устанавливает пределы человеческой жажды к знаниям, и что высшее существо способно самовольно обмануть нас⁸. Это опасение могло возникнуть только из такого стремления к безопасности⁹, которое побудило людей забыть о том, что человеческая свобода мысли и действия возможна лишь в условиях беззащитного и ограниченного знания, как это философски сформулировал И. Кант.

Современная религиозная вера отличается от истинной веры, поскольку представляет собой веру тех, кто сомневается в возможности знания вообще. Следует заметить, что великий писатель Ф. Достоевский, представивший нам во многих персонажах современную религиозную конфронтацию между верой и сомнением, смог показать образ истинной веры лишь в характере героя романа «Идиот». Современный религиозный человек принадлежит к тому же самому светскому миру, как и неверующий человек именно потому, что он не является в

⁶ Б. Паскаль, Мысли (*Pensées*), пер. с франц. Ю. А. Гинзбург, Изд-во имени Сабашниковых, 1995, стр. 89-90. Абзац более ясно показывает, как глубоко вера Паскаля коренится в отчаянии от невозможности безопасного знания: "L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grace. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérités, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à l'ame raison ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'ame troublent les sens, et leur font des impressions fausses. lis mentent et se trompent à l'envi" — «Человек — не более чем существо, по природе свое исполненное заблуждений, без благодати не устранимых. Ничто не указывает ему истину. Все его обманывает. Эти два источника истины, разум и чувства, не только ненадежны сами по себе, но еще и обманывают друг друга; чувства обманывают разум ложной видимостью. И за такое плутовство ум платит чувствам тем же, вознаграждая себя. Страсти бередают чувства, сбивают их с пути. Они всласть лгут и обманываются сами». Хотя Паскаль говорит, что разум тоже является лишь источником ошибок, но очевидно, что главным источником ошибок являются чувства в двойном смысле чувственного восприятия и чувственной страсти.

⁷ Б. Паскаль, там же., стр. 210.

⁸ Р. Декарт, *Первоначала философии*, Сочинения в 2-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989, стр. 315: Мы должны подвергать сомнению все "... parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plait, et que nous ne savons pas encore si peut-etre il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés...; car, puisqu'il a bien permis que nous soyons trompés quelquefois... pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours?.." («...потому, что мы знаем о существовании Бога, всемогущего, создавшего нас: ведь нам неизвестно, не пожелал ли он сотворить нас такими, чтобы мы наблюдались, причем даже в тех вещах, которые кажутся нам наиболее ясными... Если же мы вообразим, что созданы не всемогущим Богом, а самими собой или кем-то другим, то, чем менее могущественным мы будем считать нашего творца, тем больше поверим в такую степень нашего совершенства, которая постоянно ведет нас к ошибкам»).

⁹ Р. Декарт, *Рассуждение о методе*, Сочинения в 2-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989, стр. 250: «Я же всегда имел величайшее желание научиться различать истинное от ложного, чтобы лучше разбираться в своих действиях и уверенно двигаться в этой жизни» ("Et j'avais toujours un extreme désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie").

нем «идиотом». Современный верующий, который не может выдержать напряжения между сомнением и верой, сразу же теряет целостность и глубину своей веры. Основание для очевидного парадокса определения атеизма как религии исходит из сходства между мышлением величайших современных религиозных мыслителей — Паскаля, Кьеркегора и Достоевского — и атеистическим опытом.

Однако наш вопрос состоит не в том, называть коммунизм религией или нет (мы вправе использовать один и тот же термин для верующих и неверующих), а в том, чтобы объяснить, принадлежит ли коммунистическая идеология к той же категории и той же традиции сомнения и секуляризма, в которой сравнение атеизма и религии представлено преимущественно как формальное правдоподобие. Но и это далеко не все. Атеизм — маргинальное свойство коммунизма, и, хотя коммунизм симулирует знание законов истории, он не приписывает ему того, что верующие традиционных религий приписывают Богу¹⁰.

Коммунизм как идеология не тождествен атеизму, хотя и отрицает среди множества остальных вещей существование трансцендентного Бога. Коммунизм даже не пытается дать ответ на религиозные вопросы, зато гарантирует, что у его идеологических сторонников они никогда и не возникнут. Идеологии, которые тесно связаны с объяснением движения истории, тоже не дают таких объяснений, как богословие. Богословие рассматривает человека как разумное существо, которое ставит вопросы, и разум которого требует смирения, даже если он, как предполагается, верит в то, что существует нечто выше разума. Идеология и коммунизм в его политически эффективной тоталитарной форме больше любой другой идеологии относится к человеку как к падающему камню, который наделен даром сознания и, следовательно, способен вести наблюдение во время полёта (законы всемирного тяготения Ньютона). Намерение назвать эту тоталитарную идеологию религией не только не заслуживает никакого одобрения, но и вынуждает упускать из виду тот факт, что большевизм, хотя он и вырос из истории Западной Европы, больше не принадлежит к традиции сомнения и секуляризма, а также то, что его учение и действия обнажили настоящую пропасть между свободным миром и тоталитарными сферами земного мира.

До недавнего времени все эти конфронтации представляли собой лишь спор о терминах, в котором термин «политическая религия» был просто частью языка для обозначения заведомо антирелигиозных политических движений¹¹. Некоторым сторонникам либерализма этот термин особенно нравился потому, что они не могли понять, что происходит в «великом

¹⁰ В своей замечательной краткой истории большевизма Вальдемар Гуриан объясняет свое понимание большевистско-коммунистического движения как «социально-политической секулярной религии» по следующей причине: «одни верующие традиционных религий приписываются к Богу, а другие христиане приписываются к Иисусу Христу и Церкви... Большевики приписываются к ложным научным законам социального, политического и исторического развития, которые... они сформулировали в доктрине, установленной Марксом и Энгельсом, Лениным и Сталиным. Поэтому их признание этих доктринальных законов... можно охарактеризовать как секулярную религию». Вальдемар Гуриан, *Большевизм: введение в советский коммунизм (Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism)*, Нотр-Дам, 1952, стр. 5. Только деисты, использующие Бога в качестве «идеи», при помощи которой необходимо объяснить ход мира, или атеисты, полагающие, что загадки мира решаются при предположении о том, что Бога нет, виновны в таком виде секуляризации традиционных понятий.

¹¹ Насколько мне известно, термин «политическая религия» появился сначала в терминологическом значении, а также в отношении современных тоталитарных движений в небольшой книге Эрика Фегелина, *Die Politischen Religionen*, (1938, Стокгольм), в котором он сам цитирует в качестве своего единственного предшественника Александра Улар, *Die Politik* (Франкфурт-на-Майне, 1906). Последний утверждает, что вся политическая власть имеет религиозное происхождение и религиозный характер, и что сама политика обязательно религиозна. Он заимствует свои описания, в первую очередь, из примитивных племенных религий; вся его аргументация может быть суммирована в следующем предложении (стр. 30): «Средневековый бог христиан на самом деле не представляет из себя ничего, кроме тотема чудовищных размеров... Христианин есть его дитя подобно тому, как истинный австралиец есть дитя кенгуру». В своей ранней книге Фегелин до сих пор использует в основном примеры из тибетских религий в качестве оправдания своей аргументации. Несмотря на то, что он позже полностью отказался от этой линии рассуждения, следует отметить, что термин первоначально вытекал из антропологических исследований, а не из интерпретации западной традиции. Антропологические и племенные психологические значения этого термина по-прежнему довольно широко применяются общественными науками.

новом эксперименте» в России. Немного позже его начали использовать разочаровавшиеся коммунисты, которым казалось, что обожествление Сталиным трупа Ленина или непримиримость большевистской теории напоминают методы «средневековых схоластов». Но в последнее время термин «политическая или светская религия» был признан двумя совершенно разными направлениями философских школ и подходов. Во-первых, это исторический подход, для которого светская религия буквально вырастает из духовной секулярности нашего современного мира, в котором коммунизм является лишь самой радикальной версией «имманентной ереси»¹². Существует и второй подход в социальных науках, который не проводит различия между идеологией и религией, поскольку исходит из посылки: коммунизм (национализм, империализм и т.д.) для своих сторонников выполняет ту же «функцию», которую реализует в свободном обществе наша религиозная деноминация.

II

Большое достоинство исторического подхода заключается в его признании того факта, что тоталитарное господство не является простой случайностью в истории Запада, а его идеологии должны обсуждаться с точки зрения самосознания и самокритики. Конкретные недостатки данного подхода выражаются в двойном непонимании природы секуляризма и светского мира.

Секуляризм прежде всего обладает политическим, а затем духовным значением, и эти два значения не обязательно совпадают. С политической точки зрения секуляризм означает, что религиозные верования и учреждения не обладают обязывающей силой, и наоборот: политическая жизнь не имеет никакой религиозной санкции¹³. Это ведёт к постановке серьёзного вопроса о происхождении власти наших традиционных «ценностей», законов, обычаев и образцов для суждения, которые на протяжении многих веков были освящены религией. Но длительный союз между религией и властью не доказывает, что понятие власти само по себе имеет религиозный характер. По-моему, гораздо более вероятно, что власть, будучи основанной на традиции, имеет римское политическое происхождение и была монополизирована церковью лишь тогда, когда церковь стала политической и духовной наследницей Римской империи. Несомненно, одной из главных характеристик кризиса нашего времени является распад власти и прерванная нить нашей традиции. Но отсюда не следует, что этот кризис является религиозным или имеет религиозное происхождение; он даже не подразумевает кризиса традиционной веры, хотя и ставит под угрозу авторитет церквей, поскольку они, между прочим, являются государственными учреждениями.

Я думаю, второе недоразумение более очевидно и более актуально. Разумеется, понятие свободы (а это прежде всего борьба между свободным миром и тоталитаризмом) не имеет религиозного происхождения. Чтобы оправдать объяснение борьбы за свободу как религиозной по преимуществу, достаточно продемонстрировать не то, что свобода совместима с нашей нынешней «религиозной системой», а то, что основанная на свободе система является религиозной. Это действительно трудно сделать вопреки «христианской свободе» Лютера. Свобода, которую христианство принесло в мир, была свободой от политики, свободой бытия и су-

¹² До сих пор самую гениальную и самую вдумчивую экспозицию можно найти у Эрика Фегелина, *Новая наука политики* (*The New Science of Politics: An Introduction*), Чикаго, 1952.

¹³ Я вполне согласна с недавним заявлением Гвардини о том, что светскость мира — факт того, что наше ежедневное общественное существование не только происходит «без осознания божественной силы», но и не подразумевает, что «люди становятся все более нерелигиозными; хотя общественное сознание движется все дальше и дальше от религиозных категорий», однако я не согласна с его заключением, что религия «возвращается во внутренний мир». Я цитирую из *Commonweal* 58, № 13, 3 июля 1953 года, который печатает обширные выдержки из статьи в текущем номере *The Dublin Review*, Лондон, №459.

ществования вне сферы светского общества в целом. Раб-христианин, пока он был христианином, оставался свободным человеком, если только не участвовал в светских мероприятиях. (Именно это объясняет, почему христианские церкви могли оставаться столь равнодушны к вопросу о рабстве, между тем быстро усваивая учение о равенстве всех людей перед Богом). Поэтому ни христианское равенство, ни христианская свобода сами по себе никогда бы не привели к понятию «правительство народа, избранное народом и для народа»¹⁴ или к любому другому современному определению политической свободы. Единственный интерес, который христианство преследует в светской власти, — это защита своей собственной свободы, свободы от политики. Однако свободный мир понимает свободу не как «кесарево кесарю, а Божие Богу»¹⁵, но как право исполнять дела, которыми прежде занимался Кесарь. Тот же самый факт доказывает, что мы, поскольку это касается нашей общественной жизни, больше обеспокоены свободой, а не чем-либо другим, что мы не ведем общественную жизнь в религиозном мире¹⁶.

Тот факт, что коммунистические режимы ликвидируют религиозные институты и преследуют религиозные убеждения наряду с множеством других социальных и духовных организаций с самыми различными отношениями к религии, — лишь другая сторона того же вопроса. В стране, даже шахматные клубы закрылись в один день и воскресли в большевистском стиле, потому что «играть в шахматы ради шахмат» — это уже серьёзный вызов официальной идеологии, преследование религии не может быть целиком приписано к конкретным религиозным мотивам. Доказательства, которые у нас имеются относительно гонений в тоталитарных странах, не подтверждают распространённые утверждения о том, будто религия больше любой другой свободной духовной деятельности воспринимается как основной вызов господствующей идеологии. Вне всякого сомнения, троцкист в 1930-е гг. или титоист в конце 1940-х гг. на территории господства коммунистов, находился в большей опасности по сравнению со священником или министром. А если религиозных людей преследовали чаще неверующих, то это происходило просто потому, что их труднее было «убедить».

По сути, коммунизм старательно избегает такой ситуации, чтобы его вдруг ошибочно не посчитали религией. Когда католическая церковь решила отлучить коммунистов ввиду очевидной несовместимости коммунизма с христианским учением, то со стороны коммунистов не последовало никакой реакции. С точки зрения христианина, это такая же религиозная борьба, как и борьба за философию для философа. Однако коммунизм ничего подобного не предполагает. Коммунизм — это борьба против мира, в котором вообще все возможно — свободная религия, свободная философия, свободное искусство и т.д.

III

Подход социальных наук — определение идеологии и религии как функционально эквивалентных величин — оказался намного более важным в нынешней дискуссии. Данный подход базируется на фундаментальной посылке социальных наук: они не должны занимать-

¹⁴ «Правительство, созданное народом, из народа и для народа» — известная формулировка американского президента Авраама Линкольна, см. далее его Геттисбергскую речь от 19 ноября 1863 г. Справочная информация представлена в книге Гарри Уиллса «Линкольн в Геттисберге: слова, которые переделали Америку» (*Garry Wills: The Words That Remade America*), Нью-Йорк, 1992, стр. 145.

¹⁵ Новый Завет: Евангелие от Марка: главы 12, 17.

¹⁶ Сказать, что эта борьба в основном религиозная, может означать, что мы желаем утвердить нечто большее, чем свобода. Однако это было бы очень опасно, независимо от того, насколько толерантным может оказаться определение «больше, чем свобода»; оно может вовлечь нас в своего рода духовную гражданскую войну, в которой мы исключили бы из нашей общей борьбы все, что противоречит «религии». А так как в этом, как и во всех остальных сферах, нет никакой обязывающей власти, которая бы определила раз и навсегда, что совместимо, а что нет, мы будем находиться во власти постоянно меняющихся интерпретаций.

ся вопросами о сущности исторических и политических явлений (таких как религия или идеология, свобода или тоталитаризм), а изучать лишь ту функцию, которую они выполняют в обществе. Социологи равнодушны к тому факту, что обе стороны борьбы — свободный мир и тоталитарные правители — отказались назвать эту борьбу религиозной, и полагают, что они могут познать «объективно», то есть не учитывая мнение другой стороны относительно того, является ли коммунизм новой религией или нет, или, скажем, защищает ли свободный мир свою религиозную систему. В любом из предыдущих периодов отказ поверить на слово какой бы то ни было стороне, казался бы, мягко говоря, совершенно ненаучным.

Отцом методов социальных наук является К. Маркс. Он был первым, кто систематически, а не только с естественным осознанием того, что язык может не только скрывать, но и раскрывать истину, изучил историю, поскольку история раскрывается в высказываниях великих государственных деятелей и прочих интеллектуальных и духовных проявлениях ее конкретных периодов. Он отказался от поверхностного восприятия любого из них, называя такие проявления «идеологическим» фасадом, за которым скрываются истинные исторические силы. Позже Маркс назвал это явление «идеологической надстройкой» и решил принимать всерьёз не то, «что говорят люди», а только действительно активного человека, чьи мысли представляют собой «идеологические отражения и отзвуки этого жизненного процесса»¹⁷. Следовательно, он первым из всех материалистов объяснил религию как нечто большее, нежели простое суеверие или одухотворение материального человеческого опыта, как социальное явление, в котором над человеком господствует «продукт его собственной головы», подобно тому, как в капиталистическом производстве над ним господствует производство его же собственных рук¹⁸. Религия стала для него одной из множества возможных идеологий.

Современные социальные науки переросли марксизм; они больше не разделяют марксистских предубеждений в пользу его собственной «идеологии». Со времени работы Карла Мангейма «Идеология и утопия» (1929) они заново начали обсуждать и рассказывать марксистам, что марксизм тоже является идеологией. Впрочем, они даже не обратили внимание на то, что уровень осознанности различия в содержании для Маркса и Энгельса сохранял значение. Энгельс ещё мог протестовать против тех, кто в его время называл атеизм религией, полагая, что в этом выражении столько же смысла, сколько в квалификации химии как алхимии, в которой отсутствует идея философского камня¹⁹. Лишь в наше время разрешается назвать коммунизм религией, нисколько не размышляя о его историческом фоне и никогда не задаваясь вопросом, что на самом деле есть религия, и остаётся ли она таковой, если из нее исключён Бог.

Но хотя немарксистские наследники марксизма поумнели в отношении идеологического характера марксизма и тем самым в некотором смысле стали умнее самого Маркса, они забыли о философских основах произведений Маркса, которые продолжают оставаться их собственными, поскольку порождённые марксизмом методы имеют смысл только в рамках данного учения.

Нежелание Маркса всерьёз воспринимать высказывания и представления о себе каждого периода вытекает из его убеждения: прежде всего политическое действие является насилем, а насилие было повивальной бабкой истории²⁰. Это убеждение не было связано с действи-

¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология*, Сочинения, Изд. 2, Том 1 (1961), стр. 25.

¹⁸ К. Маркс, *Капитал, Всеобщий закон капиталистического накопления*, гл. 23, отдел 7.

¹⁹ Ф. Энгельс, «*Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*», Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 293: «Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без своего философского камня».

²⁰ По словам К. Маркса: «Насилие — повивальная бабка каждого старого общества, беременного новым». *Капитал*, т. 1, гл. 31, стр. 779. Также: «В действительной истории завоевание, порабощение, грабёж и убийства играют большую роль на короткое время», стр. 742. Ф. Энгельс, *Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*, Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 297.

тельной свирепостью его революционного темперамента, но занимало определённое место в философии истории Маркса, согласно которой история, созданная людьми под диктатом ложного сознания (то-есть, в режиме идеологий), может создаваться людьми в полном осознании того, что они делают. Именно эта гуманистическая сторона учения Маркса привела его к подчёркиванию насильственного характера политического действия: он наблюдал создание истории как процесс фабричного производства, а исторический человек предстал для него, в первую очередь, в образе «человека творящего» (*Homo Faber*). Производство всех вещей, созданных человеком, непременно подразумевает некое насилие по отношению к сырью, которое становится основным материалом произведённой вещи. Например, никто не может сделать стол, не «убив» дерево.

Подобно всем серьёзным философам со времён Французской революции Маркс также столкнулся с двойной загадкой того, что человеческое действие — в отличие от ремесла и производства — вряд ли когда-либо достигает именно того, к чему стремится, поскольку оно функционирует в рамках «множества желаний, действующих в разных направлениях»²¹, и того, что сумма записанных действий, которую мы называем историей, тем не менее все же имеет смысл. Но Маркс отверг решение своих непосредственных предшественников, Канта и Гегеля, вводить в человеческие дела («хитрость разума») понятие «*deus ex machina*» — «Бог из машины». Взамен он предложил объяснить загадку всей сферы необъяснимого смысла не с точки зрения «надстройки», а с точки зрения более элементарной производственной деятельности, в которой человек является хозяином своих творений и знает, что он делает. Необъяснимое в истории до сих пор рассматривалось как отражение значения, которое является таким же творением человека, как и техническое развитие мира. Следовательно, вся проблема гуманизации политико-исторических дел сводилась к тому, как стать хозяином наших действий, поскольку мы хозяева нашего производственного потенциала, или, иначе говоря, как «сделать» историю подобно тому, как мы делаем все другие вещи. Едва это будет достигнуто в результате победы пролетариата, мы больше не будем нуждаться в идеологиях, то-есть в оправданиях нашего насилия, так как элемент насилия будет в наших руках: таким образом, подконтрольное насилие будет не более опасно, чем убийство дерева для изготовления стола. Но до настоящего времени все политические действия, правовые предписания и духовные образования скрывают тайные мотивы общества, которое только и делает вид, что действует политически, а на самом деле «делает историю» в бессознательном состоянии, то есть бесчеловечным образом.

Теория идеологической надстройки Маркса, базирующаяся на различии между тем «кем мы притворяемся и кем мы есть на самом деле» и сопутствующем ей пренебрежении истиной, раскрывающей свойство языка, полностью основывается на отождествлении политического действия с насилием. Поскольку насилие есть единственный вид человеческой деятельности, которая является немой по определению, постольку оно не подлежит опосредованию и управлению при помощи слов. Во всех других видах деятельности, политической или иной, мы действуем при помощи языка, в котором наша речь и есть действие. В обычной политической жизни тесная связь между словами и действиями нарушается лишь в военном насилии. Именно тогда и только тогда ничего не зависит больше от слов, и все приходится на немую ярость оружия. Поэтому пропаганда войны, как правило, имеет фальшивый отзвук неискренности: здесь слова становятся «пустой болтовней», они не имеют больше возможности действия, все знают, что действие покинуло сферу речи. Эта «пустая болтовня», которая есть не что иное, как оправдание или предпосылка насилию, всегда была открыта недоверию как просто «идеологическая». Здесь поиск скрытых мотивов вполне оправдан, как было из-

²¹ Ф. Энгельс, *Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*, Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 280.

вестно историкам со времён Фукидида. Например, в религиозной войне в понимании Маркса религия всегда подвергалась серьёзной опасности стать «идеологией», то есть лишь предлогом и оправданием для насилия. В некоторой степени это может объяснить причины возникновения всех войн.

Только на основе предположений: вся история представляет собой в основном конфликт между классами; этот конфликт можно разрешить только насилием; политическое действие по своей сути является «насильственным» и лицемерно скрывает свою истинную природу за исключением периода войн и революций; — возникает вопрос: вправе ли мы игнорировать понимание самих себя как несущественное явление? Это и служит для меня основанием не принимать в расчёт, что говорят сами о себе как свободный мир, так и коммунизм.

IV

Если обратиться к той же проблеме с чисто научной точки зрения, то станет ясно, что одной из причин формализации категорий социальных наук является вполне понятное с научной точки зрения желание найти общие правила, способные вобрать в себя события всех времён и видов. Если поверить той интерпретации Маркса, которую предложил Энгельс, то Маркс является также отцом социальных наук в указанном чисто научном понимании. Он был первым, кто сравнил естественные науки с гуманитарными науками и одновременно с Контом развил «науку об обществе», как всеобъемлющую дисциплину, «совокупность так называемых исторических и философских наук»²², которая будет принимать и существовать по тем же научным стандартам, по которым существует естествознание. «Мы живём не только в природе, но и в человеческом обществе»²³, и общество, подобно природе, по этой причине должно быть открыто для одних и тех же методов и правил исследования. Акцент на взаимном дополнительном характере природы и общества отныне лёг в основу формальных и внеисторических категорий, которые стали преобладать в исторических и социальных науках.

Эти категории включают в себя не только «классовую борьбу» Маркса, замысел которой образует закон исторического развития подобно тому, как закон Дарвина о выживании наиболее приспособленных стал законом естественного развития²⁴, но и недавно возникшие концепты «вызова и ответа» Тойнби²⁵ или «идеальных типов» Макса Вебера по мере того, как они используются сегодня, а не в том смысле, в каком их использовал сам Макс Вебер. Похоже на то, что «политические или светские религии» — самое последнее дополнение из этого ряда, поскольку эта терминология, хотя первоначально она была разработана для интерпретации тоталитарных движений, уже стала универсальной и в настоящее время используется для того, чтобы охватить широкий диапазон событий, различных по своей природе и времени²⁶.

Социальная наука обязана своим происхождением стремлению основать «позитивную науку истории», которая могла бы соответствовать положительной науке природы²⁷. По при-

²² Ф. Энгельс, там же.

²³ Энгельс часто сравнивает Маркса и Дарвина, наиболее красноречиво в его речи «Над могилой Карла Маркса»: «Подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органической природы, так и Маркс открыл закон развития человеческой истории».

²⁴ Ф. Энгельс, там же.

²⁵ Категории «Вызов и ответ» (Challenge and response) вводятся историком А. Тойнби, она представлена в главе «Понимание и политика» (Verstehen und Politik).

²⁶ Хорошим примером этого весьма искусно запутанного метода является Жюль Моннеро, *Социология и психологии коммунизма*, (Sociology and Psychology of Communism), Бостон, 1953.

²⁷ Эти две положительные науки должны были впитать вместе не только знание всех данных, но и все возможные существенные идеи. То, что все еще отстает от прежней философии — это наука о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное сводится к положительной науке о природе и истории. Энгельс Ф., *Развитие социализма*

чине указанного производного происхождения вполне естественно, что «позитивная наука истории» вынуждена всегда оставаться на шаг позади естественной науки, которая была её моделью. Таким образом, учёные-естествоиспытатели сегодня знают то, что социологи ещё не раскрыли: почти каждая гипотеза, применимая при изучении природы, каким-либо образом сработает и даст положительные результаты; податливость наблюдаемых явлений окажется настолько великой, что они всегда будут давать человеку ожидаемый ответ. Это похоже на то, как будто бы в тот момент, когда человек ставит вопрос природе, вся она спешит измениться в соответствии с вопросом. Настанет день, когда социологи, к своему ужасу, обнаружат, что это ещё более справедливо для их же области — нет ничего, что невозможно доказать, и крайне мало того, что невозможно опровергнуть. История организует себя не менее умело и последовательно в соответствии с категориями «вызова и ответа» или «идеальных типов», нежели в соответствии с категорией «классовой борьбы». Не существует никаких причин, по которым истории не следует обнаружить то же самое послушание, если рассмотреть ее через призму терминологии светских религий.

Приведу подходящий пример: Макс Вебер скопировал свой идеальный тип «харизматического лидера» с модели Иисуса из Назарета; ученики Карла Мангейма без всякого сомнения применили ту же категорию к Гитлеру²⁸. С точки зрения социолога Гитлер и Иисус были похожи, поскольку выполняли ту же социальную функцию. Очевидно, что такое заключение могут сделать только те люди, которые не хотят слушать ни то, что говорил Иисус, ни то, что говорил Гитлер. Видимо, нечто подобное происходит сейчас с термином «религия». Далеко не случайно, что один из видных приверженцев тенденции, которая во всем видит религию, одобрительно цитирует в сноске удивительное открытие одного из своих коллег: Бог не только поздно пришёл в религию, но и его приход не был неизбежным²⁹. Здесь вполне проявилась опасность богохульства, всегда присущая термину «светская религия». Если секулярные религии возможны в том смысле, в котором коммунизм есть «религия без Бога», тогда мы больше не живём в секулярном мире, который изгнал религию из своих общественных дел, а в мире, который исключил Бога из религии, — то, что Маркс и Энгельс по традиции считали невозможным³⁰.

Нельзя отрицать, что эта десубстанциализирующая функционализация наших категорий не является изолированным явлением, которое происходит в некоем кладезе научной мысли. Она тесно связана с растущей функционализацией нашего общества или, точнее, с тем, что современный человек все чаще становится просто функцией общества. Тоталитарный мир и его идеологии не отражают радикальный аспект секуляризма или атеизма; они отражают радикальный аспект функционализации человека. Их методы господства опираются на предположение о том, что люди могут быть полностью обусловлены, поскольку являются лишь функциями неких высших исторических или природных сил. Опасность состоит в том, что мы все можем находиться на пути к становлению членами того, что ещё Маркс с энтузиазмом называл *gesellschaftliche Menschheit* (обобществившимся человечеством). Не менее интересно то, сколь часто люди, страстно выступающие против любой «социализации

от утопии к науке», Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 190–234.

²⁸ Так, например, в Ханс Герт, «Нацистская партия» в *Американский журнал социологии*, том 45, 1940. Приводя этот пример, я не думаю, что сам Макс Вебер мог когда-либо быть виновным в поисках таких чудовищных идентификаций.

²⁹ Ж. Моннеро, *Социология коммунизма (Sociologie du communisme)*, «Non seulement dans la religion, Dieu est un tard venu, mais encore il n'est pas indispensable qu'il vienne», «De la Definition des phenomenes religieux», Париж 1948.

³⁰ Маркс и Энгельс считали, что религии — это идеологии, они не думали, что идеология сама может стать религией. По словам Энгельса, буржуазии «и в голову не приходило, что надо заменить старую религию какой-то новой. Известно, какую неудачу потерпел здесь Робеспьер». Энгельс, *Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*, Сочинения, Изд. 2, Том 21 (1961), стр. 290.

средств производства», невольно помогают и поддерживают гораздо более опасную социализацию человека.

V

В такой атмосфере терминологических споров и взаимного непонимания фундаментальная проблема взаимоотношения между религией и политикой выглядит громадной и неопределённой. Чтобы ясно высказаться по данной проблеме, надо рассмотреть секуляризм только в его политическом, недуховном аспекте и поставить вопрос: какой элемент религии в прошлом обладал столь большим политическим значением, что его потеря оказала непосредственное влияние на нашу политическую жизнь? Если сформулировать тот же вопрос иначе: какой элемент политики был основным в традиционной религии? Обоснованность данного вопроса состоит в том, что разделение общественных и религиозных сфер жизни, которое мы называем секуляризмом, отделяет политику от религии вообще и от христианской веры в частности. И если одной из главных причин недостатков нашей нынешней общественной жизни является ее секуляризм, то христианская религия должна была содержать мощный политический элемент, потеря которого изменила сам характер нашего социального существования.

Возможно, предварительное представление содержится в необычно жестоком и вульгарном изречении крайне испуганного короля, который в панике перед революционными беспорядками 1848 года воскликнул: «Народу нельзя позволить, чтобы он потерял свою религию»³¹. Этот король выразил уверенность светской власти в христианской вере, что крайне удивительно, если вспомнить совершенное равнодушие христиан и нехристиан к христианской вере на протяжении первых веков ее существования, поскольку она не представляла опасности и не вносила разрушения в общественную сферу жизни. Изречение Тертуллиана: «Для нас [христиан] нет более чуждого дела, чем дело общественное [...]» — лишь подводит итог ранее изложенному христианскому отношению к светской, политической жизни³². Что же произошло тогда, если даже сейчас, во времена не менее секулярные, религия может быть сведена именно к сохранению политической жизни?³³

Ответ Маркса, не менее жестокий, чем заявление короля, хорошо известен: «Религия есть опиум народа»³⁴. Данный ответ крайне неудовлетворителен не потому, что он вульгарен, а в силу крайней маловероятности того, что христианские учения с их неумолимым давлением на человека и личной ролью человека в спасении своей души, настойчивостью учения о греховности человека и сопутствующей разработкой списка грехов намного более объёмного, чем в любой другой религии, могли бы когда-либо использоваться для успокоения в той же мере, в какой для этого используется опиум. Разумеется, новые политические идеологии в тоталитарных странах, управляемых ужасом, объясняющих все и готовых на все в атмосфере невыносимой безопасности, гораздо лучше приспособлены к иммунизации души человека против шокирующего воздействия реальности, чем любая традиционная религия из всех нам

³¹ Цитата Улар, *Die Politik*, стр. 11.

³² Тертуллиан. Апологетик XXXVIII, перевод Н.Н. Щеглова, «*nobis nulla magis res aliena quam publica*», «...ничто так нам не чуждо, как политическая жизнь».

³³ Возможную полезность религии для светской власти можно было заметить только в условиях полного секуляризма общественно-политической жизни, т.е. в начале нашей эры и в современную эпоху. В Средневековье сама светская жизнь стала религиозной, и религия поэтому не могла стать политическим инструментом.

³⁴ К. Маркс, «К критике гегелевской философии права» (1843/1844), К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, Изд. 2, т. 1, стр. 415; часто искаженная фраза не означает, что религия придумана как опиум для народа, но то, что ее использовали именно в этих целях.

известных. По сравнению с этими идеологиями благочестивое отступление перед Божьей волей напоминает перочинный нож, а не атомную бомбу.

Однако в традиционной религии существует средневековая доктрина ада — весьма мощный элемент, полезность которого самоочевидна для поддержания власти, и чьё происхождение, по всей видимости, не является религиозным по характеру. Ни учение об аде, ни сложное описание места наказания после смерти не относятся ни к проповеди Иисуса³⁵, ни к еврейскому наследию. Действительно, потребовалось несколько столетий после смерти Иисуса для того, чтобы эта доктрина смогла утвердиться. Интересно, что это утверждение совпало с падением Рима, т.е. с распадом установленного секулярного порядка, чьи полномочия и ответственность в то же время перешли в обязанность Церкви³⁶.

В поразительном контрасте с отсутствием ссылок на иврите и в ранних христианских сочинениях находится непреодолимое влияние на политическую мысль античности и позднего христианства мифа Платона о загробной жизни, которым он заключает многие из своих политических диалогов. За исключением трудов Аристотеля между Платоном и секулярной победой христианства, которая обеспечила религиозную санкцию доктрине ада (так что с тех пор она стала настолько общим признаком христианского мира, что для политических трактатов не было необходимости говорить об этом конкретно), вряд ли можно найти достойное упоминание обсуждения политических проблем, которое не сводилось бы к повторению платоновского мифа³⁷. Именно Платон, а не строго иудейско-христианские религиозные источники, является наиболее важным предшественником сложных описаний Данте; в трудах Платона мы находим уже географическое разделение Ада, Чистилища и Рая, а не только понятие окончательного суждения о вечной жизни или вечной смерти и намёк на возможное наказание после смерти³⁸.

Политическая значимость мифа Платона в последней книге «Государство», а также заключительных частей в диалогах «Федон» и «Горгий», не подлежит сомнению. В «Государстве» этот миф соответствует рассказу о пещере, который представляет собой сущность всякого труда³⁹. Аллегорическая история пещеры предназначена для тех, кто без страха или надежды на платоновскую замкнутость загробной жизни (*regiagoge*) могут совершить поворот от призрачной жизни мнимой реальности, чтобы противостоять ясному небу «идей». Лишь немногие поймут истинные образцы всей жизни, в том числе и дело политики, в которой они, однако, больше не будут заинтересованы⁴⁰. Безусловно, те, кто смог понять историю пещеры, не обязаны верить в заключительный миф о конечном воздаянии и наказании потому, что те, кто постиг истину идей как трансцендентальных стандартов⁴¹, больше не нуждаются ни в каких чувственно фиксируемых образцах типа жизни после смерти. Концепция жизни после смерти для них не имеет большого смысла, так как история пещеры уже описала жизнь на земле как своеобразный мир подземелья. На самом деле использование Платоном слов

³⁵ Новый Завет, Св. Евангелие от Луки. Это, насколько я знаю, самая яркая часть.

³⁶ Маркус Додс, *Предшественник Данте* (Forerunners of Dante: An Account of Some of the More Important Visions of the Unseen World from the Earliest Times), Эдинбург, 1903 г., и Фредрик Хойдекопер, *Вера первых трех веков, относящихся к миссии Христа в подземный мир*, (Belief of the First Three Centures Concerning Christ's Mission to the Underworld), Нью-Йорк, 1887.

³⁷ Наиболее известным из текстов является «Сон Сципиона», завершающий учение Цицерона о «Республике», и видение в выдержках Плутарха «О божественной Справедливости». Сравните также шестую книгу «Энеиды», которая так сильно отличается от одиннадцатой книги в «Одиссее».

³⁸ Эта точка зрения особенно выделена у Маркуса Додса, *Предшественник Данте*.

³⁹ О платоновской аллегории пещеры см. в моих работах «Tradition und die Neuzeit», (S.47 ff.), «Was ist Autorität» (S. 176 ff., 180 f.) и «Wahrheit und Politik» (S. 329).

⁴⁰ Платон, «Государство», Сочинение в 4-ч томах, книга 8, стр. 518.

⁴¹ «Идея о том, что существует высшее искусство измерения и что ценность философского знания заключается в способности измерять, проходит через все работы Платона». Вернер Йегер, *Пайдеия*, 1939.

«eidolon» (отображение) и «skia» (тень), которые были ключевыми словами гомеровского описания Аида (Гадеса) в книге «Одиссея», представляет всю эту историю как повторное чтение или ответ Гомеру. Это не душа, которая есть тень и которая не является жизнью после смерти в ее существенном движении, но телесная жизнь простых смертных, которым не удаётся уклониться от пещеры земной жизни. Наша жизнь на земле есть жизнь в подземном мире, наше тело — это тень, и нашей единственной реальностью является душа. Поскольку истинность идей самоочевидна, их истинные образцы для земной жизни никогда не могут быть надлежащим образом обсуждены и продемонстрированы⁴².

Следовательно, вера нужна только тем, кто не обладает способностью разглядеть невидимые измерения всего видимого. Независимо от содержания личного убеждения Платона в бессмертии души, миф о телесном наказании после смерти, очевидно, является изобретением философии, для которой общественные дела второстепенны и тем самым подчиняются правилу истины, постичь которую могут лишь немногие⁴³. Один лишь страх оказаться под властью большинства мог побудить лишь немногих выполнять свои политические обязанности⁴⁴. Немногие не могут убедить толпу в истине, поскольку истина не может превратиться в объект убеждения, а убеждение — единственный способ ведения дела с толпой. Но если в доктрине истины народом руководить невозможно, то его можно убедить поверить в мнение, будто оно и есть истина. Например, вера в ад — это мнение, которым обладают лишь немногие, верующие в истину; убедить граждан в его существовании значит заставить их вести себя так, как будто они знают истину.

Иначе говоря, учение Платона об аде — явный политический инструмент, изобретённый в политических целях⁴⁵. Рассуждения о жизни после смерти и описания «потустороннего мира» столь же стары, сколь и сознательная жизнь человека на земле. Тем не менее именно в работах Платона мы, возможно, впервые в истории литературы находим, что «любая подобная легенда о наказании и вознаграждении мёртвых зачислена на службу праведности»⁴⁶, то есть на службу общественной, политической жизни. Это подтверждается тем фактом, что платоновский миф охотно использовался светскими писателями в древности, которые не менее ясно, чем Платон, подчёркивали, что не верят в него всерьёз, в то время как, с другой стороны, христианское вероучение не обращается к указанной доктрине ада до тех пор, пока в христианстве не возникают светские интересы и обязанности⁴⁷.

⁴² Во всех диалогах Платона о справедливости отсутствует строго логический процесс, либо имеется пробел. В «Государстве» Сократ ускользает от его собеседников несколько раз; озадачивающий вопрос заключается в том, возможна ли справедливость, если она скрыта от людей и богов. См. далее 372a, 427d, где он определяет мудрость и «euboulia»; он возвращается к главному вопросу в 430d и обсуждает софросию. Затем он начинает снова в 433b и приходит почти сразу к обсуждению форм правления 445d до тех пор, пока седьмая книга с историей о пещере не выводит аргумент на совершенно иной не-политический уровень. Здесь становится понятно, почему Главкон не может получить удовлетворительный ответ: справедливость есть идея и ее необходимо понять; это единственно возможная демонстрация.

⁴³ Ярчайшим доказательством политического характера мифов Платона о загробной жизни является то, что они, поскольку подразумевают телесные наказания, находятся в вопиющем противоречии с его теорией смертности тела и бессмертия души. Платон вполне осознавал это несоответствие. См. «Горгий», 524.

⁴⁴ Платон, «Государство», стр. 371.

⁴⁵ Это также очевидно из заключительных мифов «Фэзтон» и «Горгий», которые не содержат аллегорий, как история пещеры, в которой философ рассказывает правду. «Фэзтон» имеет дело, прежде всего, не с бессмертием души, но с пересмотренной апологией «более убедительной, чем слова, произнесённые (Сократом), в (его) защиту перед судьями». См. далее Ф. М. Корнфорд, *Principium Sapientiae: Истоки греческой философской мысли*, Кембридж, 1952, 69). «Горгий», показывает невозможность «доказать», что лучше терпеть, чем поступить неправильно, рассказывает миф, приводя последние доводы (ultima ratio), и ясно показывает, что Сократ не принимает это вполне серьёзно.

⁴⁶ Маркус Додс, *Forerunners of Dante*, стр. 41

⁴⁷ Христианские авторы в течение первых веков единодушно верили в миссию Христа в Подземный мир, основной целью которой было уничтожить ад, победить Сатану и освободить души умерших грешников подобно тому, как он освободил души христиан от смерти, а также наказаний. Единственным исключением был Тертуллиан.

Каковы бы ни были другие исторические влияния, которые использовались при разработке доктрины ада, в древности она обычно использовалась в политических целях. Христианство официально приняло доктрину лишь после того, как прекратилось его чисто религиозное развитие. Когда в раннем Средневековье христианская церковь стала более сознательной и готова была взять на себя политические обязанности, христианское вероисповедание столкнулось с трудностью, схожей с проблемой политической философии Платона. Обе пытались обеспечить соблюдение абсолютных образцов в сфере, сущностью которой является относительность, — и это при вечном человеческом уделе, согласно которому самое худшее, что может сделать человек по отношению к человеку — убить его, то есть сделать то, что в любом случае произойдёт с ним в один прекрасный день. «Улучшение» при условии, предложенном в доктрине ада, заключается в том, что наказание может означать больше, чем вечная смерть, а именно вечные муки, при которых душа жаждет смерти⁴⁸.

Отличительная политическая характеристика нашего современного секулярного мира сводится к тому, что все больше и больше людей теряют веру в награду и наказание после смерти, в то время как функционирование индивидуальных сознаний или способность большинства воспринимать невидимую истину с политической точки зрения уязвима более, чем когда бы то ни было. В тоталитарных государствах мы видим практически намеренную попытку построить в концлагерях и пыточных застенках своего рода земной ад, чьё главное отличие от средневековых изображений ада заключается в технических усовершенствованиях, бюрократическом управлении и в отсутствии его вечности. Более того, гитлеровская Германия продемонстрировала, что идеология, которая сознательно отменила заповедь «не убий», не должна наталкиваться на сильное сопротивление со стороны сознания, воспитанного в западной традиции. Наоборот, нацистская идеология зачастую могла полностью изменить функционирование этого сознания, как будто оно есть не что иное, как механизм, с помощью которого необходимо показать, находится или не находится человек в конформистском согласии с обществом и общественными убеждениями.

Другими словами, политическое следствие секуляризации современной эпохи скорее всего заключается в устранении из общественной жизни вместе с религией страха перед адом — единственного политического элемента в традиционной религии. Эта потеря не является духовной, но с политической точки зрения образует наиболее существенное различие между современностью и прошлыми столетиями. Конечно, с точки зрения простой целесообразности ни что иное не могло лучше конкурировать с внутренним принуждением тоталитарных идеологий к власти над душой человека, чем страх перед адом. И все же независимо от того, насколько религиозным может снова оказаться наш мир, насколько все ещё подлинна в нем вера или насколько глубоко наши моральные ценности могут быть укоренены в наших религиозных системах, вытекающие из них побуждения, которые могут воспрепятствовать или стимулировать действия большинства, лишены страха перед адом. Возможно, это неизбежно, если секулярность мира включает в себя разделение религиозных и политических сфер жизни; при этих условиях религия вынуждена лишиться своего первоначального политического элемента, подобно тому, как общественная жизнь должна была лишиться религиозной санкции трансцендентной власти. Это разделение действительно, и тем не менее оно даёт особые преимущества для религиозных и неверующих людей. Современная история доказала, что союзы «трона и алтаря» могут привести лишь к дискредитации того и другого. Но если в прошлом эта опасность состояла, главным образом, в использовании религии в качестве простого предлога, вкладывая, таким образом, в политические действия и религиозные убеждения подозрение на лицемерие, то сегодня ее опасность намного увеличилась. Столк-

⁴⁸ Стремление к смерти было частым мотивом в еврейских видениях Ада. См. Додс, *Forerunners of Dante*, стр 107.

нувшись с полновесной идеологией, наша самая большая опасность заключается в ее борьбе с нашей собственной идеологией. Если мы попытаемся заново вдохнуть «религиозную страсть» в общественно-политическую жизнь или использовать религию как средство политических различий, то результатом может стать преобразование и извращение религии в идеологию и коррупцию нашей борьбы против тоталитаризма, что совершенно чуждо самой сущности свободы.

[Ответ Х. Арентт на критику Жюля Моннеро]

Уважаемый Г-н Киссинджер, основное в аргументе Ж. Моннеро заключается в том, что он не учитывает различие между утверждением Маркса о том, что религии — это идеологии, и его собственной теорией о том, что идеологии — это религии. Для Маркса религия находится в сфере идеологических надстроек, и не все вещи из этой сферы равны друг другу; религиозная идеология не тождественна нерелигиозной идеологии. Различие в содержании между религией и нерелигией было сохранено. С точки зрения Ж. Моннеро и других сторонников «светских религий», все идеологии есть религии независимо от их содержания. В этой теории, но не в доктрине Маркса, религия и идеология стали идентичными.

Причиной такого отождествления является ссылка на то, что идеологии играют ту же роль, что и религии. С той же справедливостью можно было бы уподобить идеологию науке, что и делает Ж. Моннеро, когда утверждает, что коммунистическая идеология «узурпирует авторитет, который наука имеет в глазах народа». Было бы, конечно, ошибкой идентифицировать науку с коммунистической идеологией по этой причине, но эта ошибка, на самом деле, будет содержать больше истины, чем логически схожая идентификация с религией постольку, поскольку коммунизм претендует быть «научным», а не «религиозным» и строит доводы в научном стиле; другими словами, он отвечает скорее на научные, а не на религиозные вопросы. Что касается аргумента Ж. Моннеро, только его уважение к науке (в отличие от религии) может изменить его видение, согласно которому нет никаких причин, почему ему не следует отождествлять коммунистическую идеологию с наукой, а не с религией.

Главная путаница проста и выглядит вполне корректно в утверждении Ж. Моннеро о том, что у коммунизма есть ответы на все; он характерен для всех видов православия, подразумеваемая тем самым, что коммунизм и есть православие. Ошибочность этого рассуждения известна с тех пор, как греки начали увлекаться паралогизмами, а после похожего логического процесса с восторгом представили человека в виде «общипанного петуха».

Ж. Моннеро жалуется на то, что я не следую нынешним методам компаративистики и не даю «определения» религии и идеологии. Поскольку идеологии впервые появились в начале XIX в., то ответ на вопрос «что такое идеология» может быть дан только с исторической точки зрения. Такой ответ, а не определение, я попыталась дать в статье «Идеология и террор: новая форма правления» в июле 1953 г.⁴⁹ В данной статье я не могу заниматься вопросом, что такое определение и до какой степени мы можем прийти к определениям, исследуя природу вещей. Очевидно одно: я могу определять только то, что отличается и прийти к определениям только за счёт проведения различий. Утверждение, что идеологии — это религии, не даёт определения ни одной из них, напротив, разрушает даже ту смутную чёткость, которая присуща нашей повседневной речи.

⁴⁹ *The Review of Politics* («Обзор Политики»), июль 1953 г. Данная статья входит в последующие издания Ханны Арентт как глава 13 в «*Истоки тоталитаризма*», второе издание 1958: «Идеология и террор» (Ideologie und Terror) в *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers (München, 1953, S. 229-254)*, позже как «Идеология и террор: новая форма правления» (Ideologie und Terror: Eine neue Staatsform) в *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1958, 1962, 1975, 1986).

Тем не менее, даже если можно дать определение такому относительно недавнему феномену как идеология, сколь высокомерной должна была бы стать я, чтоб осмелиться дать определение религии! Не потому, что множество учёных до меня уже пытались это сделать и это им не удавалось, а потому, что богатство и сокровищница исторического материала должны устрашать всех, кто по-прежнему не имеет никакого уважения к источникам, истории и мысли прошлого. Допустим, я определила религию, и какой-то великий религиозный мыслитель (конечно, не поклонник кенгуру, которого я бы без труда приняла во внимание)⁵⁰ остался бы за пределом моего внимания! В исторических вопросах не так уж и важно прийти сразу к готовым определениям, важно постоянно проводить различия между тем, как эти различия должны соответствовать языку, на котором мы говорим, и предмету, который мы исследуем. В противном случае мы скоро придём к такому порядку вещей, когда каждый говорит на своем родном языке и с гордостью объявляет прежде чем начинать: я имею в виду.... все, что помогает мне и поражает моё воображение в данный момент.

Путаница возникает отчасти от упрощённой точки зрения социологов, которые методично игнорируя хронологический порядок, расположение фактов, воздействие и уникальность событий, существенное содержание источников и историческую реальность вообще, сосредотачиваются на присущим им «функциональных ролях», таким образом делая из общества Абсолют, к которому можно отнести все. Их основную посылку можно суммировать в одном предложении: каждый предмет имеет функцию, и его суть тождественна той функциональной роли, которую он выполняет.

Сегодня в некоторых кругах данная посылка достигла сомнительного достоинства банальности, и некоторые социологи, подобно Моннеро, просто не могут поверить своим глазам или ушам, если встречают кого-то, кто не разделяет их точку зрения. Конечно, я не думаю, что каждый предмет имеет функцию, я не согласна с тем, что функция и сущность одинаковы, а также с тем, что два совершенно разных понятия, например, вера в закон истории и вера в Бога, выполняют одну функцию. И даже если при определённых странных обстоятельствах, произойдёт так, что два разных предмета выполняют ту же «функциональную роль», я никогда не буду считать их одинаковыми — это подобно мысли о том, что каблук тоже молоток, поскольку им тоже можно вбить гвоздь в стену.

*Перевод с немецкого языка А. Акопян выполнен по изданию:
Hannah Arendt. Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. —
Herausgegeben von Ursula Ludz. Piper München Zürich 2012. —S. 305–326.*

Арендт Х. 2014. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли [Текст] / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. — М.: Изд-во Института Гайдара. — 416 с.

⁵⁰ См. выше, примечание 11.