

**Ханна
Арендт
Vita
Activa,**

или

**О деятельной
жизни**

Ханна Арендт

**Vita Activa,
или О деятельной жизни**

«Ад Маргинем Пресс»

1958

УДК 1:[316+32.001]
ББК 87.6+60.0+66.01

Арендт Х.

Vita Activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт — «Ад
Маргинем Пресс», 1958

ISBN 978-5-91103-321-7

Не служат ли повседневный труд, планирующе-изготовительная деятельность, наукотехника и даже отчасти художественное творчество бегству от политического действия, из открытого публичного мира? Ханна Арендт склонна отвечать на этот вопрос положительно. Ее тревожит состояние современного социума, замкнувшегося в деловитости производства и потребления. Незатребованными остаются исторические возможности свободного личного поступка. Широкому систематическому анализу в книге подвергнуты исходные нужды и условия человеческого существования, основные виды человеческой деятельности и прежде всего поворот человеческой истории, связанный с переносом центра тяжести на науку и вторжением человечества в космос. Эта книга является главным трудом по политической теории, заложившим фундамент этой науки в XX веке. Одно из редких философских произведений современности, способное увлечь любого образованного читателя.

УДК 1:[316+32.001]
ББК 87.6+60.0+66.01

ISBN 978-5-91103-321-7

© Арендт Х., 1958

© Ад Маргинем Пресс, 1958

Содержание

Вводные замечания	7
Первая глава	12
§ 1 Vita activa и condition humaine	12
§ 2 Понятие vita activa	16
§ 3 Вечность и бессмертие	20
Вторая глава	23
§ 4 Человек, общественное или политическое живое существо	23
§ 5 Полис и домашнее хозяйство	27
§ 6 Возникновение общества	34
Конец ознакомительного фрагмента.	41

Ханна Арендт

Vita Activa, или О деятельной жизни

Hannah Arendt

Vita Activa Oder Vom Tätigen leben

W-Kohlhammer GmbH

В публикации сохранены орфография и пунктуация переводчика.

Перевод с немецкого и английского – В.В. Бибихина

The Human Condition: Second Edition by Hannah Arendt

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1958 by The University of Chicago

© В.В. Бибихин, наследники, 2017

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2017

Вводные замечания

*Когда в лоне материнском рос Ваал,
Свод небес, уже велик и тих и вял,
Юн и наг, в красе предивной цвел.
Как любил его Ваал, когда пришел.*

.....

*Когда в темном земном лоне гнил Ваал,
Свод небес, всё так же тих, велик и вял,
Юн и наг, в красе предивной плыл,
Как тогда, когда Ваал его любил.*

Бертольд Брехт

Люди, мир, земля и вселенная – о них в этой книге специально речи нет. Нет и о том, как устроенный людьми мир простирается от Земли далеко под небеса, из поднебесья замахивается на вселенную, соседствуя с Солнцем, Луной и звездами. Кто осмелится начать уже говорить о том, о чём мы непрестанно думаем с того дня как впервые изготовленная человеком вещь полетела в космос, чтобы там какое-то время странствовать по тем же гравитацией прочерченным орбитам, какие от века размечают пути и размашистый бег небесным телам. С тех пор один искусственный спутник за другим поднимается в космическое пространство, облетает Луну, и что еще десять лет назад высылось на бесконечном отдалении, в молчаливых областях неприступной тайны, должно теперь волей-неволей делить с человечески-земными предметами космические пространства за пределами небосвода, обнимающего Землю.

По значению событие 1957 года не уступит никакому другому, ни даже расщеплению атома, и можно было бы ожидать, что несмотря на всю озабоченность привходящими военными и политическими обстоятельствами люди должны были бы его встретить с великой радостью. Странно, ликования не состоялось, триумфом почти и не пахло, но не было и жутковатого ощущения, что со звездного неба над нами теперь светят нам наши собственные аппараты и приборы. Вместо этого первой реакцией утвердилось любопытное чувство облегчения оттого «что сделан первый шаг к бегству из земной тюрьмы». И сколь бы фантастическим нам ни казалось представление что люди, уставшие от Земли, двинутся на поиски новых мест жительства во вселенной, всё же оно никоим образом не случайное завихрение американского журналиста, который хотел придумать что-то сенсационное для броского заголовка; оно говорит лишь, причем явно того не зная, то самое, что более двадцати лет назад появилось как надпись на надгробье одного великого ученого в России: «Человечество не навсегда останется приковано к Земле».

Что в таких заявлениях шокирует, это что они вовсе не экстравагантные новомодные фантазии, как если бы новейшие достижения техники ударили кому-то в голову, а общераспространенные представления вчерашнего и позавчерашнего дня. Как можно перед лицом этих и подобных совпадений думать, что человеческое «мышление» отстает от научных открытий и развития техники! Оно их на десятилетия опережает, причем мышление и воображение человека с улицы, а не только тех, кто осуществляет эти открытия и ускоряет их внедрение. Ибо наука лишь воплощает в жизнь человеческие мечты, и она лишь подтвердила, что сны не обязательно должны оставаться фантазией. Простой обзор научно-фантастической литературы, странным безумием которой к сожалению до сих пор никто еще всерьез не встревожен, мог бы показать, насколько последние новинки здесь идут навстречу

именно желаниям и сокровенной тоске масс. И вульгарный китчевый язык журналистов не должен мешать видеть, что проговариваемое ими целиком и полностью исключительно, а вовсе не обычно, если под обычным иметь в виду то, к чему мы привыкли. Ибо хотя христианство иногда называет землю долиной скорбей, а философия иногда видела в теле темницу для духа и души, всё-таки до двадцатого века никому не приходило на ум счесть землю тюрьмой человеческого тела или вполне серьезно хлопотать о том чтобы совершить полет на Луну. Неужели то, в чём Просвещение усматривало провозглашение человеком своей зрелости и что на деле означало уход, пусть не от Бога вообще, но от того Бога, который был для людей Отцом Небесным, должно закончиться в итоге эмансипацией человеческого рода от Земли, которая, насколько нам известно, мать всего живого?

Ведь как бы ни обстояло дело с «положением человека в космосе», Земля и земная природа представляются по крайней мере в том отношении уникальными во Вселенной, что предоставляют таким существам как люди условия, при каких они способны тут жить и двигаться и дышать без особых хлопот и без полной зависимости от ими же изобретенных средств. Мир как создание рук человеческих, в отличие от окружающего мира животных, не абсолютно всем обязан природе, но наша жизнь сама по себе не целиком и полностью входит в этот искусственный мир, как не может она целиком и полностью в нём раствориться; в качестве живого существа человек остается привязан к царству живого, хотя постепенно отдаляется от него в сторону искусственного, им самим устроенного мира. Уже довольно долгое время естественные науки пытаются искусственно изготовить даже саму жизнь, и удайся им это, они действительно обрезали бы пуповину между человеком и матерью всего живого, Землей. Стремление убежать из «земного плена» и тем самым от условий, в которых люди получили жизнь, проявляется в попытках породить жизнь в реторте, через искусственное оплодотворение вырастить сверхчеловека или вызвать мутации, в которых человеческий облик и функции будут радикально «усовершенствованы», что по-видимому выражается также и в попытках растянуть продолжительность жизни далеко за предел столетия.

Этот будущий человек, о котором естественники полагают, что он будет населять Землю не более как через сто лет, возникни он когда-нибудь на деле, окажется обязан своим существованием бунту человека против своего собственного существа, а именно против того, что было ему при рождении подарено как вольный дар и что он сейчас хочет обменять на условия, создаваемые им самим. Что подобный обмен лежит в области возможного, в том мы не имеем никаких причин сомневаться, равно как мы ведь к сожалению не имеем оснований сомневаться и в том, что способны уничтожить всю органическую жизнь на планете. Вопрос может быть только в том, хотим ли мы задействовать в этом направлении наше новое научное знание и наши чудовищные технические способности; а этот вопрос в рамках наук абсолютно не может быть решен, да он в их рамках даже еще разумно и не поставлен, ибо в существе науки заложено идти до последнего конца в каждом из однажды наметившихся направлений. Во всяком случае здесь политический вопрос первого порядка, и уже на этом основании он не может быть предоставлен решению специалистов, будь то профессиональные ученые или профессиональные политики.

При том что всё это остается еще делом далекого будущего, первым рикошетом великие научные триумфы отдаются в так называемом кризисе оснований естественных наук. Оказывается, что «истины» современной научной картины мира, вполне поддающиеся математическому формализму и технической демонстрации, никоим образом уже не могут быть представлены в речи или мысли. Как только пытаются схватить эти «истины» в понятие и сделать наглядными в контексте языкового высказывания, получается нелепица, которая «возможно не совсем уж так нелепа как “треугольный круг”, но ощутимо более нелепа чем “крылатый лев”» (Эрвин Шрёдингер). Мы еще не знаем, окончательно ли это. Всё-таки возможно, что для привязанных к земле существ, которые ведут себя так, словно Вселенная

их дом родной, останется навсегда недоступно вещи, таким образом ими совершаемые, еще и понять, т. е. осмысленно о них говорить. Подтвердись это, поневоле пришлось бы считать, что сама структура нашего мозга, т. е. психически-материальное условие человеческой мысли, мешает нам мысленно воспроизвести вещи, которые мы делаем, – откуда по сути вытекало бы, что нам не остается ничего другого как теперь придумывать еще и машины, которые возьмутся за нас мыслить и говорить. Если окажется, что познание и мышление больше не имеют отношения друг к другу, что мы способны значительно больше познать и стало быть также изготовить чем понять мыслью, то мы действительно попадем как бы сами в свою ловушку, т. е. станем рабами хотя и не наших машин, чего обычно опасаются, но наших собственных познавательных способностей, созданиями, которые забыты всяким духом и всеми добрыми духами и которые видят себя беспомощно зависимыми от любого аппарата, какой они только могут вообще изготовить, невзирая на любую дикость или губительность последствий.

Но даже отвлекаясь от этих еще неведомых последствий, у кризиса оснований наук есть серьезные политические аспекты. Везде, где только заходит дело о релевантности языка, политика необходимо входит в игру; ибо люди лишь потому политические существа, что они наделены способностью речи. Окажись мы достаточно безумны чтобы прислушаться к советам, раздающимся в последнее время со всех сторон, и приспособиться к современному состоянию наук, нам не оставалось бы ничего другого как вообще отказаться от речи. Ведь науки говорят сегодня на языке математических символов, который первоначально был задуман как сокращение для словесных выражений, но давно от этого эмансипировался и состоит теперь из формул, никак не поддающихся обратному превращению в речь. Ученые живут поэтому в безъязыком мире, откуда им как ученым уже не выбраться. И это обстоятельство должно возбуждать известную подозрительность касательно их способности к политическим суждениям. Против того, чтобы в вопросах, задевающих человеческие дела, полагаться на ученых в их качестве ученых, говорит не проявленная ими готовность создать атомную бомбу или их довольно наивная надежда, что над их советами кто-то задумается и спросит у них, надо ли и как надо ее применять; гораздо весомее то, что они вообще движутся в мире, в котором язык утратил свою власть и который языком уже не владеет. Ибо всё, что люди делают, познаю'т, испытывают или знают, становится осмысленным лишь в меру возможности говорить об этом. Возможны истины, лежащие за пределами говорящих, и они могут быть очень важны для человека, насколько он экзистенцирует также и в единственном числе, т. е. вне политической области в самом широком смысле. Насколько мы существуем однако во множественном числе и, стало быть, насколько мы живем в этом мире, движемся и поступаем в нём, только то имеет смысл, о чём мы можем говорить друг с другом или пусть даже сами с собой и что в слове показывает себя смысл имеющим.

Ближе к нам и, пожалуй, не менее важно другое грозное событие последних десятилетий, проходящее еще свои начальные стадии распространение автоматизации. Мы уже знаем, хотя не в силах еще себе как следует представить, что фабрики через сколько-то лет опустеют и люди избавятся от прадревних связей, приковывающих их непосредственно к природе, от тяготы труда и от ига необходимости. Здесь тоже идет дело о коренном аспекте человеческого существования, но бунт против этого условия человеческой экзистенции, тяготение к легкой, от усилий и труда освобожденной, богоподобной жизни так же старо как известная нам история. Да и избавленная от трудов жизнь тоже не нова; некогда она принадлежала к самым привычным и всего прочнее гарантированным преимуществам и привилегиям немногих, господствовавших над большинством. Так что вполне может показаться, что и здесь технический прогресс просто осуществляет то, о чём все поколения рода человеческого лишь мечтали, не в силах этого добиться.

Однако эта видимость обманчива. Новое время в семнадцатом веке начало с теоретического возвеличения труда, а в начале нашего столетия кончило превращением всего общества в работающий социум. Исполнение прадревней мечты наталкивается, как в сказке исполнение желаний, на обстоятельства, в которых мечтанное благословение обертывается проклятием.

Ибо вот оно, работающее общество, готовое освободиться от оков труда, но этому обществу едва уже только понаслышке известны те высшие и осмысленные деятельности, ради которых стоило бы освобождаться. Внутри этого общества, которое эгалитарно, ибо такова соразмерная труду форма жизни, нет ни одной группы, никакой аристократии политического или духовного рода, способной проложить пути воссоздания способностей человека. Президенты республик, короли и канцлеры могущественных государств считают то, что они делают, необходимой в жизни общества работой, их должность это служба как любая другая; а что думают о своей работе люди, занятые интеллектуальной деятельностью, достаточно выражает название «работник умственного труда»: где другие работают руками, эти пользуются другой частью тела, а именно головой. Исключением здесь вот уж действительно остаются только «поэты и мыслители», которые уже по этой причине стоят вне общества. Перед нами возникает перспектива такого трудового общества, от которого труд, т. е. единственная деятельность, в которой оно еще что-то понимает, ускользнул. Что может быть более зловещим?

На все эти вопросы, заботы и проблемы данная книга ответов не знает. Все имеющиеся ответы каждодневно и повсюду даются на деле самими людьми, а насколько речь должна идти о решении проблем, то они дело практической политики, зависят и должны зависеть от взаимодействия многих. Они не предмет и не должны быть предметом теоретических соображений одиночки, развертывающих никогда не более чем интуицию одного человека, как если бы мы вообще имели здесь дело с вещами, для которых существует только одно возможное решение. Что я поэтому во всем нижеследующем предлагаю, так это род размышления об условиях, в каких, насколько мы знаем, люди жили до сих пор, и размышлением этим правят, даже когда специально о том не говорится, опыт и заботы современной ситуации. Такое размышление остается естественно в области мысли и осмысления, и говоря практически, оно способно разве только побудить к дальнейшим размышлениям – что всё-таки может быть не совсем пустяк перед лицом довольно-таки свирепого оптимизма, потерянной безнадежности или бесчувственного пережевывания доброй старины, слишком часто определяющих собою духовную атмосферу, в какой обсуждаются все эти вещи. Как бы тут ни было, я предлагаю что-то очень простое, дело для меня не идет ни о чём другом кроме продумывания того, что мы собственно делаем когда мы деятельны.

«Что мы делаем когда заняты активной деятельностью» – вот тема этой книги. Речь идет лишь о простейших частях, на какие распадается всякая деятельность вообще, стало быть о тех, которые традиционно и по нашему собственному мнению явно должны располагаться внутри круга опыта всякого человека. По этим и другим излагаемым ниже причинам высшая и возможно чистейшая деятельность, известная человеку, деятельность мысли, выходит за рамки этих рассуждений. Отсюда получается, что системно книга сосредоточена вокруг трех глав, включающих соответственно анализ труда (работы), создания (изготовления) и действия (поступка). Заключительная глава рассматривает исторически, как эти деятельности соотносились друг с другом в Новое время, однако и в систематически выдержанном анализе других глав постоянно учитываются также различные структуры внутри самой *vita activa*, равно и отношение *vita activa* к *vita contemplativa*, как оно нам известно из истории.

Таким образом, исторический горизонт книги не выходит за пределы конца Нового времени. Новое время и современный мир, модерн, не одно и то же. Что касается научных

сдвигов, то Новое время, начавшееся в семнадцатом столетии, пришло к концу уже на рубеже двух последних веков; в аспекте политики мир, в котором мы сейчас живем, зародился пожалуй с первыми атомными взрывами на Земле. Но мир модерна остается на заднем плане моих соображений, всё-таки основывающихся еще на допущении, что коренные способности человека, отвечающие коренным обусловленностям человеческого существования на земле, не меняются; они могут до тех пор оставаться не безвозвратно утраченными, пока эти коренные обусловленности не заменены радикально другими. Назначение включенных в книгу исторических анализов в том, чтобы проследить до самых истоков новоевропейское отчуждение мира в его двояком аспекте: бегство от земли во Вселенную и бегство от мира в самосознание; так возможно удастся достичь лучшего понимания феномена новоевропейского общества, соотв. ситуации европейского человечества в момент, когда для него и тем самым для всех людей земли наступила новая эпоха.

Первая глава Человеческая обусловленность

§ 1 Vita activa и condition humaine

Выражение *vita activa* призвано охватывать в нижеследующем три основных вида человеческой деятельности: труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки). Они основные деятельности потому, что каждая из них отвечает одному из основных условий, на каких человеческому роду дана жизнь на земле.

Деятельность труда отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом, чтобы предоставить их в качестве жизненных потребностей живому организму. Основное условие, которому подчинена деятельность труда, это сама жизнь.

В создании дает о себе знать противоположное начало зависимого от природы существа, которое неспособно встроиться в неизменную повторяемость родовой жизни и не находит в потенциальной неуничтожимости рода утешения для своей индивидуальной смертности. Создание продуцирует искусственный мир вещей, которые не просто примыкают к природным вещам, но отличаются от них тем, что до известной степени противостоят природе, а не просто перемалываются процессами жизни. В мире этих вещей человеческая жизнь у себя дома, жизнь природы на природе бездомна; и мир оказывается домом людей в той мере, в какой переживает человека, противостоит ему и объективно-предметно идет ему навстречу. Основное условие, какому подчиняется деятельность создания, это принадлежность к миру, а именно зависимость человеческого существования от предметов и объектов.

Действие (поступок) единственная деятельность в *vita activa*, развертывающаяся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми. Основное отвечающее ему условие это факт множественности, а именно то обстоятельство что не один единственный человек, а многие люди живут на Земле и населяют мир. Правда, во всех своих аспектах человеческая обусловленность имеет политическую сторону, однако обусловленность множественностью стоит к тому факту, что среди людей существует такая вещь как политика, опять же в каком-то исключительном отношении; она не только *conditio sine qua non*, но и *conditio per quam*. Для людей жизнь – как говорит латынь, язык пожалуй самого глубоко политического из всех нам известных народов, – равносильна «пребыванию среди людей» (*inter homines esse*). С этим в известном смысле согласуется Библия, поскольку по одной из версий истории творения Бог создал не человека, но людей: «мужчину и женщину сотворил *их*». Этот созданный во множественном числе человек принципиально отличается от того Адама, которого Бог сделал «из куска глины», чтобы потом приобщить к нему женщину, сотворенную «из ребра» *этого* человека, кость от его кости и плоть от его плоти. Здесь множественность не исходно присуща человеку, но объяснена через умножение¹. Всякая

¹ Для анализа постклассической политической теории нередко очень поучительно выяснить, на какую из двух библейских версий истории творения опирается автор. Так, для различия между Иисусом и Павлом очень характерно, что Иисус обращается к I книге Моисея 1, 27 – «Не читали ли вы, что Создатель от начала сотворил их как мужчину и женщину?» (Мф 19,4, перевод Карла Вейцеккера), – тогда как Павел настаивает что «не муж от жены, но жена от мужа», а потому и сотворена «для мужа», что потом Павел всё-таки несколько смягчает в скобках: «как жены нет без мужа, так мужа без жены» (I Кор 11, 4–8). Различие говорит о гораздо большем чем разное отношение к роли женщины. Оно связано с тем, что для Иисуса вера непосредственно вела к поступку и его проповедь поэтому неизбежно оставляла множественность людей в неприкосновенности; тогда как для Павла вера была лишь моментом индивидуального спасения души. Особенно примечатель-

«идея человека вообще» любой постройки осмысливает человеческую множественность как результат бесконечно варьируемого воспроизводства некой первичной модели и тем самым заранее и *implicite* опровергает возможность поступка. Поступок нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобразным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить.

Все три основных деятельности и соответствующие им условия опять же укоренены в той наиболее общей обусловленности человеческой жизни, что она через рождение приходит в мир и через смерть из него снова исчезает. Что касается смертности, то труд обеспечивает сохранение жизни индивида и продолжение жизни рода; создание изготавливает искусственный мир, в известной мере независимый от смертности его обитателей и тем самым предоставляющий их летучему существованию нечто от постоянства и устойчивости; наконец поступок, насколько он служит учреждению и поддержанию политического общежития, готовит условия для преемственности поколений, для памяти и тем самым для истории. Всякая деятельность ориентирована равным образом и на рождаемость, всегда имея также задачу заботы о будущем, или о том чтобы жизнь и мир оставались пригодны и готовы для постоянного притока новоприбывающих, рождающихся тут чужаками. При этом однако поступок связан с рождаемостью как основополагающим условием теснее, чем труд и создание. Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать. В смысле инициативы – полагания *initium* – элемент действия, поступка таится во всякой человеческой деятельности, и это означает не что иное как именно то, что всю эту деятельность ведут существа, пришедшие в мир через рождение и подчиненные условию рождаемости. А поскольку поступок есть политическая деятельность *par excellence*, то очень возможно, что рождаемость для политической мысли представляет такой же решающий, категорический факт, как смертность издавна, а на Западе по крайней мере после Платона была обстоятельством, зажигательным для метафизически-философской мысли.

Но *condition humaine*, человеческая обусловленность в целом, охватывает более чем лишь условия, на которых людям дана жизнь на земле. Люди обусловленные существа потому, что всё, с чем они приходят в соприкосновение, непосредственно превращается в условие их существования. Мир, в котором движется *vita activa*, состоит в существенном аспекте из вещей, являющихся созданием рук человеческих; и эти вещи, помимо человека никогда бы не возникшие, оказываются в свою очередь условием человеческого существования. Люди живут таким образом не только в условиях, заданных как бы в придачу к дару земного существования, но сверх того в ими самими созданных условиях, которые несмотря на их человеческое происхождение обладают той же обуславливающей силой, что и обуславливающие вещи природы. Чего бы ни коснулась человеческая жизнь, что бы ни вошло в нее, всё сразу превращается в условие человеческого существования. Потому люди, что бы они ни делали или что бы ни упускали, оказываются всегда обусловленными существами. Всё появляющееся в их мире сразу становится составной частью человеческой обусловленности. Действительность мира достигает значимости внутри человеческого существования как обуславливающая это существование сила и им как таковая ощущается. Объективность мира – его объектный и вещный характер – и человеческая обусловленность взаимно дополняют друг друга и тесно переплетены; поскольку человеческое существование обусловлено,

телен в этом отношении Августин (*De civitate Dei*, книга XII гл. 21), который не только совершенно игнорирует Бытие 1, 27, но и видит собственное различие между человеком и животным в том, что человек сотворен *unum ac singulum*, а животное во многом числе (*plura simul iussit exsistere*). Августин использует историю творения, чтобы подчеркнуть родовой характер животной жизни в отличие от однократности человеческого существования.

оно нуждается в вещах, а вещи были бы грудой бессвязных предметов, не-миром, если бы каждая вещь отдельно и все они вместе не обуславливали собою человеческое существование.

Во избежание недоразумений: речь о человеческой обусловленности и суждения о «природе» человека не одно и то же. Даже полная совокупность человеческих деятельностей и способностей, насколько они отвечают человеческой обусловленности, не составит чего-то вроде описания природы человека. Включи мы даже в свой разбор то, что здесь намеренно опускаем, деятельность мышления и разумную способность, удайся даже кому составить пунктуально точный перечень всех человеческих возможностей, какие у нас на сегодня имеются, существенные черты человеческого существования этим никак еще не будут исчерпаны, ни даже в негативном смысле, как если бы было наконец найдено по крайней мере то, чего человеческое существование никак не может лишиться, не прекратив быть человеческим. Радикальнейшей переменной в человеческой обусловленности, какую мы в силах себе представить, было бы переселение на другую планету, и это ведь сейчас вовсе не праздная фантазия. Это означало бы, что люди целиком и полностью выводят свою жизнь из диктуемых Землею условий и ставят ее всецело в условия, созданные ими самими. Опытный горизонт такой жизни изменился бы наверное так радикально, что наши понятия о труде, создании, действиях, мысли вряд ли имели бы в ней еще какой-то смысл. И всё же едва ли можно отрицать, что даже эти гипотетические планетарные переселенцы останутся всё равно людьми; только единственное утверждение, какое мы сможем сделать об их человеческой природе, окажется то, что они всё еще остаются обусловленными существами, пусть в новых обстоятельствах их обусловленность и станет почти исключительно продуктом самих же людей.

В противовес этой обусловленности человека, о которой мы способны выносить суждения, пусть и несовершенные, проблема существа человека, августиновское *quaestio mihi factus sum* – «я стал сам себе вопросом», – представляется неразрешимой, причем нет даже никакой разницы, понимать ли этот вопрос индивидуально-психологически или общепhilософски. Крайне маловероятно, что мы, умеющие познавать, уяснять и определять сущность вещей, окружающих нас и нам не тождественных, т. е. сущность земных вещей и возможно еще каких-то в окружающей Землю Вселенной, способны достичь подобного в отношении нас самих – словно бы перепрыгнуть через нашу собственную тень. Притом ничто не дает нам права утверждать, что у человека есть вообще сущность или природа в одинаковом смысле с другими вещами. Если уж действительно должно быть что-то вроде сущности человека, явно только Бог в силах ее познать и определить, ибо только Бог наверное может судить о «кто» в таком же смысле как о «что»². Формы человеческого познания приложимы ко всему, что имеет «природные» свойства, а тем самым и к нам самим, насколько люди являются образчиками высокоразвитого рода органической жизни; но эти самые формы познания отказывают, когда мы спрашиваем уже не «что мы такое», а «кто мы такие». В этом отказе истинная причина, почему попытки определить сущность человека

² Августин, которому обычно приписывают введение в философию так наз. антропологического вопроса, хорошо знал эти различия и затруднения. Он различает между вопросами: «Кто я?» и «Что я?»; первый человек обращает к самому себе – «И я обратился к самому себе и сказал себе: Ты, кто ты? (tu? quis es?) И я отвечал: Человек» (*Confessiones*, X, 6). Второй же вопрос человек направляет к Богу: «Что же я такое, Боже мой? Что я за существо?» (*Quid ergo sum? Deus meus? Quae natura sum?* ib. X, 17). Ибо в том *grande profundum*, каким является человек (IV, 14), есть «нечто человеческое (*aliquid hominis*), о чем дух человека, который в нем, ничего не знает. Только Ты, о Господи, Который создал его, знаешь всё о нём (*eius omnia*)» (X, 5). Соответственно известнейшее из этих цитируемых мною в тексте выражений, *quaestio mihi factus sum*, является звучащим в присутствии Бога и собственно к нему обращенным вопросом (X, 33), на который только Бог и способен ответить. Что касается ответа, то можно вкратце сказать, что на «Кто я?» ответом будет «Человек, что бы то ни означало», тогда как на вопрос «Что я?» вообще отвечает только Бог, сотворивший человека. Иными словами, вопрос о существе человека точно так же теологический вопрос, как и вопрос о существе Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного Откровения.

большей частью кончаются конструированием чего-то божественного, какого-то философского бога, при ближайшем рассмотрении оказывающегося родом перво модели или платонической идеи человека. Само собой разумеется, разоблачение таких философских понятий о божественном как обожествлении человеческих способностей и деятельности не доказательство, даже не довод в пользу несуществования Бога. Но тот факт, что усилия определить сущность человека так легко ведут к представлениям, производящим впечатление «божественных» лишь поскольку превосходящих что-то человеческое, должен был бы всё же настроить нас неприязненно в отношении попытки понятийно определить сущность человека.

С другой стороны, условия человеческого существования – сама жизнь и земля, рождаемость и смертность, принадлежность к миру и множественность – никогда не смогут объяснить «человека» или дать ответ на вопрос, что мы и кто мы, а именно по той простой причине, что ни одно из них не абсолютно. Таким всегда было воззрение философии в отличие от наук, антропологии, психологии, биологии и т. д., тоже занятых человеком. Но сегодня можно как будто бы считать научно доказанным, что люди, хотя они живут в условиях Земли и вероятно будут жить в них всегда, всё же никак не в том же смысле остаются привязанными к Земле созданиями, как другие живые существа. Ведь обязано же современное естествознание своим исключительным триумфом тому, что изменило свою точку зрения и так смотрит на привязанную к Земле природу, так ее трактует, как если бы локализовалось уже не на Земле, а во Вселенной; как если бы ему удалось не только найти Архимедову точку опоры, но встать на нее и исходя от нее оперировать.

§ 2 Понятие *vita activa*

Понятие *vita activa* отягчено и перегружено традиционными представлениями. Оно ровно так же старо, хотя не старше, чем сама наша традиция политической мысли, так что, без малейших претензий на охват всего политического опыта западноевропейского человечества, оно обязано своим происхождением особой исторической констелляции, которую оно по сути так никогда и не переросло: судебному процессу над Сократом, т. е. стало быть конфликту между философом и полисом. Политическая философия, которая тут возникла, заложив основу западной традиции философии, как и политики, попросту отменила значительную часть опыта предыдущих периодов, ибо он был для ее непосредственных политических целей иррелевантен, а для ее философских намерений помехой. Выражение *vita activa* встречается впервые в средневековой философии, где оно служит для перевода на латынь и, как мы увидим, решающего перетолкования аристотелевского βίος πολιτικός. Напротив, Августин говорит о *vita negotiosa* или *actuosa* еще в исходном греческом значении как о жизни, посвященной публично-политическим вещам³.

Аристотель различал три образа жизни – βίαι, – между которыми мог выбирать свободный человек, т. е. человек, не зависящий от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Поскольку речь шла об образе жизни свободы, отсекались все профессии, приносящие самой жизни и ее поддержанию, стало быть прежде всего труд, который как образ жизни рабов страдал от двойной вынужденности, а именно от жизненной нужды и от приказа господина; но и созидательный образ жизни свободного ремесленника и нацеленная на прибыль жизнь торговца тоже оставались вне рассмотрения. Исключались тем самым все образы жизни, которые вольно или невольно, временно или в продолжение всего срока жизни не давали свободы движения и действия, не во всякий момент жизни позволяли человеку быть господином своего времени и своего местопребывания⁴. Три формы жизни, остающиеся после этого отбрасывания, имеют между собой то общее, что разворачиваются в области «прекрасного», т. е. в товариществе вещей, не необходимых в употреблении, даже вообще не имеющих какой-то определенной полезности. Среди них Аристотель перечисляет: жизнь, проводимую в наслаждении телесной красотой и расточении ее; жизнь, посвященную прекрасным деяниям в полисе; и жизнь философа, который через исследование и созерцание непреходящего пребывает в сфере нетленной красоты, неприступной для двоякого вторжения человека, создания новых вещей и расточения их⁵.

Что касается βίος πολιτικός, то главное различие между этим аристотелевским понятием и позднейшей средневековой *vita activa* в том, что Аристотель тут подчеркнуто имел в виду только область политического в собственном смысле, подразумевая под ним действие

³ De civitate Dei XIX, 2 и 19.

⁴ William L. Westermann, Between Slavery and Freedom, в American Historical Review, Bd. 50 (1945), полагает: утверждение Аристотеля, что «ремесленники живут в своего рода ограниченном рабстве, означает, что ремесленник, заключая договор на выполнение работы, отказывается от двух из четырех факторов, делающих его свободным человеком: а именно от свободы занятий и от неограниченной свободы передвижения, однако эта утрата свободы ограничена, поскольку принимается добровольно и имеет силу только на определенный период». Цитируемые Вестерманом примеры показывают, что под свободой понимались «статус, свобода занятий, неприкосновенность личности и свобода передвижения» и что рабство соответственно состояло в «отсутствии этих четырех атрибутов». Жизнь ремесленника из-за присущего ей ограниченного порабощения Аристотель в своем перечислении различных образов человеческой жизни вообще не упоминает; это не свободная форма жизни (Никомахова этика, книга I, 5; ср. также Политика 1337b 5). Упоминается им, правда, жизнь приобретателя – и осуждается, потому что и приобретательство тоже стоит под принуждением (Ник. эт. 1096a 5). Что при перечислении форм жизни речь идет только о свободных формах жизни, становится особенно ясно в Этике Евдемовой, где подчеркивается, что речь идет о свободно избираемой жизни (1215a 35 слл.).

⁵ О противоположности между прекрасным с одной стороны и необходимым и полезным с другой см. Политика 1333a 30 слл. и 1332b 32.

(*πράττειν*) как политическую деятельность в собственном смысле. В греческом понимании ни труд, ни создание (изготовление) вообще не могли сформировать *βίος*, т. е. образ жизни, достойный свободного человека и показывающий его свободу; служа добыванию необходимого и производству полезного, они оставались несвободны, а именно продиктованы нуждами и желаниями людей⁶. Под эту категорию необходимого и полезного жизнь в сфере полиса подходить не могла потому, что в греческом восприятии собственно политическое вообще еще не обязательно возникало там, где люди начинали упорядоченную совместную жизнь. Не то что грекам вообще и Аристотелю в частности не было прекрасно известно, что совместная человеческая жизнь всегда складывается в какой-либо организованной форме или что господство как таковое по всей вероятности представляет собой какое-то исключительное жизненное образование; но именно поскольку для совместной жизни людей организация необходима, такая голая организованность еще не принималась ими за политическую, а поскольку деспотическое господство, необходимое, как показывал их опыт, во всех общественных образованиях, не сформировавшихся в полис, осуществляло власть совершенно обязательную для поддержания жизни в таких обстоятельствах, они держались мнения что жизнь властителя не принадлежит к образам жизни свободного человека⁷.

С исчезновением античного города-государства – Августин был возможно последним, кто по меньшей мере еще знал, какой статус имело некогда политическое, – понятие *vita activa* утратило свое собственно политическое значение и начало обозначать все виды активных занятий вещами мира. Отсюда конечно не следовало что труд и создание поднялись в иерархии видов человеческой деятельности, так что могли теперь тягаться в достоинстве с политическим⁸. Всё обстоит скорее прямо наоборот; действие (поступок) оказалось теперь тоже пригнетено до уровня деятельностей безусловно необходимых для жизни на Земле, так что из трех аристотелевских свободных образов жизни остался только третий, *vita contemplativa*, *βίος θεωρητικός*⁹.

И всё же исключительный приоритет, каким в традиции располагает созерцание перед деятельностью любого рода, также и политической – поступка (действия), не христианского происхождения. Мы встречаем его уже в политической философии Платона, где утопический порядок полиса не только руководствуется высшим разумом философов, но уже и в качестве порядка не имеет иной цели как сделать возможным образ жизни философа. Так же и аристотелевское перечисление свободных образов жизни явно подчинено идеалу созерцания и присущему ему образу жизни – *θεωρία* или *βίος θεωρητικός*. К обычным в греческом мире условиям свободы, избавленности от жизненных потребностей и от чужого принуждения, философы добавили освобождение от политической деятельности, досуг, т. е. воздержание от всех общественных занятий (*σχολή*)¹⁰, и бесспорно, что позднему христианскому

⁶ О противоположности между свободным с одной стороны и необходимым и полезным с другой см. Политика 1332b 2.

⁷ О противоположности между тиранической и политической формами жизни там же, 1277b 8. Тот аргумент, что жизнь деспота не свободна, потому что заполнена «необходимыми вещами», находится там же, 1325a 24.

⁸ Касательно широко распространенного мнения, что современная оценка труда имеет христианское происхождение, см. § 44.

⁹ См. прежде всего *Фома*, *Summa theologiae* II. 2. 179 Art. 2: *vita activa* есть прямое следствие необходимостей настоящей жизни (*necessitas vitae praesentis*), и *Expositio in Psalmos* 45, 3: задача политического предоставить всё что необходимо для жизни: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

¹⁰ Греческое *σχολή*, как и латинское *otium*, значит не столько досуг как свободу от политической деятельности; конечно, оба слова применялись также для обозначения свободы от труда и от жизненных необходимостей. Во всяком случае речь идет не в первую очередь о свободном времени, а о жизненном положении, свободном от заботы и тяготы. У Фюстеля де Куланжа (*La cité antique*) находим описание будней афинского гражданина (в книге 4, гл. 11), которое с особой внушительностью показывает, каких чудовищных затрат времени стала требовать нормальная политическая задействованность среднего гражданина в ситуации полиса. Она не только пожирала время, но была в высшей степени волнующей и источником непреходящих забот; ибо афинский закон не позволял никаких воздержаний от голосования при партийных спорах, наказывая эту возможность уклониться хотя бы от горящих забот лишением гражданства. Если задуматься обо всем

требованию иметь право жить необремененно всевозможными политическими заботами и не тревожась о том, что происходит в общественной сфере, предшествовала сознательная утрата интереса к политике в позднеантичных философских школах. Христианство просто потребовало для всех того, что прежде запрашивалось лишь немногими.

Средневековая *vita activa*, охватывающая все виды человеческой деятельности, поскольку все они понимаются с точки зрения абсолютного покоя созерцательности, стоит поэтому к греческой *#σχολία* не-покоя, уже для Аристотеля признаку всякой деятельности, ближе чем к понятию по-гречески *βίος πολιτικός*. Разница между покоем, который в какой-то словно замершей сосредоточенности утишает всякое телесное движение, и непокоем, присущим всякой деятельности как таковой, уже для Аристотеля более важна чем различие между политическим и созерцательным образами жизни, поскольку эта разница снова и снова прослеживается во всех трех образах жизни. Аристотель сравнивает ее с разницей между войной и миром и полагает, что как война бывает ради мира, так всякий род деятельности, даже и деятельность мысли, должен иметь место ради абсолютного покоя и им увенчиваться¹¹. Чем бы ни были движимы тело и душа, все внешние, как и внутренние движения речи и мысли должны прийти к покою в созерцании истины. И это относится не только к само-показыванию греческой бытийной истины, оставаясь значимым также для христианского откровения истины через слово живого Бога¹².

Так вплоть до начала Нового времени представление о *vita activa* неизменно привязано к негативу; она стояла под знаком непокоя, была *pes-otium*, *#-σχολία*. Это хранило ее теснейшую связь с еще более принципиальным греческим различием между вещами, которые сами от себя суть то, что они суть, и другими, обязанными своим существованием человеку, между вещами, которые существуют *φύσει*, и теми, которые существуют *νόμῳ*. Абсолютный примат созерцания над любой деятельностью опирался в конечном счете на убеждение, что никакое создание человеческих рук не способно тягаться в красоте и истине с природой и космосом, разметнувшимися из вечности в вечность непреходяще и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве или помощи людей. Это вечное бытие переменчивым смертным может приоткрыться только когда они соберутся в себя от всех движений и всякой деятельности и придут в полный покой. Перед лицом этого сохранения полной тишины исчезают все различия и подразделения внутри *vita activa* как таковой. Если смотреть с точки зрения созерцания, то уже не играет роли, чем нарушен его необходимый покой; здесь всё, что похоже на движение или деятельность, без различия становится помехой.

В смысле традиции *vita activa* по существу определяется с точки зрения *vita contemplativa*, и ограниченное признание, ей всё же уделяемое, дарится ей поскольку она обслуживает нужды живого тела, к которому остается привязано созерцание¹³. Христианская вера в жизнь после смерти, где будущее блаженство дает о себе знать в радости созерцания¹⁴, узаконивала принижение *vita activa*, однако утверждение абсолютного примата покоя над всеми родами деятельности не христианское, а восходит к открытию, что созерцание в

этом, то становится понятно во-первых, что активные граждане действительно должны были располагать досугом, *σχολή*, а во-вторых, что философам должно было быть очень важно со своей стороны требовать также и освобождения от напряженности политической жизни; что они об этом думали, дает о себе знать уже в выборе этого слова *σχολή*. С праздностью в нашем смысле всё это имеет очень мало общего.

¹¹ См. Аристотель, Политика 1333a 30–33. Фома определяет созерцание прямо как остановку всех внешних движений: *quies ab exterioribus motibus* (S. Th. II, 2, 179, 1).

¹² Так Фома акцентирует душевный покой и рекомендует *vita activa* потому, что она исчерпывает человека и тем «успокаивает внутренние страсти», что служит подготовкой к созерцанию (там же II, 2, 182, 3).

¹³ Фома детально говорит о связи между *vita activa* и телесными нуждами и потребностями, специально замечая что речь тут идет о животном начале в человеке, поскольку телесность есть общее у людей с животными.

¹⁴ Августин говорит о бремени (*sarcina*) деятельной жизни, которое накладывает любовь к ближнему и которое было бы невыносимым без «сладостного» (*suavitas*) блаженства созерцания божественно открытой истины (De civitate Dei XIX, 19).

смысле θεωρεῖν есть независимая от деятельности мышления и рассуждения способность, и это открытие сократической школы вплоть до Нового времени задавало тон метафизической, как и политической мысли¹⁵.

Разбирать объективные основания этой традиции не представляется в данной связи необходимым; естественно, они лежат глубже исторических обстоятельств, приведших к тому конфликту между философами и полисом, в ходе которого по видимости случайно была открыта *vita contemplativa* как образ жизни философа. Они заключены вероятно в каком-то аспекте человеческой обусловленности, которая не исчерпывается теми структурами внутри *vita activa*, с какими мы тут имеем дело, и не была бы исчерпывающе представлена даже после того как мы включили бы сюда также мышление и присущую ему подвижность.

Если поэтому мое осмысление понятия *vita activa* стоит в очевидном противоречии к традиции, то не из-за моих сомнений в значимости опыта, приведшего к различению между *vita activa* и *vita contemplativa*; в чём я сомневаюсь, так это единственно в иерархическом порядке, с самого начала привязанном к этому различению. Отсюда не следует, что я хотела бы оспорить или хотя бы предложить для дискуссии традиционное понятие истины как чего-то, что человеку по существу всегда дано, – в его собственных открытиях или в божественном Откровении, – или что я чувствую себя как-то в долгу у новоевропейского, прагматического понятия истины, по которому человек способен познать только то, что сделано людьми или в принципе еще может быть ими сделано. Мой упрек традиции заключается собственно в том, что примат, признаваемый в традиционной иерархии за созерцанием, стирает структуры и различения внутри *vita activa*, оставляя их без внимания, и что вопреки всей видимости это положение вещей не изменилось после крушения традиции в Новое время и перевертывания завещанного традицией порядка усилиями Маркса и Ницше. В природе знаменитого с-головой-на-ноги-переставления философских систем или расхожих оценок заключено, что понятийная рамка, внутри которой осуществляются эти переоценки, остается почти полностью нетронутой.

Современные перевертывания традиционного порядка разделяют с этим последним то убеждение, что в основе всех видов человеческой деятельности должна лежать единая центральная задача, поскольку без такого единящего принципа порядок вообще не может быть учрежден. Но это убеждение не само собой разумеется, и когда я говорю о *vita activa*, то исхожу из предпосылки, что включаемые ею виды деятельности не поддаются редукции к некой неизменной основной задаче «человека вообще» и что, далее, они не выше и не ниже основных задач, какие ставит себе *vita contemplativa*.

¹⁵ Прадревняя неприязнь философов к человеческому телу не имеет ничего общего с античным презрением к жизненным потребностям; ибо необходимость представляла только один аспект телесного существования, и освобожденное от потребностей и уродующих трудов тело оказывалось способно к тому чистому явлению, которое греки называли красотой. У философов, по крайней мере с Платона, речь идет о чем-то большем чем о неохоте испытывать принуждение со стороны телесных потребностей; упреки, которые они умели высказать против телесной жизни, вращаются именно вокруг того, что тело как раз и составляет собственно живое начало в человеке, что само тело пребывает в постоянном движении, пока длится жизненный процесс. Тело противится абсолютному покою, желанному для философа; достигая этого покоя, он как бы уже не имеет тела. На этих основаниях Платон утверждал, что только тело философа обитает в полисе, т. е. в мире. Здесь залегает источник раннего укора в «хлопотливости» (πολύπραγμασύνη), предъявленного тем, кто был занят исключительно общественными делами.

§ 3 Вечность и бессмертие

С начала нашей традиции политической философии в сократической школе и стало быть с момента, когда мысль эмансипировалась от действия¹⁶, считалось само собой разумеющимся, что чистой мысли, увенчивающейся созерцанием, и всем видам деятельности, погружающимся в вещи этого мира, соответствуют две разнящиеся друг от друга, центральные задачи человеческого бытия. Решающим для этой предпосылки было то, что философы – предположительно сам Сократ – открыли, что политическая сфера не обязательно представляет пространство для развертывания всех высших возможностей человека, и из этого открытия вывели то заключение, что в чистой мысли ими открыто не просто новое первоначало, но вышестоящее по отношению ко всем другим, ценным в полисе. Пожелай мы с возможной краткостью обрисовать, о чём собственно шло дело в этом споре людей и начал, для наших целей будет достаточно, если мы задумаемся о разнице между бессмертием и вечностью.

Бессмертие это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания, какая в греческом восприятии была присуща природе и олимпийским богам. В этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречалось друг с другом, но где не было вечности или господства вечного Бога. Если верить Геродоту, это различие между бессмертными богами и единым вечным Богом никоим образом не было грекам неведомо; и они явно на него ориентировали свое в известной степени еще рудиментарное самопонимание, пока греческая философия в своих онтологических спекуляциях не довела до концептуальной ясности и членораздельности специфически греческий опыт вечного. В контексте анализа азиатских культов, посвященных невидимому богу, Геродот специально замечает, что в сравнении с этими, как мы сегодня сказали бы, трансцендентными богами (существующими вне пространства и времени) греческие боги не просто антропоморфны, одинаковы по своему образу с людьми, но *ὁμοφύεσσι*, одной природы с людьми¹⁷. Жажда бессмертия вырастала у греков из сознания, что в качестве смертных они объаты непреходящей природой и проводят свою жизнь под взглядами неумирающих богов. Включенная в порядок, где всё было бессмертным кроме человека, смертность как таковая стала единственным признаком человеческого существования. Люди это просто «смертные», причем они вообще единственные смертные, отличающиеся от животных тем, что существуют не только как представители рода, бессмертие которого гарантировано воспроизводством¹⁸. Смертность заключается в том факте, что индивидуальная жизнь с отчетливой жизненной историей вырастает и прирастает для человека из биологического жизненного процесса. История индивидуальной жизни отличается от всех других природных процессов тем, что протекает линейно и таким образом как бы рассекает круговорот биологической жизни. Быть смертным во Вселенной, где всё носится по кругу и начало и конец постоянно оказываются одним и тем же, значит иметь определен-

¹⁶ В выражениях Корнфорда (Plato's Commonwealth, в Unwritten Philosophy, Cambridge 1950, p. 54): «Смерть Перикла и Пелопоннесская война знаменуют момент, когда люди дела и люди мысли начали идти разными путями, которым было суждено расходиться всё больше, пока стоический мудрец совсем не перестал быть гражданином своей страны и сделался гражданином Вселенной».

¹⁷ Геродот делает это замечание в связи с описанием персидского культа богов, считающего божественные изображения, храмы и алтари дуростью (I, 131). Пиндар – Carmina nemaea VI – тоже отчетливо говорит, что род людей и род богов «от одной матери дышит»: *ὁμοφύεσσι*, *ὁμοφύεσσι* *γένος*: *καὶ μὴ δὲ πνέουσιν μάτρους κοινῇ*.

¹⁸ См. псевдо-аристотелевский трактат Экономика 1343b 24: благодаря возвращению (*περίοδος*) природа гарантирует роду всегдашнее существование, которое она не может однако обеспечить индивиду. Когда Аристотель в De anima (415b 13) говорит: «Для смертных бытие есть жизнь», то речь идет по сути о той же мысли.

ные начало и конец и потому отлиться в абсолютно «неестественную» форму прямолинейного движения. Лишь потому, полагал Алкмеон, преходящи люди, «что не могут сочетать начало с концом»¹⁹.

Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи²⁰, — которые заслуживают того, чтобы на все времена водвориться в космосе, и благодаря которым сами смертные могут найти себе заслуженное место внутри порядка вещей, где всё непреходяще кроме них самих. Через бессмертные деяния, оставляющие, насколько продолжается род человеческий, нестираемые следы в мире, смертные способны достигать бессмертия особого, как раз именно человеческого свойства, доказывая так, что и они божественной природы. Таким образом разница между человеком и простым (животным) живым существом проходит прямо посреди человеческого рода: только «лучшие» (#ριστοί), призванные притом постоянно самоутверждаться в качестве «лучших» (#ριστεβεῖν, глагол со значением деятельности, не встречающийся ни в каком другом языке), а именно тем, что они «непреходящую славу предпочитают смертным вещам», суть больше чем живые существа; толпы, довольные тем, что дарит им природа, живут и умирают как животные. Таким во всяком случае было еще воззрение Гераклита²¹, для которого конечно трудно найти параллель у какого-либо философа послесократовской эпохи.

Для наших целей не имеет значения, сам ли Сократ или только Платон был первый кто открыл вечное как собственно центр метафизически-философской мысли. Всё-таки в пользу Сократа говорит то, что он — единственный в этом отношении, как и во многих других, среди великих философов, — никогда не думал о том чтобы оставить что-то письменное потомкам. Ибо очевидно ведь, что как бы ни утвердилось в средоточии мысли вечное, привязанность к нему подводит самого мыслителя в тот самый момент, когда он присаживается записать свои мысли; пока длится писательство, его дело не вечность, а забота об оставлении следов своей мысли потомству. Он на свой манер вступил в *vita activa*, он стал «деятелем» и подчинил себя тем самым правилам и нормам, действующим в *vita activa* и способным вести к долговечности и возможно к бессмертию, однако не к вечности. Но Сократ ничего подобного, как ни близко он стоял к политическому, как раз не делал. И это тем поразительнее, что явно Платон, а не Сократ открыл собственно противоположность между вечностью и бессмертием, а тем самым неразрешимый конфликт между жизнью философа и полисом, соотв. между βίος θεωρητικός и βίος πολιτικός.

Философский опыт вечного, который Платон считал «несказанным» (#ρρητός), а Аристотель «бессловным» (#νεῦ λ#γού) и понятие которого позднее всплывает в парадоксе «остановившегося теперь» (nunc stans), способен осуществиться лишь вне сферы дел человеческих, как и коснуться он может только того, кто покинул множественность человеческого общества. Об этих условиях говорится в символе пещеры платоновского «Государства», повествующем нам о том как философ должен избавиться от цепей, приковавших его к сотоварищам по человечеству, чтобы затем в совершенной отъединенности покинуть пещеру, без человеческих спутников и последователей. Выражаясь политически, т. е. на

¹⁹ Алкмеон В 2 по Дильсу-Кранцу, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1954.

²⁰ Греческий язык не различает между «трудами» и «деяниями», называя то и другое #ργα, т. е. вещами, которые или достаточно постоянны, чтобы длиться, или достаточно велики, чтобы о них вспоминали. Лишь когда философы, соотв. софисты вступили со своими «бесконечными двуделениями», началось различение также и между деланием и действием (ποιε#ν и πράττειν), так что соответствующие существительные ποιήματα и πράγματα начали вытеснять более общее слово #ργα (см. прежде всего Платон, Хармид 163). Гомер еще не знает слова πράγματα; у Платона, у которого τ# τ#ν ἀνθρώπων πράγματα значит все специфически человеческие дела, это слово имеет отчетливый оттенок безотрадных тягот и напрасных усилий. Но это не обязательно восходит к Платону. У Геродота слово πράγματα способно вызывать совершенно сходные ассоциации (см. напр. I, 155).

²¹ Фрагмент В 29, Дильс-Кранц.

языке, для которого умереть значит «перестать быть среди людей», опыт вечного равен силён таким образом своего рода смерти, и Платон ещё достаточно знал толк в политическом, чтобы так прямо это и высказать (в Федоне); от действительной смерти философская смерть отличается конечно тем, что она не окончательна, ибо никакое живое создание не способно выдержать опыт вечного во времени; жизнь сама толкает людей обратно в пещеру, где они снова живут, а именно «пребывают среди людей». Совершенно так же и средневековая мысль отделяла *vita activa*, в которой мы можем пребывать, от *vita contemplativa*, в которой мы никакими силами не в состоянии продержаться²². Всё здесь решается тем, что опыт вечного в противоположность опыту бессмертного ни в одном роде деятельности не находит себе соответствия и ни в какой род деятельности не может трансформироваться; ибо даже деятельность мысли, представляющая собой привязанный к словам процесс в душе человека, не только бессильна воссоздать этот опыт, она не может его даже сопровождать; именно поскольку рассуждение есть тоже деятельность, оно способно лишь прерывать и разрушать созерцание вечного.

Θεωρησις, исходно означающая не глядение а вглядывание или созерцание, характеризует опыт вечного в противоположность уже известному опыту бессмертия и связанной с ним деятельности всякого рода. Возможно, что совершенно оправданное и не только философами питаемое сомнение в долговечности полиса на исходе пятого и в начале четвертого столетия решительно подтолкнуло умы к открытию вечности, и по-видимому страшный испуг перед этим прозрением так тесно переплетался с изумленным восторгом перед новонайденным вечным, что философы в какой-то мере поневоле наполнялись бранчливым презрением ко всяким заботам о бессмертии, отныне подпавшим под фатальное подозрение в пустом тщеславии и гордычестве. Несомненно то, что они вошли таким путем в уже непримиримый конфликт с античным полисом и с лежавшей в его основе религией. Но что в итоге философская ориентация на вечность взяла верх над всеми стремлениями заручиться чем-то из бессмертного, тому причиной была уже собственно не философская мысль или влияние философов. Закат Римской империи убедительнейше доказал, что никакое дело смертных рук не может уповать на бессмертие, и закат этот сопровождался, как бы наполненный изнутри ее звучанием, христианской вестью о том, что жизнь каждого отдельного человека отныне будет длиться всегда. Это был конец античных религий, покоившихся наоборот на смертности человека и на возможном бессмертии созданного им мира. При таких обстоятельствах всякое стремление к земному бессмертию должно было показаться столь же суетным, сколь и излишним, а *vita activa*, старый βίος πολιτικός, вообще мог теперь держаться лишь поскольку был готов поступить в услужение к *vita contemplativa* и подчиниться ее запросам. Успешность этого переподчинения можно оценить, заметив что даже приход Нового времени с его насильственным опрокидыванием заведенного порядка, традиционного соотношения действия и созерцания, оказался бессильным хотя бы просто извлечь из забвения порыв к бессмертию, некогда источник и средоточие всей *vita activa*, как и политики вообще.

²² Так говорит, скажем, Фома в S. th. II 2, 181, 4: In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus.

Вторая глава

Пространство публичного и сфера частного

§ 4 Человек, общественное или политическое живое существо

Vita activa, человеческая жизнь, насколько она погружается в деятельное бытие, движется в мире вещей и людей, от которого она никогда не уходит и который она ни в чём не трансцендирует. Любая человеческая деятельность разыгрывается в окружении вещей и людей; тут она локализована, а иначе утратила бы всякий смысл. Этот объемлющий мир, внутрь которого рождается каждый, обязан по сути своим существованием человеку, его изготовлению вещей, его попечительной заботе о почве и ландшафте, его действиям организации политических связей в человеческих сообществах. Не бывает человеческой жизни, пусть то жизнь отшельника в пустыне, которая, насколько она вообще отдана делу, не развертывалась бы в мире, прямо или опосредованно свидетельствующем о присутствии других людей.

Все виды человеческой деятельности обусловлены тем обстоятельством, что люди живут совместно, однако лишь действие непредставимо вне человеческого общества. Деятельность труда как таковая не обязательно требует наличия других людей, хотя существо, трудящееся в полном одиночестве, вряд ли еще оставалось бы человеком; оно было бы работающим животным, *animal laborans* в самом буквальном и жутком смысле слова. Существо, изготавливающее вещи и выстраивающее лишь им одним обитаемый мир, еще могло бы называться создателем, однако *homo faber* – вряд ли; оно утратило бы свои специфически человеческие свойства и равнялось бы скорее богу, пусть и не Богу-творцу, но всё-таки божественному демиургу, как в одном из своих мифов описывает его Платон. Только действие, поступок исключительная привилегия человека; ни зверь ни животное не могут действовать²³; и лишь действие не может в качестве деятельности вообще двинуться с места без постоянного присутствия мира современников.

Этой особой связью, привязывающей действие к человеческой совместности, по-видимому совершенно оправдано то, что уже очень рано (у Сенеки) аристотелевское определение человека как *ζῷον πολιτικόν*, политического живого существа, было воссоздано в латинском через *animal sociale*, так что Фома в конце концов определенно говорит: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*: «Человек политический, то есть общественный по природе»²⁴. На деле всё обстоит иначе, и самопонятность, с какой здесь общественное ставится на место политического, яснее всяких теорий выдает, насколько было утрачено греческое восприятие того, что такое собственно политика. Хотя не решаяще, но всё же знаменательно для

²³ Бросается в глаза, что гомеровские боги действуют только когда задействованы люди, управляют ли они ими издалека или вмешиваются в их дела непосредственно. Распри между богами вроде бы тоже вызваны их участием в человеческих интригах, прежде всего тем что они берут чью-то сторону в конфликтах смертных. Так возникают истории, в которых люди и боги действуют совместно, однако инициативу захватывают именно смертные, даже если решение выносится потом в собрании богов на Олимпе. Мне кажется, что гомеровское *ῥυθὺν ἄνδρῳ τε θεῷ τε* (Одиссея I 338) намекает на такое «взаимодействие»: певец поет деяния богов и людей, а не божественные истории с одной стороны, человеческие с другой. Так и в «Теогонии» Гесиода речь идет не о деяниях богов, но либо о возникновении мира (116 сл.), к чему олимпийские боги непричастны (ибо строка 118 явно неаутентична), либо «о блаженных богах и многославных деяниях людей» (99 сл.), и нигде, насколько я вижу, о многославных деяниях богов.

²⁴ Я цитирую из *Index rerum* Тауринского издания. В тексте слова *politicus* нет, но *Index* подытоживает тенденцию Фомы правильно; см. *Summa theologiae* I, 96, 4. II 2, 109, 3.

ошибочного перевода, что слово «социальный» существует только в латинском и не имеет соответствия в греческом языке или в греческой мысли. Существеннее то, что слово *societas* исходно имело в латинском отчетливый, хотя и ограниченный политический смысл; оно означало союз, в который люди вступают друг с другом ради определенной цели, например чтобы достичь господства над другими или даже совершить преступление²⁵. Лишь когда позднее начали говорить о *societas generis humani*, обществе рода человеческого²⁶, можно стало считать, что к природе человека принадлежит «социальность», жизнь в обществе. Отличие от греческой мысли тут в следующем: разумеется Платон и Аристотель тоже знали что человек не может жить вне человеческого общества, но как раз это считалось ими не специфически человеческой особенностью, а наоборот чем-то общим в жизни человека и животных, что поэтому ни при каких обстоятельствах нельзя было относить к особым коренным условиям человечности. Естественная, общественная совместная жизнь человеческого рода принималась за ограничение, наложенное надобностями его биологической жизнедеятельности, именно поскольку эти надобности для человеческой жизни явно те же, как и для других форм органической жизни.

В согласии с греческой мыслью человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (*ο#κία*) и семья, но даже подчеркнуто противопоставлять ему. Становление полиса, всецело задающего тон греческому пониманию политики, имело следствием то, что всякий «помимо своей частной жизни получил своего рода вторую жизнь, свой βίος πολιτικός. Каждый гражданин отныне принадлежал двум порядкам существования, и его жизнь характерным образом строго делилась на то, что он называл своим собственным (*ἑδίων*), и то, что оставалось общим (*κοινόν*)»²⁷. Не прихотливое мнение или теория Аристотеля, но исторический факт то, что основанию полиса предшествовало уничтожение всех союзов, опиравшихся, подобно *φратрии* или *φиле*, на природно-естественное начало, т. е. на семью и кровное родство²⁸. Из родов деятельности, которые можно встретить во всех формах человеческого общежития, только две считались собственно политическими, а именно действие (*πρ#ξις*) и речь (*λέξις*), и только они полагают основание той «сфере дел человеческих», *τ# τ#ν #νθρώπων πράγματα*, как имел обыкновение говорить Платон, из которой было исключено всё принудительное или хотя бы просто утилитарное.

²⁵ *Societas regni* у Ливия, *societas sceleris* у Корнелия Непота. Разумеется, подобные «союзы» могли заключаться и для деловых целей; и слово «*societas*» встречается в этом смысле уже применительно к средневековой экономике. См. *W. J. Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 419.

²⁶ Выражением «человеческий род» я хотела бы здесь и в нижеследующем обозначать родовую сущность в отличие от совокупности всех людей, которую я буду называть «человечеством».

²⁷ *Werner Jäger, Paideia III*, p. 111 (американское издание).

²⁸ Во введении к «*La cité antique*» Фюстель де Куланж утверждает правда, что он покажет, что в основании античной семейной структуры и античного города-государства лежит «одна и та же религия»; на деле однако он приводит потом многочисленные свидетельства того, что власть рода и власть полиса «étaient, au fond, deux régimes opposés... qui devaient un jour ou l'autre se faire la guerre... Ou la cité ne devait pas durer, ou elle devait à la longue briser la famille» (книга IV, гл. 5). Это противоречие в книге, еще и сегодня основополагающей, возникло по всей видимости оттого, что Куланж берет Рим и греческие города-государства вместе, а именно так, что свои категории и иллюстрации он заимствует по существу из римской истории и римских институтов, прилагая их затем к греческим условиям, — хотя он разумеется и подчеркивает, что Пританей, соответствующий римскому культу Весты, «s'affaiblit de bonne heure en Grèce. Mais [cette grande vénération] ne s'affaiblit jamais à Rome» (книга III, гл. 6). Пропасть между семейной и государственной организацией была в Греции не только глубже чем в Риме, но сама религия Гомера и олимпийских богов, ставшая потом религией полиса, с самого начала отличалась от древних божеств семьи и домашнего хозяйства. В то время как Веста, богиня очага, стала покровительницей Рима и ее культ носил выраженный политический характер, ее греческая товарка Гестия впервые упоминается у Гесиода, единственного видного греческого поэта, который в намеренной оппозиции к Гомеру восхваляет жизнь у домашнего очага. А в общественной религии полиса она должна была уступить свое место в собрании двенадцати олимпийских божеств Дионису (см. *Mommsen, Römische Geschichte*, книга I, гл. 12 5-го изд., и *Robert Graves, The Greek Myths*, 1955, 27 k.).

Несомненно, лишь основание городов-государств позволило грекам в столь большой мере проводить свою жизнь в этой, политической области, т. е. в деяниях и речи; однако убеждение, что эти две человеческих способности теснейшим образом взаимосвязаны и что они представляют собой высшие дары человека, похоже, древнее эпохи основания полиса и уже у Гомера считается чем-то само собой разумеющимся. Ибо уже величие гомеровского Ахилла неким естественным образом вытекает из того, что он на деле оказывается вершителем величайших деяний и глашатаем величайших слов²⁹. И в расхождении с современными представлениями его слова считались великими не потому что выражали великие мысли. Как мы знаем из последних стихов «Антигоны», всё обстоит скорее наоборот: *μεγάλοι λόγοι*, великие слова или, как переводит Гёльдерлин,

Великие взгляды,
За великие удары от высоких плеч
Должное воздающие, —
Они научили в старости думать³⁰.

Здесь прозрение и с ним мысль возникают из речи, а не наоборот, притом что говорение и действие считались одинаково изначальными и равновесными, они были равного рода и равного ранга. И это не потому лишь что всякое политическое действие, когда оно не пользуется средствами насилия, осуществляется очевидно через речь, но также и в том еще более элементарном смысле, что именно отыскание нужного слова в нужный момент, совершенно независимо от его информирующего и коммуникативного содержания для других людей, есть уже действие. Глухо только насилие, и уже по этой причине голое насилие никогда не может претендовать на величие. Даже когда в позднейшую эпоху военное и риторическое искусства тоже выходят на передний план собственно политического воспитания, само по себе это их соседство всё еще обусловлено тем ранним, как бы дополитическим опытом.

Только в мире опыта самого полиса, не без оснований характеризуемого Буркхардтом как «самая болтливая» из всех государственных форм, и еще решительнее в политической философии, выросшей ведь из опыта полиса, действие и говорение всё больше разлучаются, пока не образуют две совершенно отдельных друг от друга деятельности. Акцент при этом переместился с действия на говорение, причем речь опять же считалась уже не столько отличительным способом, каким люди отвечают тому или соразмеряются с тем или могут даже оборониться от того, что с ними происходит или что разыгрывается перед их глазами, но стала расцениваться теперь по сути как средство уговорить и убедить³¹. Быть полити-

²⁹ Пелей, говорит Феникс, поручил ему научить этому сына: *μύθων τε #ητ#ρ# #μεναι πρῆκτ#ρά τε #ρῶν* (Илиада IX, 443). Речь идет явно о воспитании для *агоры*, равно как и для войны, которым обще то, что обе дают возможность отличиться как раз в слове и деянии.

³⁰ Буквальный перевод последних строк «Антигоны» (1350–54) следующий: «Но великие слова, противостоящие (или отплачивающие) великим ударам высокоплечих (богов), учат пониманию в старом возрасте». Содержание этих строк так загадочно для современного понимания, что трудно найти переводчика, отваживающегося передать их обнаженный смысл. Исключением тут перевод Гёльдерлина [*Große Blicke aber, / Große Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken*]. Один анекдот, сообщаемый Плутархом, способен проиллюстрировать связь между действием и говорением на гораздо более низком уровне. Некто однажды обратился к Демосфену и поведал, что был жестоко избит. «Но ты», сказал Демосфен, «ничего из того, о чем мне рассказываешь, не испытал». Тогда тот повысил голос и вскрикнул: «Я ничего не испытал?» «Теперь», сказал Демосфен, «я слышу голос обиженного и пострадавшего» (Жизнеописание, «Демосфен»). Последний остаток этой древней связи между речью и мыслью, чуждой нашим представлениям о выражении мысли словами, можно видеть в стандартной цicerоновской фразе *ratio et oratio*.

³¹ Для этой тенденции характерно, что в итоге политика вообще называют «ритором» (*#ήτωρ*), и риторика, искусство публичной речи (в отличие от диалектики, искусства философской речи), Аристотелем определяется именно как искусство уговаривать и убеждать (Риторика 1354a 12 слл. и 1355b 26 слл). (Различение между философской и политической речью восходит к Платону, Горгий 448.) Так что в Греции могло быть и такое мнение, что падение Фив имело причиной пренебрежение там риторикой в пользу военного искусства (Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, Kröner Verlag, Bd. III, S. 190).

ческим, жить в полисе означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием. Принуждать других силой, приказывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков как бы до-политическим способом межчеловеческого обхождения, привычным в жизни вне полиса, скажем в обращении с домочадцами, в семейственности, где глава семьи осуществлял деспотическую власть, а также в варварских государствах Азии, чью деспотическую форму правления часто сравнивали с организацией домохозяйства и семьи.

Аристотелевское определение человека как политического живого существа опиралось таким образом на опыт, который складывался как раз вне натуральной сферы человеческого общежития и стоял к ней в заявленной противоположности. Действительно понятным оно кроме того становится тогда, когда мы присовокупляем к нему вторую знаменитую аристотелевскую «дефиницию» человека, а именно что человек есть ζῷον λόγον ἔχον, живое существо, обладающее логосом. Латинский перевод этой дефиниции, animal rationale, покоится на столь же фундаментальном недоразумении, как и понятие animal sociale. Аристотель не имел в виду ни действительно дать дефиницию человека, ни определить высшую в его понимании человеческую способность, ибо эта последняя была для него не речь и словесная аргументация и аргументирующее мышление, а νοῦς, способность созерцания, отличающаяся именно тем, что ей не соответствует речь или говорение³². Что сплошь да рядом принимают за знаменитое аристотелевское определение человека, есть в действительности лишь артикулированное и концептуально проясненное воспроизведение обычного в полисе мнения о существе человека, насколько он живет в полисе и политичен; ибо по этому мнению неграждане полиса – рабы и варвары – оставались ἄλογον, без логоса, что естественно означало не что они не умеют говорить, а что их жизнь проходит вне логоса и слово как таковое для них лишено значения, именно поскольку греческая форма жизни отличалась тем, что была обусловлена речью, и средоточием всех гражданских дел было говорение друг с другом.

Глубокое непонимание, дающее о себе знать в латинском переводе слова «политический» через «социальный», всего отчетливее обнаруживается, пожалуй, когда Фома сравнивает управление домашним хозяйством с властью в общественной политической сфере: глава хозяйства, рассуждает он, имеет сходство с главой королевства, разве что, добавляет он, полнота его власти меньше королевской³³. Здесь различие между одинаковым во всей европейской античности общественным мнением и таковым средневековья, а каждое соответственно предполагается Аристотелем и Фомой как нечто для них естественное, поистине кричащее. В самом деле, не только полису, но античности вообще было совершенно ясно, что даже власть тирана ограничена и менее полна чем та, с какой отец семейства, который действительно был dominus, владел своим рабовладельческим хозяйством и домочадцами. И это не потому, что власть политического властителя всегда была где-то скована властью связанных между собой граждан, но потому что абсолютное, непререкаемое господство внутри политической сферы расценивалось как contradictio in adiecto³⁴.

³² Этика Никомахова 1142a 25 и 1178a 6 слл.

³³ Фома, S. Th. II 2, 50, 3.

³⁴ Потому dominus и pater familias имели хождение как синонимы, равно как со своей стороны servus и familiaris: Dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares (Seneca, Ep. 47, 12). Когда императоры Рима в конце концов заставили именовать себя Dominus, – ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore repoussaient comme une malédiction et une injure, – то со старой римской свободой было покончено (H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, 1847, vol. III, p. 21).

§ 5 Полис и домашнее хозяйство

Хотя недоразумение, приравнивающее политическое начало к социальному, так же старо, как перевод греческих понятий в латинские и их приспособление к латино-христианской мысли, всё же Новое время с его новоевропейским понятием общества еще решительнее усложнило картину. Простое различие между приватным и публичным соответствует сфере домохозяйства с одной стороны, пространству политического с другой, а эти области существовали как различные, строго отделяемые друг от друга единицы по меньшей мере с начала античного города-государства. Ново, наоборот, возникновение некоего в собственном смысле социального пространства, совпавшего по своему появлению с зарождением Нового времени и нашедшего свою политическую форму в национальном государстве.

Мы должны в этой связи уяснить себе, до какой степени трудно из-за новоевропейских осложнений вообще понять эти решающие разделения и различия между публичным и частным, между пространством полиса и сферой домохозяйства и семьи, наконец между видами деятельности, служащими поддержанию жизни, и теми, которые направлены на общий всем мир; причем мы не должны упускать из виду, что эти разделения и различия образуют само собой разумеющееся и аксиоматическое основоположение всей политической мысли античности. Для нас само собой понятно отсутствие строгого отличия этих вещей друг от друга, потому что от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политики, а «национальной экономией», народным хозяйством или «социальной экономией», и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода «коллективным домохозяйством»³⁵. То, что мы именуем сегодня обществом, есть семейный коллектив, который экономически понимает себя как гигантскую сверхсемью, а его политическая форма организации образует нацию³⁶.

Мы поэтому лишь с трудом способны осознать, что в русле античной мысли такое понятие как политическая экономия было бы само в себе противоречивым: всё входившее в «экономику», а именно принадлежавшее чисто к жизни отдельного человека и продолжению рода, уже ввиду этого идентифицировалось и определялось как не-политическое³⁷.

Исторически весьма вероятно, что возникновение города-государства и публичной сферы происходило за счет власти и значимости частной сферы, семьи и домашнего хозяйства³⁸. Тем не менее прадревняя святость домашнего очага даже в Греции, которая в раз-

³⁵ См. чрезвычайно содержательное исследование: *Gunnar Myrdal, The Political Element in the Development of the Economic Theory*, 1953. «Народное хозяйство» автор переводит через «social economy or collective housekeeping».

³⁶ Этим не отрицается, что национальное государство и его общество возникли из средневекового королевства и феодализма, в рамках которого семья и дом как хозяйственная единица уже получили общее значение, неизвестное античности. Тем не менее тут нельзя игнорировать различие между феодализмом и Новым временем. Внутри феодализма семьи и домохозяйства были почти независимы друг от друга; потому королевский дом, представлявший страну как целое и относившийся к феодальным господам как *primus inter pares*, и не мог претендовать, в смысле абсолютного господства, на главенство в единой гигантской семье. Средневековая «нация» состояла из конгломерата семей; ее представители не считали себя членами одной единственной семьи, охватывающей в качестве нации всё население.

³⁷ Это различие совершенно явственно в первых разделах псевдо-аристотелевской «Экономики», где деспотическая монархия (единовластие) домохозяйства специально противопоставляется организации полиса, устроенной совершенно иначе.

³⁸ В Афинах поворотным моментом могло быть законодательство Солона. Куланж не без основания видит в афинском законе, делавшем поддержку родителей обязанностью детей, подлежащей обжалованию в законодательном порядке, свидетельство утраты родительской власти (ук. соч., книга IV, гл. 8). Однако государство лимитировало законную власть родителей лишь поскольку она вступала в конфликт с его собственными интересами, а не ради свободы или прав индивидуаль-

рушении семейных связей в пользу политического союза пошла намного дальше Римской республики, всегда оберегалась. И не столько уважение к частной собственности в нашем смысле мешало полису сокрушить частную сферу своих граждан, сколько ощущение, что без обеспеченной собственности никто не мог участвовать в делах общественного мира, потому что без места, которое человек действительно мог бы называть своим собственным, он как бы не поддавался в этом мире локализации³⁹. Даже Платон, политически зашедший в отмене частной собственности ради чудовищного расширения публичной сферы так далеко, что можно говорить просто-таки об отмене у него частной жизни, всё еще с величайшим уважением упоминал Зевса Геркея, защитника границ, а *#roi*, межевые столбы, воздвигнутые по границам владений граждан, он называет священными, не видя тут противоречия своим утопическим планам⁴⁰.

Сфера домашнего хозяйства имела ту отличительную черту, что совместная жизнь в ней диктовалась преимущественно человеческими потребностями и жизненной необходимостью. Силой, сплавившей здесь людей, была сама жизнь, жизнь индивида равно как и рода, и пенаты, римские домашние божества, были соответственно для Плутарха «богами, которые поддерживают нашу жизнь и питают наше тело»⁴¹. Что забота о поддержании жизни отдельного человека лежит на мужчине, а о поддержании рода на женщине, представлялось предписанием самой природы, и обе естественнейшие функции человека, труд мужчины, обеспечивающий пропитание, и вынашивание женщины, служащее воспроизведению, были одинаково подчинены жизненному влечению и порыву. Естественная совместная жизнь в домохозяйстве имела поэтому свой исток в необходимости, и необходимость властно пронизывала все виды деятельности, подпадавшие этой сфере.

В противоположность этому пространство полиса было областью свободы, и поскольку между этими двумя областями существовала вообще какая-то связь, она естественным образом предполагала, что удовлетворение жизненных нужд внутри домашнего хозяйства создает условия для свободы в полисе. Ни в каком случае поэтому под политикой не могло пониматься что-то необходимое для благополучия общества – шла ли речь о сообществе верующих, как в средневековье, или об обществе собственников, как у Локка, или об обществе приобретателей, как у Гоббса, или об обществе производителей, как у Маркса, или об обществе обладателей рабочих мест, как в современном обществе западных стран, или об обществе рабочих, как в социалистических или коммунистических странах. Во всех этих случаях именно свобода общества требует и оправдывает ограничение полноты политической власти. Свобода располагается в сфере общественного, тогда как принуждение и насилие локализуются в политическом и становятся таким образом монополией государства.

Как ни склонны были греческие философы восставать против политического, против жизни в полисе, для них оставалось всё же само собой разумеющимся, что местопребывание свободы располагается исключительно в политической области, а необходимость это

ных членов семьи. В этом отношении знаменательно, что дети не обладали правом на жизнь, которое нам кажется таким само собой разумеющимся, но продажа и подкидывание грудных детей сохранялись вплоть до 374 года нашей эры, когда прочие права отцовской *potestas* давно уже устарели (см. R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 8).

³⁹ Типично для этого различия между владением и собственностью, что были греческие города-государства, где гражданам законодательно обязывались делить между собой и сообща потреблять урожай, при том что в тех же самых государствах каждый гражданин обладал абсолютно неоспоримым правом собственности на свой земельный надел. Ср. Куланж (op. cit., книга II, гл. 6), который называет это обстоятельство «*contradiction bien remarquable*», не видя, что в античном восприятии собственность и владение не имели между собой ничего общего.

⁴⁰ См. Законы 842.

⁴¹ Цит. по Куланжу, op. cit., книга II, гл. 9, из Плутарха *Quaestiones romanae* 51. Представляется странным, что Куланж при своем одностороннем акценте на богах подземного мира в греческий и римской религии мог не заметить, что эти боги не только боги мертвых и культ не просто культ умерших, но что эта ранняя, привязанная к земле религия служила жизни и смерти как двум аспектам единого в себе процесса. Жизнь приходит от земли и возвращается в нее; рождение и смерть лишь две разные стадии одного и того же биологического процесса, подчиненного подземным богам.

дополитический феномен, характеризующий сферу частного хозяйства, и что принуждение и насилие оправданы лишь в этой сфере, поскольку они дают единственное средство возобладать над необходимостью – например через господство над рабами – и достичь свободы. Необходимостью, теснящей всех смертных, насилие оправдано; силой люди избавляются от накладываемой на них жизнью необходимости ради свободы мира. Эта свобода в мире была для греков условием того что они называли счастьем, *εὐδαιμονία*, неизменно связанным со здоровьем и благоденствием, в совокупности характеризовавшими объективное положение человека в мире. Бедный и больной оставался под игом физической необходимости, даже если юридически он был свободен; не просто бедный, но раб был сверх того подвержен насилию еще и через осуществляемое человеком господство. Это двойное и продублированное «несчастье» порабощенности не имеет отношения к тому, хорошо ли ощущает себя раб и благополучен ли он; а бедный, но свободный человек предпочитал нестабильность рынка труда с его ежедневными колебаниями обеспеченному заработку, потому что связанные с этой обеспеченностью обязательства ощущались уже как ограничение свободы; так и тяжелый труд считался менее удручающим чем легкая жизнь многих занятых в хозяйстве рабов⁴².

Дополитическое принуждение, в каком глава семейства держал домочадцев и рабов и какое считалось неизбежным именно поскольку человек «общественное» существо, пока не способен стать политическим⁴³, не имеет однако ничего общего с хаотическим «природным состоянием», принятым у политических мыслителей семнадцатого века за первобытное состояние людей, от насильственности и необеспеченности которого они рекомендовали бегство в «государство», монополизирующее со своей стороны всё насилие и всю власть и кладущее конец «войне всех против всех» тем, что оно «всех одинаково держит в страхе»⁴⁴. Всё понимаемое нами под господством и порабощением, под властью, государством и правлением, короче, все наши концепции политического порядка считались наоборот дополитическими; они имели себе оправдание не в общественном, но в частном и были в собственном смысле слова неполитическими – к полису не относящимися.

Полис отличался от сферы домашнего хозяйства тем, что в нём жили лишь равные, тогда как порядок домохозяйства опирался как раз на неравенство. Свободная жизнь означала неприказные отношения, равно как предполагала свободу от давления необходимости и повелений господина. Бытие свободным исключало как господство, так и подневольность⁴⁵. Внутри сферы домохозяйства таким образом вообще не могло быть свободы, даже для главы семьи, который лишь потому считался свободным, что мог оставить хозяйство и податься в политическое пространство, где оказывался в среде себе равных. Это равенство внутри полиса имеет конечно мало общего с нашей идеей эгалитарности; оно означало, что человек имеет дело только с равными себе, предполагая таким образом само собой разумеющееся

⁴² Знаменательна дискуссия между Сократом и Евтером у Ксенофонта (*Memorabilia* II 8): необходимость принудила Евтера к телесному труду, и он уверен что не в состоянии долго вынести этот род жизни; он знает также что в старости будет беспомощным и покинутым. Он полагает всё же что лучше трудиться чем просить милостыню. На это Сократ предлагает ему поискать кого-нибудь, кто в лучшем положении и нуждается в помощнике. Евтер сразу отвечает что не вынесет «рабства» (*δουλεία*).

⁴³ Немецкое слово *Gesellschaft* очень ясно выражает в своей этимологии отмеченную выше тесную связь между обществом и организацией домашнего хозяйства. «Тут соединение приставки *Ge*, выражающей обобщенность отношений, со словом *Saal*, старым обозначением германского однокомнатного дома... Общество, *Gesellschaft*, было сообществом всех живущих в таком доме» (*Theodor Eschenburg, Staat und Gesellschaft in Deutschland, 1956, S. 18*).

⁴⁴ Так у Гоббса в «Левиафане», часть I, гл. 13.

⁴⁵ Известнейшее и красивейшее свидетельство этого греческого восприятия свободы есть у Геродота в его обсуждении различных государственных форм (III, 80–83): Отан, сторонник равенства полиса, политической *ἰσωνομία*, заявляет, что не хочет ни господствовать ни пойти под господина. Но в том же смысле и Аристотель говорит что жизнь свободного человека лучше жизни деспота, причем для него само собой разумеется что деспот не свободен (Политика 1325a 24). По Куланжу все греческие и латинские слова, выражающие господство над другими, – как *rex*, *pater*, *ἡγεμῶν*, *βασιλεὺς* – идут из сферы домашнего хозяйства и первоначально были именами, служившими для обращения рабов к своим господам.

существование «неравных», тем более что эти «неравные» всегда составляли большинство населения в городах-государствах⁴⁶. Равенство, в Новое время всегда требование справедливости, составляло в античности напротив собственное существо свободы: статус свободного означал свободу от всякого неравенства, присущего отношениям господства, и движение в пространстве, где не было ни господства ни подчиненности.

Но здесь уже и кончается возможность уловить глубокое различие между новоевропейским и античным пониманием политического в форме контрастных пар. Самая большая трудность для любого сопоставления заключается в том, что Новое время собственно вообще не отделяет и не отличает общественное от политического. Что политика есть лишь функция общества, что действие, речь и мысль первично образуют надстройку социальных интересов, *это* ведь не открытие и не просто изобретение Маркса, это входит в аксиоматические предпосылки, некритично усвоенные Марксом из новоевропейской политической экономии. Происходящая здесь функционализация политического делает естественно невозможным хотя бы просто заметить дистанцию, отделяющую политическое от общественного. И тут тоже дело не в какой-то произвольной теории или идеологии, поскольку с возникновением общества в Новое время, т. е. с выходом «домохозяйства» и «экономических» (о#к#α) видов деятельности в пространство общественного, само ведение хозяйства и все занятия, прежде принадлежавшие к частной сфере семьи, теперь касаются всех, т. е. стали «коллективными» заботами⁴⁷. Так что в современном мире эти две области постоянно переходят одна в другую, словно они лишь волны в вечнотекущем потоке жизненного процесса.

Исчезновение пропасти, через которую люди классической древности должны были как бы ежедневно перепрыгивать, чтобы выходить из тесной области домохозяйства и подниматься в круг политического, есть по существу новоевропейский феномен. Ибо дистанция между частным и публичным в Средние века еще как-то существовала, хотя и во многом утратив свое значение, а главное совершенно изменив свое местоположение. Справедливо отмечалось, что после распада Римской империи католическая Церковь предложила замену принадлежности к публичному организму, который в последние века затянущейся античности мог реализоваться прежде всего в муниципальном управлении⁴⁸. Специфически средневековый контраст между мраком обыденности и величественным блеском святынь создавал дистанцию между мирским и религиозно освященным, во многом отвечавшую пропасти между частным и публичным в античности; и тут тоже перешагивание из одной области в другую означало восхождение и преодоление. При всём том не надо конечно закрывать глаза на различие между античностью и средневековьем; потому что какую бы мирской ни делалась в итоге Церковь, она всё еще оставалась привязана к потустороннему, коль скоро сообщество верующих могла скреплять только забота о спасении души. Однако приравнение

⁴⁶ Неграждане всегда были большинством населения, хотя соотношение сильно менялось. Ксенофонт, утверждающий, что на рынке в Спарте увидел не более 60 граждан на 4000 человек, наверное всё-таки преувеличил (Hellenica III 35).

⁴⁷ «Мысль, что общество подобно главе семьи ведет хозяйство в пользу ее членов, прочно укоренилась в экономической терминологии... В немецком языке выражение Volkswirtschaftslehre, политическая экономия, буквально учение о народном хозяйстве... заставляет думать, что существует коллективный субъект хозяйственной деятельности... В английском... в выражениях "theory of wealth" и "theory of welfare" находят себе выражение сходные представления» (Myrdal, op. cit., p. 140). «Что подразумевается под социальной экономией, функция которой общественное хозяйство? Здесь прежде всего *implicite* проводится аналогия между индивидом, ведущим хозяйство в своей семье и у себя дома, и обществом. Адам Смит и Джеймс Милль довели потом эту аналогию до эксплицитности. После критических работ Джона Стюарта Милля и с постепенным принятием различия между практической и теоретической политической экономией от этой аналогии отказались» (p. 143). Что с тех пор этой аналогией уже не пользуются, имело понятным последствием то, что существенные структуры в этой области всё больше уходят в темноту. Сам этот факт можно объяснять тем, что необычайное развитие общества с одной стороны в известной мере поглотило семью, а с другой, именно поскольку оно само происходит из семейного сообщества, оно смогло стать ей почти полноценной заменой — или во всяком случае нередко ощущается в качестве таковой.

⁴⁸ R. H. Barrow, The Romans, 1953, p. 194.

религиозного к публичному, пусть и с оговорками, допустимо, тогда как область мирского в века феодализма была совершенно вытеснена в тот сектор, который в античности был отведен частной сфере. Одним из примечательных знамений средневековой эпохи было то, что все виды человеческой деятельности и все повседневные, мирские события разворачивались в рамках частного домохозяйства, так что, можно сказать, никакой отдельной сферы мирского и публично-общественного в собственном смысле этого слова по сути дела не существовало⁴⁹.

Характерной чертой этого гигантского разрастания частной сферы и тем самым различия между античным отцом семейства и феодальным господином было то, что последний в границах своих владений имел право вершить суд, тогда как в античности бывали мягкосердые и суровые господа, справедливые и несправедливые, но не существовало собственно права и закона в отношениях между слугой и господином; право и закон вне публичной политической сферы были совершенно немыслимы⁵⁰. Приватизацию всех видов человеческой деятельности и вытекающую отсюда приватизацию всех человеческих отношений можно проследить вплоть до специфически средневековых организаций ремесленников еще и в городах, в гильдиях и цехах, *confreries* и *compagnons*, как они себя именуют в характерном тяготении к семейственности и хозяйственности отношений, и даже вплоть до ранних торговых компаний, где «исходно единое домашнее хозяйство всё еще дает о себе знать в таких словах как “компания” (*com-panis*, со-хлебник)... и в таких оборотах речи, как “люди, едящие один хлеб”, “люди, делящие друг с другом хлеб и вино”»⁵¹. Средневековое понятие «общего блага», вовсе не предполагая существования публичной политической сферы, свидетельствует скорее о признании того, что частные индивиды способны иметь общие интересы, причем как духовной, так и материальной природы, а потому оставаться в приватной сфере и заниматься исключительно своими делами они могут только когда кто-то один берет на себя соблюдение общих всем интересов. Это по сути христианское отношение к политической сфере отличается от современного не столько признанием «общего блага», сколько исключительностью приватной сферы и отсутствием того примечательного междуцарствия, в котором частным интересам приписывается публичное значение и которое мы называем обществом.

Потому и не удивительно, что политическая мысль Средневековья, занятая исключительно мирским, ведать не ведала о пропасти между обеспеченной жизнью внутри семьи и безжалостной незащищенностью личности внутри полиса, как следствие не принимая мужество за кардинальную политическую добродетель. Примечательно всё же, что единственный постклассический политический мыслитель, главной заботой которого было восстановить политическое начало в его древнем достоинстве, а именно Макиавелли, в своих направленных на это усилиях сразу же снова осознал и пропасть между приватным и публичным, и то, какое мужество требуется для преодоления этой пропасти; то и другое он описал в вос-

⁴⁹ То, что Левассёр (*E. Levasseur*, *Histoire des classes ouvrière et de l'industrie en France avant 1789*, 1900) констатировал в отношении феодальной организации труда, справедливо для всего феодального общества: «Chacun vivait chez soi et vivait de sois-même, le noble sur la seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville» (p. 229).

⁵⁰ Приличное обращение с рабами, рекомендуемое Платоном в «Законах» (777), имеет мало общего со справедливостью и является вопросом самоуважения, не учета интереса рабов. О параллельном существовании двух законов — одного действующего среди свободных и другого для главы семейства и хозяина — см. Валлон (op. cit., II, p. 200): «La loi, pendant bien longtemps, donc... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». В той мере, в какой античное, особенно римское законодательство вообще вмешивалось в семейно-хозяйственные обстоятельства — обращение с рабами, семейные отношения, — оно это делало чтобы смягчить неограниченную в принципе власть хозяина и главы семейства. Чтобы справедливость распространялась на совершенно «приватную» совместную жизнь рабов, было немыслимо; они были *per definitionem* вне закона и подчинены власти своего господина. Только сам господин, поскольку он был не только рабовладелец, но еще и гражданин, стоял под законом, который тогда в интересах государства мог урезать его семейно-хозяйственную власть.

⁵¹ *W. J. Ashley*, op. cit., p. 415.

хождении «кондотьера из низких обстоятельств к высоте государева двора», т. е. из обстоятельств простой частной личности, общих всем людям, к сияющей славе великих деяний⁵².

Покинуть хранительную сферу усадьбы и дома, первоначально чтобы пуститься в какую-нибудь авантюру или великое предприятие, обещающее славу, позднее чтобы войти всей своей жизнью в круг публичных дел, требовало мужества, потому что только внутри приватной сферы человек мог отдаться заботе о жизни и выживании. Всякий отваживавшийся войти в политическое пространство должен был прежде всего быть готов рисковать своей жизнью, и слишком большая любовь к жизни могла лишь встать на пути свободы, считалась явным признаком рабской души⁵³. Так мужество стало кардинальной политической добродетелью, и лишь обладавшие им могли быть приняты в сообщество, цель и смысл которого были политическими и которое поэтому заранее уже выходило за рамки простого общежития, продиктованного жизненными потребностями всех людей, будь они рабы, варвары или греки⁵⁴. «Правое и хорошее житие» (εὖ ζῆν), как Аристотель называл жизнь в полисе, было таким образом не столько благополучнее, беззаботнее или благороднее чем обычная жизнь, сколько иного ранга и иного качества. Хороша она была только в той мере, в какой ей удавалось подняться над жизненными нуждами, избавиться от труда и работы и в известном смысле преодолеть жажду жизни, природную у всех живых существ, в значительной мере избежав порабощения биологией жизненного процесса.

Греческая мысль с несравненной ясностью и отчетливостью выразила эти лежащие в основе ее политического сознания разграничения. Никакой деятельности, служащей лишь цели жизнеобеспечения и поддержания жизненного процесса, не было дозволено появляться в политическом пространстве, и это со столь явным риском оставить всю торговлю и ремесла прилежанию и предприимчивости рабов и чужеземцев, что Афины действительно стали тем «Пенсионополисом», населенным «пролетариатом потребления», который так проникновенно описывает Макс Вебер⁵⁵. Истинный характер этого полиса еще отчетливо выступает перед нами даже в политических философиях Платона и Аристотеля, хотя разграничительная линия между хозяйством и полисом здесь начинает уже расплываться, что находит выражение в склонности, особенно у Платона (по-видимому, вслед за Сократом) заимствовать сравнения и примеры для полиса из частной жизни и повседневности, тогда как Аристотель, в этом отношении более осторожный, допускает всё же вместе с Платоном, что по

⁵² Буквально «восхождение» из низшей сферы или ранга в более высокую составляет у Макиавелли постоянно повторяющуюся тему. См. прежде всего «Государь», гл. 6, об Иероне Сиракузском, и гл. 7; а также «Рассуждения» книга II, гл. 13.

⁵³ «By Solon's time slavery had come to be looked on as worse than death» (*Robert Schlaifer*, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, в *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936, vol. XLVII). Что сами рабы явно это мнение не разделяли, привело к известному и для нас столь скандальному допущению что есть люди, которые «по природе» рабы, что подробно разбирает Аристотель (в гл. 5 книги 1 своей «Политики»). Рабов упрекали в чрезмерной любви к жизни, φιλοφυξία, иначе говоря в трусости. Так Платон был уверен, что доказал рабскую природу рабов, указав на то что они ведь могли бы предпоспеть смерть порабощению (Государство 386a). Позднее эхо этого слышится еще у Сенеки, который на жалобы одного раба отвечает: «Почему кто бы то ни было должен был делаться рабом, когда свобода так близко под рукой у каждого?» (Ep. 77, 14); ибо «для того, кто не умеет умирать, жизнь в любом случае рабство» (*vita si moriendi virtus abest, servitus est* – ib. 13). Чтобы понять эту установку, надо вспомнить о том что большинство рабов в древности были побежденные враги; лишь небольшой процент рекрутировался из людей, родившихся в рабстве. Римская республика привлекала вообще свой контингент рабов из стран вне римского господства, но греческие рабы были большей частью тоже греки. Вместо того чтобы позволить продать себя в качестве пленных в рабство, они могли совершить самоубийство, а поскольку мужество было кардинальной политической добродетелью, предпочтя жизнь они тем самым уже доказали, что «по природе» не годятся быть свободными и гражданами полиса. Также и в Риме слово *labos* тесно связано с представлением о позорной смерти (см. напр. *Вергилий*, *Энеида* VI), и эта установка изменилась лишь в позднейшие века Римской империи, когда не только стало сказываться влияние стоицизма, но и рабское население большей частью пополнялось из людей, родившихся рабами.

⁵⁴ В этой связи Эдуард Майер в своем докладе «Рабство в древности» (Дрезден 1898) цитирует застольную песнь критянина Гюбрия: «Богатство мое копье и меч и украшенный щит... А кто не отваживается владеть копьем и мечом и украшенным щитом, охраняющим тело, те в страхе ложатся у моих ног, взывая ко мне как к своему господину и великому царю».

⁵⁵ См. его «Agrarverhältnisse im Altertum», в *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, S. 147.

крайней мере историческое происхождение полиса должно было быть связано с человеческими жизненными надобностями и что лишь его существо или присущая ему цель (τέλος) трансцендирует за пределы просто жизни в «хорошую жизнь»⁵⁶.

Но как раз эта часть учений сократической школы – ставшая скоро столь самопонятной, что теперь мы встречаем ее уже лишь как банальность, – тогда была совершенно новой и революционной, и возникла она не из реального опыта политической жизни той эпохи, а из желания освободиться из-под ига публичной жизни, желания, которое философы даже сами перед собой могли оправдать только тем, что всячески подчеркивали, как даже эта свободнейшая из всех известных жизненных форм в действительности всё же была еще связана с нуждами и подчинена необходимости. Тем не менее опыт полиса оставался, по крайней мере для Платона и Аристотеля, еще слишком мощной почвой чтобы позволить им хоть раз всерьез сомневаться в разнице между жизнью домохозяина и жизнью в полисе. Для не справившихся с жизненно необходимыми хозяйственными делами ни жизнь ни «хорошая жизнь» невозможны, однако политика существует никогда не просто ради выживания. Что касается обитателей полиса, то для них жизнь внутри хозяйственной сферы вообще существует только ради «хорошей жизни» в полисе.

⁵⁶ См. Политика, кн. 1, гл. 2.

§ 6 Возникновение общества

Пространство общественности возникло, когда недра домашнего хозяйствования с присущими ему родами деятельности, заботами и организационными формами выступили из хранительного мрака домашних стен в полную просвеченность публичной политической сферы. Этим была не только смазана давняя разграничительная линия между приватными и публичными делами; самый смысл этих понятий, равно как значение, какое каждая из двух этих сфер имела для жизни индивида как частного человека и как гражданина сообщества, переменились до неузнаваемости. Мы ни на манер греков не могли бы сказать что жизнь, проводимая лишь внутри своего самого узкого ($\#\delta\iota\omicron\nu$) круга, «идиотична», поскольку не принимает участия в общественном мире, ни под приватностью не понимаем то пусть необходимое, но всё-таки лишь временное бегство от треволнений *республики*, *res publica*, какого римляне искали и находили поодаль от города, гражданами которого они были, в своем частном владении. Для нас приватное очерчивает сферу такой интимности, какая в греческой античности нам прямо-таки неведома, какую в ее истоках мы способны проследить лишь вплоть до позднеримского времени, но какая в ее развернутом многообразии не была во всяком случае известна ни одной эпохе до Нового времени.

Тут намного больше чем простое смещение акцентов. Для античности решающим было то, что всё приватное есть лишь приватное, что человек в нём, как показывает само слово, живет в состоянии лишения, а именно лишен своих высших возможностей и человеческих способностей. Кто не знал ничего кроме приватной стороны жизни, кто подобно рабам не имел доступа к общественному или подобно варварам вообще просто даже и не учредил открытую всем публичную сферу, собственно человеком не был. Если мы сейчас в слове «приватный» уже не слышим, что исходно оно означает состояние лишения, то между прочим еще и потому, что новоевропейский индивидуализм принес с собою столь громадное обогащение частной сферы. Существеннее для нашего понимания приватности однако то, что она теперь отличается не только, как в античности, от публичного, но и прежде всего также от социального, античности неведомого и помещавшегося ею по своему содержанию в сферу приватного. Решающе для черт, какие приняло приватное в Новое время, решающе прежде всего для его важнейшей функции, обеспечения интимности, то, что исторически оно было открыто как противоположность не только политическому, но и социальному, с которым оно поэтому и состоит в более тесной и сущностной связи.

Первый просвещенный открыватель и в известной мере также теоретик интимного был Жан-Жак Руссо, примечательным образом до сих пор всё еще единственный среди великих авторов, кого часто упоминают только по имени, без фамилии. Бунт, приведший его к этому открытию, был направлен не против гнета государственного аппарата, но прежде всего против невыносимого ему извращения человеческого сердца в обществе, против вторжения социальности с ее мерками в душевные недра, которые до того по-видимому не нуждались ни в какой особой защите. Как интимность сердца вне дома и крова, в мире, места не имеет, так социальное, против которого она бунтует, отстаивая свое достоинство, тоже не поддается столь же надежной локализации как публичное; в сравнении с открытым политическим пространством социальная сфера всегда отягчена чем-то неуловимым. Поэтому лишь естественно, что для Руссо интимное подобно социальному предстает чем-то субъективным, он их считает как бы формами человеческой экзистенции, причем в его случае это принимает почти такой оборот, как если бы бунт поднял не Руссо против общества, а Жан-Жак против человека, которого общество зовет Руссо. В этом бунте сердца против собственной социальной экзистенции родился современный индивид с его неизменно переменчивыми настроениями и наклонностями, в радикальной субъективности его чувствен-

ной жизни, заплутавшейся в бесконечных внутренних конфликтных ситуациях, которые все коренятся в двоякой неспособности, чувствовать себя в социуме как дома и жить вне социума. Как бы ни относиться к личности Руссо, о которой мы к сожалению так исключительно информированы, аутентичность его открытия столь многими его последователями подтверждена и стоит вне сомнений. Высшее цветение поэзии и музыки от середины восемнадцатого до последней трети девятнадцатого столетия, ошеломляющее развитие романа до самостоятельной художественной формы, собственное содержание которой образует социальная реальность, одновременно с этим явственный упадок публичных художественных форм, особенно архитектуры – всё это показывает, каким тесным родством связаны интимное и социальное.

Бунт против социальности, в ходе которого Руссо и романтизм после него открыли пространство интимного, был направлен прежде всего против ее нивелирующих черт, против того, что мы нынче зовем конформизмом и что по сути является признаком всякого социума. Подтверждением здесь является уже то, что бунт начался так рано, заведомо до того как принцип равенства, который после Токвиля мы склонны делать ответственным за конформизм, имел время действительно дать о себе знать в социальном теле и политических учреждениях. В этой связи неважно, состоит ли нация из равных или неравных членов, ибо общество всегда требует от тех, кто к нему вообще принадлежит, чтобы они поступали как члены одной большой семьи, в которой должен царить только единый взгляд на вещи и только единый интерес. До новоевропейского распада семьи этот единый интерес и отвечающее ему воззрение на мир имели своего представителя в хозяине дома, чье господство препятствовало разброду мнений и конфликту интересов в лоне семьи⁵⁷. Примечательное совпадение расцвета общества с падением семьи ясно указывает на то, что общество своим возникновением среди прочего обязано тому, что семью поглощали группы, которые оказывались всякий раз ей социально отвечающими, т. е. с которыми она находилась на приблизительно том же житейском уровне. Равенство между членами общества не имеет вследствие этого ровно ничего общего с равенством равночестности, общением-с-себе-подобными, известным нам от классической древности как условие политического; оно напоминает скорее равенство всех членов одного семейства под деспотической властью главы семьи; разве что только потребности в таком господстве, осуществляемом одиночкой, представителем общих интересов и единогласного мнения, внутри общества не было, коль скоро здесь естественно возросшая сила семейных интересов через простое суммирование многих семей в одну группу невероятно возросла. Единоличного господства здесь действительно уже не требовалось, потому что сама же ударная сила общего интереса вставала на его место. Конформизм каким мы его знаем, когда полное единодушие достигается среди полной добровольности, есть лишь заключительная стадия этого процесса.

Правда, монархический принцип единовластия, которое в античности считалось типической формой организации хозяйства, внутри современного общества – которое, каким мы его сегодня знаем, уже не имеет, как на начальных стадиях своего развития, своей идеальной формой дворцовое хозяйство абсолютной монархии, – изменился в том отношении, что в обществе как раз *никто* господствует или правит. Однако этот *никто*, а именно гипотетическое единство экономических общественных интересов, как и гипотетическое единодушие расхожих мнений в салонах хорошего общества, правит не менее деспотично оттого, что не привязан ни к какому конкретному лицу. Феномен господства этого *никто* нам слишком уж хорошо известен по «социальнейшему» из всех государственных формирований, бюро-

⁵⁷ Хорошей иллюстрацией здесь служит замечание Сенеки, который, обсуждая полезность высокообразованных рабов (знающих классиков наизусть) для по-видимому порядком невежественного господина, комментирует: «Что знают домочадцы, знает хозяин» (Письма к Луцилию 27, 6, цит. по Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 61).

кратии, которая не случайно на последней стадии национально-государственного развития приходит к господству, а именно в процессе развития, начало которому было положено абсолютной монархией просвещенного деспотизма. Господство обезличенного *никто* настолько не означает отсутствия господства, что при известных обстоятельствах способно оказаться одной из самых мрачных и тиранических форм правления.

Решающим для этих феноменов является в конечном счете лишь то, что общество на всех своих стадиях развития точно так же, как прежде сфера домохозяйства и семьи, исключает действие в смысле свободного поступка. Его место занимает поведение, которое в различных по обстоятельствам формах общества ожидается от всех его членов и для которого оно предписывает бесчисленные правила, все сводящиеся к тому чтобы социально нормировать индивидов, сделать их социальными и воспрепятствовать спонтанному действию, равно как выдающимся достижениям. Для Руссо дело идет пока еще о салонах хорошего общества, чьи условности отождествляют индивида с положением, которое он занимает в социальной иерархии. Для этого отождествления личности и общественного положения относительно безразлично, осуществляется ли оно в рамках полуфеодального общества, где социальное положение совпадает со ступенью иерархии, или в классовом обществе девятнадцатого столетия, где задавали тон звания, или наконец в современном массовом обществе, в котором речь идет уже только о функциях внутри социального процесса. В массовом обществе изменилось разве что только то, что теперь отдельные социальные группы, возникшие из распада семьи, разделяют судьбу этой исконнейшей общественной группы, семьи; ибо как социум некогда проглотил семью, так в нашем столетии массовое общество в конечном счете всосало в себя и нивелировало социальные классы и группировки. В массовом обществе социальное в ходе векового развития достигло наконец точки, когда все члены того или иного коллектива одинаково скованы и с равной силой контролируются. Массовое общество демонстрирует победу социальности вообще; оно являет собой ту стадию, когда стоящих вне общества групп просто уже нет. Нивелировка же свойственна обществу при любых обстоятельствах, и победа равенства в современном мире есть лишь политическое и юридическое признание того факта, что социум овладел сферой публичной открытости, причем автоматически всякая отличительность и особенность становится частной принадлежностью отдельных индивидов.

Эта современная эгалитарность, которая опирается на присущий всякому обществу конформизм и возможна лишь поскольку поведение в иерархии человеческих связей заступило на место поступка, во всех аспектах отличается от равенства, каким мы его знаем из античности и прежде всего через греческие города-государства. Принадлежать к числу, всегда малому, «равных» (*ἰσότης*) значило тогда, что человек может проводить свою жизнь среди равных по достоинству, что само по себе уже считалось привилегией; но полис, а стало быть само публичное пространство, было местом сильнейшего и ожесточеннейшего спора, в котором каждый должен был убедительно отличить себя от всех других, выдающимся деянием, словом и достижением доказав, что он именно живет как один из «лучших» (*ἀριστοτέλειν*)⁵⁸. Другими словами, открытое, публичное пространство было отведено именно для непосредственного, для индивидуальности; это было единственное место, где каждый должен был уметь показать, чем он выбивается из посредственности, чем он на деле в своей незаменимости является. Ради этого шанса достичь необычайного и видеть подобные достижения, из любви к политическому самостоянию граждане полиса более или менее с охотой брали на себя свою часть судопроизводства, защиты, управления государством — груз и тяготу не социальной рутины, а государственных дел.

⁵⁸ *ἀριστοτέλειν καὶ πείροχον μένει ἄλλων*, Илиада VI 208, «всегда быть первым и преобладать над остальными» — главная забота гомеровских героев, а Гомер был всё-таки «воспитатель всей Эллады».

На том же конформизме, которого требует социум и с помощью которого он организует поступающих людей в поведенческие группы, покоится и наука, шедшая следом за возникновением социума, а именно политическая экономия, чьим важнейшим техническим инструментом является статистика, где подрасчетность человеческих реакций подразумевается уже сама собой. Конечно, экономические теории существовали и до начала Нового времени, но они принадлежали к областям этики и политики, где не играли сколько-нибудь важной роли, причем исходили из предпосылки, что и в хозяйственных делах люди всё равно остаются еще действующими, поступающими существами. Свою заявку на научность подобные экономические теории вообще смогли выдвинуть лишь когда социум достиг поведенческого единства, чьи формы стало теперь возможно исследовать и унифицируя систематизировать, поскольку все диссонансы стало можно заносить на счет отклонений от значимой в обществе нормы и потому списывать как асоциальные или аномальные⁵⁹.

Законы статистики значимы везде там, где на сцену выступают очень большие числа или очень долгие отрезки времени; глядя со статистической точки зрения, деяния или события в их уникальности остаются просто отклонениями или колебаниями. Однако эта статистическая точка зрения по-своему оправданна, коль скоро деяния или события по самой своей сути редки и всегда выделяются на фоне повседневности, всегда поддающейся вычислению. При этом забывают только, что эта самая повседневность почерпает для себя свой смысл не из повседневности же, а из события или деяния, конституировавшего эту повседневность и ее будни; подобно тому как движение истории показывает свой реальный смысл на относительно редких событиях, прерывающих само это движение. Когда таким образом законы, значимость которых подтверждается только на больших числах и долгих промежутках времени, неосторожно прилагают к явлениям политики и истории, эти явления тем самым исподволь элиминируются, вгоняются, пусть на правах отклонений, в ту самую колею, откуда они правда и выбились, но куда они как раз не вписываются. Явно бессмысленное равно как и безнадежное предприятие – выискивать значение в политике или смысл в истории, предварительно исключив из них как несущественное как раз то, что не только несет в себе весь смысл и значение, но и способно наделить им то, что в себе ни смысла ни значения не имеет, – повседневное поведение и автоматические исторические процессы.

Из бесспорного действия статистических законов в области больших чисел для нашего современного мира следует к сожалению лишь то, что всякое приращение населения придает этим законам возрастающую значимость, на фоне которой «отклонения» становятся всё менее существенными. В аспекте политики это значит: чем больше растет население тех или иных политически конституировавшихся коллективов, тем больше вероятность того, что первенство внутри публичной сферы получит социальный, а не политический элемент. Греки, чей город-государство до сего дня представляет самое «индивидуалистическое» и самое неконформистское политическое тело, какое нам известно в истории, хотя и ничего не знали о статистике, однако отлично сознавали то обстоятельство, что полис, отдающий

⁵⁹ «Наука» политической экономии существует лишь с Адама Смита, для экономических учений канонистов хозяйствование «искусство», а не наука (см. *W. J. Ashley*, *op. cit.*, p. 379 ff.). Классическая политическая экономия уже предполагает, что человек, насколько он вообще занят активной деятельностью, действует исключительно в собственных интересах и повинуеться только одному инстинкту, инстинкту приобретения. Введение у Адама Смита некой «невидимой руки, которая достигает цели никем не ставившейся», ясно показывает, что даже и такой минимум инициативы всё еще содержит слишком много непредвиденных и неподсчитанных факторов и потому неподъемен для науки. Маркс редуцировал затем необозримое множество частных интересов к классовым интересам, а эти классовые интересы ограничил далее двумя основными классами, капиталистами и рабочими, так что ему в своей науке приходилось иметь дело только с одним единственным конфликтом, в то время как классическая экономия не могла стать научной, потому что увязала во множестве взаимопротиворечивых конфликтов. Маркс система смогла достичь немыслимой у его предшественников ранее согласованности и связности потому, что Маркс поставил в средоточие своих рассматриваний «обобществленного человека», который в еще намного меньшей мере способен к поступку и к собственной инициативе чем «экономический человек» классической и либеральной науки о народном хозяйстве.

поступку и слову предпочтение перед любой другой деятельностью, может существовать только если число граждан удерживается в определенных границах. Большие скопления людей развивают почти автоматическую тенденцию к деспотическим формам правления, будь то тираническое господство одного человека или деспотизм того или иного большинства. Статистика, т. е. математическое манипулирование действительностью, была вплоть до новоевропейского сдвига неизвестна, но социальные феномены, делающие такую манипуляцию внутри области человеческих реалий возможной, – а именно большие числа, влекущие за собой в социальной практике конформизм, поведенчество и автоматизм, – грекам с их первых шагов были известны очень хорошо; это были как раз вещи, которыми персидская цивилизация отличалась от греческой.

Что бы поэтому ни выдвигалось против бихевиоризма и его теории поведения, трудно отрицать его релевантность для действительности, в которой мы живем. Чем больше людей налицо, тем более верными становятся его «законы» ведения себя, *behavior*, т. е. тем более правдоподобным кажется, что люди действительно следуют обычным линиям поведения, и тем менее правдоподобным – что они станут хотя бы просто терпеть тех, кто поступает иначе. Статистически это может сказаться в нивелировании отклонений и колебаний, в действительности же даст о себе знать в том, что поступок будет иметь всё меньше перспектив остановить растущий разлив поведенчества и события утратят свое значение, так что им уже не удастся прерывать и озарять своим светом историческое движение. В самом деле, статистическое причисление исторических процессов под одну гребенку давно уже перестало быть безвредным научным идеалом; это с уже давнего времени скорее открытый политический идеал коллектива, который ничего не желает знать кроме «счастья» обыденного существования и потому по праву ищет и находит в социальных науках «истины», отвечающие его собственным экзистенциальным привычкам.

Для униформированного поведения, поддающегося статистическому просчету и потому научной дефиниции, либеральная гипотеза автоматической гармонии интересов в духе классической национальной экономики едва ли является достаточным объяснением. Не Марксу в первую очередь, но самим же либеральным экономистам-теоретикам пришлось ухватиться за «коммунистическую фикцию» и говорить об интересе общества как такового, ведущем «невидимой рукой» (Адам Смит) всех людей в их социальном поведении и так постоянно восстанавливающим гармонию противоборствующих интересов⁶⁰. Разница между Марксом и его предшественниками была только та, что он, так же всерьез принимая факт противоборства интересов, как и научную гипотезу тайно в корне этого противоборства залегающей гармонии, оказывался только более последовательным, когда извлекал отсюда верный вывод, что «обобществление человека» автоматически приведет к гармонизации интересов; подобно тому как его предложение учредить в действительной жизни «коммунистическую фикцию», лежавшую в основе всех экономических теорий, от учений его предшественников отличалось прежде всего большей отвагой. Маркс не понимал – и в свою эпоху вряд ли мог понять, – именно того, что зародыши коммунистического общества

⁶⁰ Одна из главных заслуг Мирдаль (ор. cit., p. 54, 150) состоит в демонстрации того, что именно либеральный утилитаризм, а не социализм первым «оказался загнан в несостоятельную “коммунистическую фикцию” относительно единства общества» и что эта «фикция» присуща большинству сочинений экономистов. Мирдаль показывает, что политическая экономия только тогда может быть наукой, когда исходит из гипотезы, что всё общество как целое повинует одному единственному интересу. За либеральной презумпцией гармонии интересов стоит всегда «коммунистическая фикция» единого основополагающего интереса, который тогда и опознают в таких общих понятиях как «всеобщее благосостояние» или «commonwealth». Либеральная экономия таким образом всегда следовала «коммунистическому» идеалу, а именно «интересу общества вообще» (p. 194–195). Всё цепляется за то, что понятие общества вообще «сводится к тому что социум воспринимается как один единый субъект. Это однако концептуально прямо-таки непредставимо. Когда мы пытаемся представить себе общество таким образом, мы уже абстрагировались от того существенного обстоятельства, что общественная деятельность есть результат целеполаганий многих индивидов» (p. 154).

уже наклеивались в реальности единого национального хозяйствования и что его полное развертывание саботировалось не столько теми или иными классовыми интересами, сколько монархической структурой национального государства, уже тогда устарелой. На пути «гладкого» функционирования социума стояли помехой еще некоторые традиции, а именно позиция «отсталых» классов. С точки зрения социальности дело тут шло лишь об интерферирующих факторах, сковывающих развитие «общественных сил»; они в известной мере были гораздо фиктивнее и дальше от действительности чем гипотетическая научная «фикция» коллективного интереса общества в целом.

Везде, где общество полностью развивается и одерживает победу над всеми другими, асоциальными элементами, оно с необходимостью порождает, хотя и в различных формах, подобную «коммунистическую фикцию», отмеченную тем, что в ней действительно правит «невидимая рука», что ее господин *никто*. Тогда в самом деле на место государства и управления выступает голое администрирование, совершенно верно предсказанное Марксом как «отмирание государства», хотя он ошибался, полагая, что только революция способна привести этот процесс к победе, и еще более роковым образом ошибался, веря, будто окончательная победа социальности в конечном счете приведет к «царству свободы»⁶¹.

Чтобы оценить размах победы социальности в Новое время, — начавшейся с того, что поступок был вытеснен поведением, и приведшей к замене личной власти бюрократией, в которой господствует *никто*, — следует обратить внимание, что поведением и его законами первоначально определялись лишь экономические науки, стало быть лишь ограниченная сфера человеческой деятельности, но затем через сравнительно краткий промежуток времени общественные науки пошли по следам политэкономии и теперь со своей стороны подобно поведенческим наукам сознательно ставят себе целью редуцировать человека во всей его деятельности до уровня всеобщего обусловленного и определенным образом ведущего себя живого существа, стремясь понять его в таком качестве. Если политэкономия есть наука социума в начальной стадии, когда его правила поведения признаны лишь определенными слоями населения и лишь для определенных видов деятельности, то возникновение «поведенческих наук» знаменует конечную стадию этого развития, на которой массовое общество овладело всеми группами населения страны и социальное поведение стало масштабом для всей жизни одиночки.

С самого рождения социума, т. е. с тех пор как частное хозяйство и требующееся в нём хозяйствование стали делом государства, эта новая область отличается от более давних сфер частного и публично-открытого неодолимой тенденцией к экспансии, постоянным ростом, который с самого начала грозил заглушить старейшие сферы политического и приватного, равно как в конце концов и новейшую область интимного. На протяжении трех веков мы можем наблюдать этот процесс роста в его постоянном ускорении, и основание для этого поистине весьма примечательного феномена нарастания заключается в том, что через социальность сам процесс жизни в его разнообразнейших формах был введен в пространство публичного. Область частного хозяйствования была сферой, осуществлявшей заботу о жизненных нуждах, об индивидуальном выживании, равно как о продолжении рода, гарантиях жизни. До открытия интимности к характерным признакам частной сферы принадлежало то, что человек в ней экзистировал собственно не как человек, а как экземпляр рода, и здесь скрывалось истинное основание для безмерного презрения античности к людям, вращавшимся лишь в сфере приватного. Возникновение социальности правда решающим образом изменило оценку всего этого круга человеческой экзистенции, однако отсюда еще не следует, что из-за смены оценки что-то в ее существе изменилось. Монолитный характер соци-

⁶¹ Блестящее изложение этого обычно упускаемого аспекта Марксова учения находим у Зигфрида Ландсхута: *Landshut S., Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre* (Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Bd. I. Hamburg, 1956).

ума во всех его разновидностях, когда естественный конформизм признает всегда лишь один интерес и одно мнение, имеет в конечном счете своим корнем единство человеческого рода. Поскольку это единство человеческого рода не продукт воображения и оно значительно больше чем лишь научная гипотеза, «коммунистическая фикция» классической политэкономии, массовое общество, вполне эмансипировавшее человека как социальное животное и таким путем вроде бы взявшееся гарантировать выживание человеческого рода в глобальном масштабе, вместе с тем грозит уничтожить человечность, собственное человеческое бытие человека; похоже на то, как если бы именно человеческий род был способен подвести человечество к отмиранию.

Что социум в действительности есть форма, в какой сам по себе процесс жизни публично институировал и организовал себя, всего яснее демонстрирует пожалуй тот факт, что за относительно краткое время все новоевропейские сообщества, в которых социальное тем или иным образом достигло господства, превратились в коллективы работников или работодателей, что по сути означает просто что принцип их организации выводится из одного единственного рода деятельности, непосредственно служащего поддержанию жизни и непосредственно диктуемого жизненным процессом. (Даже и в обществе трудящихся естественно не каждый будет рабочим или тружеником; решающим здесь является даже не эмансипация рабочего класса и чудовищный потенциал власти, каким всеобщее избирательное право автоматически наделяет большинство, а единственно только то что все члены общества, чем бы они ни занимались, рассматривают свою деятельность преимущественно как поддержание жизни для себя самих и своих семей.) Социум есть та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собою лицо публичного пространства.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.