

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

Выпуск 3

Москва  
2002

## Содержание

### МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Цели и ценности: как возможен моральный поступок? .....	3
<i>Онора О'Нил</i>	
Практические принципы и практическое суждение .....	38
<i>Л.В.Максимов</i>	
К проблеме определения морали .....	61
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Универсальное и партикулярное содержание морали, или как возможны специальные нравственные обязанности? .....	75
<i>А.П.Скрипник</i>	
Бытие, логос и нрав .....	99

### ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

<i>О.П.Зубец</i>	
Праздность и лень .....	118
<i>Р.Г.Апресян</i>	
Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» .....	139
<i>О.В.Артёмьева</i>	
Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика .....	166
<i>С.Н.Земляной</i>	
Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста .....	189

### ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>М.Л.Клюзова</i>	
Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого .....	211

# ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

*О.П.Зубец*

## **Праздность и лень\***

Всякая первичная рефлексия обнаруживает невероятное могущество ценностного сознания, ставящее его по силе воздействия выше всякого иного в сознании и проявляющегося, в частности, в его неприкасаемости перед лицом рационального анализа. Никакие убедительные аргументы и достаточно очевидные факты не способны умалить значимости того, что признается нами значимым. Мы как существа, обладающие ценностным сознанием, как бы не принадлежим рационализированному фактическому миру, а черпаем себя из некоего иного источника, природа которого и является настоящей областью философского интереса. Обнаружение этого источника возможно через противопоставление опыта и априорных форм, структурирующих его. Иной путь связан с двумя исходными моментами. Во-первых, с пониманием того, что синтез современной культуры возможен лишь через ее своеобразную деконструкцию, разложение на элементы, в том числе ценностные, и реконструкцию тех цельных ценностных образований, внутри которых отдельные ценности обретают не только смысловую определенность, но и обоснование. Именно внутри этих отдельных ценностных миров обнаруживается поддающееся реконструкции содержание тех или иных ценностных понятий, тогда как вне этих миров они превращаются в словесные оболочки, позволя-

---

\* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 02-03-18053а.

ющие оперировать собой как угодно свободно. Так нередко лень и праздность, объединенные в некую пару, рассматриваются как синонимы, или праздность определяется как своего рода желанное состояние лени, ее цель<sup>1</sup>. Подобное словесное уравнивание оказывается невозможным при выведении праздности и лени из более широкого ценностного контекста, определяющего их содержание, в первую очередь — из цельных исторических ценностных образований. В данном случае речь, по-видимому, может идти о выведении, реконструкции содержания праздности и лени из ценностного контекста аристократизма и буржуазности или мещанства. Второй, важный, на наш взгляд, момент связан с допущением многообразия источников самодостаточности ценностей, один из которых заключается в относительной разделенности и даже противопоставленности историчности и социальности. Человек существует в пересечении социального пространства и времени историзированной биографии (т.е. биографии, вписанной в поток истории). Именно эта двухмерность позволяет ему не сливаться ни с наследием истории, ни с пространством современного ему мира. Она является источником потенциального противостояния между значимым для меня и некоторой реальностью, построенной совсем не в соответствии с этой значимостью. Что дает нам мужество жить в этом напряжении является одновременно и прародиной всякого ценностного сознания.

Способность человека жить не только в социальном пространстве, но и во времени, делает его потенциальным носителем и преемником тех ценностей, которые можно определить как аристократические, т.к. в основе аристократизма лежит предпочтении, отданное истории рода, своей собственной исторической протяженности. Именно в ней аристократическое ценностное сознание обретает содержание и неизбежность. Историческое не существует вне моего собственного бытия, но лишь в нем и посредством меня. В этом его принципиальное отличие от социального пространства, внешнего мне. Поэтому ценности, порожденные историчностью моего бытия, находят основание, отличное от ценностей, рожденных моим пребыванием в социальном пространстве и требующих апелляции к некоему внешнему миру, ценностного признания Другого как морального субъекта и соотнесения с ним самого себя.

Перед нами стоит задача реконструировать праздность и лень как ценностные явления, принадлежащие этим двум разнориентированным ценностным мирам.

Существует соблазн при стремлении обосновать праздность в качестве ценностно позитивного явления обращаться к внешней родственности ее в русском языке с понятием «праздник». Тем не менее эта связь настолько не однозначна, что при определенном взгляде оказывается смысловой противоположностью. Традиционное толкование праздника как антитезы будней восходит в русской науке к И.Снегиреву, понимавшему слово *праздник* как *упразднение*, свободу от будничных трудов<sup>2</sup>. К этому пониманию добавляется обычно выделенность праздника из потока других событий, его воплощенность в особом свободном времени, реализующем то, что невозможно в обыденные дни, и создающем иной ценностный мир, освобожденный от обычных норм и представлений. Праздник выступает как коммуникация по поводу свободы, в котором жизнь утверждается как целое, не подчиненное потребностям утилитарного и одностороннего труда<sup>3</sup>. Праздность, в отличие от праздника, есть жизнь между событиями, наполненными героикой. Это может быть как выход на мамонта, так и военный поход, публичный акт, некий выход за пределы обычного существования, придающий последнему смысл и одновременно создающий для него условия: это могут быть и чисто материальные условия, но за ними всегда скрывается гораздо более значимое ценностное обеспечение жизни. Известно, что древние германские племена, как и первобытные предки, в праздности проводили время между походами, не просто пользуясь прежней добычей, но воспроизводя и укрепляя те отношения, которые возникли в военных походах и совершенно необходимы для совершения их в будущем. В первую очередь, это отношения вождя, военачальника и его племени или дружины, это проигрывание военной тактики или навыков в виде разного рода упражнений, соревнований, игры, театрализованности и ритуальности. Таким образом, праздность выступает не как значимое событие на фоне трудовых будней, а как значимое время между событиями, между подвигами.

Соотнесение праздника и праздности обнаруживается при сравнении рассуждений Платона о празднике и Аристотеля о праздности. Так Платон пишет, что «боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов ... празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса, как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах ...»<sup>4</sup>.

Аристотель ведет речь о «высоком досуге», являющемся конечной целью свободнорожденного и принципом его жизни. А праздник, замечает он, был отнесен древними к воспитанию, т.к. учит человека быть праздным.

Понятие праздности у Аристотеля сводится, главным образом, к двум значениям и соответствующему кругу проблем. С одной стороны, это своего рода бездеятельность, из-за которой люди перестают делать то, что по их мнению самое для них лучшее, погружаются в своеобразный сон — в бездеятельность души. «Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)?»<sup>5</sup>. Подобное общее назначение человека Аристотель обнаруживает в деятельности души сообразно добродетели и в полноте добродетели, что и есть счастье. Но праздность не просто бездеятельность. Величавый — аристократический идеал Аристотеля — «празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (*praktikos*) в немногих, однако великих и славных [делах]»<sup>6</sup>. В величавом соединяется деятельность души и праздность жизни, освященная понятием великого. Ведь и деятельность души сориентирована на наиболее полную добродетель. И именно более полное, высокое, великое ведет к аристократической праздности. Если довести это направление мысли до некоего псевдо-шутливого предела, получается, что устремление души к великой добродетели ведет к праздности как образу жизни. Впрочем, стремление к невеликой, но последовательной добродетели может также вести к праздности, приближающейся к неделанию, т.к. жизненная активность чревата уходом от добродетели: об этом толкует противостояние Обломова и Штольца или нежелание идущего по тропе убить муравья. Словами О.Уайльда, циник знает всему цену, но не знает ценности. Возможно, сохранять знание ценности и существовать вне цинизма возможно лишь в праздности. Но величавый не боится деятельности, т.к. собой придает ценность деяниям.

Праздность для Аристотеля, в сущности, противостоит бездеятельности, т.к. она есть продолжение великого деяния и прелюдия к нему. Единственный достойный продукт деятельности — это сам деятель, а не нечто внешнее ему. Башмачник шьет сандалии, праздность вынашивает великое.

Величавый вряд ли нуждается в сопоставлении себя с малым, но пишущий о нем и созерцающий его со стороны неизбежно обращается к контрастности благородного и малого

(Конфуций), величавого и малого (Аристотель), аристократизма и мещанства. Эта противопоставленность двух ценностных миров является, с одной стороны, очевидностью истории, но с другой — некоей скрытой альтернативой всякого индивидуального сознания. Она чрезвычайно многообразна по своему содержанию, но нам придется ограничиться заявленной темой и в первую очередь присмотреться к тому, что в ней выступает в качестве существенного основания различия праздности и лени.

Конфуций пишет: «О благородном муже нельзя судить по мелочам. Ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам» (Пер. В.А.Кривцова). Возможно, более выразителен, хотя не столь гладок, перевод В.П.Васильева: «Благородный муж не может (иногда) малого (ничтожного) знать, а может принять большое, малый (подлый) человек не может большого принять и может малое знать»<sup>7</sup>. Способность принять на себя великое и не разбираться в малом выделяется как важнейшая особенность аристократизма и достаточно различима ее противоположность малому. Но для Конфуция не менее значимо и другое утверждение:

«Человек способен сделать путь великим,

Но великим человека делает не путь» (Пер. И.И.Семененко)<sup>8</sup>.

Таким образом, аристократизм заключается в способности на великое, но само великое порождается благородным мужем, обладающим как бы сказочным даром золотого прикосновения: все, чего он касается, обретает отблеск величавости, т.о. мир малого оказывается просто закрыт, недоступен для него. Подобно этому и малый человек прикосновением уменьшает и принижает все великое, а последнее становится недостижимым для его ценностного сознания. Обратимся за тем же к Аристотелю. Он пишет: «...достоинный малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии...», а величавый — это тот, «кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным»<sup>9</sup>. Но осознание своей соизмеримости великому ведет к тому, что величавый «ничего не признает великим»<sup>10</sup>. Ему мало что важно, и он предпочитает владеть прекрасными и невыгодными вещами, будучи самодостаточным, ведь праздность не нуждается в выгодном и полезном, но тяготеет к прекрасному. Даже честь — величайшее из внешних благ — не воспринимается величавым как нечто величайшее.

Аристотелевское утверждение праздности и досуга вполне соответствует представлениям греков о достойном и презренном. Сократа упрекали в том, что он внушает ученикам рабский

образ мысли, цитируя слова Гесиода, что никакой труд не позор, но леность позор. Впрочем, понятие лениности изначально не соотносится с жизнью в праздности: они принадлежат противоположным и непроницаемым друг для друга системам взглядов и понятий. У того же Гесиода работа происходит из сундука Пандоры и служит мезтью Прометею, ее выполняют рабы и животные. Как пишет X.Арендт, греки презирают всякую деятельность, служащую поддержанию жизни и простому выживанию (а не сохранению личной независимости). Причем презрение к труду вытекает не из того, что им занимаются рабы, а сами рабы нужны как единственная возможность возобладать над необходимостью. Таким образом, рабство существует ради исключения труда из условий жизни. Греки не доверяют и ментальности ремесленника, homo faber(a), мещанина, интересующегося лишь своим ремеслом. Лениность противостоит труду, но и то и другое относится к области презренного, отвергаемого, недостойного и несвободного. Самодостаточность обретается в праздности. Стремление возобладать над необходимостью приводит к господству над рабами, т.к. последние служат освобождению от повседневных нужд жизни. Необходимость производить средства к жизни превращает разумное животное в трудовое животное. Но хитрое человечество, погружающееся в ценности animal laborans, тем не менее с их помощью сохраняет и ценности противоположные, ценности свободной праздности, как некую скрытую сущность и устремление своей истории. Эзопово прославление труда вполне бездушного, лишнего благородства, морализирующего муравья, посылающего на голодную смерть эстетствующую стрекозу, приобретает в Новое время характер всепоглощающей идеологии, в непробиваемых доспехах протестантизма и неприкрыто театрализованных демонстрациях маниакального трудолюбия у Франклина. Его «достойный кредит» идеал стучит молотком с раннего утра вовсе не из соображений эффективности труда: для него важен уже не сам труд, а его образ, ценность которого становится даже своеобразным товаром, имеет цену не моральную, а вполне выразимую в денежном эквиваленте. Несмотря на столь великие завоевания труда как ценности, не исчезло осознание того, что противоположные ему ценностные устремления являются более глубокими и отвечают потребностям человеческой истории. К.Маркс, для которого понятие труда является фундаментальнейшим, замечает, что царство свободы начнется по сути лишь тогда, когда



прекратится труд. Ценность свободного времени становится предметом эмоционального интереса новейшего времени, и с этой точки зрения иначе высвечивается вся ценностная история. Так Бертран Рассел не без эпатажа заявляет, что досуг есть сущность цивилизации в прошлом, когда праздность немногих обеспечивала трудом многих. Но труд последних был ценен не потому, что труд есть благо, но потому что досуг есть благо. «Без праздного класса человечество никогда не выбралось бы из варварства»<sup>11</sup>. Но что есть праздность как основа целого ценностного пласта, как особое духовное открытие человеческой культуры? В чем заключается праздность как обретение и суть аристократизма? (А их неразделимость, требующая, видимо, теоретического обоснования, отражена в языке: английское *idle* (праздный) очень напоминает немецкое *adel* (благородный, аристократический).

В основе аристократического ценностного сознания лежит особая отделенность от пространства социальной жизни. (Отсюда несовместимость аристократизма с ценностями служения, его непригодность, денационализация и прочее). Она коренится в существовании, в первую очередь, не в этом пространстве, а во времени рода. Индивидуальная биография есть лишь момент истории рода, который придает ей смысл и в которой он воспроизводит себя. Благороднорожденный это тот, кто не принадлежит сиюминутности, кто повернут лицом не к соседям, а к предкам и потомкам, от них он воспринимает имя, самость, а также честь имени, долг (и долги) и обязанности. Но в силу того, что вся история рода воплощается в нем и ведет к нему, он является своего рода вершиной, для которой весь мир (а мы говорим о ценностном мире) есть он сам. Он взирает на него с расположенного на горе замка (Я.Буркхард), как смотрят на собственное тело. И нет ничего в этом мире, что не было бы им самим. Именно поэтому благородный муж Конфуция ищет в себе и одобрение и причину неудач, тогда как низкий человек предъявляет требования к другим. Для благородного другие не есть другие в собственном смысле — они вообще существуют лишь будучи включенными в тот мир, который он венчает собой, т.е. в него самого. Он поэтому не ограничен рамками и возможностями своей жизни, а охватывает всю историю рода. Вполне критически настроенный Данте, отталкиваясь от Аристотелевского понимания благородства, первоначально связывает его не только с собственными добродетелями, но и доброе-

телями предков. (Впрочем, позже он представляет благородное происхождение в виде плаща, от которого время отхватывает куски, если не приставлять к нему изо дня в день новых достоинств.) Родовая гордость и родовое тщеславие — вполне общее место в описании аристократа. Следует, правда, уточнить понимание добродетелей предков, т.к. если обратиться к письменным документам средневековья, то перечень деяний в основном будет сводиться к битвам и бесконечным, часто вероломным убийствам. И тому и другому присуще то, что можно назвать великим — великим подвигом или злодейством. Великое деяние и есть то, что лежит в основе истории рода. К нему неприменимы моральные оценки, идущие извне этой истории, из пространства социума. Переплетение великих действий образует сложный рисунок родового портрета. Жизнь между ними и есть праздность. Можно ли сказать, что она есть отдых от великого? Или своего рода продолжение его и предвосхищение будущего великого деяния? Важно, что, пребывая в истории рода, а не в ограниченности собственной жизни, аристократическое сознание включает в собственную «расширенную» биографию все великие деяния предков и потомков, что придает праздности подлинный смысл — она выступает как достойное пребывание в мире, соединяющем деяния предков и потомков, а не обязательно деяния, вмещающиеся в ограниченность индивидуальной биографии.

Иным основанием праздности является аристократическое отождествление мира с собой, со своей телесностью, со своим обозначением, приданием имени и таким способом бытийственности всему, что в нем может быть обнаружено. Праздность не есть бездействие, это деятельность, но особого рода — деятельность по воспроизводству самого себя (в противоположность производству предопределенно отчуждаемого от себя, а если и присваиваемого себе, то только опосредованно, через первоначальное отчуждение вовне). Дабы мысль эта была яснее, попробуем понять, в чем различие между копающимся в саду мещанином и копающимся в саду аристократом (а сей образ является наиболее распространенным, например, в современной английской сатире). Мещанин преобразует мир вокруг себя с тем, чтобы занять в нем достойное место, он стремится стать «self-made man», дабы завоевать этот мир или хочет просто защитить себя, а для этого стать как все. Совершая нечто, он производит продукт в соответствии с внешними стандартами и идеалами. При-

чем это в сущности своей отчуждаемый продукт, выставляемый на оценку и продажу. (Интересно, что даже окраска цветов в палисаднике ирландца свидетельствует о его религиозной принадлежности.) Он сам служит какой-то цели: стать большим для повышения социального статуса, освоения социального пространства, или маленьким, т.к. маленькому грозит меньше опасностей (о чем настоятельно пишет Эзоп). В любом случае, в этом ценностном мире любая деятельность — и шитье одежды, и торговля, и управление делами, и копанье в саду — есть своего рода работа, труд, нацеленный на нечто внешнее: продаваемый продукт или столь же имеющий цену имидж, образ самого себя. Для аристократизма не существует внешнего мира, в котором можно было бы осуществлять значимые действия. История рода не есть нечто внешнее, ибо человек вершит и завершает ее, он ее воплощает в себе. Такая всеохватность ценностного сознания порождает равнозначимость всех отдельностей этого мира, в котором нет более или менее необходимого и значимого, красивого и уродливого, доброго и злого. Сама принадлежность к нему, оживленность в нем и есть единственный атрибут находящегося в нем. В этом смысле нет и различия между великим деянием и окучиванием роз в саду, т.к. и то и другое одинаково необходимо. Созерцание посаженной предком тиссовой аллеи и его портрета в воинских доспехах есть нечто единое, как не различаются взгляды на разные части собственного тела. Поэтому аристократическое копанье в саду не есть созидание чего-либо, не есть выход за пределы внутреннего акта творения, не есть опредмечивание (даже собственной идеи). А потому это и не есть труд.

Праздность, таким образом, есть особое существование в замкнутом на себя ценностном мире, в котором никакое деяние не есть труд. Не случайно никто не называет трудом героическое деяние — ведь в нем значимость и персонифицированность несоизмеримы с непосредственным предметным результатом. Но таковы и все аристократические деяния. А потому они неизбежно праздны. В сущности, аристократизм превращает любое действие в праздное, подобно тому, как мещанин все облакает в форму труда. Поэтому не столь существенно, что основными символами средневековой праздности стали занятия охотой и турнирами. Это безусловно самые яркие из воспринимаемых со стороны проявлений аристократической праздности. И именно они теснейшим образом связаны с историческими корнями средневековой аристократии. Так Гай Юлий Цезарь в «Записках о

Галльской войне» описывает удивительных для римлянина людей, которые много охотятся, занимаются военными упражнениями и ведут свободный образ жизни, «в силу которого они, не приучаясь с самого детства ни к повиновению, ни к порядку, ничего не делают против своей воли...»<sup>12</sup>. Тацит отмечает, что тело германцев сильно только при нападении, а для напряженной деятельности и трудов недостаточно выносливое. Большая знатность или выдающиеся заслуги отцов доставляют звание вождя даже юношам. Эти люди считают ленью и малодушием приобретать потом то, что можно добыть кровью. Лишь грабеж и война есть достойные источники последующей щедрости<sup>13</sup>.

Наиболее значимо во всех этих деяниях не получение добычи, но символы победы и продолжение заслуг отцов, что воспроизводит и продолжает историю знатности рода. Она неотчуждаема, в отличие от лишенных символического смысла продуктов земледелия, являющихся лишь дарами природы и богов, но не проявлением героического. Неотчуждаем в более позднюю эпоху трофей на стене замка: олени рога, коллекции оружия и прочие символы побед. Неотчуждаем и подарок, т.к. вечно несет в себе облик дарящего и принимающего дар, в них заключается его смысл и ценность, а не в его утилитарности и предметности. В этом смысле обустройство не внешнего мира, как бы исключенного из ценностного пространства, а мира внутри замковой стены, воплощающего историю рода и являющегося лицом самого аристократа, становится сферой аристократической деятельности. Преданное ценностям служения рыцарство, наоборот, осуществляет себя в пути, в дороге и совершенно игнорирует быт. «...Жизнь рыцаря протекала в непрерывных переездах от одного двора к другому и в войнах. Рыцарское преклонение принадлежало исключительно посторонним женщинам, а не супругам, происходящее дома же, в собственном замке их не занимало»<sup>14</sup>. В рамках ценностного контекста служения, воплощением которого явились рыцарство и монашество, формируется часто невербализуемое представление об уклонении от выполнения долга служения в силу лени и слабости человеческой души в монашестве или об усталости рыцаря от вечной борьбы со злом. Праздность есть деятельность по воспроизводству отделенного и защищенного замковой стеной и, в то же время, всеохватывающего, не выходящего за пределы себя мира. Ее значение не может быть прочитано в контексте служения. Анализ автобиографий Михеля фон Эйнхайма и Кристофа фон

Тейна показывает, что «служба в их сознании явно противопоставляется семейной жизни, в одном случае, и хозяйственным заботам на благо потомства, т.е. в конечном счете также семье, — в другом»<sup>15</sup>. Документы позднего средневековья свидетельствуют о принципиальном разведении «семьи» и «служения», а также о том, что на первом месте стоит не индивидуальная, а родовая самоидентификация. Причем области и приватного, и публичного существуют внутри рода, причастного общей семейной тайне и преданию. Биография еще одного представителя знатного германского рода Георга фон Эингена показывает, что слово отца важнее для него норм поведения, принятых в обществе рыцарей и придворных. Именно отец, семья требовательно говорят от имени общества. Более того, «если нормы внутрисемейного поведения ... не могут быть нарушены без тяжелых последствий для психики отступника, то, напротив, поддержка семьи (т.е. отца) позволяет человеку довольно легко отходить от поведенческих стандартов, принятых, например, по месту его вассальной службы»<sup>16</sup>.

«Обитающие в горных замках» (Я.Буркхардт) потомки воинственных вождей обращены лицом на себя, и подобно тому, как в теле нет более и менее дорогого его обитателю, так и любая сторона замковой жизни обретает значимость и вписана в общую символику аристократического сознания. Поэтому возведение новой башни и посадка еще одного дуба — равнозначные деяния, обращенные к себе и потомкам. И башня, и дуб будут наименованы и неотчуждаемы от индивидуального аристократического пространства. И то, и другое может быть результатом труда слуг, сервов или садовника, и одновременно украшением и воплощением аристократической праздности. Внутри аристократического ценностного сознания ей не противостоит ничто, т.к. любое аристократическое деяние в конечном счете праздно и обращено лишь к внутренней символике и значениям аристократизма. Внутри этого ценностного контекста праздность противостоит всякой деятельности, разрушающей состояние всеохватности, полноты, замкнутости и возвышенности — того, что мы определяем как мир замка — а именно всякой профессиональной деятельности и торговле в широком смысле, как отчуждения, опредмечивания себя и вынесения на рыночную площадь. В сущности это противостояние созидания и сохранения самости и разрушения ее. В ином, мещанском ценностном контексте подобное противостояние воспроизводится в отно-

шении труда и лени, но функции праздности придаются труду. Сопоставление праздности и лени или ценностей трудолюбия и праздности оказываются возможны через понимание их опосредованности общей несовместимостью, непрозрачностью друг для друга ценностей аристократизма и мещанства.

При всей патетике нововременной критики аристократизма эта разномысленность праздности и лени просматривается во многих текстах. Не без юмора по этому поводу высказывается Б.Мандевиль: «Мы обычно называем ленивыми только таких, которых мы считаем ниже себя и от которых мы ожидаем каких-либо услуг. Дети не считают, что их родители ленивы, а слуги — что ленивы их хозяева; а если джентльмен так чудовищно потворствует своему покою и праздности, что сам не наденет себе башмаков, хотя он молод и гибок, никто его не назовет за это ленивым, если он может содержать слугу или еще кого-нибудь, кто может сделать это для него»<sup>17</sup>. С другой стороны, человек может казаться ленивым, если он избегает труда из-за низкой оценки вознаграждения. Но если последнее будет высоким, то этот человек еще может продемонстрировать чудеса трудолюбия. Т.е. лень может быть лишь сиюминутным, вызванным внешними обстоятельствами состоянием. Поэтому подлинной противоположностью ценностям труда Мандевиль считает довольство — довольство нынешним своим состоянием и незабоченность улучшением своего положения. Ведь положение может измениться, и тогда довольство обернется крайней ленью. Знаменательно, что само рассуждение о лени и праздности у Мандевилья сориентировано на оценку извне: важно, в каких случаях нечто оценивается как лень, а в каких — нет. Подобная логика не воспринимается аристократической рефлексией. У Мандевилья чуждый довольства Грайп (Скряга) произносит знаменательную для нас фразу: «...даже если бы я владел целым миром, я бы не мог вести такую жизнь, какую ведешь ты», т.е. занимался бы чем-нибудь полезным<sup>18</sup>. Подобное высказывание, между прочим, не обременительно для героя, т.к. он никогда не будет владеть всем миром. Мир находится вне него самого как объект освоения, присвоения и восхождения. Своей бесконечностью он гарантирует недостижимость и неограниченность этого движения. В аристократизме мир находится внутри замковой стены. И хотя он бесконечен в истории рода, актуальное воплощение во всей своей полноте он обретает в нынешнем жителе замка. Такая завершенность мира не создает никакой почвы для

ценностей завоевывающего мир мещанина. Занятие полезным — фундаментальнейшее для мещанства — не воспринимается аристократическим сознанием, для которого понятие пользы просто бессодержательно, т.к. подлинное действие осуществляется ради его символического смысла, а не предметного результата. Тем более невозможно рассмотрение пользы для максимального числа людей.

Непрозрачность друг для друга разных ценностных контекстов рождает проблему их судьбы при существенном для них качественном изменении социума. Ее рассмотрение есть шаг к синтетической реконструкции современного ценностного мира. Переход от традиционного общества к обществу Нового времени нельзя рассматривать как категорическую и почти механическую смену ценностных ориентаций, как ослабление аристократии и возвышение буржуазии, а следовательно, и мещанских приоритетов. Возможно, так бы и произошло, если бы не имела места своеобразная реорганизация социума, его реструктурирование: на смену миру высшего и низшего, благородного и подлого приходит общество, поделенное на сферы (экономики, политики, искусства, религии и т.п.). С позднего Возрождения до середины XIX века ценности и нормы все менее распределялись в соответствии со стратификационными границами, а вместо этого стали распределяться между сферами, что привело не к переворачиванию ценностей, к обращению низшего в высшее и наоборот, а породило странное перемещение ценностей аристократизма в область, не имеющую никакого соответствия в сферах общественной жизнедеятельности. Дело в том, что они в принципе не способны ориентировать человека при выборе той или иной сферы или при определении личного отношения к сферическим ценностям и нормам, т.к. ценности аристократизма неприемлют внешних навязываемых форм отношений и соответствующих им норм. Само деление на сферы и ситуация выбора между ними была бы для аристократизма лишь ситуацией выбора собственного умерщвления. И в данном случае не важно, что торговые отношения открыто и категорически неприемлемы для аристократизма, тогда как политика или искусство не отвергаются столь явно. В результате открыто и повсеместно отвергаемая праздность, наряду с другими аристократическими ценностями, явно не имеющая адекватной себе социальной сферы, зарезервировала себе место в области морали, не касающейся выбора или оценки, а воплощающей

некоторое потенциальное состояние человека, угадываемое им в самом себе. Именно в силу практической незадействованности этих ценностей, их своеобразной эстетизации они приобретают смысл скрытой подлинной человеческой задачи. В морали формируется некая область смыслов и ценностей, не имеющих выхода на то, что мы условно называем реальностью или воспринимаем как реальность. Это область неприятия реальности и неучастия в ней, но расширения своей самости за ее пределы, возможно, именно за счет историчности, нашедшей воплощение в аристократизме. Это область, в которой наш ценностный взгляд обретает направленность сверху вниз, это взгляд творца, а не стремящегося к возвышенному идеалу тварного существа. Она заключает в себе и идущую от аристократизма замкнутость, принципиальную отделенность (стеной замка) от того, что по сути не подлинно, и даже защищенность — защищенность индивидуального ценностного мира. И это область, в которой мы всегда и неизбежно праздны, т.к. она не имеет выхода в опредмечивание.

Но в работах мыслителей Возрождения — этой критической точки в истории ценностного сознания — аристократическая праздность подвергается резкой критике, как нечто, разрушающее человека, но при этом происходит неизбежная подмена значений, позволяющая как бы преодолеть смысловую непроницаемость друг для друга несовместимых ценностных контекстов. В результате аристократизм утрачивает вербальную форму, становится невыразимым. Примером этого может служить работа Леона Баттиста Альберти «О семье». Он обрушивает свой гнев на праздность, которая превращает человека в истукана, колоду, мертвеца смердящего. Но при этом речь идет не об аристократической праздности, а о некоем явлении, не совместимом с заботой о чести и о близких, т.е. с известными Альберти чертами знати. Он верит, что «человек рожден, конечно, не для того, чтобы пропадать, томясь ленью, но чтобы жить, созидая»<sup>19</sup>. Праздный человек «использует себя легкомысленно», он плохо «распоряжается собой». Тут, в этих словах гуманиста Альберти мы наблюдаем, как человек относится к себе как к чему-то внешнему, как к вещи, которой нужно правильно распорядиться. Если в аристократизме индивид поглощает своим ценностным сознанием весь мир, то в этом новом ценностном явлении человек отторгает самого себя вовне и смотрит на себя со стороны. Кто же тогда распоряжается им, что находит его ценностное созна-



ние в остатке? Добрым и справедливым считается «полезное для немалого числа людей». Польза рассматривалась как основа мещанских ценностей еще у Эзопа. В качестве еще одной опоры в противостоянии праздности Альберти выделяет особое отношение ко времени, которое воспринимается как некая пустота, требующая правильного заполнения. В аристократическом сознании время имеет значение как проявление связи человека с историей, его ценностную вплетенность в нее, но никак не в качестве некоего внешнего измерения, тем более, что ничто внешнее (находящееся за стеной замка) вообще не отличается подлинной бытийственностью. Поэтому праздность не является способом заполнения времени или его незаполненностью. Аристократическое время качественно (как и всякое время средневекового сознания) — оно само праздно. Герой Альберти призывает не уделять время малозначительным вещам. Он вообще стремится избегать малозначительности или плохого значения, что было бы совершенно непонятно аристократизму, в котором всякое деяние значительно в силу предельной значимости самого деятеля. Но мещанин как функция мира неизбежно опасается за свое моральное качество. И он бежит «сна и безделья, постоянно чем-то занимаясь». Действительно, заниматься чем-то для него единственная возможность явить себя в мире, т.к. он уже и самого себя отторгнул в этот мир и сам остался некоей распоряжающейся пустотой, которая обретает качественность, лишь проявив себя некоторым продуктом труда. И в качестве морального субъекта он себя обнаруживает лишь посредством этого мира, как человек-невидимка, существующий лишь в передвижении предметов. Дело становится главным, для него не должно пропадать ни часу. Но Альберти не ограничивается подобным обоснованием активности, но создает образ и другого героя, стремящегося к покойной жизни «в домашнем кругу и подлинному умиротворению души». Удивительно, но он оправдывает довольство, против которого позже направит свой сарказм Мандевиль. Покойная жизнь оставляет человека наедине с его добродетелями, не терзает тщеславием и властью, позволяет довольствоваться тем, что он имеет, и не зариться на чужое. Возможность такой жизни он обретает в семье, противопоставленной, таким образом, общественной жизни, в которой люди поставлены в положение постоянного соревнования, соперничества. Частный досуг, таким образом, уберегает от соблазнов и обманов общественной деятельности, хотя только она приносит

славу и признание. Сторонник семейного довольства, понимая, что если все добропорядочные граждане будут удовлетворяться лишь своим частным досугом, то государства не смогут оберегать себя, идет на компромисс: ради славы можно пренебречь многим, но ради власти над другими нельзя терять власть над самим собой, а ради управления чужими делами пренебрегать своими собственными<sup>20</sup>. Альберти практически сталкивает в беседе две тенденции мещанского ценностного сознания: одна будет позднее осмыслена как идеал «self-made man», а другая — как образ защищающего свою приватность малого человека, не выходящего за пределы данного. Для первого идеала одной из центральных ценностей является трудолюбие, создающее образ достойного (кредита) человека, а его негативной стороной становится лень, разрушающая этот образ. Для второго — понятны и достоинства досуга, опирающегося на довольство имеющимся и благополучием семьи, приватности. И тем не менее этот досуг несоизмерим с праздностью, т.к. порожден страхом и отчужденностью от мира, тогда как праздность есть форма утверждения, воспроизводства этого мира. В сущности, он даже не является досугом, а лишь сужением сферы трудового интереса до узкосемейного, до ремесленности. В отличие от лени как прямого уклонения от полезной деятельности, а значит, деятельности вообще, аристократическая праздность видится мещанскому сознанию неправильной, бесполезной, а потому уже и вредной деятельностью. Особое раздражение вызывает не лежание на диване, а полная активности, движения и страсти охота, т.к. она противостоит не деятельности вообще, а особой, понятной мещанскому сознанию и составляющей его ядро полезности. Переход от лени к трудолюбию не требует преобразования ценностного сознания, т.к. и то и другое принадлежит одному, объединено едиными смыслами. Не случайно в Новое и Новейшее время пишутся разнообразные прославления и обоснования лени, причем эти обоснования имеют, главным образом, экономический, рыночный характер. Трудолюбие нуждается в лени как в своем естественном дополнении, она угадывается в нем как просвечивает в идее спасения через труд представление о труде как наказании божием. Понятия праздности и трудолюбия не переводимы на язык друг друга. Стремление мещанина стать аристократичным неизбежно приводит лишь к попытке предаться лени, т.к. все, что уводит его от труда, есть для него лишь лень. Сама история человеческая не смогла решить аналогичной задачи. Поль

Лафарг в знаменательной хотя бы названием работе «Право быть ленивым»<sup>21</sup> с грустью упоминает о возможности, описанной греческим поэтом Антипаросом: он размышляет, созерцая водяную мельницу, работающую вместо рабов. Силы природы и дары богов, казалось бы, позволяют быть в праздности, но человек обретает иную судьбу. Лафарг пытается прервать логику прославления и идеологического навязывания ценности труда, которую в современном ему мире наиболее энергично продолжает рабочее сознание. При виде ужасов труда возрастает развращающее безделье буржуа, а рабочий поворачивает на него идеи экономистов и моралистов, провозглашая «Кто не работает, тот не ест». Рабочий хочет навязать работу праздным, тогда как буржуа нуждается в потребителе, в том, кто будет носить одежду и пить вина, в том, чей досуг позволит избежать перепроизводства. Лень, таким образом, становится своеобразным необходимым элементом идеологии, оправданным экономически. Некогда, сожалеет Лафарг, церковь просто запрещала работать до 90 дней в году (добавим, что труд был не только наказанием, но и чем-то не совместимым с праздничным приобщением к святому), а буржуазные революционеры были готовы удлинить неделю до 10 дней, лишь бы уменьшить число воскресений. С тех пор идеализация труда приобрела множество оттенков: труд выступает и как средство к возвышенной цели, не утрачивая характер тягостности, но может рассматриваться и как удовольствие, т.е. «может быть организован таким же радующим образом, как занятие свободного времени»<sup>22</sup>. В результате как бы преодолевается различие между работающим и неработающим. Подобная аргументация показывает, что источник ценности лени заключается лишь в тягостности труда, сама по себе она воспринимается как некая бессодержательность. Ни лень, ни даже идея о спасительности любительских занятий не потеснили в ряде культур особого значения праздности как воплощения аристократизма.

В посттрадиционной ментальности сохраняется, несмотря на обильную критику становящейся смешной аристократии, стремление приобщиться к ней, сопровождающееся почти мистическим столкновением с по-прежнему существующей, хотя и полуразрушенной замковой стеной, с непрозрачностью, непроницаемостью аристократизма. Возможно, в этом стремлении выражается потребность найти если не вербальное, то какое-то иное выражение «немного» в себе. Подобно столетиями подстригаемому газо-

ну, столетиями праздная аристократия несет в себе воплощенное в ценностях возвышение человека. Этой загадке посвящено изящное эссе известного американского писателя и философа XIX века Ральфа Эмерсона об английском характере. «Все знатное в своих истоках было некогда чьим-то естественным превосходством»<sup>23</sup>. «Тот, кто станет главой, пусть будет мостом» — провозглашает валлийский вождь Бенегридрэн и переносит своих людей через реку на собственной спине. И это странное возвышение человека становится достоянием целого рода и сквозь столетия возвышает самосознание целой нации, чего не могло бы случиться вне аристократического сознания. Аристократизм есть, таким образом, и способ, и форма сохранения и накопления великого, возвышенного, выходящего за пределы обычного. И именно праздность, как отказ от повседневного деяния, позволяет зафиксировать и сохранить это возвышение.

Английские лорды не называют свои земли своими именами, но сами берут в качестве имени названия своих земель и «несут в своей крови и манерах эту землю» (Эмерсон). Они воплощают ее и «зачем им работать для себя, когда каждый житель Англии работает для них..., но когда так случается, что дух герцога встречается с соответствующим ему деянием — мы получаем высочайший образец поведения»<sup>24</sup>. Интересно, что восторженно сторонний наблюдатель XIX века свидетельствует об аристократизме то же самое, что и столь же восторженно сторонний Аристотель. В данном случае мы наблюдаем удивительную стойкость, нестираемость некоторых ценностных явлений. Эмерсон поражается тому, как 800 лет безделья сохранило аристократию в качестве достояния и устремления целой нации. Как возможно, что для народа, одним из первых почувствовавшего вкус капитализма, объектом стремления остался старик в инвалидной коляске, живущий за счет демонстрации туристам коридоров своего замка? (Впрочем, именно для того, чтобы поддерживать этот замок.) Как возможно, чтобы в обществе, основанном на социальной динамике, на возможности перешагнуть все и всякие границы, гордость и уважение вызывала недоступность и непроницаемость аристократизма? Стоит ли за этим нечто большее, чем первоначальное стремление мещанина во дворянство? Когда норвежский пират передавал старшему сыну плоды своих подвигов, когда затем норманский аристократ, бывший крещеным норвежским пиратом, делал то же, рождалась череда действий, результат которых был неотчуждаем: этим результатом был

особый ценностный строй, объективированный историчностью рода. Неотчуждаемость и делала его неуничтожимым, неустрашимым никакими внешними обстоятельствами. Она выражалась и в понятии родовой чести, и в висающем на стене трофее. Иными словами, даже не характер деяния, не его материальный результат и даже не символичность включают его в фундамент родовой истории, но сама неустрашимость его из этой истории, не растроченная во внешних отношениях торговли, не распыленная повседневными вынужденными суетными повторениями. Праздность и есть форма сохранения своей историчности, в которой собственное деяние или деяние предка присутствует не столько своим содержанием, сколько именно фактом своей бытийственности, подлинности и неустрашимости. В силу этого оно принадлежит миру значимого, миру замка, тому, что существует для аристократизма, замечается им. А существует именно только то, что замечается, а не прозрачно или пусто подобно необозначенной вещи.

Праздность выступает стороной аристократической независимости и невовлеченности: отстраненности от ценностей служения, т.е. от социально-государственного, торгово-рыночного, от церкви, от национального: от всех этих многочисленных границ и ограниченностей жизни вне замка. Эта отстраненность превращает аристократизм в субстрат некоей всеобщности, универсального человеческого начала. Когда уже в Новое время формируются понятия гуманного и общечеловеческого через освобождение от церкви, абсолютистского государства, буржуазных внешних определений личной морали — аристократизм предоставил себя культуре в качестве основы для преодоления буржуазности и обретения человеческой универсальности. Д.Н.Овсяннико-Куликовский, анализируя аристократические типы у Л.Н.Толстого, выделяет их неприспособляемость, которая, как это ни странно, приводит к тому, что аристократическая психологическая форма «может еще служить «сосудом вина нового», не искажаясь, не изменяясь, не утрачивая своих типичных черт»<sup>25</sup>. Но именно эта отделенность (замковость), неприспособляемость, онтологически поддержанная самодовлеющая не являются эскапистскими. Это не формы ухода или отречения, а наоборот — проявления обретения человеком устойчивого ценностного мира, защищенного не просто стенами замка, но недоступностью истории, ее прочностью перед любым вторжением пространственного настоящего. Как бы вы ни пере-

осмысливали и переоценивали то или иное деяние истории рода, оно принадлежит этой истории не своим позитивным смыслом, а просто самим фактом принадлежности ей, с которым уже ничего нельзя сделать. Тем более, что пребывание в историчности несет в себе возможность бесконечных переосмыслений и переоценок, которые оставляют в относительной незыблемости лишь ценность самой принадлежности истории. Современный аристократ может с гордостью сказать, что его предок в XIV веке грабил на дорогах. (Это высказывание внеморального и внеправового существования.) Уже сама обращенность аристократического взгляда на этот факт облакает его героикой, т.к. героика заключается в самом присвоении себе *всей* своей истории. А в силу этого и праздность есть форма героического. Не случайно К.Маркс называл средние века эпохой героической лени, хотя последнее слово и заслуживает замены. Ценностный контекст аристократизма, образовавший в посттрадиционной морали скрытую область непрактичности — праздности, привнес в нее и свою героику историзма.

## Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Прокофьев А.В.* Лень // Этика: Энцикл. словарь. М., 2001.
- <sup>2</sup> *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837. С. 5.
- <sup>3</sup> См.: *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление. М., 1978. С. 10–13.
- <sup>4</sup> *Платон.* Законы // *Платон.* Соч. в 3 т. Т. 3, ч. 2. М., 1972. С. 117.
- <sup>5</sup> *Аристотель.* Никомахова этика. 1097в, 28–31.
- <sup>6</sup> Там же. 1124в, 24.
- <sup>7</sup> *Беседы и суждения Конфуция.* Изд. 2-е, испр. СПб., 2001. С. 588.
- <sup>8</sup> Там же. С. 581.
- <sup>9</sup> *Аристотель.* Указ. соч. 1123б, 5.
- <sup>10</sup> Там же. 1125а, 15.
- <sup>11</sup> *Russel V.* In Praise of Idleness. [www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/E-text/Russel/praise.htm](http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/E-text/Russel/praise.htm)
- <sup>12</sup> Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. М., 1996. С. 28.
- <sup>13</sup> См.: Там же. С. 31–34.
- <sup>14</sup> *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 264.
- <sup>15</sup> Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени /Под ред. Ю.Л.Бессмертного. М., 1996. С. 243.
- <sup>16</sup> Там же. С. 252.
- <sup>17</sup> *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974. С. 219.
- <sup>18</sup> Там же. С. 223.
- <sup>19</sup> *Альберти Л.Б.* О семье // Опыт тысячелетия... М., 1996. С. 392.
- <sup>20</sup> См.: Там же. С. 405.
- <sup>21</sup> См.: *Lafargue P.* The Right to be Lazy. [www.marxists.org/archive/lafargue/works/lazy/ch03.htm](http://www.marxists.org/archive/lafargue/works/lazy/ch03.htm).
- <sup>22</sup> *Cleeton G.W.* Making work human. 1949. Цит. по: *Арендт Х.* Vita Activa или о деятельной жизни. СПб., 2000. С. 163.
- <sup>23</sup> *Emerson R.W.* Essays and English Traits. [www.bartleby.com/5/211.html](http://www.bartleby.com/5/211.html).
- <sup>24</sup> Ibid.
- <sup>25</sup> *Овсянко-Куликовский Д.Н.* Л.Н.Толстой // *Овсянко-Куликовский Д.Н.* Собр. соч. Т. 3. СПб., 1909. С. 171.