

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Сысоев Тихон Алексеевич

Феномен лени: этико-философский анализ

Специальность 09.00.05 — «Этика»

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А.В. Разин

Москва — 2021

Оглавление

<i>Введение</i>	3
<i>Глава 1. Труд и лень: философско-этическое содержание оппозиции</i>	23
1.1. Философия труда: этимология и классификации	23
1.2. Труд и лень: социокультурная эволюция	36
1.3. Реабилитация лени как ответ на гегемонию труда.....	54
<i>Глава 2. Этнос лени в русской культуре</i>	71
2.1. Лень в русской языковой картине мира.....	71
2.2. Место лени в русском миропонимании.....	77
2.3. Метафизика лени в русской философии.....	83
<i>Глава 3. Скука и лень</i>	97
3.1. Скука, лень и время.....	97
3.2. Этимология и типология скуки	99
3.3. Скука, лень и нигилизм.....	109
3.4. Прорыв из скуки и лени	113
<i>Глава 4. Праздность и лень</i>	125
4.1. Праздность и лень в ценностной системе аристократизма	127
4.2. Праздность в пространстве нравственности.....	136
4.3. Праздность праздника и эстетическое содержание лени	153
<i>Заключение</i>	170
<i>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</i>	177

Введение

Актуальность темы диссертационного исследования определяется теоретической и практической значимостью круга вопросов, связанных с этико-философским анализом феномена лени в свете тех социокультурных трансформаций, которые принесла за собой индустриализация и становление общества модерна. Можно сказать, что сам феномен лени приобрел сегодня новые коннотации и черты, с одной стороны, в связи с чрезмерной интенсификацией труда в индустриальном и постиндустриальном обществах, а с другой, — в связи с ростом числа избыточных рабочих рук, что обусловлено законами развития капитала и тенденцией ко все большей автоматизации производства.

Так, с одной стороны, в обществе, в котором, по выражению Жана Бодрийера, «законы системы производства не имеют каникул»¹, сам по себе труд становится той репрессивной реальностью, ускользнуть из которой уже становится задачей, трудностью. Ведь любое время, проведенное «без пользы», сразу же приобретает эмблему растраченного, и человек, позволивший себе подобное, как правило, порицается. Одним из следствий такой установки является трудоголизм — патология современного общества. Неслучайно, что порядка трети работающих людей считают себя трудоголиками², в то время как количество исследований, посвященных этому явлению, растет в последние десятилетия экспоненциально³.

С другой стороны, постепенная оптимизация рабочего процесса и автоматизация ряда рутинных задач, приводит к тому, что человек начинает испытывать на себе сразу двойное давление. Во-первых, он ощущает тревогу относительно своего будущего (за свое рабочее место): по данным опроса

¹ Бодрийер Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 197.

² Matuska K. Workaholism, life balance, and well-being: A comparative analysis. // Journal of Occupational Science. 2010, 17, P. 104–111.

³ Sussman S. Workaholism: A Review. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3835604/> (дата обращения: 03.20. 2019).

PwC, проведенного в 2018 году, 37% респондентов испытывают подобную тревогу. Во-вторых, перспектива все большей автоматизации труда может поставить человека в новые условия, где свободного времени может оказаться больше, что, в свою очередь, также может стать источником для стресса, известного, например, как «синдром выходного дня», когда само наличие «пустого» времени вызывает фрустрацию⁴. В этом отношении переосмысление феномена лени оказывается значимым и с точки зрения сложившейся сегодня ценности труда, и с точки зрения современных трудовых практик.

Известно, что в философской и этической традициях осмысление феномена лени, нередко, ограничивалось описанием его порочной природы. Действительно, если обратиться к определению порока, которое сформулировал Кант — нарушение долга перед самим собой и нарушение долга перед Другим⁵, — становится ясно, что лень в пространстве этического — это порок. Ведь человек, предающийся ей, полностью сосредоточен на самом себе, отказываясь от поступательной жизни (М.М. Бахтин), отвергая тяжелую необходимость действовать, сообразуясь с моральным долгом, совершая тихий дрейф в сторону от этого поля напряженного и деятельного бытия, «замолкая», а значит, если следовать небезызвестной сартровской мысли, и переставая быть человеком, будучи ссаженным кондуктором с символического трамвая.

Более того, сама добродетель — ее моральная ценность, — по мысли Аристотеля, всегда сопряжена с трудностью, которую человек усилием воли должен преодолеть: «Искусство и добродетель всегда рождаются там, где

⁴ См. например: Li-Ting Kao, Sudha Xirasagar, Kuo-Hsuan Chung, Herng-Ching Lin, Shih-Ping Liu, Shiu-Dong Chung. Weekly and Holiday-Related Patterns of Panic Attacks in Panic Disorder: A Population-Based Study [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4090070/> (дата обращения: 03.20. 2019).

⁵ Кант И. Метафизика нравов в двух частях: Собр. соч. в 6 томах. Т. 4, ч. 2. — М.: Мысль, 1965. С. 324.

труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего»⁶. Уклоняясь же от нравственных обязательств перед самим собой и перед Другим, человек осознанно обрекает свои таланты и способности на «прозябание» в состоянии всегда только лишь потенциального, но не осуществленного, и о плачевных последствиях подобной стратегии в Евангелии можно найти красноречивую притчу о талантах (Мф. 25, 26). Размышления Э. Левинаса о лени как о принципиальной нацеленности на будущее, а вместе с тем и пессимистического воздержания от него (заочная «усталость от будущего») находятся в том же концептуальном поле⁷.

Тем не менее, при более пристальном всматривании в феномен лени становится заметно, что ее аксиология и онтология не так очевидны. Если, например, уйти с позиций этического утилитаризма, становится ясно, что вся сложность, связанная с интерпретацией лени, заключается в том, что за каждым индивидуальным проявлением этого состояния могут стоять свои, подчас проблематичные с нравственной точки зрения мотивы, опосредованные, например, отсутствием желания принимать нормы, принятые в том или ином обществе, стремлением «закрыться от мира» (из эскапистских побуждений или в связи потребностью побыть «наедине с собой») или в связи с опустошенностью (усталостью) от каждодневной рутины. Более того, если взглянуть на рефлексию лени в философии и этике ретроспективно, окажется, что и отношение к этому феномену не всегда была однозначно негативным, а отношение к труду — исключительно положительным. Особенно если включить эту оппозицию в более широкий контекст рефлексий пары «*vita activa*» / «*vita contemplativa*», представленный, например, в книге Х. Арндт «*Vita activa, или О деятельной жизни*». Таким образом, феномен лени требует нового, более тщательного и всестороннего

⁶ Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.: Общ. ред. А.И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. С. 82.

⁷ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.–СПб, 2000. С. 14-18.

анализа, особенно в свете того статуса, который труд имеет сегодня, а также тех практик, которые вокруг него сложились.

Данная работа сосредоточена на осмыслении и оценок лени в категориях морального сознания. Для того, чтобы выявить наиболее исчерпывающую «палитру» модусов лени, этот феномен был рассмотрен под разными углами и с разных позиций. Поэтому, в частности, в рамках данного исследования были затронуты такие явления и понятия, которые напрямую с ленью не связаны, или же их связь наличествует только в обыденном сознании, тогда как в научном дискурсе, скорее, она покажется сомнительной или, по крайней мере, не столь очевидной. Мы говорим о таких понятиях, как, например, надеяние, аномия, эскапизм, праздник, досуг, созерцание, фланирование и не только.

Степень научной разработанности темы исследования. Несмотря на чрезвычайную важность феномена лени — она (лень) явно или скрыто сопровождает и пронизывает все существование человека, — в отечественном философском наследии мы не встречаем больших, систематических исследований, посвященных ее этико-философскому содержанию. Возможно, такое молчание связано с тем, что сказать об этом будто бы и нечего. Уже в эпоху Реформации с юридической однозначностью было постановлено: лень — мать всех пороков. Кроме того, говоря о российском контексте, нельзя не подчеркнуть, что в советский период подобная протестантская прямолинейность в оценке праздного образа жизни была аксиоматичной. В обществе тотального труда («Великой армии труда») «лень» преследовалась уголовно: «тунеядец» (самым известным из которых стал И.А. Бродский) ссылался «в специально отведенные местности на срок от двух до пяти лет с конфискацией имущества, нажитого нетрудовым путем, и обязательным привлечением к труду по месту поселения»⁸.

⁸ Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «Об усилении борьбы с лицами (бездельниками, тунеядцами, паразитами), уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни» от 4 мая 1961 г., принятый на основании 12-й статьи Конституции СССР 1936 г.

Однако в последние десятилетия в зарубежной академической науке заметна нарастающая заинтересованность проблематикой лени. Так, в 1995 году при Карлтонском университете в Канаде была сформирована исследовательская группа, занимающаяся проблемой прокрастинации («The Procrastination Research Group») как специфического волевого расстройства, влияющего на различные стороны человеческой жизни. Австралийские ученые из университета Ньюкасла настаивают на интерпретации лени как «неопределимой апатии», как мотивационной недостаточности (Motivational Deficiency Disorder) и занимаются разработкой соответствующих медицинских препаратов⁹.

В психологии, помимо негативных оценок лени, существуют и позитивные, которые, например, встречаются в некоторых российских научно-популярных журналах¹⁰. Исследователи утверждают, что не пренебрегающий ленью человек сохраняет благодаря ей энергию и тем самым продлевает свою жизнь. Схожим и характерным пафосом пронизана публицистика ряда англосаксонских авторов, выступивших в защиту праздности, оппонировавших феномену «тейлоризма» с его концепцией «научного управления». Так, например, Т. Ходжкинсон написал книгу «Как бездельничать: манифест лентяя» (How to Be Idle: A Loafer's Manifesto, 2007), Т. Лутц в своей книге «Ничегонеделанье: История лентяев, лодырей, прогульщиков и бродяг в Америке» (Doing Nothing: A History of Loafers, Loungers, Slackers, and Bums in America, 2006) разворачивает целую хронику по истории лентяев. В пользу нетрудового, легкомысленного сибаритства высказывается и В. Вьен в книге «Искусство ничегонеделанья» (The Art of Doing Nothing: Simple Ways to Make Time for Yourself, 1998).

Лень как способ рационального использования энергии рассматривается и в эволюционной парадигме. Так, например, П.В. Симонов и П.М. Ершов в

⁹ Moynihan R. Scientists find new disease: motivational deficiency disorder // British Medical Journal. V. 332. 1 APRIL, 2006. P.745.

¹⁰ См.: Берендеева М. Лень — это полезно. Курс выживания для «ленивцев». — М.: Эксмо, 2004. С. 9.

книге «Темперамент. Характер. Личность» пишут, что принцип экономии сил не только является фундаментальной установкой всех живых организмов, но и способствует развитию креативности и изобретательства¹¹. Любопытно, что в ту же логику прочтения лени как оптимизации интеллектуальных и физических затрат укладывается и высказывание Э. Гуссерля об «экономическом» характере приемов научной мысли: «Все искусственные приемы носят характер приемов экономии мышления. Они исторически и индивидуально вытекают из известных естественных процессов экономии мышления»¹². Таким образом, ленивое парадоксальным образом рассматривается как необходимое условие для более точного и продуктивного усилия.

А. Бине, специализирующийся в детской психологии, предложил разделить феномен лени на два вида: случайную и прирожденную. Первая — по своему характеру неустойчива — проявляется в случае неудачи на экзамене, конфликта с коллегами и т.д., вторая же является прирожденной: ребенок изначально нерешителен, апатичен, вял, у него недостаточно воли для того, чтобы совершить проступок, преодолеть возникшую перед ним трудность¹³. Некоторые же психологи рассматривают лень как защитную форму поведения, которая активизируется во время психотравмирующей ситуации¹⁴. Е.П. Ильин в работе «Психология воли» выделяет четыре подхода к лени, рассматривая ее как: отрицательную, положительную, как болезнь и как миф. Отношение к лени как к мифу объясняется тем, что самому человеку, как считает исследователь, это качество не присуще, что необходимо говорить о лени как о дисфункции нейроразвития. Сам Ильин отмечает, что, давая определение лени, важно выделять в ней два аспекта: «как мотивационное состояние и как свойство личности (любовь к безделью, склонность к

¹¹ Симонов П.В., Ершов П.М. Темперамент. Характер. Личность. — М.: Наука, 1984. С. 24.

¹² Гуссерль Э. Логические исследования // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. С. 312.

¹³ Бине А. Измерение умственных способностей. — СПб.: Союз, 1999.

¹⁴ Посохова С. Лень: психологическое содержание и проявления. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Вып. 2. 2011. С. 161.

праздности, туеядству)»¹⁵. О том, что причинами лени может быть низкая самооценка, тревожность, слабая нервная система, низкая мотивация, писали такие исследователи, как Е.Л. Михайлова¹⁶, Н.В. Боровская¹⁷.

К. Хорни в своей книге «Невроз и личностный рост» также косвенно затрагивает тему лени, помещая ее в полотно разрушительных для личности последствий «тирании Надо» — совокупность сконструированных внешней социокультурной средой требований, стоящих перед человеком, но не обуславливающих его личностный рост, наоборот, — купирующих его. Для исследовательницы лень — это инертность, наиболее распространенное невротическое нарушение, «паралич психической энергии»¹⁸, который распространяется и на мысли, и на чувства, и на действия. Хорни замечает, что такая лень отличается от праздности тем, что не выбирается человеком самостоятельно и не приносит ему никакого удовольствия: «Все требования, по определению, заменяют невротика активную работу над своими проблемами и, следовательно, парализуют его рост. Во многих случаях они ответственны за глубочайшее отвращение к любым усилиям»¹⁹. Человек, «застрявший» в этом состоянии, приучает себя к мысли, что одного искреннего намерения уже достаточно для того, чтобы достичь цели — попасть на работу, сдать важный проект, начать счастливую жизнь, — что всякая затрата энергии излишня.

В педагогической литературе лень рассматривается через призму трудолюбия. Например, С.Е. Матушкин отмечает, что трудолюбие как черта характера связана, главным образом, с ролью интереса, из-за недостатка

¹⁵ Ильин Е.П. Психология воли. — СПб.: Питер, 2009. С. 222.

¹⁶ «Роль ситуационных и личностных факторов в формировании лени». Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2. Ч. 1. 2007. С. 219-225

¹⁷ «Психологические и психофизиологические факторы лени учащихся». Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Аспирантские тетради [Текст]. — СПб, 2008. — N 32 (70), ч. 2: (Педагогика и психология, теория и методика обучения. С. 15-18).

¹⁸ Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самореализацию. — СПб.: Питер, 2019. С. 58.

¹⁹ Там же.

которого человек оказывается подвластен лени²⁰. В то время как К.С. Абилов, выведя за счет четырех параметров формулу (отношение к работе, реакция на отвлекающие факторы, преодоление процессуальных трудностей и степень длительной работоспособности), определяющую уровень трудолюбия²¹, опосредовано позволил и использовать эту формулу для того, чтобы «замерять» уровень лени. Об особенной важности формирования трудолюбия в школьном возрасте писал и Э. Эриксон в рамках своей теории психосоциального развития. Психолог, в частности, отмечал, что именно в этот период человеческая личность выстраивает свою идентичность за счет принципа «Я — то, чему я научился». А значит, в случае появления чувства неполноценности или некомпетентности, в будущем человек не сможет развивать навык к трудолюбию, постоянно ощущая низкий уровень уверенности в себе, которым и детерминируется лень²².

В лингвистической литературе лень рассматривается через призму анализа языковой картины мира. Так, И.Б. Левонтина в статье «Ното ригер», исследуя концепт лени в русской языковой картине мира, выделяет в ней три различных состояния: 1) лень как расслабленное, оцепенелое состояние тела; 2) лень как душевное состояние, паралич воли, когда индивид не может заставить себя приступить к тому или иному делу; 3) лень как состояние ума или как рациональная установка, когда человек сознательно отказывается совершать действие, ради, например, экономии сил или потому, что затраты не окупятся и силы будут потрачены впустую²³.

В социологической литературе лень косвенно рассматривается в рамках обсуждения проблемы аномии, проявлением которой может быть бродяжничество, попрошайничество или воровство, то есть асоциальное

²⁰ Матушкин С.Е. Воспитание трудолюбия: содержание, поиски. — Челябинск: Изд-во Челяб.гос.ун-та., 1998. — 74 с.

²¹ Абилов К.С. Развитие трудолюбия у младших школьников: Автореф. дис....канд. пед. наук. — Баку, 1965. — 29 с.

²² Эриксон Э. Детство и общество. — СПб.: Лената, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. — 592 с.

²³ Левонтина И. Ното ригер // Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. — М., 2005. С. 213-214.

поведение, связанное с нежеланием человека вести нормальную экономическую жизнь. Так, Э. Дюркгейм в своей работе «Самоубийство. Социологический этюд» писал, что ослабление социально обусловленных норм, которое приводит к аномии (выраженной в данном случае в самоубийстве), связано с турбулентными периодами экономического или политического кризиса, когда вследствие «слишком внезапных социальных преобразований, общество оказывается временно неспособным проявлять нужное воздействие на человека»²⁴.

В то время как социолог Р. Мертон в работе «Social Structure and Anomie» выводит аномию из социально обусловленных требований самой культуры, которые, устанавливая нормы и идеалы, ставят человека, неспособного им соответствовать (по личным ли причинам, или по причинам того, что тот же успех никогда не может быть уделом каждого), на путь девиантного поведения, выражающегося, например, в том же воровстве, алкоголизме или попрошайничестве. В определенной мере в это же концептуальное поле попадает и теорию стигматизации²⁵.

Наконец, в философско-этической литературе крупных, специальных исследований, посвященных проблематике лени, нет. Здесь если мы и встречаем размышление о лени, то, как правило, «на полях» обсуждения других, смежных с бездельем проблем. Правда, в Этико-энциклопедическом словаре можно найти небольшую статью А.В. Прокофьева, специально посвященную лени, в которой исследователь дает следующее определение этому состоянию: «Лень — порок, характеризующийся уклонением человека от напряженных усилий (духовных или телесных), необходимых для достижения цели»²⁶. Автор статьи указывает на то, что лень, парализующая волю, вносит в жизнь общества и отдельного индивида элементы паразитизма, которые препятствуют содействию блага ближнему.

²⁴ Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. С. 237.

²⁵ См. Schrag C. Crime and Justice: American Style. — Washington: National Institute of Mental Health, Center for Studies of Crime and Delinquency, 1971. P. 81–112.

²⁶ Прокофьев А. Лень // Этика: Энцикл. словарь. С. 235.

В своей статье «Праздность и лень» О.П. Зубец настаивает на нетождественности двух, казалось бы синонимичных, понятий — лени и праздности. Лень, понятая как прямое уклонение «от полезной деятельности, а значит, деятельности вообще»²⁷, укладывается и обретает свое значение в структуре мещанского сознания. Это буржуазно понятая праздность, которая, в свою очередь, непереводаима на язык трудолюбия и принадлежит только аристократическому этосу, только аристократическому ценностному сознанию, в основе которого «лежит особая отделенность от пространства социальной жизни»²⁸. Лень же, наоборот, нуждается в трудолюбии; она всегда просвечивается в труде и неотделима от него.

Также в своей работе «От существования к существующему» Э. Левинас пишет, что лень — «это невозможность начать, или, если угодно, это олицетворение начала»²⁹. Более того, уточняет мыслитель, лень — это отвращение, испытываемое человеком к жизни, нежелание принимать на свои плечи груз существования. Лень обусловлена страхом перед непривычным, перед тем, что может заставить человека совершить сверхусилие, это обращенность в будущее (ее местоположение всегда расположено до действия) и вместе с тем и заочное его аннулирование.

В книге Х. Арендт «Vita activa, или О деятельной жизни», праздность опосредованно обсуждается в рамках демонстрации триумфа планирующе-изготовительной деятельности (*vita activa*) и отказа от античных ценностей политической деятельности, который был связан и с постепенным отказом от идеалов созерцательной жизни (*vita contemplativa*) как таковой. В то время как в книге «История безумия в Классическую эпоху» М. Фуко лень рассматривается как сконструированный буржуазным государством недуг, носители которого нуждаются в лечении и изоляции.

²⁷ Зубец О. Праздность и лень // Этическая мысль. Вып. 3. — М., 2002. С. 133.

²⁸ Там же. С. 123.

²⁹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 15.

Кроме того, стоит отметить, что в 2017 году Симпозиум «Философикум-Лех 2017», который традиционно проходит в Австрии, также был посвящен теме безделья, его социальной роли и философскому осмыслению. В 2018 же году вышла коллективная монография «Взгляд из России: размышления о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба», магистральной темой которой стала оппозиция безделье / труд. На некоторых текстах этого исследования стоит остановиться подробнее.

Так, В.В. Миронов в своей статье «“Лень бытия”: метафизические искания Казимира Малевича» анализирует необычный трактат основателя супрематизма «Лень как действительная истина человечества», в котором художник выступает против негативной трактовки безделья. Он убежден, что человечество сфабриковало специфический миф, с помощью которого заклеямило это состояние как социально непозволительное и потому недопустимое. По мнению художника, и социализм, и капитализм стремятся к ленивому образу жизни. Однако при капитализме праздность возможна только для избранных людей («праздный класс» по Т. Веблену). Для этого они собрали достаточное количество «кусочков лени» — таково истинное содержание любой денежной единицы. В обмен на эти «кусочки» они гарантированно получили праздное, бездеятельное бытие. Социализм же в свою очередь реализует проект равного для всех членов общества распределения лени: «Совершенство последней системы идет не к умножению трудовых часов, а идет к сокращению. Выработка продуктов будет производиться постольку, поскольку необходимо человечеству. Ничего лишнего, никакого перепроизводства...»³⁰

В конце концов, Малевич приходит к пониманию труда уже в его античном измерении, как бы закольцовывая свое исследование гигантской исторической дугой. В будущем труд, по мысли художника, перестанет быть

³⁰ Миронов В. «Лень бытия»: метафизические искания Казимира Малевича. // Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. С. 36.

необходимостью «чисто харчевого порядка», став условием непрекращающегося самосовершенствования человека, стимулирующим его творческую реализацию. В заключительной части статьи Миронов показывает предельный, метафизический уровень, на котором Малевич мыслит феномен лени. Кажущееся тотальное разнообразие этого мира на самом деле, в абстрагированном пределе, — одно, единое и неделимое существование, нерушимое метафизическое целое — платиновское Единое. Автор статьи пишет: «Такое слияние сближает Бога как заданного совершенства — и Человека как достигшего этого совершенства во всем. Человек достигает совершенного знания Бога, то есть “включает себя в него или его в себя”, а это означает ненужность какого-либо действия (ибо все достигнуто). “Наступает момент полного бездействия, или действия как созерцания самомирапроизводства, наступает момент полной “лени”, ибо даже я уже не могу участвовать в совершенстве: оно достигнуто”»³¹. Таким образом лень становится «самовыражением творчества человека как высшей формы свободного труда»³².

Статья В.И. Кудашова «Мужество безделья. Труд и его судьба» «утягивает» магистральную исследовательскую тему безделья уже на этико-онтологическую глубину. «Можно ли трактовать безделье как ситуацию, онтологически первичную по отношению к делу как любой результативной деятельности?»³³ — задается вопросом автор. Отвечая на него, он обращается к оппозиции китайской философии — вэй и у-вэй, которая неоднократно встречается в трактате «Дао дэ Цзин». Вэй всегда трансформируется в у-вэй; у-вэй — есть осуществление недеяния. Таково своеобразие даосской активности, о чем Кудашов пишет следующее: «Действительно, у-вэй позволяет осуществить любые дела, поскольку, созерцая Дао, можно найти

³¹ Там же. С. 40.

³² Там же.

³³ Кудашов В. Мужество безделья. Труд и его судьба. // Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. С. 42.

исток всех дел и осуществить любые, даже самые великие дела там, где они пока еще малы — у их природного истока»³⁴. При этом у-вэй — не патологическая лень, не предельная пассивность, но некоторая неспешность, делание без лишних усилий, без рассеивания внимания. Это умелое встраивание внешних бурлящих сил в рационализированный поток труда. Автор статьи приводит следующий образ: «Наиболее яркой визуальной метафорой у-вэй является парящий полет некоторых птиц, способных перемещаться на довольно большие расстояния, почти не работая крыльями, практически за счет одних только используемых ими течений воздушных потоков»³⁵. Безделье в концептуальном поле у-вэй становится выходом из реальности, где совершение того или иного выбора является необходимостью. Теперь я принципиально «не выбираю»; реализуя у-вэй, я остаюсь за скобками тех или иных альтернатив. Как резюмирует Вячеслав Кудашов: «Стратегия недеяния рассматривает любую реализованность как конечность, предваряющую омертвление и прекращение живого процесса взаимодействия открытых возможностей»³⁶.

Онтология безделья, как замечает Кудашов, — это всегда предшествующее любой запланированной активности недеяние. Ведь какую бы деятельность мы ни начинали, нам всегда необходимо преодолеть «лень». Этика же безделья есть мужество, с которым человек выбирает, прямо скажем, неслыханную для современного мира бурлящей активности программу недеяния. Мужество безделья, таким образом, есть мужество философа, который принципиально отказывается участвовать во всеобщей вакханалии производства.

Наконец, нельзя не отметить и вышедший в начале 2019 года номер журнала «Логос», который специально был посвящен анализу лени и

³⁴ Там же. С. 44.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 46.

праздности. Позволим себе кратко остановиться на некоторых существенных выводах, зафиксированных на страницах этого номера.

Любопытны заданные эскизы рефлексии лени и праздности в свободном диалоге В.С. Вахштайна и М.А. Маяцкого, представленного в расшифрованном и отредактированном виде в самом начале журнала. Так, например, было предложено различать праздность и досуг ввиду того, что первое — «это не-деятельность, не апроприированная другим», а второе есть «уже занятая незанятость, освоенная, скажем коротко, “индустриями досуга”»³⁷. Этим высвечивается и то болезненное восприятие праздности (как нехватки) современным человеком, из-за которого он постоянно и мучительно силится заполнить ее пустоту различными практиками, впадая в ступор, когда в сетке расписания выходных остались «белые пятна». Иными словами, досуг — есть лицензированная праздность, время «свободное от гудка»³⁸, тогда как праздность и лень, наоборот, выпадают за пределы легитимного поля времяпрепровождения, а значит, исходя из этой логики, тунеядец и бездельник должны быть подвергнуты санкциям.

Однако ситуация постиндустриального общества в каком-то смысле размывает эту демаркационную линию: скажем, сегодняшний «фрилансер» организует свою повседневную жизнь вне жестко структурированных практик корпоративного темпорального принуждения. В связи с этим существенно и одно замечание М. Маяцкого: идею практически полной неразличимости досуга и труда, которую непосредственно и исключительно связывают только с контекстом современного общества, по мнению исследователя, вряд ли можно назвать адекватной: «Новизна этого явления мне кажется сомнительной. Я согласен с теми социологами, которые видят здесь, скорее, возвращение к вековой и крайне распространенной “досуговой” практике. Аграрный труд и досуг всегда были “пористыми”, взаимопроницаемыми»³⁹.

³⁷ В. Вахштайн, М. Маяцкий. Случайный труд — принудительный досуг. Дискуссия // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 2.

³⁸ Там же. С. 3.

³⁹ Там же. С. 19.

Корректировки негативных коннотаций понятий «праздность» и «безделье» С.Ю. Малышева фиксирует в своей статье «“Реабилитация праздности”: производство новых значений и смыслов досуга во второй половине XIX — начале XX века». Анализируя эволюцию дефиниции этих понятий в толковом словаре Даля (1860-е годы), словаре Академии наук (1890-е годы) и словаре Ушакова, изданном уже в советские годы, исследовательница связывает эту корректировку с индивидуализацией досуга в рамках ускоряющегося промышленного развития, урбанизацией и формированием особой сферы городского досуга, который постепенно выходит за пределы коллективного процесса чередования труда и отдыха. Интересен и вывод, сделанный в статье Е.Ю. Андреева «Труд и перекур в искусстве СССР 1940-х — начала 1960-х годов», об изменении репрезентации труда в советском искусстве: на смену интерпретации труда как усилия и подвига в рамках сформировавшегося сталинского соцреализма приходят иные акценты: героика труда постепенно уходит в прошлое, а сам труд начинает восприниматься с точки зрения отдыха или «перекура».

Наконец, кажется важным обратить внимание на рефлексию лени в статье-эссе В.А. Мазина «Неленивые заметки о лени: Обломов, Ленин и капитализация лени», где автор, в частности, так характеризует безделье: «Лень защищает от выбора, долга, обязанностей. Но лень — это и мучительные и нескончаемые роды, ведущие к новой жизни. Лень подобна мукам рождения. Лень подобна мукам творчества <...> Лень — территория думы, мечты, фантазии»⁴⁰.

Тем не менее, стоит еще раз подчеркнуть, что как в России, так и за рубежом специальной литературы по проблематике смежной и близкой с темой диссертации немного, а по непосредственной теме исследования нет вовсе.

⁴⁰ В. Мазин. Неленивые заметки о лени: Обломов, Ленин и капитализация лени. // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 253.

Цель и задачи исследования. Целью данной диссертационной работы является выяснение философско-этического содержания лени, исследование влияния тех или иных социокультурных процессов на специфику праздного времяпрепровождения.

Условием для достижения поставленной цели является решение следующих задач:

1. Показать возможность не только строго негативной, но и проблематичной оценки лени с моральной точки зрения.
2. Рассмотреть генеалогию интерпретации лени и рефлексии над ней в истории философии и культуры.
3. Выявить ряд культурных феноменов, в той или иной степени связанных с проблематикой лени.
4. Определить спектр негативных с точки зрения морали проявлений лени и спектр таких ее проявлений, которые оказываются проблематичными и неоднозначными под нравственной оптикой.
5. Отобразить связь между той или иной оценкой лени с тем или иным социокультурным контекстом.
6. Наметить цели и задачи дальнейших исследований феномена лени.

Объектом исследования выступает лень как многосторонний социокультурный феномен.

Предметом исследования является этико-философская рефлексия феномена лени в рамках западной философской традиции — начиная с античной культуры, затем рассматривается ее место в культуре Средних веков, Нового времени и заканчивается рассмотрением современного видения лени и ее социокультурных проявлений.

Научная новизна исследования:

- 1) Впервые в российской философии была предпринята попытка дать целостный философско-этический анализ лени;
- 2) при помощи анализа не только строго негативных, но и проблематичных с моральной точки зрения проявлений лени, показано, что

исследуемый феномен требует более широкого подхода в процессе интерпретации, выходящего за пределы одних только нормативной и аксиологической оптик;

3) выявлены характер и содержание связи лени с такими феноменами, как скука, эскапизм, гедонизм, ностальгия, праздность и не только, а также представлено то проблемное поле, в котором лень осмысливается по отношению к труду, в частности, и к активности, в целом;

4) доказано, что трансформация в восприятии лени в истории этической и философской мысли, нередко, прямо или косвенно опосредована меняющимся социокультурным контекстом, который необходимо учитывать в процессе анализа рефлексий данного феномена;

5) определено, что лень есть такое состояние, которое всегда находится или стремится оказаться по ту сторону необходимости и может быть связано либо с физической или духовной усталостью, либо с парализующим страхом и уязвимостью, либо с полной — кажущейся или действительной — жизненной удовлетворенностью, заглушающей или отменяющей необходимость какой бы то ни было модернизации, улучшения или роста.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования будут способствовать новому, более углубленному и проблематизированному пониманию феномена лени, ее философско-этическому переосмыслению, которое позволит обогатить имеющиеся представления о таких смежных и близких к лени феноменах, как труд, деятельность, скука, праздность, активизм и недеяние. Практическое значение диссертации состоит в возможности использования ее материалов в учебном процессе в высшей школе, например, для создания более углубленного учебного курса о феномене порока в этическом дискурсе.

Методологическая основа исследования. Данное диссертационное исследование, построенное на основе комплексной философско-этической методологии, предполагает использование таких систем и методов, которые бы отвечали ее междисциплинарному характеру. В рамках исследования

феномена лени использовались методы сравнительного и ретроспективного анализа, историко-философский анализ, компаративный метод, которые позволили выявить максимально широкий спектр проявлений лени, с наибольшей адекватностью очертить круг явлений, с ней связанных, а также высветить специфическую сущность данного феномена. Также для реконструкции специфики лени в художественной литературе были задействованы методы текстологического анализа. При рассмотрении эквивалентов понятий «лень», «скука», «праздность» и «труд» в разных языках мира были использованы герменевтический метод и методы этимологического анализа.

Положения, выносимые на защиту:

1. Лень может проявляться не только в качестве аморального уклонения от следования долгу перед самим собой и перед Другим, а также в отказе от трудовой активности или от внутреннего, нравственного роста, но и как пассивная созерцательность, воздержание от деятельного взаимодействия с той социальной средой, которая оценивается личностью негативно с внутренних нравственных позиций.

2. Нравственный смысл лени неоднозначен. С абсолютистских моральных позиций лень — это порок, который обуславливает нравственно недопустимое состояние, оказывающее пагубное, разлагающее влияние как на саму личность, так и на окружающих его людей. Однако, если рассматривать лень через призму социокультурных процессов, то этот феномен может приобретать и черты специфического «бездеятельного», «пассивного» протеста, своеобразного «бунта» против тотальной гегемонии труда. В таком случае лень выступает в качестве символа человеческого права на свободу и на жизнь вне ценностей, сопряженных с трудом, то есть приобретает эмансипационные коннотации.

3. Лень может быть обусловлена физической или метафизической усталостью — предельным экзистенциальным истощением, осознанием

невозможности дальнейшего несения «груза существования», страхом перед будущим, который подстегивает установку на эскапизм или ностальгию.

4. В русской культуре лень связывается не только с политической и культурной инертностью личности, ее равнодушием и нерадением о будущем, но и со спецификой религиозного сознания, устремленного к абсолютно-сакральному, эсхатологическому, что, как следствие, порождает пассивность и безразличие ко всему профанному, земному. Также модус лени в русской культуре связан с особой установкой на отказ от действия, связанной с другим явлением национальной культуры, — «русской хандрой».

5. Лень и праздность внутри аристократического этоса — не тождественны. Однако, рассматривая праздность как культурный код, как непроектируемый образ жизни, элитизирующий личность, этот феномен сближается с ленью, встраивается в радикальную гедонистическую систему ценностей, нравственно разрушая личность.

6. В эстетическом дискурсе праздность и лень нередко взаимообуславливаются и поэтизируются; лень здесь воспринимается как блаженно-сонное состояние погруженности в самого себя, как опыт предельной уединенности, освобождение от всего внешнего, как пропедевтика к подлинному творчеству, как непроизводительное, созерцательное и, следовательно, экологическое отношение к миру.

7. Скука как семантически предельно близкое понятие по отношению к лени приоткрывает темпоральную природу феномена безделья; скука и лень взаимообусловлены в переживании безвременья и через опыт утраты смысла ведут как к поиску добродетельной жизни, так и к нигилизму.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Степень достоверности результатов исследования определяется опорой на широкий круг источников, включающий как важнейшие работы философов прошлого, так и разнообразную современную литературу по теме диссертации, а также методологией исследования, предполагающей

всесторонний анализ источников и предмета исследования. В совокупности это позволяет получить в диссертации обоснованные выводы.

Диссертация прошла обсуждение на кафедре этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и получила положительное заключение.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 4 научных работах, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Диссертационное исследование прошло апробацию в форме научного доклада автора на Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2019» на тему «Скука и лень: опыт философско-этического анализа».

Структура диссертации.

Диссертация изложена на 190 страницах машинописного текста, состоит из введения, четырех глав, в трех из которых по три параграфа, а в одной четыре, заключения и библиографического списка.

Глава 1. Труд и лень: философско-этическое содержание оппозиции

1.1. Философия труда: этимология и классификации

Диалектическая взаимосвязанность лени и труда проистекает как из их содержательного наполнения, так и из той культурно-исторической эволюции, в рамках которой оба этих явления оказались взаимообусловлены. Мы просто не можем помыслить одно без другого. Даже сегодня, несмотря на те трансформации, которые пережила западная цивилизация во второй половине XX века, мы продолжаем рассматривать труд через оптику индустриального общества — как тот феномен, к которому, по словам философа М.А. Маяцкого «принуждают» и которым «удостаивают», которого «вождеуют» и от которого «отлынивают»⁴¹. И в этой оптике столь же центральное место парадоксальным образом продолжает занимать лень, как такое состояние, за которое наказывают и которым тайно наслаждаются, которого боятся (страх безработицы) и к которому стремятся (бездеятельность как модус респектабельности).

Стоит заметить сразу, что добродетель — ее моральная ценность, — по мысли Аристотеля, всегда сопряжена с трудностью, которую человек усилием воли должен преодолеть. Как известно, в аристотелевской оптике добродетельная жизнь является следствием постоянного усилия (ставшего привычкой), которое осуществляет разум, удерживающий человека между порочными крайностями недостатка и чрезмерности (вспомним, например, пару трусливость/гневливость) и направляя желания в русло достойного поведения, обрамленного контурами точной меры. Соответственно, тот человек оказывается порочным, кто не только не старается обуздать свои желания здравым господством законодательной разумности, но и (что хуже) зная, что мог бы поступить правильно, сознательно пренебрег этой альтернативой.

⁴¹ Маяцкий М. Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля. // Логос. Т. 24. #3 (105), 2014. С. 75.

Однако нам кажется важным подчеркнуть, что чисто протестантская интуиция, обозначившая лень в качестве «матери всех пороков», приобретает здесь новое, более глубинное содержание. Ведь совершение порока ввиду утраты должного чувства середины между крайностями, в сущности, означает отсутствие должного разумного тщания, сосредоточенности воли, противящейся как, например, малодушию, так и гневливости. В каком-то смысле можно сказать, что лень обволакивает собой любое порочное действие — будь оно сопряжено с пассивностью или, наоборот, с активностью человека. Если я позволил себе ложь, то лишь потому, что не приложил достаточного волевого усилия для того, чтобы сказать правду. Если же я вспылил, проявил агрессию, то несмотря на то, что, казалось бы, осуществил порок посредством активного действия, на самом деле проявил недостаточную разумную сосредоточенность, как бы ослабил свою волю, позволив страстному порыву взять верх над нравственными доводами, чем и дезавуировал свою внутреннюю лень.

Можно сказать, что глубинная опосредованность порока ленью сопряжена с тем, что сама по себе порочная жизнь всегда легче, чем добродетельная, так что, предпочитая зло добру, мы лишь выбираем более легкий путь, минимизирующий необходимость приложения разумных усилий, обуздывающих нашу чувственную природу⁴². В этом смысле знаменитое высказывание ап. Павла, сокрушающегося о том, что «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19), оказывается изнанкой все той же проблемы, когда добро, к которому должен быть устремлен разум, оказывается заблокировано иррациональным порывом, подрывающим это устремление как бы против воли и парадоксальным образом навязывающим

⁴² В каком-то смысле подобная интерпретация порочной жизни коррелирует с картезианской этикой. Как пишет, например, А. Скрипник: «В картезианской этике психической способностью, опосредующей противоположность разума и страстей, выступила *воля*. Она питает мышление энергией страстей и гармонизирует страсти истинными понятиями. Она же является непосредственной причиной аморализма, принимая сторону страстей и предпочитая лежащее на поверхности заблуждение трудно обретаемой истине» (Скрипник А. Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат, 1992. С. 155).

человеку злой выбор. Собственно, добродетельная жизнь оказывается плодом постоянного борения именно с этим парадоксом воли, отчего-то тянущей человека вопреки его хотению к ровно противоположному. Как и пишет об этом И. Кант: «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон»⁴³.

Поэтому нельзя забывать, что и труд, и лень феноменологически опосредованы понятием воли, за счет которой они как явления приобретают свое смысловое напряжение и, собственно, сам факт явленности. Иными словами, исследование труда и лени — это всегда исследование и воли, проявляющейся в разных контекстных модификациях, обусловленных разными ценностями, мотивами, разной комбинаторикой эмоциональных и интеллектуальных состояний, так или иначе укорененных в переживании опыта времени. Ведь воля, как замечает Х. Арндт, «есть наш ментальный орган для будущего, подобно тому, как память — ментальный орган для прошлого». Так что когда «мы обращаемся в уме к будущему, нас интересуют не “объекты”, но *проекты*»⁴⁴. Здесь при самом простом и первичном анализе труд оказывается героической и (или) оптимистической реализацией воли, устремленной в будущее в его проектной репрезентации, в то время как лень, наоборот, оказывается либо актом радикального сомнения в реализуемости этого проекта *a priori*, либо выступает как принципиальная обращенность в прошлое — ностальгическая или, наоборот, связанная с переживанием опыта чрезмерной травматичности этого прошлого, который пессимистически блокирует будущее. Однако, повторимся, это не исчерпывающее видение; на протяжении всего исследования мы будем сталкиваться, как и с более проблематичными кейсами, так и с прямо обратными примерами, когда сама

⁴³ Кант И. Метафизика нравов в двух частях: Собр. соч. в 6 томах. Т. 4, ч. 2. — М.: Мысль, 1965. С. 314.

⁴⁴ Арндт Х. Жизнь ума. — СПб.: Наука, 2013. С. 242–243.

воля парадоксальным образом будет открываться и как «воля» к лени, скажем, в ситуациях, когда обусловленный специфической культурной или социальной ситуацией проект будет вызывать «желание к нежеланию» — иногда в чисто демонстративных целях (как личностный протест), а иногда и как отрефлексированная стратегия позитивного отказа от будущего ради настоящего, которое уже «хорошо весьма».

Тем не менее, примечательно, что если отрыть словарь русского языка С. Ожегова, то в нем понятие «труд» расшифровывается как «целесообразная и общественно полезная деятельность человека, требующая умственного и физического напряжения». Толковый словарь В.И. Даля, помимо выше обозначенных характеристик, дает ему важное психологически окрашенное уточнение: «все, что утомляет». Понятие же «лень» в словаре Даля раскрывается как «неохота работать, отвращенье от труда, от дела, занятий; склонность к праздности, к туеядству». В то время как у Ожегова дается более общая, предельно абстрагированная характеристика — «отсутствие желания действовать». Таким образом понятия труд / лень, раскрываются в двух принципиально расходящихся между собой содержательных направлениях, обусловленных волеием или его отсутствием: активность, пассивность; покой, движение; действие, бездействие; «да» усилию, «нет» усилию. Таким образом, лень, по сути, есть негация труда.

При этом, следует заметить, что подобная их противоположность лежит как бы на поверхности, тогда как внутреннее онтологическое содержание их взаимосвязано: одно (то есть «лень») нужно преодолеть, чтобы достигнуть второго (то есть «труда»). От лени необходимо оттолкнуться. Акт бытия есть переход из потенциального, пассивного в актуальное, активное. Из пассивного состояния тела и ума субъект должен прорваться к активному, совершить шаг, поступок, взять на себя груз ответственности и начать преобразовывать мир. Но лень всякий раз затормаживает этот процесс, пытаясь обнулить саму мотивацию к действию, очаровывая человеческое сознание возможностью утопического и сладостного ничегонеделания (*dolce far niente*). Снятие

мотивации к усилию может произрастать из самой разнообразной почвы: будь то меланхолия, апатия, скука, болезненное прокрастинирование, из установки на эскапизм или гедонизм. ИмPLICITная трагичность такой трансфигурации (из бездействия к действию, из покоя к беспокойному) усиливается еще и тем, что любая трудовая активность «утомляет», что за деятельной вспышкой наступает гнетущее ощущение несения «трудового ярма», взваленного на плечи того, кто с упорством Сизифа продолжает совершать акты преодоления себя, отсекая под наплывами усталости свое физическое и духовное тяготение обратно — к пассивному бездействию, на пути к поставленной цели, за которой открывается другая. И так — до самой смерти.

Безусловно, труд является главным фактором формирования и развития человека. Труд сыграл решающую роль в процессе развития мышечной системы, органов речи, интеллекта. Накапливание человеческих знаний и способностей также было обусловлено трудовой деятельностью. Всякий технический и культурный «порыв» к более высокой стадии развития сопровождается чрезвычайно интенсивной работой как отдельных индивидов, так и всего общества в целом; каждый качественно новый шаг человечества в освоении мира сопровождается мобилизацией всех мощностей физического и умственного потенциала. Посредством труда происходит не только самопознание человека, его воспитание, нравственное «оформление», волевая закалка, но и выстраивание все более устойчивой социальной системы. Так, например, сама возможность разделения труда, по меткому замечанию Е. Финка, оказывается обусловленной только определенной степенью взаимного доверия между членами того или иного коллектива, их солидарной координации. Только в рамках этого взаимного доверия разделение труда оказывается возможным, а в долгосрочной перспективе может служить еще большей сплоченности общества⁴⁵. В целом можно сказать, что феномен коллективного труда может рассматриваться в качестве одного из условий

⁴⁵ Финк. Е. Основные феномены человеческого бытия. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С.257.

возникновения или активизации морали ввиду того, что сам трудовой процесс требует от его участников согласования действий, гармонизации интересов; успешность труда предполагает разделение общих ценностей, воспитывает личность в идеалах солидарности и ответственности перед Другим.

Труд также выступает в аскетическом модусе, постоянно принуждая человека держать себя в определенном тонусе, настраивая его на перманентную заботу о своем здоровье — базовое условие трудоспособности — и о своем социальном положении — базовое условие награды (необязательно денежной) за труд. Он же обеспечивает человеку интерес, захватывая его внимание и позволяя структурировать повседневность таким образом, чтобы, с одной стороны, постоянно удовлетворять запрос человека на реализацию, а с другой стороны, заполнять бессодержательную длительность времени подлинной или мнимой деятельностью.

Более того, сам успех задает эталон, некую планку, ориентирующую и организующую человеческую деятельность. Успешный труд приносит человеку радость, общественное признание, уважение к самому себе. И.А. Ильин, называющий безделье «ребяческой и порочной мечтой», подчеркивает эту радостность труда. В признании, в самореализации, которая возможно только в труде, философ видит первую необходимость для человеческой экзистенции; личность тяготится своей ненужностью и неприкаянностью. В трудолюбии не только создается «новое» и «благое», но и обретается счастье общения с природой. В творческом взаимодействии с действительностью человек открывает в себе богоподобие: «Тот, кто трудится, участвует в жизни *бого-созданной ткани мира*: он содействует ее постижению, ее развитию ее полному расцвету»⁴⁶. Известно также, что отец Сергей Булгаков полагал, что сама природа не выявляет скрытых внутри себя потенциальных сил без культуры труда, и само познание, по мысли философа, есть «трудовая,

⁴⁶ Ильин И. Путь к очевидности. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3. — М.: Русская книга, 1994. С. 432.

хозяйственная деятельность, преодолевающая раздвоение субъекта и объекта и приводящая к их взаимопроникновению»⁴⁷.

Тем не менее, анализируя феномен труда, необходимо учитывать мотивы, побуждающие к нему человека. Так, например, труд ради благополучия Другого является проявлением жертвенности, любви и заботы, так же как и труд, который связан с осознанием человеком необходимости самодисциплины, обуздания аффективного, достижения личностной целостности. Именно об этой «спасительной» составляющей труда писали, например, христианские аскеты. Однако в своей даже самой вдохновенной и самоотверженной трудовой деятельности человек может руководствоваться эгоистическими соображениями наживы, беспринципного карьеризма, алчностью, когда ради получения большего достатка или социального статуса индивид готов «идти по головам», причинять косвенный или прямой вред ближнему. Но даже если индивид примет решение «пробиваться» к поставленной цели честно, отказавшись от унижительного для человеческого достоинства карьеризма, он, тем не менее, подвергается потенциальной опасности «заболеть» трудоголизмом, который может не только истощить его психические и физические силы, но и принести страдания близким ему людям⁴⁸.

Также стоит отметить, что внешне кажущаяся достойной восхищения, нравственных «аплодисментов» трудовая деятельность человека на самом деле может оказаться лишь красочной декорацией, скрывающей

⁴⁷ Булгаков С. Философия хозяйства. — М.: Терра, 2008. С. 114.

⁴⁸ В научной литературе трудоголизм нередко сравнивают с зависимостью от наркотиков и алкоголя (см., Асмаковец Е.С. Суицид и профессиональная деятельность / Е.С. Асмаковец // Омский Психиатрический Журнал. — 2014. — № 1. С. 55–59.). Такая неконтролируемая тяга к работе, обусловленная ли желанием получить признание, попыткой компенсировать низкую самооценку или стремлением скрыться от проблем, как правило, приводит к различного рода деструкциям (вплоть до того, что фиксируется падение эффективности самой, осуществляемой этим человеком работы), которые выражаются в эгоизме, высокой конфликтности, поведенческой ригидности, вызванной психологическим истощением, тревожностью (см. Andreassen C.S. Workaholism: An overview and current status of the research // Journal of Behavioral Addictions. — 2014. — 3(1). — P. 1-11. Macey W.H. & Schneider B. The Meaning of Employee Engagement // Industrial and Organizational Psychology. — 2008. — 1. — P. 3-30.).

экзистенциальные руины, медленное моральное загнивание. Э. Фромм пишет, что и саму работу, совершаемую автоматически, скорее стоит отнести к пассивному состоянию, чем к активному: «И “активность”, и “пассивность” могут иметь два совершенно различных значения. Отчужденная активность в смысле простой занятости фактически является “пассивностью” в смысле продуктивности, тогда как пассивность, понимаемая как незанятость, вполне может быть и неотчужденной активностью»⁴⁹. Скажем, когда тот или иной навык доведен у работника до автоматизма, и он из года в год совершает одни и те же операции, такое времяпрепровождение вряд ли потребует от него активизации воли. Работа будет совершаться как бы «помимо» него, без каких бы то ни было трудностей. Привычка скрадывает «трудность» труда. Хотя, конечно, другие внешние обстоятельства могут потребовать от человека определенных волевых усилий по их преодолению — например, усталость, сонливость или ощущение снедающей изнутри скуки от монотонности совершаемых им действий или приевшейся до тошноты окружающей обстановки.

Можно привести и другой пример. Положим, перед человеком стоят две задачи: одна — знакома, понятна, не требует никаких сверхусилий, а другая, наоборот, — в новинку, требует выхода из зоны комфорта, выработки нового навыка. Первая задача, конечно, более привлекательна именно в силу своей привычности для субъекта, тогда как вторая вызывает чувство тревоги, обескураживает ощущением непонимания, с какого конца к ней вообще возможно подступиться. И вот, неуверенность и страх перед возможной неудачей толкают человека приступить вначале к первой задаче, хотя бы на время заслонившись этой хорошо знакомой деятельностью от той работы, для совершения которой потребуется куда больше. Переживаемое субъектом ощущение невыносимости самого факта того, что «здесь и сейчас» необходимо подняться над самим собой, став своеобразным творческим авантюристом, преодолев эту, кажется, совершенно неприступную стену,

⁴⁹ Фромм. Э. Иметь или быть? — М.: Политиздат, 1986. С. 117-118.

мгновенно порождает в голове сотни благовидных аргументов в пользу совершения первой, привычной деятельности. И когда человек «слагает оружие» перед доказательной мощью своего удивительно быстро мобилизовавшегося ума, приняв решение отложить трудное на потом, но, что для него утешительно, не отвергнув труда полностью, то в этом конкретном случае мы видим лишь имитацию труда и проступающую за этой «потемкинской деревней» «волю» к лени.

Более того, даже самоотверженный труд ради, например, некоей абстрактной идеи, которая кажется этому человеку благой и истинной и которую он потом и кровью сумел воплотить, сделав ее частью социальной действительности, может в итоге привести к несчастью и гибели (как нравственной, так и физической) не только тех, кто так или иначе отказался эту «идею» принимать, но и самого ее автора. Как справедливо замечает венгерский философ А. Колнаи в книге «Этика, ценности и реальность», «намерение — это сердцевина этического объектного мира». И хотя сильная воля является здесь более предпочтительной, чем «безвольность» (в практическом и строго моральном смысле), тем не менее исключительно сильная воля может быть и столь же исключительно злой, в то время «как слабая воля по существу может оказаться доброй, хоть и не совершенной [в моральном смысле]»⁵⁰. Собственно, опыт XX века показал, что далеко не всегда человеческий труд, как пишет И.А. Ильин, протекает и в русле вдохновенного «общения с природой»: современные экологические проблемы красноречивое тому свидетельство.

Но даже если оставить патетику и обратиться к опыту обычного человека, то можно легко заметить, что одним из основных мотивирующих факторов к труду является нужда, необходимость поддержания биологического существования. Причем процесс этого «самообеспечения» не может быть прерван — он растягивается на всю жизнь. «Тяжелый покров хозяйственной нужды, — пишет в связи с этим отец Сергей Булгаков, —

⁵⁰ Kolnai A. Ethics, value and reality. — New Brunswick, New Jersey: Routledge, 2008. P. 198.

ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение, целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологией — экономический материализм»⁵¹.

Такой продиктованный деспотией самой жизни труд не вызывает у человека негативного восприятия только в том случае, если сама совершаемая им работа воодушевляет и обогащает его, если в этой работе он чувствует свое призвание. Но даже такая работа не лишена определенной рутины, тревог, постоянного внутреннего напряжения, страха перед будущим. А о специфике творческой деятельности, столь многим кажущейся счастливой долей немногих «избранных», Л.И. Шестов как-то справедливо заметил: «Творчество есть переход от одной неудачи к другой»⁵². Однако если труд служит одним лишь целям «выживания» или же удовлетворяет потребность «быть занятым хоть чем-то», то человеком он воспринимается уже как мучение, которое, становится основным содержанием жизни. Именно здесь лень, как замечает Э. Левинас, становится своеобразным диагнозом, точкой осмысленного пассивного протеста против гегемонии труда, приобретая тем самым уже глубинное экзистенциальное измерение: «Лень — это бессильное безрадостное отвращение по отношению к самому существованию как грузу. Это страх жить, являющийся, тем не менее, жизнью, в которой боязнь непривычного, приключения, неизвестности — следствие тошноты, вызванной отвращением к предпрятию существования»⁵³. Именно то утомляющее, гнетущее и мучающее человека переживание труда как деспотии необходимости обуславливает такую идею лени, которая в рамках данной оппозиции наполняется манящими и вдохновляющими смыслами свободы, радостной беспечности, сладостного покоя.

В этом смысле показательно, что о мучительном характере труда свидетельствует и этимология этого слова в других языках. «Словарь

⁵¹ Булгаков С. Философия хозяйства. С. 164-165.

⁵² Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 72.

⁵³ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 15.

церковнославянского языка» демонстрирует следующие негативные коннотации труда: «(греч. κόπος) — страдание, мучение, болезнь (Пс. 89, 10; 106, 12), беспокойство, горе; трудность, тяжесть: трудное, тяжкое положение; стенобитная машина; (κάματος) труд; (πόνος) труд, подвиг; трудность, неприятность; (ἔνστασις) восстание, сопротивление; (σκάμμα) поприще, ристалище; зло». На ущемляющий, давящий характер труда указывает и этимологический словарь русского языка Семенова, согласно которому индоевропейское слово «tr-eu-d» означает «мять, жать, давить, щемить», а общеславянское «trudъ, trudit» — «тяжелая ноша, досада, печаль». «Словарь русской идиоматики» также демонстрирует негативные оттенки в рецепции трудовой деятельности, которая может быть «адской», «неимоверной», «неустанной», «нечеловеческой», «страшной» (*Работать (пахать) как папа Карло; Работать (пахать) как проклятый*). А.В. Алексеев указывает на близость семантики древнегреческого слова *ponos* — работа, страдание, горе, бедствие, болезнь, результат труда — и древнерусского «труд». Более того, слова *горе* и *печаль* в своем первоначальном смысле — это «то, что жжет» (гореть, горячий, печь, припекать), а «скорбь, туга, грусть и жаль возникли от корней, означавших “сдавливаться” (туга, ср. тугой, тяжелый), “повреждать каким-либо острым предметом” (скорбь, ср. скрести), съесть (грусть, ср. грызть; жаль, ср. жалить)»⁵⁴ (*Грусть-тоска меня съедает*). Таким образом, лозунг «трудиться, чтобы жить» трагичен по своей сути, и такая «драматургия труда» в пику уже куда более позднему однозначно положительному отношению к нему, речь о котором пойдет ниже, осознавалась человечеством уже в глубокой древности, чего мы коснемся подробнее ниже.

Неоднозначность труда раскрывается и в различных подходах, классифицирующих этот феномен с точки зрения его социокультурного содержания. Остановимся лишь на некоторых из них. Так, например, К. Ясперс предлагает рассматривать труд в трех не сводимых друг к другу измерениях: «труд как затрата физических сил; труд как планомерная

⁵⁴ Алексеев А.В. Труд: деятельность или печаль? «Русская речь». — М., 1998. № 4. С. 119.

деятельность; труд как существенное свойство человека, отличающее его от животного; оно состоит в том, что человек создает свой мир»⁵⁵. Первый продиктован биологическими потребностями. Это деятельность, направленная на добычу. Она приносит человеку страдание, изводит его, мучает, утомляет. Такой труд еще не отделяет человека от животного, в отличие от второго вида деятельности — планомерной, — для осуществления которой необходимы сознательность, постановка цели, продумывание наиболее эффективной стратегии ее достижения. Но граница между человеком и животным в наибольшей степени просматривается в третьем виде труда, который преобразовывает наличную действительность природы в мир человека. Такой труд обустроивает, подлаживает и приспособливает природное под нужды и потребности человека, в чем раскрывается и своеобразие человека как такового, сама суть его культурной деятельности.

На необходимости различения труда и деятельности вообще настаивает и Э. Мунье, который замечает, что если труд — это естественный, но тяжелый процесс, подчиненный материальной необходимости, тягостной нужде, то деятельность вообще — «это самоосуществление человека и непрерывное строительство им собственной жизни (включая и его так называемую внутреннюю, или созерцательную, жизнь)»⁵⁶.

На двойственное содержание труда — его природно-биологический диктат, мучающий субъекта, и размахисто-титанический почерк, который человек запечатлевает на окружающем и подчиненном ему мире в процессе труда, указывает Е. Финк: «В человеческом труде выражается подчиненность свободного существа природным потребностям, нуждам, но также и титаническая мощь, позволяющая выходить далеко за пределы простых потребностей, создавать огромный мир как выражение конечной

⁵⁵ Ясперс К. Истоки истории и ее цели // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. С. 122.

⁵⁶ Мунье Э. Заметки о труде // Э. Мунье. Манифест персонализма. — М.: Республика, 1999. С. 146.

человеческой свободы»⁵⁷. Философ замечает, что труд, с одной стороны, сопряжен с насилием, с преодолением сопротивления материи, на которое уходит энергия, силы, ум, сноровка: «труд приобретает характер вражды человека к земле»⁵⁸. С другой стороны, труд может быть ненасильственным, находясь в согласии с природой, в ласковой гармонии с ней, каковым, например, является труд крестьянина⁵⁹.

Наконец, Х. Арендт предлагает трехчастное деление человеческой деятельности — труд (работа), создание (изготовление) и действие (поступок). Деятельность труда отвечает биологическим процессам человеческого тела и подчиняется условию самой жизни. В процессе создания над планкой природы выстраивается уровень искусственных вещей, противостоящих природе. Создавая, человек обретает дом и покидает бездомность природного мира, оказываясь в зависимости уже по отношению к предметам и объектам⁶⁰. И только поступок осуществляется исключительно между людьми, минуя как природу, так и мир объектов, и тем самым «служит учреждению и поддержанию политического общежития, готовит для преемственности поколений, для памяти и тем самым для истории», а значит, поступок «связан с рождаемостью как основополагающим условием теснее, чем труд и создание»⁶¹. Х. Арендт подчеркивает чрезвычайно важное для нашего исследования различие между переживанием субъекта трудящегося и создающего. Если труд всегда сопряжен с мукой, напряжением и страданием, то в создании присутствует благородный оттенок тонкого мастерства. Исследователь отмечает, что «в немецком первоначально только о крепостных, работавших в сельском хозяйстве, говорили, что они “arbeiten”; о ремесленниках говорили “werken”, “мастерить”. Французское “travailler” заменило более старое “labouger”, но в свою очередь происходит от латинского

⁵⁷ Финк. Е. Основные феномены человеческого бытия. С. 207.

⁵⁸ Там же. С. 243.

⁵⁹ Там же. С. 245.

⁶⁰ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. — М., 2017. С. 17.

⁶¹ Там же. С. 19.

“tripalium”, особого рода пытки, стало быть имело некогда побочное значение пытки»⁶².

Таким образом, в рамках данной главы мы попытаемся рассмотреть лень в ее оппозиции к труду, через их взаимозависимость, которая драматически разворачивалась в рамках больших социокультурных процессов. Стоит отметить, что подобное сопоставление означает, что содержание лени в конечном итоге может претерпевать определенные смысловые изменения. Однако подобная смысловая инаковость будет обусловлена тем, как проявляется лень *под данным, конкретным исследовательским углом зрения*. Кроме того, в этой главе мы сознательно будем употреблять «лень» и «праздность» как тождественные и взаимообусловленные понятия, опять-таки ввиду специфики намеченных нами штудий. Сравнительному анализу лени и праздности будет посвящена отдельная глава данной диссертации.

1.2. Труд и лень: социокультурная эволюция

Примечательно, что интуиция особой тяжести труда, выражающейся в диктате его необходимости, переживаемой человеком как страшное проклятие, оказывается представленной уже в древних текстах человеческой цивилизации. Так, в книге Екклесиаста читаем: «Все дни его [человека] — скорби, и труды его — беспокойство; и даже ночью сердце его не знает покоя» (Еккл. 2, 23). В другом месте: «Одинок человек, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца» (Еккл. 4, 8). В поэме Гесиода «Труды и дни» помимо воспевания труда как единственного источника нравственного совершенствования человека, его общественной самореализации ⁶³ можно встретить и несколько иное настроение, сопряженное с ностальгией по «золотому веку»:

⁶² Там же. С. 102.

⁶³ Гесиод. «Теогония. Труды и дни. Щит Геракла». — М.: Лабиринт, 2001. [пер. В.В. Вересаева]: «Труд человеку стада добывает и всякий достаток, Если трудиться ты любишь, то будешь гораздо милее Вечным богам, как и людям: бездельники всякому мерзки. Нет никакого позора в работе: позорно безделье,

В прежнее время людей племена на земле обитали,
Горестей тяжких не зная, не зная ни трудной работы,
Ни вредоносных болезней, погибель несущих для смертных⁶⁴.

Так же и возвышенное, блаженное бездействие Адама и Евы в Раю после грехопадения сменяется тяжестью труда в качестве последствия этой катастрофы. Бог именно *проклинает* им в лице первых людей все человечество (Быт. 3, 19). Но и в шумерской мифологии сюжет о сотворении человека также несет на себе печать безнадежной тоски, связанной с неизбежностью трудового ярма. В «Сказании об Энки и Нинмах» рассказывается, что еще до сотворения людей на земле жили бессмертные боги, которых становилось все больше и больше. При такой постоянно нарастающей популяции божеств Ашнан (богиня зерна) просто не успевала накормить всех желающих, а ее брат Лахар (бог вина) — напоить. И тогда самим богам пришлось трудиться, пока богиня Намму не обратилась к своему сыну, великому богу Энки, с просьбой создать слуг, которые могли бы выполнять работу вместо них. Так из глины был сотворен человек, уделом и предназначением которого стал труд.

Знаменитый миф о Данаидах, осужденных бесконечно наполнять бездонную бочку, или миф о Сизифе, чья посмертная участь, как известно, сводилась к совершению монотонного, никогда не прекращающегося и предельно обесмысленного труда, еще ярче подчеркивает мироощущение древних людей, в рамках которого труд — проклятье, болезненно осознаваемое как, с одной стороны, необходимое условие поддержания жизни, а с другой — нечто противоречащее подлинному предназначению человека.

«Праздность», как понятие труду антонимичное и синонимичное лени, играла особенную роль в античности, в частности, в истории становления и

Если ты трудишься, скоро богатым, на зависть ленивцам,
Станешь. А вслед за богатством идут добродетель с почетом».

⁶⁴ Там же.

распространения дионисийского культа. Пир как своеобразная духовная практика, формирующая особое закодированное праздностью пространство, внутри которого человек освобождается от тяжести повседневных забот и через экстатическое состояние прорывается сквозь серое полотно рутинной действительности, — сердцевина, смысловое ядро дионисийства. Здесь человек как бы забывается в опьяняющей эйфории, вываливается из круга традиционных социальных норм и предписаний, героически растворяя свою индивидуальность и хотя бы на время сваливая с плеч заботы. В трагедии Еврипида «Вакханки» античный хор, исполняя хвалебную песнь Дионису, замечает:

Вина

Влагу усладную,

Всех печалей забвение,

Дал богачу он и бедному.

Но ненавистен ему гордец,

Кто без заботы не хочет жить (курсив мой. — Т.С.)

Утром и милою ночью⁶⁵.

Наконец, в диалоге «Пир» Платон также сближает между собой семантику «праздного» и «праздничного», подчеркивая, что «боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, *взамен передышки от этих трудов* (курсив мой. — Т.С.)... празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса, как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах»⁶⁶.

В этом смысле оказывается неслучайным то, что отношение к физическому труду в античности было резко отрицательным, о чем К. Ясперс пишет, например, следующее: «Греки презирали физический труд, считая его

⁶⁵ Еврипид. Трагедии. Т. 2. «Литературные памятники». — М.: Наука, 1999. [пер. Иннокентия Анненского].

⁶⁶ Платон. Законы // Платон. Соч. в 3 т. Т. 3, ч. 2. — М.: Мысль, 1972. С. 117.

уделом невежественной массы. Настоящий человек — это аристократ; он не работает, обладает досугом, занимается политикой, участвует в состязании, отправляется на войну, создает духовные ценности»⁶⁷. Труд необходим, ведь иначе на обеденный стол поставить будет нечего, но хлопотать об этом должен раб, тогда как свободный грек — гражданин полиса — призван наслаждаться «высоким досугом» (Аристотель): он творит, думает, созерцает, ищет «Благо ради него самого». Его идеал, как пишет Аристотель, заключается в том, что он «празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (*praktikos*) в немногих, однако великих и славных [делах]»⁶⁸. Иными словами, для древнегреческого сознания было невысказано тотально подчинять человеческую жизнь биологическим нуждам — требованиям тела. Физический труд — это «недосуг», аномальный и унижающий человека образ жизни, который по возможности нужно минимизировать или вовсе элиминировать из повседневной жизни, заполнив ее просвещенным досугом. Пусть башмачник делает обувь, праздность в это время будет «мариновать» (Г. Флобер) в себе великое.

И.Д. Джохадзе в связи с этим пишет: «Греки рассматривали труд как “недосуг”, своего рода отклонение от нормального образа жизни»⁶⁹. Исследователь отмечает, что греческий досуг — не безделье, но сознательная деятельность, причем совершаемая не ради какой-то прагматической цели, а самоценная сама по себе. И здесь важно подчеркнуть, что институт рабства нужен был греку не для добычи легкой прибыли путем жесткой эксплуатации Другого и даже не ради беззаботной жизни, но, как пишет Х. Арндт, чтобы «исключить труд из числа условий, на которых людям дана жизнь»⁷⁰. Только господство свободного гражданина над рабом — а легитимность этого господства обеспечена готовностью первого ради сохранения личной

⁶⁷ Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. С. 135.

⁶⁸ Аристотель. Никомахова этика. С. 130.

⁶⁹ Джохадзе И. Homo faber и будущее труда // Логос. 2004. № 6 (45). С. 3.

⁷⁰ Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. С. 106.

суверенности пожертвовать своей жизнью, победить в себе инстинкт самосохранения и страх перед смертью, закрепив себя в «признании» (Г. Гегель) стоящего над царством биологического индивида, — оказывается единственной возможностью перешагнуть противоестественность необходимого (обусловленного проклятием, если прибегать к религиозной интуиции), принудив раба поставлять ему все, что нужно для обеспечения нормальной биологической жизнедеятельности: можно сказать, что раб — это поставщик *minimum minimumum* в чисто биологическом смысле. Характерно, что даже если свободный гражданин оставался без средств к существованию и вынужденно должен был «осквернить» свои руки трудом, то он все же старался наниматься на поденную работу, чтобы не терять «суверенность личности», оставаясь хозяином своей жизни⁷¹.

Также далека от понимания труда как ценности и эпикурейская этика, где достижение счастья видится не в обладании или стремлении к нему, а в отсутствии боли и страдания. Такое обезболенное бытие — атараксия — открывается в равновесности, невозмутимости и спокойствии души, которая обрела «свободу от страданий тела и от смятений души»⁷². Только поздние стоики перестают воспринимать жизнь в чистой созерцательности как исключительно добродетельную. Всякая умозрительность для них по необходимости должна сочетаться с праведной деятельностью, о чем Сенека, например, пишет следующее: «Добродетель встретишь в храме, на форуме, в курии; она на передовом посту защищает городские стены; она покрыта пылью; у нее загорелое лицо и мозолистые руки»⁷³.

Однако с наступлением средневековой эпохи заметна некоторая коннотационная перестройка в структуре труд / праздность: отношение к физическому труду частично перестает быть негативным, в то время как

⁷¹ Там же. С. 105.

⁷² Цит. по: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Перевод и комментарии М.Л. Гаспарова. — М.: Художественная литература, 1983. С. 132.

⁷³ Сенека. О счастливой жизни / Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М.: Республика, 1995. С. 172.

праздность переодевается в одежду порицаемого, морально недостойного образа жизни. Труд находит свое оправдание и даже апологию в христианской аскетике, которая устами апостола Павла провозглашает небезызвестную максиму: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 10). Труд становится необходимой для падшей человеческой природы переплавкой, рождающей обновленного, преображенного индивида. Кроме того, именно в эту эпоху заметно и размежевание между трудом как творчеством и трудом как наказанием (*operari / laborare*), ставшим наследственным игом отпавшего от Бога человечества. Э. Мунье в связи с этим отмечает, что «Христос — первый, Кто получил жизнь от творчества; связь с Создателем наблюдаемых вещей, которые религии духа считали недостойными имени Создателя, поскольку они не были созданы Им Самим, утверждалось с необычайной силой». По мысли философа, христианство как бы обязывает человека восстановить утраченную гармонию Вселенной, вернуть природе ее первоначальное звучание, творчески подготовив новую землю и новое небо, а потому «теперь уже не труд, а праздность предают позору отцы Церкви»⁷⁴.

Однако в рамках древнехристианской монашеской традиции античное восприятие праздности частично консервируется. Так, блаженный Августин в правиле монашеской жизни («*Regula Sancti Augustini*») подчеркивает, что человек, принявший постриг, для того и удаляется за стены монастыря, чтобы освободиться от тягот житейской суеты, каждый день посвящая себя созерцательной жизни. Хотя нельзя не заметить и того, что в трактате «О Граде Божьем» епископ замечает, что «в покое от дел не бездеятельная праздность должна доставлять удовольствие, а изыскание или открытие истины; чтобы каждый преуспевал в ней, чтобы сохранил, что открыл, и другому не завидовал»⁷⁵.

Тем не менее, сама возможность созерцания Бога, по Августину, открывается тогда, когда человек освобожден от любой активности или, как

⁷⁴ Мунье Э. Обвинение машины // Э. Мунье. Манифест персонализма. С. 419-420.

⁷⁵ Цит. по: Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. I. — М.: ГЛК, 2001. С. 59.

писали уже средневековые мистики, когда его сознание было «опустошено». «Покой» мысли (*otium cogitationis*) и есть путь к лицемерию божественного. В этом заключен высший нравственный и религиозный идеал монаха: монастырские стены, отделяя внешнюю суетную среду человеческих забот, формируют внутри себя пространство досуга, покоя от дел, необходимого для сосредоточенности на главном, как этот идеал и представлен в знаменитом отрывке из Евангелия: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благовую часть, которая не отнимется от нее» (Лк. 10:41–42). И в этом заметна близость рецепции праздности между нравственными установками античности и взглядом на монашескую жизнь блаженного Августина, где обращенность к вечному (Мария) всегда предпочитается суете или полной центрированности на труде (Марфа).

Много веков спустя Ансельм Кентерберийский будет придерживаться, по сути, тех же идеалов. М. Суини, указывая на то, что возможность достижения философского жизненного уклада Ансельм видел в освобождении от мирских забот, пишет: «Философия — это праздность ради обретения покоя в Боге <...> Закрытая дверь, отгораживающая от внешнего мира, напоминает о монастыре и о внутреннем пути, который является целью как философии, так и монашеской жизни»⁷⁶. К слову, схожее пренебрежительное отношение к жизни деятельной (*vita activa*) сохраняется и среди средневековой аристократической знати. Трудолюбие для них — главный порок, в то время как щедрость, расточительность, бескорыстное дарение становятся центральными ценностными категориями феодала, чья жизнь есть воплощение «героической лени» (К. Маркс).

Но если монастырские стены еще оберегали античную праздность (при том, что и здесь нельзя не отметить, что в знаменитых «Правилах» святого Бенедикта, получивших наибольшее распространение в монашеской жизни западных христиан вплоть до XI–XII веков, 48 правило прямо указывало, что «праздность есть враг души», и потому в обязательном порядке предписывало

⁷⁶ Суини М. Лекции по средневековой философии. С. 62.

физический труд для послушника), а рыцарь демонстративно сторонился любой производящей деятельности, то для обычных людей, чья повседневная жизнь была наполнена заботами, вырабатывается целая теология труда. Труд угоден Богу. Он обуздывает плоть, избавляет человека от соблазнов, которые то и дело маняще предстают перед глазами лентяя. А.Я. Гуревич отмечает, что средневековый человек «был способен и к поэтизации своих производственных занятий»⁷⁷. Исследователь пишет, например, что на порталах готических соборов встречаются статуи и барельефы, изображающие людей, которые занимаются различными сельскохозяйственными работами⁷⁸.

Тем не менее, стоит подчеркнуть, что труд в Средние века, строго говоря, допускался только в гигиенических целях, как своеобразная аскетическая практика, выхолащивающая из человека излишки грубой плоти, требующей постоянного внимания к себе, отвращая личность своими запросами на удовлетворение всевозможных допустимых и недопустимых (с точки зрения христианского нравственного богословия) потребностей. Труд призван был приручить, как бы нивелировать до минимума биологическую часть человека, предоставив достаточное пространство возможности, чтобы пройти путь к личному спасению, то есть «обожению».

«Экономическая цель средневекового Запада — создавать необходимое, *nécessitas*»⁷⁹, — замечает в связи с этим историк Жак Ле Гофф. И эта цель, по его словам, всегда полагала ясный предел любой экономической деятельности, перейдя который человек подпадал под осуждение в гордыне — одном из тягчайших для средневекового мирозерцания пороков. Собственно, сам Жак Ле Гофф приводит в своей книге показательное определение целей труда, каковые можно найти в «Сумме Теологии» Фомы Аквинского. Богослов, в частности, пишет, что труд, в первую очередь,

⁷⁷ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. С. 243.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 272.

«должен дать пропитание; во-вторых, должен изгонять праздность, источник многих зол; в-третьих, должен обуздывать похоть, умерщвляя плоть; в-четвертых, он позволяет творить милостыни»⁸⁰. То есть перед трудовым процессом никогда не ставилась задача получить сверхприбыль, достигнуть определенных экономических результатов или закрепить за собой определенный социальный статус. Ведь в конце концов сам Христос, когда вышел на свою проповедь, не трудился. Он, собирая вокруг себя учеников и последователей, призывал их идти проповедовать всему миру, бросив мирские заботы о пропитании, призывал даже не заботиться о завтрашнем дне, «ибо завтрашний (день. — *T.C.*) сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6, 34). Таким образом, «жизнь созерцательная» по-прежнему расценивалась выше, чем «жизнь деятельная».

Своего же апогея труд достигает уже в эпоху Реформации, в то время как лень на многие века получает клеймо «матери всех пороков». Уже в рамках кальвинистской теологии трудолюбие, количество накопленного богатства, бережливость, профессиональный успех приобретают не только высшую нравственную значимость, но и становятся своеобразными небесными маркерами «богоизбранности» работающего в поте лица субъекта. Протестантская этика безоговорочно осудила любую не наполненную пользой деятельность. Примечательна категоричная сентенция видного протестантского богослова Николая Цинцендорфа: «Трудятся не для того, чтобы жить, а живут для того, чтобы трудиться. Если же человеку больше не дано трудиться, то он обречен на страдания или смерть»⁸¹. Как пишет М. Вебер, в пуританизме слова апостола Павла «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» становятся обязательным и непререкаемым жизненным предписанием, которое к тому же определяет присутствие или отсутствие у человека благодати. То есть, если у человека (не важно по каким причинам)

⁸⁰ Цит. по: там же. С. 271.

⁸¹ Цит. по: Вебер. М. Протестантская этика и дух капитализма. Макс Вебер Избранные сочинения / Пер. с немецкого. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. С. 254.

нет желания работать, значит, он благодати лишен: «“Sloth” (лень) и “idleness” (праздность), — пишет Вебер, — считаются особенно тяжкими грехами потому, что они по своему характеру обладают длительностью. Бакстер прямо характеризует их как “исключающие состояние благодати” (op. cit., 1, p. 279-280). Они-то и служат антитезой методической жизни»⁸².

Не случайна в этом смысле та религиозная патетика, с которой уже в XIX веке воспевают труд Т. Карлейль, воспитанный, как известно, в строгих пуританских традициях: «Есть что-то облагораживающее, — пишет он, — и даже священное в труде. Как бы ни был человек погружен в мрак ночи, как бы мало ни думал он о своем высоком призвании, на него все еще следует возлагать надежды, покуда он действительно серьезно трудится; лишь в праздности — вечное отчаяние»⁸³. Он сравнивает уклоняющегося от труда человека с куском глины, которую даже самый умелый горшечник без станка не сможет обработать и сделать из нее достойный сосуд. Отсутствие станка, который олицетворяет собой труд, означает, что из этой глины даже при самых благоприятных обстоятельствах создать нечто стоящее не получится — всегда получится только брак⁸⁴. Труд — земное призвание человека. Труд освящает путь человека, определяет его вектор, смысл, ценность его жизни. Тот человек вызывает у Карлейля глубочайшее уважение, кто трудится не ради хлеба, а ради своей души. Пафосом кровавой битвы и торжества победы, творческого мучительного поиска и счастливого обретения, сосредоточенной молитвы и духовного бодрствования пронизан для него труд.

Созерцательность, устремленность к пределам метафизического, активность вне категорий прагматики — все эти характерные для предыдущих эпох стороны человеческого бытия постепенно выбрасываются из ценностного арсенала. На место устаревших *не* полезных, *не* выгодных, *не* конвертируемых в конкретный прикладной «гешефт» (Ницше)

⁸² Вебер. М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 254.

⁸³ Карлейль Т. Теперь и прежде / Сост. подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. — М.: Республика, 1994. С. 296-296.

⁸⁴ Там же. С. 297.

интеллектуальных и эмпирических практик приходит идеал предпринимательской, мещанской хватки. Потом, титаническим усилием воли, изрядной мышечной энергией, изворотливостью мысли, способной извлечь прибыль отовсюду, человек переплавляется в Homo faber — эксперта в области создания материальных и духовных благ, который трудом *зарабатывает* себе не только место под солнцем, но и укромный уголок в Царстве Небесном. «Ни в какой другой области наше Новое время не пошло так далеко, как в революционном преобразовании труда, — пишет Х. Арендт, — а именно до той точки, когда само значение слова — исконно включающее “беду и муку”, усилие и боль, даже телесное увечье, все, на что человек мог решиться только под гнетом нищеты и несчастья, — для нас утратило свой [изначальный] смысл»⁸⁵.

Подобная революционная переориентация с идеалов созерцательной жизни на идеалы жизни созидательной, предписывающей трудовую мораль в качестве новой, рутинной основы повседневности, не могла не привести к стигматизации любого — скрытого или явного — отклонения от этой нормы. Все тексты XVII века, согласно М. Фуко, сходятся в удивительный по своему звучанию смысловой унисон вокруг постулирования нового и главного порока — лени⁸⁶. Именно она провозглашается виновницей всех человеческих несчастий и моральных «заболеваний». Леню прочитывается здесь как жалкий бунт возмнившего о себе невесть что человека против Творца, а значит, для того, чтобы преодолеть это адское тяготение к ничегонеделанию, необходима определенная нравственная вакцинация: «Тем самым принудительный труд в изоляторах обретает этическое значение: коль скоро лень превратилась в высшую и абсолютную форму бунта, то людей праздных заставят трудиться, заняв их бесконечный досуг тяжелой работой без пользы и выгоды»⁸⁷.

⁸⁵ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. С. 64.

⁸⁶ Фуко М. *История безумия в Классическую эпоху*. — СПб.: Университетская книга, 1997. С. 87.

⁸⁷ Там же.

Бездельник — это прокаженный, его необходимо изолировать от «здоровых» членов общества. Праздный человек отождествляется с умалишенным, его помещают в особо огороженные «нечистое» пространство. Отныне неспособный по тем или иным причинам к работе индивид отторгается от трудящегося коллектива, причем этот изоляционизм обеспечивается значительным моральным «капиталом»: владеющее им «большинство» получило беспрецедентное право вершить судьбы жалких «атомов», сознательно и бессознательно решившихся на ленивый бунт против Бога и человечества и не могущих быть «полезными» для социума. Здесь даже нищий — безумный человек, и причиной его болезни провозглашается все та же лень. Отныне он расценивается не как человек, отмеченный особым божественным знаком, а как «тяжело виновный» перед миром нормальных, трудящихся людей. При этом причины его несчастий не могут быть внешними. Нет, это человек, у которого вконец ослабилась дисциплина и упали нравы⁸⁸, но его еще можно «спасти» и «исправить», заключив ради его же блага в рабочие дома: «Должно заставлять их работать так долго и на работах столь тяжелых, как только позволяют их силы и те места, где будут они находиться»⁸⁹, — цитирует М. Фуко одно из положений устава госпиталя с отделением «для юношей и девушек младше 25 лет». Только после прохождения такой суровой трудовой репрессивной школы возможно нравственное выздоровление субъекта, его «дозревание» до морального стандарта Нового времени.

Вместе с тем, общество труда формирует и лелеет нового героя — порядочного, законопослушного, сильного и целеустремленного дельца, который в свою очередь выбирает одну из двух капиталистических ипостасей: неумного, агрессивного, героического, не знающего препятствий и колебаний предпринимателя или подсчитывающего, копящего и бережливого мещанина. Складывается и новый религиозный феномен, призванный придать

⁸⁸ Там же. С. 88.

⁸⁹ Там же. С. 89.

новому трудовому обществу абсолютные права на присваивание и накопление капитала.

Так, в эпоху складывающегося капитализма английский утилитарист И. Бентам подчеркивает, что «благополучие» (well-being) является «предметом каждой мысли любого чувствующего и мыслящего существа»⁹⁰. Здесь мыслитель диагностирует произошедшую ценностную перестройку сознания индивида. Гегемония трудовой деятельности перекраивает субъекта, насильно ориентируя его на новое целеполагание. Он приучается мыслить время как стратегический отрезок, данный ему для реализации определенной жестко нормированной программы, цель которой — плановое изготовление единицы продукта. Иными словами, происходит глобальный сдвиг в понимании времени как такового — его экономизация, подчинение строгим нормам планирования и столь же жесткому подсчету. Известный английский историк Э. Томпсон в работе «Time, Work-discipline and Industrial Capitalism» описывает, как вместе с появлением в европейских городах башен с часами (чье строительство, как правило, инициировалось и оплачивалось местными купеческими гильдиями) возникает и само механически исчисляемое время в его современном модусе⁹¹. Это время, которого, во-первых, всегда «недостаточно», а во-вторых, оно оказывается и всегда как бы куда-то испаряющимся (чисто в экономической оптике полезности), ускользающим от окончательного встраивания в «прокрустово ложе» беспримесной выгоды. Можно сказать, что башенные часы были созданы для того, чтобы с механической неотвратимостью отмерять секундными, минутными и часовыми стрелками течение всей человеческой жизни, постоянно напоминая ему не только о приближении смертного часа, но и о том, что эти отмеренные за него темпоральные отрезки должны быть наполнены столь же ритмически отмеренной деятельностью: в пределе они должны были совпасть

⁹⁰ Jeremy Bentham's economic writings. — L., 1952. Vol. 1. P. 82.

⁹¹ Thompson E. Time, Work-discipline and Industrial Capitalism // Past & Present. 1967. Vol. 38. P. 56–97.

окончательно, сделаться полностью прозрачными друг для друга, гармонизироваться. Так наступила эпоха великого и неустанного «сбережения времени» — навыка, который стал важнейшей частью проповеди пуританской, евангелической и методической церковью и столь же значимым фоном деятельности общества, постоянно и с тревогой оглядывающегося на поднимающиеся тут и там маяки башенных часов. Здесь на место знаменитой сентенции Сенеки — «Tempus tantum nostrum est» («Только время принадлежит нам») приходит уже иной, знаковый и отнимающий у человека то самое время, которое когда-то принадлежало ему, постулат Бенджамина Франклина — «Time is money».

Сам он в «Пути к изобилию» характерно пишет, что лень, в отличие от усердия, увеличивает долги, сравнивая ее также с «ржавчиной», которая «разъедает быстрее, чем частное употребление изнашивает»⁹². И Вольней, чье умонастроение видится М. Оссовской схожим с франклиновским, в своем «Катехизисе» пишет, что лень — один из тягчайших пороков, делающий человека «несдержанным, ненасытным, расточительным, раздражительным, подлым, низким и достойным презрения»⁹³.

Более того, с началом XVII века установками активной, напористой, преодолевающей любые преграды деятельности цементируются не только новые поведенческие паттерны, программирующие человека на успех, рациональную пользу, здравый смысл, утилитарно ориентированное времяпрепровождение, но и сама жизнь сознания, стиль мышления. М.М. Мамардашвили в связи с этим замечает: «Классическое Просвещение и

⁹² Франклин Б. Путь к изобилию. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.marsexx.ru/fr4.html>. (дата обращения: 03.05. 2018).

Характерна и другая реплика Бенджамина Франклина, еще раз подчеркивающая сложившийся строго прагматический характер нового понимания свободного времени: «Leisure, is Time for doing something useful; this Leisure the diligent man will obtain, but the lazy Man never» («Досуг — это время для того, чтобы сделать что-то полезное, и доступен он только порядочному человеку; ленивому же — никогда») (Benjamin Franklin. Poor Richard's Almanack (1732–1757) in The Portable Enlightenment Reader. Ed. I. Kramnick. — New York: Penguin Books, 1995. P. 490).

⁹³ Цит. по: Оссовская М. Рыцарь и Буржуа. Исследование по истории морали. — М.: Прогресс, 1987. С. 409.

рационализм воспроизводили мир прежде всего в терминах деятельности... Любую данность они пытались разгадать, растворяя ее в живой деятельности и воссоздавая затем в терминах внутренних связей возникновения и механизма появления, сопоставимых с терминами восприятия человеком своей собственной рациональной активности, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости»⁹⁴.

Ферменты капиталистической закваски социальной жизни, по мысли философа, с необходимостью должны были принудительно воздействовать на сознание человека, определенным образом его организовывая, делая его управляемым, чтобы затем направить такого обработанного индивида к созидательной деятельности. Ясно, что поставленные таким образом задачи потребовали проведения масштабной бюрократизации общественной жизни, совершенствования инструментов массовой информации для последующего кодирования сознания функционально адекватными поведенческими моделями: «Сам тип объективных социальных и классовых отношений, характерный для новой стадии капиталистического развития, складывался таким образом, что требовал в значительно большей степени регулируемой ориентации сознания общественных атомов и воздействия на него, требовал специально осуществляемого “кодирования” и “программирования” человеческого поведения, направленного внедрения в него обобществленных, стандартно-коллективных форм мышления»⁹⁵.

По сути, в обществе, построенном на такой трудовой модели, навязывающей человеку новые поведенческие принципы, необходимые для нормального функционирования производственных процессов, феномен труда теряет свое нравственное измерение. Человек уже не выбирает между работой и ленью. Он жестко встроен в систему принудительного труда, где даже досуговое время рассматривается как необходимая передышка перед

⁹⁴ Мамардашвили М.М. Классический и неклассический идеалы рациональности. — СПб.: АЗБУКА, 2010. С. 193.

⁹⁵ Там же. С. 157.

очередным рывком рабочей пятидневки. И что теперь означает добродетель трудолюбия? Что я как субъект выбираю, что преодолеваю, с чем соотношусь, если какое бы то ни было альтернативное времяпрепровождение, не направленное на создание интеллектуальных или материальных артефактов, порицается и клеймится как пустое, праздное, бессмысленное, асоциальное? Усилие перестает быть внутренней, осознанной необходимостью, а насаждается как бы извне — социальной машиной принуждения, темпами развития производства, самим духом модернизации. Вспомним известное высказывание В. Зомбарта, который как-то заметил, что если раньше «деловые люди восхваляли молодому поколению прилежание как высшую добродетель», то теперь «экономический человек» «не культивирует более добродетель, а находится под влиянием принуждения»⁹⁶.

Досуг существует только в связке с трудом; мы отправляемся в отпуск, чтобы не перегореть, набраться сил. Воскресные же дни переносятся с трудом, человек ощущает, что он выпал из привычного «колеса» будничных забот. От этого его одолевает тревожная скука, он с нетерпением ждет, когда уже это странное свободное время наконец иссякнет, растает вместе с заходом солнца, и тогда останется только «пережить» ночь, чтобы дожидаться благословенного понедельника. «Трудолюбивым расам, — с иронией замечает Ницше, — очень тяжело переносить праздность: то был мастерский трюк *английского* инстинкта — сделать воскресенье до такой степени священным и скучным, чтобы англичанин незаметно для себя снова начал сладострастно помышлять о своих буднях и рабочих днях»⁹⁷.

Таким образом, даже праздность утрачивает здесь свое возвышенное античное значение. В ней нет уже той «бездеятельной деятельности», монашеской созерцательности, укорененной в покое мысли. Она утрачивают свою самостоятельность, как замечает О.В. Аронсон: «Остается открытым

⁹⁶Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. — М.: Терра, 2009. С. 142.

⁹⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. в 2 т. — М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 104.

вопрос: можем ли мы мыслить праздность вне ее противопоставления трудовому усилию? Поскольку, если нет, то, значит, всякий раз, когда мы говорим о праздности, мы только и делаем, что еще раз, другим способом, говорим о труде»⁹⁸. Но и нормы трудовой морали, регулирующие производственную деятельность человека, утрачивают свой нравственный смысл, трансформируясь в некоторую идеологию, не только агрессивно пропагандирующую труд, но и стремящуюся насильственно овладеть сознанием субъекта; оппозиция труд / лень таким образом снимается (за утратой, собственно, самой актуальности подобного противопоставления). У человека не может быть права на лень. Его единственное право — производить.

На это, в частности, указывает Э. Юнгер, замечая, что нам нужны новые глаза для того, чтобы увидеть, что слово «работа» утратило свой изначальный моральный смысл: «Всякое притязание на свободу в мире работы возможно лишь постольку, поскольку оно выступает как притязание на работу»⁹⁹. Льюис Мамфорд размышляет более радикально: «Посмотрите, что случилось с смертными грехами христианской теологии. Все, кроме лени, превратились в добродетель. Гневливость, скупость, чревоугодие, любовь к роскоши, гордыня оказались движущими силами новой экономики. [...] Так безграничную власть заставили служить столь же безграничным аппетитам»¹⁰⁰. Именно в эпоху Нового времени проповедь «правильной» и «угодной» социуму и государству жизни находит свое первое абсолютное выражение. Добродетель становится государственным делом. Она может и должна быть преподана и инсталлирована в сознание граждан в виде соответствующей бумаги, обеспеченной институтом власти и соответствующими допустимыми практиками. Оказалось, что мораль может быть интегрирована и при желании

⁹⁸ Аронсон О.В. Грубый коммунизм, или Этика праздности // Vox. Филос. журн. № 18. 2015. С. 81.

⁹⁹ Юнгер Э. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб.: Наука, 2000. С. 151.

¹⁰⁰ Цит. по: Лаццарато Маурицио. Марсель Дюшан и отказ трудиться. — М., 2017. С. 23.

«исправлена» ровно так, как это видится необходимым для бесперебойной работы бюрократической машины: «Под сенью буржуазного государства, — пишет М. Фуко, — возникает странная республика добра, в которую силой переселяют тех, кто заподозрен в принадлежности к миру зла. Это изнанка великой мечты буржуазии в классическую эпоху, предмета великих ее забот: слияния воедино законов Государства и законов сердца»¹⁰¹.

Складывается и новая диспозиция между прагматически трудовой и всей остальной деятельностью: все, что не направлено на удовлетворение первичных биологических потребностей человека, не развивает эффективность и скорость накапливания богатств или не стремится усовершенствовать сегменты глобального механизма принуждения — стимуляции, устрашения, мотивировки субъектов производственного процесса, — начинает восприниматься как нечто второстепенное, даже второсортное. К таким «непроизводящим профессиям» вырабатывается отношение в лучшем случае поверхностной заинтересованности, как к некоей забаве, хобби. Например, творческий труд художника в глазах такого социума выглядит несерьезно, это «невесомая» деятельность человека, который по тем или иным причинам неспособен видеть мир «серьезно», не осознает всей значимости стратегии «заработать на пропитание» или «to make living», и потому растрчивает свою жизнь на различные игровые забавы — пишет картины, музицирует, печатает рассказы. «Внутри трудового жизненного процесса общества в целом “игра” художника выполняет ту же функцию, что игра в теннис или растрата времени на хобби в жизни индивида»¹⁰², — замечает Х. Арендт. Более того, сама социальная самопрезентация субъекта органически переплетается с его профессией. Личность человека растворяется в деле, ментальность формируется и регулируется установками карьерного роста. У. Бек в «Обществе риска» с удивительной точностью констатирует: отныне знакомство двух людей, живущих в XX веке, будет происходить при

¹⁰¹ Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. — СПб, 1997. С. 90.

¹⁰² Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. С. 156.

помощи взаимной декларации профессиональной занятости с указанием на конкретное место работы¹⁰³.

Таким образом, вместе с окончанием средневекового мира, формированием капиталистической системы производства и возникновением современного государства, труд стал тотальным. Феномен наемного труда санкционировал целый кластер репрессивных мер, последовательно встраивающих индивида в систему экономической и (что важнее) психологической зависимости от любой производящей деятельности. Теперь человек вынужденно выкупает франшизу труда; он выкупает ее в обмен на свою жизнь, приобретая смерть, на что указывает Ж. Бодрийяр: «Труд есть медленная смерть... Труд как отсроченная смерть противостоит немедленной смерти в жертвоприношении. Вопреки всяким благодушным или “революционным” воззрениям типа “труд (или же культура) есть противоположность жизни”, следует стоять на том, что единственная альтернатива труду — не свободное время или же не-труд, а жертвоприношение»¹⁰⁴. Мыслитель резюмирует, что «трудящийся всегда остается человеком, которого не стали казнить» — ему уготована доля эксплуатируемого капиталом субъекта, которому снисходительно позволили «жить в труде»¹⁰⁵, распространив время производства на все время человеческого бытия. Ведь, как отмечает Ж. Бодрийяр уже в «Обществе потребления», «законы системы производства не имеют каникул»¹⁰⁶.

1.3. Реабилитация лени как ответ на гегемонию труда

Характерно, однако, что уже в XVIII веке в Европе в ответ на этот глобальный процесс начинает формироваться, в сущности, «полуподпольное» интеллектуальное протестное течение: лень и сама праздная жизнь

¹⁰³ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 203.

¹⁰⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 104.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 197.

начинают позиционироваться в качестве позитивной альтернативы гегемонии труда, высвечивая, по словам исследователя Пирра Сэнт-Аманда, глубинные противоречия самой буржуазной модернизации¹⁰⁷. Происходит нравственная переоценка бездеятельности. Круглосуточная работа приводит к психическому помешательству — трудоголизму. Но спастись от такого труда возможно за оградой эпатажно манифестируемой лени.

Так, с одной стороны, возникает идея «благородного дикаря» во всем его антимодернизационном, даже ностальгическом пафосе, отличительной чертой которого является отрефлексированное ничегонеделание и восторженное бродяжничество. Например, с 1758 по 1760 годы в журнале «The Idler» была опубликована серия эссе, автором которых стал публицист и литературный критик С. Джонсон. Содержание написанных им остроумных зарисовок выпукло демонстрировало ставшую уже непривычной проблематичность праздности и лени. Литературный критик, в частности, пишет: «Праздностью... можно наслаждаться без ущерба другим, а потому ее не остерегаются как Мошенничества, которое ставит под угрозу личное имущество, или как Гордыни, которая по природе своей ищет удовлетворения в принижении другого. Праздность — тихое и мирное качество: оно не возбуждает ни зависти — хвастовством, ни ненависти — противостоянием, а потому никто не удосуживается ограничивать или преследовать ее»¹⁰⁸. Гражданин трудящегося общества каждодневно подвергается внешнему давлению — его торопят, одергивают, напоминают, ставят новые задачи, требуют нести ответственность, внести плату за очередные любезно

¹⁰⁷ Saint-Amand P. The pursuit of laziness: an idle interpretation of the Enlightenment. — New Jersey: Princeton University Press, 2011. P. 12.

¹⁰⁸ Johnson S. Idleness // The Idler. 1758. 18 Nov. В другом эссе С. Джонсон со свойственной ему иронией замечает: «The Idler, though sluggish, is yet alive, and may sometimes be stimulated to vigor and activity. He may descend into profoundness, or tower into sublimity; for the diligence of the Idler is rapid and impetuous, as ponderous bodies forced into velocity move with violence proportionate to their weight» («Лентяй, хоть вял и медлителен, но все еще жив, и иногда его можно побудить к деятельной бодрости. Он может погрузиться на глубину или подняться ввысь; его усердие — стремительно и молниеносно; оно подобно тяжелому телу, которое движется с неистовством прямо пропорциональным его весу») (Samuel Johnson, The Idler, Numb. 1, Saturday, April 15, 1758).

оказанные услуги. Он оказывается между молотом «социального принуждения» и наковальней «нужды». И оказавшемуся в таком положении человеку ничего не остается, кроме как со смирением принять ровно те формы единичного общественного атома — с определенным функциональным набором навыков, способностей, мировоззренческих позиций, — которые придаст его до того сырой и необработанной природе Социум-Демииург. Ж.-Ж. Руссо писал, что гражданин, обреченный быть деятельным всегда — в гостях, во время прогулки, в общении с людьми, — оказывается в парадоксальной ситуации некоторой раздвоенности: он вынужден постоянно ставить перед собой все более трудные задачи, чтобы жить. Более того, он готов рискнуть своей жизнью — и вновь, чтобы жить. Ради увеличения достатка, гражданин готов даже поступиться чувством собственного достоинства, заискивая перед высокопоставленными мужами, которых сам он в этот момент презирает и ненавидит¹⁰⁹. Но человек не всегда был таким.

В изначальном чистом, детском состоянии «дикаря» его жизнь была счастливой, полной, свободной. Ему и в голову не приходило класть на алтарь хлопот в поисках пропитания всю свою жизнь («жаждет лишь покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным»¹¹⁰). Если ранний Руссо клеймил лентяев как главных врагов общества и государства, то позднее он увидит причину всех страданий человека в цивилизации, избавление от которой дарует счастье покоя¹¹¹. Идеалы естественности, праздного и гармонизированного слияния с природой оберегают «дикаря» от мук

¹⁰⁹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. С. 96-97.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Пирр Сэнт-Аманд пишет: «Rousseau adds to this passage a crucial note in which he paints original man, natural man, as lazy. Activity is simply not natural to man. It is actually a perversion of man's inclinations, and leads to catastrophic consequences. Activity is, essentially, the fruit of social adaptation, but it is conditioned by laziness» («К этому отрывку Руссо прибавляет важное замечание, в котором изображает подлинного человека, то есть естественного, как ленивого. Сама же деятельность для человека просто неестественна. На самом деле она — есть извращение человеческих склонностей, и приводит к катастрофическим последствиям. В сущности, активность — плод социальной адаптации, но она обусловлена ленью») (Saint-Amand P. The pursuit of laziness: an idle interpretation of the Enlightenment. — New Jersey, Princeton University Press. 2011. — P. 59).

зависимого и всюду гонимого гражданина. Таким образом, возвращение к природе, к которому призывал Руссо, — это обретение когда-то утраченных за камнями и булыжниками цивилизации покоя и свободы, праздности и детского, игрового творчества. И само это обретение, очевидно, опосредованно теми травмами новоевропейской модернизации, которая столь решительно превратила труд в главное содержание жизни в рамках глобальной устремленности к лучшему будущему (пафос прогресса) и потому предавшая все «несерьезное» и «праздно-игровое» столь решительному осуждению.

С другой стороны, праздность реабилитируется и среди некоторых представителей романтизма, которые последовательно подвергают критике сложившуюся социальную систему, функционирующую ради непрерывного производства, и на место идеалов пользы и выгоды выдвигают новый — творчески ориентированный, постулирующий возврат к античным ценностям праздной и бездеятельной жизни¹¹². Частному сюжету развернувшейся в конце XVIII — начале XIX века заочной дискуссии об идеальной образовательной модели между И. Бентамом и Ф. Шиллером исследователь Р. Адельман посвятил пространную главу в своей книге «*Idleness, contemplation and the aesthetic, 1750-1830*». В ней он, в частности, подчеркивает важную для нашего исследования точку расхождения между двумя мыслителями: при том, что оба философа рассматривали феномен праздного мышления как центральный в рамках своих образовательных систем, однако, если для утилитариста Бентама праздность — психологическая категория (или физический недуг), которая высвечивает глубинные проблемы в мыслительной активности индивида, препятствующие его развитию, возможному только усилием и постоянным трудом, то для романтика Шиллера рабочие, не знающие праздного созерцания, постепенно превращаются в одномерных и деградирующих

¹¹² «Только в спокойствии и умиротворенности, в священной тишине подлинной пассивности, — пишет Фр. Шлегель, — можно вспоминать обо всем своем “я” и предаться созерцанию мира и жизни» (Шлегель Ф. Люцинда. Пер. А. Сидорова. Сб. «Немецкая романтическая повесть». В 2-х т. Т. 1. — М.–Л., Academia, 1935. С. 32).

существ, способных только к механическому воспроизводству обкатанных и однотипных задач¹¹³. Рост эмпирического знания и более специфические типы мышления сделали неизбежным как и более жесткое разделение наук, так и более специализированную стратификацию профессий, и все это в ущерб внутреннему единству и гармонии человеческой природы. Опыт же подлинной свободы открывается в праздном созерцании, а это значит, что «только эстетическое созерцание, по мнению Шиллера, может избавить современного человека от его деформированного состояния, освободить его от чрезмерной зависимости от монотонного гула механизмов и колес, с которыми он работает»¹¹⁴.

Заметно, что и в литературе XIX века образ дельца постепенно дискредитируется. Бесконечно занятый «серьезными» делами человек, спешащий на работу или на обед к своему начальнику, чтобы там снова «проглотить» не толькостряпню его супруги, но и ухватить очередной кусочек «пользы», заставлял С. Кьеркегора «от души хохотать». Особенно когда в самый решающий момент этому дельцу сядет на нос муха или же проезжающая мимо повозка обрызгает его безукоризненно выглаженный костюм: «Чего они добиваются, эти деловые торопыги? Право же, они похожи на ту хозяйку, которая, когда дом ее загорелся, в своем крайнем волнении сумела спасти лишь каминные щипцы! Что еще они успевают спасти в грандиозном пожаре жизни?»¹¹⁵

Одним же из первых, кто разглядел чудовищные для человеческой природы последствия трудоцентризма, был К. Маркс, который раскрыл отчуждающую природу труда. В первую очередь, отчуждение труда связано с тем, что человек в процессе изготовления использует различные природные

¹¹³ Adelman R. *Idleness, contemplation and the aesthetic, 1750-1830*. — New York: Cambridge University Press, 2011. P. 7.

¹¹⁴ «Aesthetic contemplation, in Schiller's view, will deliver contemporary man from his deformed condition, emancipating him from his over-dependence on the monotonous sound of the wheel with which he works» (Adelman R. *Idleness, contemplation and the aesthetic, 1750-1830*. P. 59).

¹¹⁵ Кьеркегор С. Или — Или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. — СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. С. 48-49.

материалы, которые изначально ему не принадлежат, которые чужды ему. Но и сами созданные рабочим предметы также ему не принадлежат, ведь его дальнейшее существование полностью зависит и подчиняется произведенным им же самим вещам. Кроме того, труд для работника всегда является чем-то внешним, принудительным; у работника нет права выбора — работать ему или нет. Труд не принадлежит его сущности, и именно поэтому человек чувствует себя несчастным, физически и духовно изнуренным: «Отчужденность труда ясно сказывается в том, что как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы»¹¹⁶. Таким образом, заключает К. Маркс, свободно, по своему собственному хотению человек действует только в процессе удовлетворения своих биологических потребностей — потребность в еде, сне, воде, половом акте. Получается, «то, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»¹¹⁷. Но в процессе труда человек отчуждается не только от своей природы, но и от своей родовой жизни, которая превращается для него в «средство для поддержания индивидуальной жизни»¹¹⁸. Вслед же за этим и сами люди отчуждаются друг от друга: они атомизируются, разобщаются, начиная конкурировать друг с другом за то, чтобы получить возможность трудиться.

Уже в середине XIX века П. Лафарг (зять Маркса), развивая мысль своего предшественника, пишет пронзительное сочинение в форме манифеста «Право на лень», в котором подчеркивает, что труд в капиталистическом обществе «есть причина духовного вырождения и физического уродства»¹¹⁹. «Капиталистическая мораль, — продолжает Лафарг, — жалкая копия христианской морали, поражает проклятием плоть рабочего; она ставит себе идеалом свести потребности производителя до последнего минимума,

¹¹⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М.: Политиздат, 1956. С. 563.

¹¹⁷ Там же. С. 564.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Лафарг П. Право на лень. Религия Капитала. — М.: Либроком, 2012. С. 4.

задушить в нем все чувства и все страсти и обречь его на роль машины, которая работала бы без отдыха и срока»¹²⁰. Он описывает ужасы и лишения французских фабричных рабочих, приговоренных к шестнадцатичасовой «пытке» у станка в условиях постоянной опасности получить увечье, постепенно истощаясь физически и психологически. В самом конце своего манифеста Лафарг патетически восклицает: «О леность, сжался над нашей нищетой! О леность, мать искусств и благородных добродетелей, будь ты бальзамом для страданий человечества!»¹²¹ Здесь заметно, как лень постепенно приобретает ценность, положительный нравственный смысл в оппозиции к «трудности» труда, к его отчуждающей природе. Она начинает выступать как своеобразная сублимация того напряжения и тягостности, которыми наполнена всякая социально фундированная работа.

Этим же принципиальным неприятием труда пронизана и идеология богемы XIX века, которая сознательно противопоставляла себя «работающей» и «осквернившейся» мещанскими ценностями части общества, с подчеркнутым пренебрежением относясь к деньгам, нарочито разбрасываясь ими — без счета, без помысла о бережливости, наслаждаясь нищетой или же на людях рисуясь бедными. Праздность — их жизненный принцип и девиз. Как писал О. Бальзак в «Трактате об элегантной жизни»: «Человек, привыкший к труду, не в силах постичь, что такое элегантная жизнь». И в другом месте: «Художник — исключение: для него праздность — это работа, а работа — отдых». Здесь праздность «как жизнь вне категорий труда и потребления, бедности и богатства»¹²², по замечанию О.В. Аронсона, — одна из координат, благодаря которой возможно хоть как-то уловить асоциальную природу богемы.

Если каждый шаг мещанина продиктован нуждой, потребностью удовлетворить очередное желание, — впрочем, даже если шаг его медленен и

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 16.

¹²² Аронсон О. Богема: опыт сообщества. Наброски к философии асоциальности. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2002. С. 32.

походка нетороплива, такая растрата времени с лихвой «компенсируется» угрызениями совести, — то человек богемы идет по улице, фланируя — то есть бесцельно. Он бродит по улицам плавно и медленно; его направление и маршрут принципиально не запланированы, ведь фланера ведет прихоть судьбы — чистая, рафинированная случайность, которая знаково обустроивает его нетрудовое, непроизводительное отношение к жизни. Каждый шаг фланера как бы размывается и смягчается ленью. Она обуславливает саму природу такой прогулки по городу, который выступает здесь в качестве символического воплощения повсеместного распространения дифференцированных трудовых практик, так что сама эта среда как бы подчеркивает значимость фланирования, придает ему вес, феноменологическое своеобразие. «Праздность фланера, — пишет О.Б. Вайнштейн, — символически связана с позой беззаботного аристократа, для которого заботы о хлебе насущном исключены по определению и даже серьезные занятия маскируются под хобби. Для него бежать по улице немислимо»¹²³. Такая «поза» могла возникнуть только в том обществе, где трудовая мораль стала обладать неоспоримым статусом, где она приобрела тотальную значимость.

Эстетизация и нравственная переоценка лени по-своему присутствует и в рефлексии европейских художников. Например, трудах К. Малевича, который в 1921 году пишет небольшой философский трактат «Лень как действительная истина человечества». Родоначальник эстетического движения супрематизм по-новому смотрит на феномен лени. Он рассматривает ее и как эстетическую, и как социально-этическую категорию. Основополагающим принципом, во все времена организующим человеческий быт, по мнению Малевича, является принцип экономии — достижение максимального результата путем наименьших физических и интеллектуальных затрат. Общепринятые оценки праздности — ложны. По-

¹²³ Вайнштейн О. Три этюда о денди. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/2004/6/van7.html#_ftn34 (дата обращения: 03.05. 2018).

настоящему мудрый человек всегда будет стремиться к экономии сил. Лень, с легкой руки художника, становится благодатью, избавлением от многовекового каторжного человеческого труда.

В этом Малевич несколько перекликается с марксистским утопическим пониманием цели классовой борьбы трудящихся — вступление в райское состояние полного и беспредельного досуга, который позволит реализоваться каждой индивидуальности. «Мне всегда казалось, — пишет художник, — что все должно быть наоборот: труд должен быть проклятым, как и легенды о рае говорят, а лень должна быть тем, к чему человек должен стремиться»¹²⁴. Лень, по мысли философа-художника, есть покой, нирвана, которая приносит за собой растворение во вселенной, возвращение к Богу¹²⁵. Миф об утраченном райском блаженстве — мостик к истинному пониманию лени. Человек утратил гармонию покоя; выбитый из праздного пространства эдемского сада, он, проклятый трудом, парадоксальным образом замотивирован ленью, потому что понимает — за тяготами работы всегда наступает сладостное безделье, которое хоть на время, но возвращает его обратно — в Рай. Это значит, по мысли художника, что лень — двигатель прогресса. Человек ради возвращения к лени силой своей креативности создает новые машины, инструменты, которые облегчают его труд, а иногда и вовсе снимают с него целый ряд производственных задач. Малевич уверен, что когда-нибудь наступит время, когда фабрики и заводы будут производить все необходимое без участия человека, и тогда мы достигнем состояния божественного совершенства, «полного бездействия», «полной лени», вечного отдыха. «Искусство и чистые науки есть отдушины, через которые человек должен вылезать, освободив себя на время от труда. Вообще же труд не является совершенством человеческой жизни, которое по существу лениво»¹²⁶, — писал художник уже в другом сочинении.

¹²⁴ Малевич К. Лень как действительная истина человечества // Малевич К. Собрание сочинений: в 5 т. — М.: Гилея, 2004. Т. 5. С. 178.

¹²⁵ Там же. С. 13-25.

¹²⁶ Малевич К. Человек самое опасное в природе явление. — М., 1993. С. 312.

К слову, с мыслями Малевича о божественном происхождении лени во многом перекликается и итальянский философ Д. Агамбен, который в своей антропологической концепции называет человека существом «субботным» — праздным, бездеятельным, что как раз качественно сближает его с Богом. Внешний, разрушительный для личности, институированный производительным обществом труд постепенно расшатывает эту «субботную» сущность индивидуума, как бы лишая человека его подлинной праздной природы¹²⁷.

Известно, что и французский художник XX века, стоявший у истоков дадаизма и сюрреализма, М. Дюшан свое творческое кредо называл «Великой ленью». «Отказ работать» для него — своеобразный этико-политический жест, которым он демонстрировал новое «антихудожественное» направление в искусстве, цель которого — выйти из уничтожающих творчество условий капиталистического рынка. «Активное состояние, а не результат, — активное состояние, не придающее результату никакого значения»¹²⁸, — такова по своей сути антипрагматическая декларация Дюшана, высказанная им в одном интервью.

Наконец, реабилитация лени нашла свое выражение в общественно-политической мысли, а также в новых социальных практиках. Так, уже в 1985 году знаменитый американский анархист Б. Блэк публикует эссе «Упразднение работы», в котором последовательно критикует принудительный труд, ставший источником «чуть ли не всех человеческих несчастий»¹²⁹. Монотонную и безрадостную работу он предлагает заменить игрой, на принципах которой мыслитель видит альтернативную систему организации производственного процесса. Б. Блэк убежден, что именно

¹²⁷ Агамбен Д. Искусство, без-деятельность, политика // Социологическое обозрение. — 2007. Т. 6. № 1. С. 41-46.

¹²⁸ Лаццарато Маурицио. Марсель Дюшан и отказ трудиться. — М.: Грюндриссе, 2017. С. 85.

¹²⁹ Блэк Б. Упразднение работы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/bob-blek-uprazdnenie-raboty> (дата обращения: 04.11.17).

геймификация — единственно возможный способ преодолеть отчуждающий характер труда, когда безусловно полезные и необходимые для общества продукты и товары будут производиться в процессе игры, — снимающая оппозицию свобода / необходимость.

Кроме того, во второй половине XX века формируется целое движение, протестующее против тотального труда демонстративной праздностью, в рамках которого реализуется определенная антропологическая стратегия. Человек должен быть реабилитирован, восстановлен в утраченной не работающей природе. Праздность становится своеобразной терапевтической практикой, как бы реанимирующей подлинную сущность человека. Принципы «протестующей праздности» находят свое выражение в таких социальных объединениях, как: клуббинг (клубная культура), движение «slow life» («жизнь без спешки»), дауншифтинг, целый ряд молодежных, контркультурных движений (битники, хиппи, ситуационисты, антиглобалисты). В то же время среди современных экзистенциалистских философских концепций широко распространенным принципом становится «этика неучастия», когда человек сознательно отказывается инициировать действия, с безразличием относится к карьерным перспективам, сознательно выбирает стратегию «неудачника» или «эмигрирует из бизнеса»¹³⁰.

Таким образом, проект всеобщего благоденствия труда и занятости, жестко разграничивающий время труда и время досуга и легитимизирующий темпоральное содержание человеческого бытия, начинает корродировать под тяжестью своей же собственной взвинченной дисциплинарности. И эта деформация была продиктована не только реальностью постиндустриальной эпохи с ее прекарризацией труда и массовой урбанизацией, вытеснившей на обочину репрессивный механизм «гудка» и размывшей границу между занятостью и отдыхом (например, через практики фриланса), встроив человека в систему чудовищной занятости (24/7), но, что важнее, самим приобретенным за эти столетия опытом того, что мы назовем «тотальной гегемонией труда».

¹³⁰ Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 234.

В этом смысле неслучайно Э. Фромм заявил, что отныне общество должно создать внутри себя такие условия, чтобы те, кто по тем или иным причинам отказывается работать, мог бы свободно осуществить этот выбор и жить не нуждаясь. Это предложение важно тем, что очерчивает важнейшую веху в истории гуманизма, пережившего глубинную перекодировку под влиянием эмансипационных процессов. «Это гуманизм, который, в отличие от гуманизма эпохи Возрождения, ничего от человека не требует, — поясняет А.В. Разин, — и предоставляет ему полную свободу выбора образа жизни и вместе с тем защищает его право на человеческое к нему отношение»¹³¹.

Собственно, многолетние дискуссии о введении безусловного базового дохода лежат в этой же обновленной гуманистической плоскости, внутри которой лень реабилитируется в качестве ответа на тотальную гегемонию труда. Ведь логика безусловного базового дохода санкционируется самой природой неустанно работающего общества и возникшей внутри него особой технологической среды, постоянно продуцирующей оптимизацию, с одной стороны, и тем мощнейшим внутренним запросом на высвобождение от многообразных норм, которыми это общество оказалось обставлено в процессе проникновения трудовых практик и тотальной трудовой морали во все его поры, — с другой. В этом смысле размышления Ф. Парайса и Я. Вандерборхта в книге «Базовый доход» об этической обоснованности введения подобной меры минимальной экономической поддержки весьма показательны. Во-первых потому, что апеллируют они как раз к прогрессивной логике эмансипации, которая привела к тому, что, например, «люди постепенно отказались от морали, которая безжалостно стигматизирует сексуальные отношения до брака, вне брака, а также гомосексуальные отношения». Так что, задаются исследователи вопросом, «разве не следует отказаться от морали, которая объявляет преступником всякого, кто получает

¹³¹ Разин А.В. Активность и пассивность: аргументы за и против. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 2. С. 120.

доход без выполнения работы»¹³²? А во-вторых, исследователи апеллируют уже к технологической среде, позволяющей минимизировать труд человека: если раньше «для удовлетворения базовых потребностей всего населения в еде, жилье и одежде требовался труд, скажем, 90% населения», то теперь «для этого достаточно, скажем, 10%». Так что «следует ли, как и раньше, гневаться на способных к труду людей, живущих за счет чужого труда»¹³³?

Более того, можно констатировать (и это, кстати, хорошо заметно по вышеприведенным размышлениям), что само социально регламентированное требование деятельного усилия оказывается дискредитированным перед лицом новой антропологической оптики, где человек с самого начала рассматривается как существо хрупкое, глубоко ранимое, подверженное последствиями бесчисленных травм, полученных в процессе социализации и взросления. Почему и требовательная реальность «тирании надо», с легкой руки К. Хорни, закрепляет за таким санкционированным обществом усилием статус болезненного невроза, блокирующего личностный рост. Так, ощущение бессмысленности и обесцененности «трудоцентризма», осмысленного уже не в раскатисто-патетической манере, как это было на заре складывающейся «производительной парадигмы»: «Пролетарии тела и духа. / Лишь вместе / вселенную мы разукрасим / и маршами пустим ухать»¹³⁴, но как бесцельное, мелочное и тягостное копошение суетного тела, приобретает аксиологическую основу. И именно здесь феномен лени начинает обрастать специфическими экологическими смыслами в духе протеста против индустриального прогресса, угрожающего самой жизни на земле, идущего со стороны левого политического фланга. То есть хрупким и предельно ранимым становится не только человек, живущий в обществе труда, но и Природа,

¹³² Парайс Ф. Вандерборхт Я. Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. С. 167.

¹³³ Там же. С. 168.

¹³⁴ Маяковский В.В. Поэт рабочий. Стихотворения (1917–1921). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://modernlib.net/books/mayakovskiy_vladimir/stihotvoreniya_19171921/read/ (дата обращения: 15.06.2018).

поставляющая этому обществу ресурсы для дальнейшей интенсификации деятельности и разворачивания прогресса в пределе безграничного.

Наконец, помимо дискредитации героики трудового усилия и реабилитации лени с позиций нового гуманизма, экологической заботы или геймификации/безусловного базового дохода (направленных на то, чтобы, собственно, нивелировать мучительность и трудность труда), значимой вехой постиндустриального ценностного сознания становится и нарастающая тревога по поводу невозможности помыслить жизнь вне трудовых практик в принципе. В качестве ответа на эту тревогу психологи, например, начинают заниматься исследованием трудоголизма, приобретающего устойчивые черты патологии, в то время как работа, в массе своей выполняемая ради занятости как таковой, все чаще начинает эмблмимироваться как «бредовая» — «bullshit jobs», если прибегать к понятию, введенному антропологом Д. Гребером, посвятившему распространению бессмысленного труда свою последнюю книгу¹³⁵. Можно вспомнить и другой яркий образ, характеризующий процесс обесмысливания труда, порождающий глубокую и деструктивную тревогу или, наоборот, маниакальную жажду деятельности ради самой деятельности. «Запой труда», как метко выразился М.Н. Эпштейн в своем эссе «Блуд труда» (посвященном, что характерно, итогам советской модернизации) всегда заканчивается похмельем, когда от вчерашней роскошной трапезы остались лишь пятна на скатерти да груда осколков от побитой в минуту пьяного триумфа посуды. Но недуг «запоя» на то и недуг, что человеку, ему подверженному, необходимо «лекарство», без которого он уже не может существовать. Он объят «трудо­вой страстью», «блудом труда». И чем эта страсть глубже, тем неразборчивее становятся вкусы индивида: сойдет любая работа, только бы вновь наполнить образовавшийся внутри вакуум. Так мир наполнился множеством «наспех сделанных, скорее испорченных, чем

¹³⁵ Гребер Д. Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. — 440 с.

облагороженных вещей»¹³⁶ — таковы отпрыски индустриального труда, торопливого, суетного, совершенно оглушенного шипением и скрежетом машин.

Тем не менее, важно подчеркнуть, что когда мы говорим здесь о «реабилитации лени», то, конечно, не имеем в виду ее полное и окончательное моральное санкционирование. Речь не идет о том, что благотворной по отношению к изнуряющему труду перспективой для человека может быть погружение в абсолютную лень и бездействие. Лишить человека трудовой активности как таковой, *упразднить* ее вовсе, означает лишь «облагодетельствовать» его скукой, утратой смысла, медленным нравственным «загниванием». Сама по себе тоска по лени и ее реабилитация есть, с одной стороны, реакция именно на отчуждение труда, на тотальное поглощение трудом всего имеющегося времени, а с другой — эрзац той тотальности, какую трудовая мораль приобрела за время проекта модерна, как бы вынуждающей постоянно прибегать к смыслам лени хотя бы даже для того, чтобы оттенить само понимание труда или для того, чтобы описать героизированный фланг, выступающий по отношению к этой идеологии в качестве оппозиции. И последнее, к слову, строго с нравственной точки зрения оказывается менее предпочтительным, потому что именно в такой диспозиции то, что традиционно считается порочными свойствами лени, неожиданно, но при этом и неизбежно, оборачивается смыслообразующей позитивностью.

В этом смысле симптоматична и столь частая эксплуатация современными рекламными технологиями темы праздности и лени («*один клик — мгновенное удовольствие*»), как и в целом сама капитализация досуга, возникавшая в пост-фордистском обществе и высвечивающая постепенный сдвиг от капитализма, принуждающего за счет жесткой дисциплины и общезначимых образов успеха, к капитализму соблазняющему, который, хоть и принуждает к труду, но уже за счет притяжения, акцентированного на

¹³⁶ Эпштейн М. Блуд труда. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.emory.edu/INTELNET/es_blud.html (дата обращения: 04.11.17).

возможности более широкого и интенсивного удовольствия или через обещание свободного времени.¹³⁷ В конце концов, товар тогда привлекателен для человека, когда он хоть в какой-то мере может «разгрузить» его, сделать что-то «за него», дать ему хотя бы несколько мгновений для выдоха. В этом смысле лень становится важной имплицитной риторической фигурой маркетинговых технологий, и в этом, хоть и удачно встроенном в тот же всепоглощающий дух нескончаемого производства виде, она вновь парадоксальным образом является миру в качестве реабилитированной мечты, манящей утопии, скрытно присутствующей в сознании каждого изнеможенного индивида, несмотря на столетия последовательной и повсеместной дискриминации.

Выводы.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

— лень приобретает ценность, положительный нравственный смысл в оппозиции к «трудности» труда, к его отчуждающей природе, каковую он приобретает в индустриальном обществе; здесь она выступает как своеобразная сублимация того напряжения и тягостности, которыми наполнена всякая работа;

— в сложившемся индустриальном обществе труд постепенно утрачивает свое нравственное измерение, «проглатывая» содержание человеческой жизни, кодируя индивидуальное сознание, ставя его в экономическую и психологическую зависимость от производящей деятельности, жестко пресекая любое альтернативное трудовому процессу времяпрепровождение путем санкционирования целого ряда репрессивных мер;

— в рамках такой трудовой экспансии лень и праздность приобретают новое культурное, нравственное и экологическое содержание, опосредованно

¹³⁷ О том, как подобная новая политика досуга («politics of leisure») реализуется через потребление алкоголя, туризм, телевидение, секс, спорт, азартные игры, комединый жанр и Интернет см. The new politics of leisure and pleasure / P. Bramham, S. Wagg (eds). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. P. 280.

вливая как на дискуссии о введении безусловного базового дохода, так и на исследования, посвященные трудоголизму или геймификации;

— лень становится «бездеятельным или пассивным протестом» против гегемонии труда, что выразилось в целом ряде социальных практик, так или иначе связанных с отказом от следования нормам трудовой морали, защищающим право человека жить, а не работать, созерцать, а не производить;

— праздность, негативно интерпретируемая протестантскими теологами, постепенно получает иное толкование; праздность — божественна, сладостна и естественна для человека, и именно в таком виде она становится важной частью капитализации досуга и новых маркетинговых технологий, направленных на «соблазнение» за счет гарантии большей свободы.

Глава 2. Этнос лени в русской культуре

2.1. Лени в русской языковой картине мира

Дешифровка смыслов, заключенных в понятие «лень», может быть произведена путем анализа его языковой рефлексии в разные культурно-исторические периоды. То, как языковая реальность реагировала на взятое в пределе абстрактного «пассивное» состояние человеческого бытия, вырабатывая специфические семиотические системы, *называя* и *обустраивая* его семантические компоненты внутри той или иной культурной реальности, может при условии адекватного и всестороннего анализа привести исследование к необходимому результату. «Язык, — как пишет Ю.М. Лотман, — есть код плюс его история»¹³⁸. Понятие «код» подразумевает под собой систему, организованную конвенционально; он «ориентирует нас на искусственный язык, который и предполагается идеальной моделью языка вообще»¹³⁹. Код пребывает вне исторического развертывания, но язык, наоборот, постоянно на него реагирует, усваивая социальные и культурные сдвиги, их течения, разветвления, скачки, взаимодействуя с многообразием реальности, многообразием вырабатываемых в ответ концептов.

Таким образом, лень как явление русской языковой реальности «закодировано» той или иной культурой, выступая в виде концепта, который есть «единица коллективного сознания (отправляющая к высшим духовным ценностям), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой»¹⁴⁰. Иными словами, концепт — концентрат культуры, который усваивается сознанием человека, определяя его ментальность. Концепт становится важнейшей культурно-значимой категорией внутреннего мира человека, отражающей базовые смыслы и ценности индивида. Он встраивается в его этос, который, как пишет А.А. Гусейнов, должен

¹³⁸ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис, 1992. С. 13.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Ангелова М.М. «Концепт» в современной лингвокультурологии / М.М. Ангелова // Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики. Сборник научных трудов. Вып. 3. — М., 2004. С. 6.

пониматься как «системное единство нравов, цельность субъекта (личности, народа, общества) на уровне ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек»¹⁴¹.

В русской культуре заметно двойственное отношение к лени. С одной стороны, ленивое состояние купирует возможность роста, самореализации, внутренне разъедая и деформируя человеческую личность. Отрицательные коннотации безделья легко различимы: *лодырь*, *лоботряс*, *лентяй*, *тунеядец* (от церковнославянского *туне* — даром, напрасно, *ясти* — кушать, есть). С другой стороны, лень воспринимается как радостный просвет в трудных и тревожных сумерках этой жизни. Нельзя не вспомнить героя знаменитой сказки «По щучьему велению» Емелю, который предается сладкой лени, саботируя любую попытку принудить его к труду. Он — «дурак и бездельник», совершенно бесполезный для общества, однако, несмотря на это, согласно сказочной канве, жизнь одаривает его всеми мыслимыми благами. Тот же «ленивый» идеал прослеживается и в сказках «Курочка Ряба» и «Царевна-лягушка»: главные герои здесь, так же как и Емеля, хотят приобрести богатство, принципиально избегая физических и интеллектуальных затрат. Как пишет Е.Н. Трубецкой: «В русской сказке сочувствие лени и воровству граничит с апофеозом лентяя и вора», и далее: «вообще счастье в сказке неизменно сопутствует лентяю и вору»¹⁴². Сказке свойственно любовное воспевание «легкого хлеба» — символ всех мечтаний предающегося лени человека. И пусть этот хлеб будет добыт путем воровства или, при большей удаче, при помощи магии. Главное утопическое чаяние — выход за пределы жесткой необходимости добывания «хлеба насущного» трудом — будет удовлетворено. Отсюда и то сочувствие, казалось бы порочному, воровству: «Здесь вор не замечается слушателями сказки потому,

¹⁴¹ Гусейнов А.А. Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? // Гуманитарная культура как фактор преобразования России. [Электронный ресурс]. — СПб, 1998. Режим доступа: http://guseinov.ru/publ/glob_ethos.html (дата обращения: 22.12.2017).

¹⁴² Трубецкой Е.Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. — М.: Издание Г.А. Лемана, 1922. С. 9-10.

что воровство заслоняется общим подъемом над житейским и вор принимает облик рыцаря, совершающего чудесные подвиги»¹⁴³.

Е.О. Опарина также пишет, что «устойчивая сочетаемость субстантива “лень” в русском языке демонстрирует, что у этого концепта как бы два “лица”»¹⁴⁴. Первое проявляется в таких фразеологизмах, как «тупая лень», «губительная лень», «беспробудная лень», тогда как второе, наоборот, выглядит привлекательно и маняще; лень здесь «сладкая, томная, задумчивая, божественная, созерцающая», свойственная природе поэтической и возвышенной.

В целом, этимология слова «лень» восходит к общеславянской лексике и образовано от прилагательного *леной* — «ленивый», которое, возможно, имеет тот же корень, что и *лежать*. Согласно этимологическому словарю Фасмера, слово «лень» родственно литовскому *lėnas* — «спокойный», «ручной», «медлительный», латинскому *lēnis* — «мягкий, нежный, кроткий», сближается с греческим *ληθεῖν* — «быть ленивым». Синоним лени — неохота, как пишет И.Б. Левонтина, отличается от лени тем, что в нем на первом плане стоит «не идея затраты усилий, а идея предпочтения»¹⁴⁵. Употребляя слово «неохота», человек мягко отклоняет внешний запрос на совершение некоторого усилия ввиду отсутствия у него энтузиазма. Он *предпочитает*, скажем, лежать, чем идти куда-то, однако иногда *неохота* может быть использована для демонстрации желания (*Давай встретимся где-нибудь? Неохота вечером дома сидеть*).

В русской идиоматике заметна постоянная персонализация лени: она обретает волю («*Лень добра не деет*»), может двигаться («*Лень к добру не приставит*»), даже воспринимается как внешняя человеку сила, которая подчиняет его себе и в этом смысле, по замечанию Левонтиной,

¹⁴³ Там же. С. 11-12.

¹⁴⁴ Опарина Е.О. Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.classes.ru/grammar/140.Oparina/source/worddocuments/_3.htm (дата обращения: 15.06.2018).

¹⁴⁵ Левонтина И.Б. Homo piger. С. 214.

«концептуализируется в языке как стихия»¹⁴⁶, указывая на лень как на определенное состояние («*Лень-матушка одолела*»; «*Пришел сон из семи сел, пришла лень из семи деревень*»; «*Лень обуяла*»; «*Голова удатна, да лень перекатна*»)¹⁴⁷. Но лень — не только состояние, но и свойство человека («*Меня раздражает его лень и глупость*»)¹⁴⁸, а иногда, как бы парадоксально это ни звучало, и страсть («*“Хочется” мне очень редко. Но мое “не хочется” есть истинная страсть*» (В.В. Розанов. «Опавшие листья»)).

Ленивый человек статичен, неподвижен, пассивно наблюдает за окружающей его действительностью или же пребывает в состоянии сна, дремоты («*Ему лень лениться, а не только шевелиться*»; «*Палец о палец не ударит*»). Ленивый человек изнежен, мягок, округл, избалован («*Где бабы гладки, там нет и воды в кадке*»; «*Белые ручки чужие труды любят*»)¹⁴⁹. Сибарит нередко воспринимается иронично: он смешон в своей праздной беспомощности («*Замерзла тетка, на печи лежа*»; «*Лень, отвори дверь! — Дай кочергу, я и с печи отворю*»). Интересно, что пословица «лень-матушка раньше нас родилась», как пишет Д. Миронова, «указывает на то, что состояние лени или стремление к нему изначально присутствует у человека»¹⁵⁰.

Однако порой по отношению к лентяю заметна некоторая благосклонность, нежная симпатия (*ленивец, лень-матушка, ленивенький*), даже завуалированная зависть («*Ленивому всегда праздник*»). В. Миронов отмечает, что словосочетание «матушка лень» «содержит в себе позитивный заряд»¹⁵¹, ведь к кому можно относиться с большим уважением и пиететом,

¹⁴⁶ Там же. С. 212.

¹⁴⁷ «Только очень меня от жары растомило, и месяц меня слепит, и лень на меня нашла» (Тургенев И.С. Живые мощи. 1874).

¹⁴⁸ Левонтина И.Б. Ното piger. С. 212.

¹⁴⁹ Приведем характерное описание Ильи Обломова: «...тело его, судя по матовому, чересчур белому цвету шеи, маленьких пухленьких рук, мягких плеч, казалось слишком изнеженным для мужчины» (Гончаров И.А. Обломов. — Л.: «Наука», 1987. С. 7.).

¹⁵⁰ Миронова Д. Лень, безделье, праздность, или Еще раз о сложностях перевода. Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. С. 136.

¹⁵¹ Миронов В. «Лень бытия»: метафизические искания Казимира Малевича. С. 22.

чем к своей матери. Вообще, работающий не разгибаясь трудяга выглядит подозрительно: бурная и не прерывающаяся на отдых и праздники деятельность вызывает недоумение.

Лень потому притягательна, что ее антипод — труд, причем не только физический, но и интеллектуальный, — мучителен. Он приносит болезни: ссадины, надрыв, растяжение мышц и сухожилий, головокружение, психологическое выгорание, бессонницу (*работать без разгиба, без продыху; кровь и пот*), даже смерть (*убивать себя трудом* (работой и т.п.); *умирать за делом; загонять себя работой*). Он требует усилий, преодолений, а потому спешить приниматься за работу не стоит («*Дело не голуби, не разлетятся*»; «*Дело не медведь, в лес не уйдет*»; «*Работа не волк, в лес не убежит*»). Труд высасывает из человека витальные соки, иссушает его, приводит в отчаяние (*высосать всю кровь / последние соки; как выжатый лимон*). Вообще, по возможности, лучше отлынивать от всякой работы. Иначе говоря, *филонить*. Этимология этого слова до конца непонятна. И.Г. Добродомов предполагает, что оно появилось в среде русских торговцев и ремесленников. «Филоном» у них назывался дощатый настил, на котором ремесленник, утомленный тяжелым трудом, отдыхал. И если он не спешил возвращаться к работе, продолжая лежать на этом настиле, то его коллеги с укоризной призывали его прекращать «филонить»¹⁵².

Лень, как пишет Левонтина, включает в себя представление о трех типах состояния: лень как физическая расслабленность, оцепенение; как определенное душевное состояние — паралич воли, неспособность приступить к делу (отсюда, например, известный «страх чистого листа»); и, наконец, как своеобразная рациональная установка субъекта, отказ от совершения заведомо бессмысленных, неоправданных действий, экономия сил, которая оценивается положительно¹⁵³.

¹⁵² Добродомов И.Г. О Филонах и филонах // Вестник Казахского национального университета. Серия филологическая. — 2004. № 6 (78). С. 30-37.

¹⁵³ Левонтина И.Б. *Nomo piger*. С. 213-214.

Согласно словарю Даля, праздность — одно из наиболее синонимически близких лени слов. Праздность — время, свободное от дел. Она *еще* не лень и *еще* не отдых. Согласно этимологическому словарю С. Фасмера, слово «праздный» было заимствовано из церковнославянского языка, которым было заменено исконно русское «порожний», то есть под «праздным» подразумевалось какое-то ненужное, бесполезное занятие.

Нередко праздники сопровождаются *гуляниями* — широкими, всенародными, без ограничений и без оглядки на время суток (*гулять до утра*). «Разные значения глагола *гулять*, — пишет А.Д. Шмелев, — объединяются идеей свободы выбора, отсутствия стеснений и необходимости выполнять скучную, рутинную работу»¹⁵⁴. Вообще *гуляние* и *работа* резко противопоставляются друг другу: *работу прогуливают* или же берут *отгул*.

Еще один синоним лени — безделье. Бездельник — празден, то есть *пуст*, ничем не заполнен. Он, согласно словарю Даля, — «гуляющий, шатающийся, без дела, ничем не занятый или ничем не занимающийся, шатун, баклушник, лентяй». Безделье есть «пустое, несерьезное занятие, мелочь, пустяк». Иное значение безделья — «досуг, приятное времяпрепровождение, забава» — синонимично отдыху. Кроме того, бездельник может жить с особой внутренней установкой — *авось*. «Установка на *авось*, — замечает Шмелев, — обычно призвана обосновать пассивность субъекта, его нежелание предпринимать какие-либо решительные действия»¹⁵⁵.

Иногда лентяй, тратя время и силы впустую, может *имитировать* деятельность, бесполезную по своей сути (*гранить мостовую, лодыря гонять, плевать в потолок, ворон считать*), для того, чтобы избавить себя от упреков, сохранив тем самым свой ни на что не претендующий статус спокойного и в

¹⁵⁴ Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. Материалы к словарю. — М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 85.

¹⁵⁵ Там же. С. 135.

Характерно в связи с этим пишет Гончаров об Обломове: «Так он попеременно волновался и успокаивался, и, наконец, в этих примирительных и успокоительных словах авось, может быть и как-нибудь Обломов нашел и на этот раз, как находил всегда, целый ковчег надежд и утешений, как в ковчеге завета отцов наших, и в настоящую минуту он успел оградить себя ими от двух несчастий» (Гончаров И.А. Обломов. С. 76).

какой-то мере полезного субъекта общества. Здесь, кстати, заметна некоторая градация в степени интенсивности труда, ведь человек внешне кажется активным, но, по сути, делает мало полезную или самую легкую, не требующую больших усилий, или даже вовсе бесполезную работу; он как бы «лениво трудится», или *сачкует*¹⁵⁶.

Таким образом, можно сказать, что аксиологически лень в русской культуре неопределенна. Ясно, что сама по себе лень в пределах индивидуального сознания притягательна, маняща, сладостна, исполнена коннотациями «мягкости», «нежности» и «свободы», почему ей иногда простительно предаваться (открыто или скрытно), а если кто-то совсем пренебрегает ею, то начинает вызывать подозрение. Однако, поднимаясь от субъекта к коллективу, подобное состояние попадает под санкцию. Человек, встроенный в поле социального взаимодействия, вынужден прорываться за пределы праздного, и в случае неспособности это сделать, он подвергается насмешкам, увещанию и выговорам за предпочтение стратегии паразитизма трудовой солидарности.

2.2. Место лени в русском миропонимании

В русской философии проблематика лени поднимается в связи с обсуждением и философской реконструкцией базовых установок национального мирозерцания, которое, в свою очередь, было

¹⁵⁶ Яркую характеристику тому, что значит *сачковать*, можно встретить в книге «Русская судьба, исповедь отщепенца» А.А. Зиновьева: «Сачок — тот, кто регулярно сачкует. Сачки существовали и существуют во всех армиях мира. Существовали они в нашей Красной Армии и до этого... Сачковали за счет художественной самодеятельности, отдельных поручений начальства, болезней, блата... “Академики” оказались все прирожденными плясунами, певцами, музыкантами, художниками, хотя на поверку лишь немногие из них умели мало-мальски терпимо орать старые народные песни, пиликать на баяне и рисовать кривые неровные буквы на лозунгах. Если кого-то из них политрук посылал за почтой, на что требовался от силы час, посыльный исчезал по крайней мере на четыре часа. Его находили где-нибудь спящим за печкой. К обеду он являлся сам. И конечно, раньше всех. Они ухитрялись повышать себе температуру за сорок, терять голос, заводить понос неслыханной силы, натирать фантастические кровавые мозоли, вызывать чирьи, воспаление аппендицита, грыжу, дрожь в конечностях, желтуху и болезни, которым никто не знал названия».

сконструировано реалиями дореволюционной и раннесоветской России. Поэтому сразу оговоримся, что мы будем говорить здесь о «русской лени» не как о некоей неустранимой черте, характеризующей некую «русскость», но лишь как о специфическом видении, которое сложилось в русской философии в рамках определенного исторического контекста. Главным образом, речь идет о контексте ранней модернизации, где лень либо маркировала аграрный уклад империи, сопротивляющийся новому (или терапевтирующий болезненные изломы этого перехода), либо выступала в качестве своеобразной составной части национального мифа, частично фундирующего его самобытное и нередуцируемое содержание, что, впрочем, также характерно для модернистского сознания.

В первую очередь в этом мыслимом ландшафте стоит выделить постоянно обсуждаемую отечественными мыслителями ориентацию русского менталитета на особое, в каком-то смысле даже уникальное видение и чувство праздного, которое фиксируется в специфике религиозного мировидения, а также, несколько забегая вперед, и в том социально-историческом (а иногда даже, буквально, географическом) ландшафте, на фоне которого разворачивалось бытование русского человека.

Так, Н.О. Лосский в своей работе «Характер русского народа» пишет: «Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием»¹⁵⁷. Святость для религиозного сознания — не только нравственный эталон, задающий правильную ритмику духовной жизни, но и исторический идеал, вышитый на ткани времени и сам собой освящающий ее темпоральную природу. Отсюда столь заметное тяготение у верующего русского человека к «рыцарям веры» (С. Кьеркегор) — паломничества к местам их жизни, безусловное почитание их останков, чрезвычайно развитый и популярный агиографический жанр. Акцентировка на невидимом, духовном, «горнем» предопределила и обратно

¹⁵⁷ Лосский Н.О. Характер русского народа. — Франкфурт: ПОСЕВ, 1957. С. 9.

пропорциональное пренебрежение земными, «местечковыми» ценностями. Поэтому, согласно Лосскому, социальные идеалы частной собственности, гражданской ответственности, свободы слова и прочее не пользовались у русского народа особенным вниманием. Отсюда и так часто замечаемое за ним тяготение к стихийному, необузданному, безграничному, парадоксальному, даже анархическому и, как следствие, — слабость формы, социальной институции, детерминированности.

«Мир во зле лежит» (1 Ин. 5, 19), а потому, как замечает Н.А. Бердяев, для русской религиозности характерно «юродство — принятие поношения от людей, посмеяние миру, вызов миру»¹⁵⁸. Именно поэтому странничество (бегство из мира) становится парадигматической установкой, определяющей вектор земного пути. Характерно, что уже в XIX веке русские мыслители с разочарованием будут писать о Европе и возникшей здесь мещанской культуре: здесь внешнее экономическое и социальное благополучие обездвижило довольного всем мещанина, притупило его нравственное и эстетическое чувство, нивелировало личностное начало до бесцветной и шаблонной массовости¹⁵⁹.

Русскому религиозному сознанию противна материальная устроенность по западно-европейскому пошибу. Она лишает человека чуткости, суживает его личностный масштаб до неприличного, автономно-эгоистического, предсказуемого, плоского. Как замечает Бердяев, «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие»¹⁶⁰. Такая биполярность русской ментальности взрывает его мирозерцание, растягивая его устремления в разные стороны, то и дело выворачивая наизнанку

¹⁵⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. — СПб, 2015. С. 10.

¹⁵⁹ Так, например, А.И. Герцен в «Былое и думы» пишет: «Под влиянием мещанства все переменилось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами, открытыми для всех (то есть для всех, имеющих деньги)». Цит. по: Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: в 3-х т. — М., 1997. Т. 2. С. 20-21.

¹⁶⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 7.

разнообразные устремления, ценности, жизненные принципы. Здесь экзистенциальные ставки доведены до предела, до края: всё или ничего («План или пропал»). И пастернаковское «Во всем мне хочется дойти до самой сути...» с удивительной силой прорывается до каламбурной здесь *суть* традиционного жизненного целеполагания русского человека. Это тяготение к краю и *за* край.

Оно — это тяготение, — по замечанию Бердяева, как раз и порождает двойственность и противоречивость русского человека, примерами которых, как считает философ, наполнена отечественная история. Здесь можно найти и самозабвенные панегирики этатизму и вольную (казачью) песнь анархии, неслыханную жесткость и невероятное милосердие, самохвальство, доходящее до уродливых форм спесивости, и фаустовский космополитизм, жаждущий обнять каждого человека и каждую материальную песчинку, интенсивный поиск Бога и правды и нигилизм, раболепство и бунт. Л.П. Карсавин остроумно замечает в связи с этим, что в своей религиозности русский человек доходит до крайностей аскетизма, фанатичного православия или столь же фанатичного сектантства, а если он принимает идеи кантовской философии, то готов, дабы доказать феноменальность окружающего мира, выпрыгнуть из окна пятого этажа. Та же крайность и невыносимая категоричность проявлялись у русского человека в англomanии или германomanии. Если случились беды и катастрофы, то винить он станет осужденное Синодом имяславие¹⁶¹.

Крайность, категоричность установок высвечивает еще одну важнейшую идею национального духа — мессианство, — гармонично встраивающуюся в религиозную тональность русского мирозерцания. О его внутреннем содержании Бердяев пишет следующее: «В определении характера русского народа и его призвания необходимо делать выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели»¹⁶². Именно

¹⁶¹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. — Петербург: «Academia», 1922. С. 116.

¹⁶² Бердяев Н. Русская идея. С. 7.

эта идея распространила историософское ощущение таинственной особенности русского пути, его уникальности, богоизбранности.

Внешний, материальный мир необходимо оформить согласно «небесному внутреннему образу»; эмпирическое нужно подчинить духовному, закон, как сказали бы ранние христиане, благодати, «прометеевский дух», который в Европе был направлен на производство земных благ, под рукой русского человека должен быть переориентирован на внутреннее, скрытое, нематериальное. Но ведь ясно, что совершить такую онтологическую перекройку мира без «помощи Божией» невозможно. И как раз на уровне такого «ожидания» возникают «беспечность, недостаток инициативы», располагающие, чем больше оттягивается эта помощь, как пишет В.О. Ключевский, к «беспредметному унылому раздумью без ясной, отчетливой мысли»¹⁶³.

Нельзя не сказать — в духе Монтескье, — что такое встречающееся у русского человека упование на помощь Божию было детерминировано и географически, о чем нередко писали русские историки. Для них, огромные пространственные бездны Восточно-европейской равнины, а также чрезвычайно суровые климатические условия для жизни и ведения хозяйства навязывали человеку ощущение бессилия и потерянности.

Действительно, времени для посевных работ было крайне мало, теплых, солнечных дней в году немного. Для того чтобы просто выжить, крестьянин в самые кратчайшие сроки вынужден был работать «до потери пульса»: свехурочно, энергично, собранно, привлекая к труду и женщин, и малолетних подростков. Однако все эти титанические усилия в одно мгновение могли пропасть даром или по капризу погоды, или под сапогами очередных интервентов. Поэтому в сознании русского крестьянина вырабатывается своеобразный психологический, религиозно окрашенный защитный механизм — на все воля Божия («*Бог не родит, и земля не даст*»; «*Бог — что*

¹⁶³ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. — М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 17, 87.

захочет, человек — что сможет»).

Кроме того, огромность, кажущаяся бесконечность русского пространства пробуждала у живущего здесь человека противоречивые чувства. С одной стороны, она награждала русского человека хмелящим душу присутствием «простора». Как замечает А.Д. Шмелев, слово *простор* «исполнено любования»¹⁶⁴; на *просторе* дышится легко, ничто человека не стесняет; на *просторе* только и можно по-настоящему разгуляться. С другой же стороны, присутствие огромного, беспредельного давило на сознание человека своей необъятностью (отсюда, кстати, рождается потребность в организации «уют», который *простору* в каком-то смысле противопоставляется, который укрывает от него человека¹⁶⁵). Мотивы русской тоски надиктованы ощущением незащищенности перед широтой полей и бесконечностью лесов, ощущением невозможности их охватить, возделывать, окультурить, «приручить» силы, в них дремлющие. Эту «тоскующую» черту русского сознания с поэтической глубиной описал М.Н. Эпштейн: «Тоска — это бесконечная долгота пространства, из себя и в себя развернутого, ничем не прерываемого, бескачественного, плоского, равнинно-однообразного. “Ряд убогий... скат отлогий”. Это тощее пространство, ничем не заполненное, а ведь “тоска” — слово того же корня, что и “тощий”. Тощее — это физически пустое, а тоска — пустота душевная. Тоска — тощий пейзаж как состояние души»¹⁶⁶. И Бердяев замечает, что огромность русского пространства не способствовала «выработке в русском человеке самодисциплины и самодеятельности»¹⁶⁷, а, наоборот, определила его инертность, аполитичность, «воспитала» в нем стремление возлагать все надежды на центральную власть, а не на свои силы. Ушибленный широтой окружающего мира русский человек прячется вовнутрь себя, в уют душевного,

¹⁶⁴ Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. С. 76.

¹⁶⁵ Там же. С. 78-82.

¹⁶⁶ Эпштейн М. Русская хандра. // Искусство кино. 1988. № 7. С. 76.

¹⁶⁷ Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. — М.: Философское общество СССР, 1990. С. 63-64.

созерцательного, тихого и ни на что не претендующего бытия, отказываясь от активного культурного формотворчества.

2.3. Метафизика лени в русской философии

Таким образом, в зазоре, который возникает между характерной русскому сознанию мессианской (эсхатологической по своему содержанию) устремленностью к абсолютному, божественному, метафизическому и внешней ему культурной неосвоенностью колоссального и сурового русского пространства, и возникает, по мнению русских философов, особая метафизика лени — всепоглощающей, философско-созерцательной, наполняющей взгляд печальной пассивностью, хандрящей, трагически апатичной («*Извела меня кручина, / Подколотная змея!.. / Догорай, моя лучина, / Догорю с тобой и я!*»). Здесь лень принимает человека в свои объятия, когда перед пространственным масштабом и коварством природы он, парализованный отчаянием, начнет тосковать и сокрушаться над «догорающей лучиной» своей жизни или же станет предаваться высоким мечтаниям и степенным беседам за сменяющимися друг друга чашками чая. «Русский “мечтатель” и существует только для разговоров. Для чего же он существует. Не для дела же?»¹⁶⁸ — не без иронии роняет Розанов. Он же выводит «формулу» «русской лени», ее специфическое смысловое ядро, сформировавшееся в русской культурной среде: «Отличительную особенность Восточно-кафолической Церкви от Западной составляет не Filioque, а ЛЕНЬ. И самый многовековой упор на Filioque происходит собственно ОТ ЛЕНИ. Помилуйте, так легко. И все одно и то же. Не надо ни скидать сапог, ни расстегивать тулупа. Тепло и удобно. — Вы почему не обдумаете дел в России? — Потому что мы заняты Filioque. — Почему у вас везде по России кабаки и... дани. — Потому что это все Filioque. — Почему вы все лежите и ничего не делаете? — Потому что мы размышляем о Filioque»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Розанов В. Опавшие листья / Василий Розанов. — СПб.: Азбука, 2015. С. 53.

¹⁶⁹ Розанов В.В. Мимолетное. Собрание сочинений под общей редакцией А.Н. Николукина. — М.: Республика, 1994. С. 47.

Filioque, по безусловно утрированной мысли Розанова, выступает здесь в качестве заслона, в качестве сакрально освященного повода *не* действовать, *не* размышлять, *не* искать. Это особое ленивое извинение перед бытием и его «увольте». Это великое и терпеливое лежание в ожидании наступления часа силы и славы, когда духовное наконец переплавит в себе материальное и настанет Царство Божие или же закончится земное поприще, за которым откроется «новое Небо и новая Земля»¹⁷⁰.

Вторит Розанову и Карсавин, который в погруженности русского человека в православную культуру, в его устремленности к абсолютному усматривает специфическое проявление лени в русской культуре: «Это — пресловутая русская лень, невольно заставляющая вспомнить о покое буддиста или, по крайней мере, “сонного грузина” в “узорных шальварах”, о молчаливых чарах бесконечной степи, о томящей грустью по непонятному и лениво-желаемому музыке»¹⁷¹. Его отрицание мира и отсюда же берущее свое начало пассивно-созерцательное и отстраненное «пережевывание» предельно абстрактного пространственно-временного силуэта — процедура даже для ленивого сознания неизбежная — стоит в связи с уже не раз отмеченным выше фокусированием русского человека на мистическом, религиозном, вечном, потустороннем, «которое как-то отчетливее воспринимается сквозь дымку дремы, окутывающей конкретную действительность»¹⁷². О проявлении лени через особым образом усвоенную русской культурой религиозную мирозерцательную модель пишет и Бердяев¹⁷³, для которого именно специфическая для России идея «коллективного смирения» является

¹⁷⁰ «Леность наша еще больше, чем я думал: мы защищаемся, трудимся, счастливы и блаженны тем, что не приняли к себе окаянного и ложного учения Католической церкви об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, т.е. не приняли прибавки в Символ веры этого слова. “Не приняли” — и баста. И кончено. И спим. Блаженный сон. Им спят или дети, или глубокие старики». Там же. С. 48.

¹⁷¹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. С. 87.

¹⁷² Там же. С. 88.

¹⁷³ «Русский народ в массе своей ленив в религиозном восхождении, его религиозность равнинная, а не горная; коллективное смирение дается ему легче, чем религиозный закал личности, чем жертва теплом и уютom национальной стихийной жизни» (Бердяев Н. Судьба России. С. 11).

синонимичным лени.

К слову, обращая внимание на слова философа о «коллективном смирении», вспомним и неоднозначное отношение к смирению Канта. Он считал, что человек, долгое время осознающий свое несовершенство перед высотой морального закона, может впасть в уныние, а затем и в полную бездеятельность, не решаясь более ничего предпринять¹⁷⁴. Можно сказать, что подобное смирение сближается с феноменом лени и приобретает специфический модус в русской культуре.

Если мир устроен Богом и если он — пусть еще пока неполно и искаженно — несет на себе печать Творца, значит, бытие этого мира в конце концов само себя «приподнимет» до необходимого совершенства. Стоит ли в таком случае человеку применять усилие, приближать своим трудом и заботами наступление этого часа? Не скрывает ли подобная установка неявное недоверие Богу? Мысль в высшей степени соблазнительная и, как замечает Карсавин, также несущая в себе «заряд» ленивого: «Пока же “все само собой образовывается”, стремление к абсолютному становится вялою мечтой лежебоки, а абсолютное теряется»¹⁷⁵. В этом смысле репрезентативно, что само состояние лени может быть проявлением пессимистического и даже фаталистического умонастроения, ярким примером которого является так называемый «ленивый софизм». О нем Цицерон, характеризуя взгляды фаталистов, писал следующее: «Если подчиниться [ленивому разуму], то возьмешь ли ты врача или не возьмешь, выздоровеешь. А если тебе суждено не выздороветь от этой болезни, то возьмешь ли врача или не возьмешь, не выздоровеешь. То и другое — от судьбы»¹⁷⁶.

Более того, перед лицом бесконечности человеку не спрятаться, а потому у него возникает устойчивое ощущение беспризорности и потерянности, которое постепенно выматывает, иссушает. Он все более

¹⁷⁴ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. в 6 т. — М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 128-129.

¹⁷⁵ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. С. 118-119.

¹⁷⁶ Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. С. 309.

проникается тоскующим недовольством и миром вокруг, и самим собой. Эта безнадежность — смысловой «мостик» к еще одному культурному концепту — «русской хандре», этому тоскующему, безответно вопрошающему умонастроению, которое, охваченное великим простором природного, ежесекундно «буксует», «проваливается» в молчание, неудержимо сию же минуту высказаться о беспредельном.

В одном из своих писем по поводу романа «Мертвые души», вошедшем впоследствии в знаменитый сборник «Выбранные места из переписки с друзьями», Н.В. Гоголь признавался: «Я до сих пор не могу выносить тех заунывных, раздирающих звуков нашей песни, которая стремится по всем беспредельным русским пространствам. Звуки эти вьются около моего сердца, и я даже дивлюсь, почему каждый не ощущает в себе того же. Кому при взгляде на эти пустынные, доселе не заселенные и неприютные пространства не чувствуется тоска, кому в заунывных звуках нашей песни не слышатся болезненные упреки ему самому — именно ему самому, тот или уже весь исполнил свой долг как следует, или же он нерусский в душе»¹⁷⁷.

Заметим, что тоска ассоциируется здесь писателем все с той же «бескрайностью» русского пространства, с внутренним пронзительным откликом души на окружающую его пустоту и неприютность. Только разбросанные тут и там неопрятные, серые дома будто бы стоят как напоминание о том, что какая-то сила уже проносилась по этим равнинам, уже попыталась их расчертить инфраструктурой, упорядочить межеванием, но все понапрасну.

«Мы до сих пор не у себя дома», — с горечью сетует в этом же письме Гоголь, оглядываясь на почти полуторавековую историю империи — с ее амбициозной претензией и реальным, практическим бессилием. Но уже в заключении он вдруг из этой же, казалось бы, неприютной бесконечности русского ландшафта выносит совершенно иной настрой: «И те же пустынные

¹⁷⁷ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. в 14 т. Т. VIII. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 289.

пространства, нанесшие тоску мне на душу, меня восторгнули великим простором своего пространства, широким поприщем для дел»¹⁷⁸.

Только сделавшись былинным богатырем, заполучив его сказочную силу, с надеждой заключает писатель, можно наконец покрыть и окультурить эту пока еще сонно почивающую пустыню. И такая радикальная смена гоголевского настроения — от горестного причитания к неодолимой решимости — крайне репрезентативна, открывая парадоксальную расколотость того, что описывается в русской культуре как *хандрящее* умонастроение и что также вбирает в себе неперебиваемое на иные языки, по признанию В.В. Набокова, понятие «русской тоски». Это особое состояние сознания, которое внутри себя как бы заряжено двумя разнонаправленными силами — тягой к засыпанию в смерти и столь же сильной тягой к радикальному преображению. Одно из самых точных описаний этого состояния представлено в платоновском романе «Чевенгур», в котором, по словам исследовательницы С.Г. Семеновой, писатель «столкнул вековечные упования народной души на землю обетованную с реальным опытом “военного коммунизма”. На протяжении повествования его герои пытаются прочно, оседло устроить свои идеалы и тут же больно ударяются о пределы возможного, тоскуют, стыдятся своей ретивости и все рвутся в путь и вдаль»¹⁷⁹.

«Хандрящее» сознание, отрываясь от мира и фокусируясь на обществе и истории, снова оказывается «непонимающим», «как будто в интеллектуальных сферах громадной страны, претендующей на мировое значение, особый путь в цивилизации и уникальную роль в общечеловеческой культуре, бесперебойно работает какой-то загадочный механизм по производству “непонимания”: кто мы такие и куда идем и почему такими стали?»¹⁸⁰

¹⁷⁸ Там же. С. 290.

¹⁷⁹ Семенова С. Мытарства идеала. // Платонов А. Чевенгур: Роман. — СПб., 2012. С. 32–33.

¹⁸⁰ Любомирова Н.В. Магия русской хандры // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991 / Общ. ред. А.А. Гусейнова. — М.: Республика, 1992. С. 115.

Это пессимистическое мироощущение, бытие скепсиса, субъект которого готов осмеять и обнулить любую попытку изменить мир к лучшему. Это угрюмое «покачивание головой» и недоверие всякой чересчур оптимистической и радостной ноте в ожидании будущего. Таков опыт бытия в колоссальном пространстве, в котором любое, даже самое радикальное стремление кажется смешным. И пока не найден исчерпывающий ответ на вопрос, например, о том, «зачем трудиться», любое действие приобретает характер механического и бездумного «сотрясения воздуха». Понятая под таким углом «русская хандра» совершенно иначе открывает перед нами феномен «бездействия» и связанную с ним крепкими витальными нитями лень.

Эта «самоустраненность», отказ от участия в кипении постоянных выборов и отказ от проектирований и реализаций, прогнозирования и регламентирования имеет два источника: один сопряжен с усталостью и ощущением абсурдности своей жизни (Камю) перед лицом бесконечности (конфликт человеческой конечности и непреодолимой жажды «быть всегда» или же беззащитности перед громадами природного ландшафта с его непредсказуемой стихийностью), другой связан с религиозной ориентированностью русского сознания, которое удовлетворяется только утопией Царства Божия, а значит, с чрезвычайно высокой моральной требовательностью относится и к себе, и к любому внешнему социальному «предложению». Такой человек будет «бездействовать» до тех пор, пока не почувствует внутри себя абсолютную уверенность, пока истина не осенит его во всей своей очевидности. Лень, увиденная под таким ракурсом, по замечанию В.В. Миронова, «может оказаться признаком смелости в поведении человека как сознательной позиции неучастия или принципиальной бездеятельности»¹⁸¹.

Однако и здесь возникает двойственность, трагическая диалектика праздного. Ее лучшей иллюстрацией стал литературный герой Обломов. С

¹⁸¹ Миронов В. «Лень бытия»: метафизические искания Казимира Малевича. С. 22.

одной стороны, малоподвижный, праздный образ жизни Обломова погубил, и даже обстоятельства его смерти очень характерны, ведь умирает он во сне. Духовная же смерть наступила намного раньше. В состоянии сна он начал погружаться сразу же после разрыва с Ольгой, который Обломов, спасая свою лень, сам же инициировал. Под разнообразными предложениями Илья Ильич отказывается брать на себя ответственность не то чтобы перед обществом, но даже хотя бы перед самим собой, уподобляясь нерадивому рабу из евангельской притчи, зарывшему свой талант в землю (Мф. 25, 26). И, собственно, как замечает П.А. Кропоткин, то чрезвычайное напряжение, которым наполнилась его жизнь с появлением Ольги, ее готовность к полному, деятельному самопожертвованию ради него, самого Обломова ввело в ступор, а затем — просто испугало; он понял, что боится любви, которая по умолчанию всегда предполагает моральную ответственность перед Другим¹⁸². И эта ответственность была ему невыносима, она вступала в жесточайший конфликт с его мечтательной праздностью.

Свое же счастье Обломов обретает в среде, которая *a priori* лишена страдательности, болезненных столкновений, остроты углов, требующих изворотливости тела. Такая форма человеческого существования, по замечанию Х. Арндт, есть «опыт безмирности», обуславливающий и защищающий пределы приватного: «Достигнутое в изоляции от мира и услаждающее внутри интимнейшей приватной экзистенции “счастья” всегда сводится к знаменитому “отсутствию боли”, на котором основываются все определения “счастья” во всех разветвлениях последовательного в себе сенсуализма»¹⁸³. Эпикурейская эвдемония, да и сама возможность как можно более длительного блаженства, связана с особым навыком погружения в потусторонний мир. Это полет души на крыльях воображения в заоблачные дали, где нет «ни печали, ни плача», в постоянном памятовании завета

¹⁸² Кропоткин П.А. Идеал и действительность в русской литературе. Анархия, ее философия, ее идеал: Сочинения. — М.: Эксмо, 2004. С. 422.

¹⁸³ Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. — М., 2017. С. 138.

древнего философа: «Живи в потаенности и не заботься о мире»¹⁸⁴. Обломовская интеграция в мир его мыслей и возвышенных созерцаний была полной: он предался этому, пожалуй, единственному делу своей жизни без остатка и в конце концов совершенно потерял границу между грубой наличностью этой действительности и страной, к которой он прилепился связями, едва ли не наркотической зависимости. Ведь и сам наркотик, по замечанию Х. Арендт, закабальет не столько «химией», сколько самой «манией повторения острого наслаждения от утихания боли с сопровождающей его эйфорией»¹⁸⁵.

Знаменитый «Сон Обломова», в котором Гончаров открывает перед читателем пасторальную картину детства своего героя, — ключ к пониманию «обломовщины». Писатель, будто бы интуитивно следуя фрейдистской модели, диагностирует ментальный сомнамбулизм Обломова, находя корни этого недуга именно в его раннем младенческом и отроческом периоде жизни в Обломовке: «Там вечный праздник! Там сбывают с плеч работу, как игу; там барин не встает с зарей и не ходит по фабрикам около намазанных салом и маслом колес и пружин»¹⁸⁶.

Волшебная сказка, которую кормилица рассказывает Илюше, — центральный и ключевой момент «Сна»: «Он в бесконечный зимний вечер робко жметя к няне, а она нашептывает ему о какой-то неведомой стороне <...>. Там есть и добрая волшебница, являющаяся у нас иногда в виде щуки, которая изберет себе какого-нибудь любимца, тихого, безобидного, другими словами, какого-нибудь лентяя, которого все обижают, да и осыпает его, ни с того ни с сего, разным добром, а он знай кушает себе да наряжается в готовое платье, а потом женится на какой-нибудь неслыханной красавице Милитрисе Кирбитьевне»¹⁸⁷. Емеля-дурачок — беззаботный ленивец — это «икона», которой Обломов всю оставшуюся жизнь будет поклоняться, соизмеряя с ней

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же. С. 139.

¹⁸⁶ Гончаров И.А. Обломов. С. 124.

¹⁸⁷ Там же. С. 93.

свой быт, с такой же невозмутимой простотой отдаваясь грезам и мечтам¹⁸⁸.

Можно сказать, что Обломов всем своим существом укоренился в ностальгию. Он, подобно жене Лота, остолбенел в обращенности к прошлому, оказался прикован к нему своими грезами. От того он и тоскует, ведь настоящее для него грубо и оскорбительно — оно не соответствует «золотому веку» его беззаботного детства. Отсюда берет свое начало категорическое неприятие Обломовым идеи прогресса, презрительное отношение к безоглядной гонке в будущее в попытке «догнать и перегнать», его, если угодно, консерватизм. Таким образом в ностальгии раскрывается своеобразие апатии, перекликающейся с пессимистическими интенциями Екклесиаста: никакие перемены, масштабные реформы, никакой даже самый самоотверженный и честный труд не принесут качественных изменений к лучшему в существовании человека, а значит, одержимого этими фикциями человека необходимо остановить. «Ностальгия, — пишет А. Иванов, — является моральным ограничителем прогресса, она критикует прогресс чаще всего именно с моральной позиции, как это делал, например, Руссо»¹⁸⁹. Исследователь замечает, что именно в основе ностальгии лежит лень как главная причина «несамостоятельности» субъекта, в которой он сам же себя ограничивает от возможной плодотворности ради радостей будущего, которые, заметим мы, только обогатят то прошлое, которому человек так предан¹⁹⁰.

Однако, стоит отметить, что у обломовской лени есть и другая сторона медали. Илья Ильич для Гончарова — не «конченный человек» (по крайней мере, до развязки). Он, помимо своей вечной праздности, вмещает в себя нравственную чуткость, внутреннюю чистоту, сердечную доброту к людям, мужественную честность перед ними, что автором романа постоянно

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Иванов А. Прогрессивная ностальгия? // Художественный журнал. 2007. № 65/66 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/65-66/aleksandr-ivanov/> (дата обращения: 21.04.2018).

¹⁹⁰ Там же.

артикулируется. Его единственный и верный друг детства Штольц — абсолютный антипод Ильи Ильича, и, на первый взгляд, его существование на страницах романа призвано показать альтернативный «обломовщине» способ существования — добродетельный, эталонный. Однако в том, что он так и не смог «соблазнить» своего друга на труд (его идеалы были взвешены Обломовым и найдены легкими), видится иная, более принципиальная проблема. Ценностные установки Штольца и Обломова радикально расходятся, и не потому, что первый ищет добродетельной жизни, а другому до этого нет никакого дела. Жизненная парадигма Штольца встроена в модус «иметь», тогда как обломовская — в модус «быть» (Фромм), а это означает, что, в сущности, перед нами уже не нравоучительная история о порочности лени и добродетельности труда, но сложно устроенное полотно диалектического развертывания двух не сводимых друг к другу миропониманий.

Обломов не столько защищается от тягот труда, сколько манифестирует праздный образ жизни как нравственно оправданную альтернативу бессмысленной (как кажется герою романа) беготне человечества в колесе забот в погоне за постоянно плодящимися желаниями и потребностями. В одном из своих разговоров со Штольцем он прямо признался ему, почему активное, манипуляторное, ориентированное на «обладание», а не созерцательное, тихо устроенное бытие для него неприемлемо: «Это значит идти вперед... И так всю жизнь! Прощай, поэтический идеал жизни! Это какая-то кузница, не жизнь; тут вечно пламя, трескотня, жар, шум... когда же пожить? Не лучше ли остаться?»¹⁹¹ Обломов не желает идти на самообман. Лучше вообще отказаться от каких бы то ни было действий, чем предаваться суетной активности, порождая очередную бессмысленную цепочку событий. И такую проблематичную с моральной точки зрения сторону лени признавал даже Кант, который был, казалось бы, ее непримиримым противником: «Если бы не вмешалась лень, *неутомимая* злоба могла бы причинить людям

¹⁹¹ Гончаров И.А. Обломов. С. 147.

гораздо больше зла, чем совершается в настоящее время»¹⁹².

По сути, в этом кантовском высказывании разворачивается логика целого ряда морально окрашенных решений, которые укладываются в формулу «выбора меньшего зла»¹⁹³, восходящую к Аристотелю, и которая, по словам А.В. Прокофьева, «в рамках морального сознания является спорной, а если спор разрешается в пользу ее допустимости, то трагической»¹⁹⁴. В этой оптике, в отличие, скажем, от оптики деонтологической, зло оказывается измеримым при помощи двух во многом связанных критериев — внутреннего и внешнего. Внешний критерий предполагает «интуитивно очевидную иерархию видов ущерба», когда, например, взвесив, с одной стороны, перспективу утраты собственности, а с другой, — физические увечья, субъект предпочитает первое. Иными словами, этот выбор в сторону меньшего зла он осуществляет, опираясь на качественные и количественные показатели ущерба. Внутренний же критерий ставится в зависимость от «мотива, который привел к его совершению, и от степени намеренности действий»¹⁹⁵. Исходя из этой логики, мы не можем, например, напрямую отождествлять степень виновности за умышленное убийство и убийство по неосторожности.

Конечно, логика «меньшего зла» — это ситуативная логика, которая вводит иерархию зла в экстренном случае. То есть обломовская лень с ее принципиальной длительностью как бы выпадает за традиционные рамки этой логики. Однако, если экстраполировать ее внутренний критерий, связанный с мотивом (в данном случае мотивом бездействия), на выбор Обломова, она оказывается плодотворной в том смысле, что не только показывает

¹⁹² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 523.

¹⁹³ Критический разбор понятия «меньшее зло», как и его негативные с точки зрения морали последствия, см. Гусейнов А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–33.

¹⁹⁴ Прокофьев А. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого. // Этическая мысль. Вып. 9. — М., 2009. С. 122.

¹⁹⁵ Прокофьев А. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого. С. 128.

трагичность для нравственного опыта героя романа подобной стратегии¹⁹⁶, которая оборачивается для него преждевременной смертью, но и глубинный смысл самой этой стратегии, где сама деятельность — жизнь в труде — рассматривается им как нечто худшее, почему этому злу он предпочитает зло меньшее — лень.

Иными словами, «обломовская» лень — лень хандрящая — если описывать ее двойственность нравственной оптики, которая дает нам русская культура, есть как бы особая рационально осознанная позиция невозможности подлинного поступка. И эта невозможность бескорыстного, проистекающего из ценности одной только доброй воли, движения к миру и Другому формирует внутри героя устойчивое решение отказа от продуцирования квази-морального бытования, видимости нравственного, ее нацеленной только на внешнее социальное одобрение подделки. В каком-то смысле обломовская поза — это манифестация последовательного эскапизма, опосредованного ностальгическим опытом, который подводит человека к простому выбору: либо подлинное, либо мнимое, где субъект трагически предпочитает первое, хоть оно и кажется ему недостижимым или уже когда-то бывшим (опыт ностальгии), а значит само по себе действие оказывается заранее дискредитированным с точки зрения морали. В конце концов, как замечает Бердяев в «Самопознании», тоска (эквивалент хандры) всегда обозначает пессимизм по поводу того, что есть сейчас, однако возникает она по поводу оптимизма, обращенного в будущее, обещающего лучшее (по которому сейчас и тоскуешь): «Нет ничего безнадежнее и страшнее [...] пустоты скуки. В тоске есть надежда, в скуке — безнадежность.

¹⁹⁶ «Стечение обстоятельств и действия других людей лишают его возможности сохранить нравственную чистоту. Эта ситуация является прямой аналогией базовому сюжету античной трагедии, в которой герои совершают отвратительные деяния не вследствие желания их совершить, а в результате стечения обстоятельств», — заметил А. Прокофьев во время обсуждения его доклада «Понятие меньшего зла: содержание, критерии, условия применения» на теоретическом семинаре Сектора этики Института философии РАН. [Электронный ресурс] Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/prok_q.html (дата обращения: 23.05.2020)

Возникновение тоски есть уже спасение»¹⁹⁷.

Выводы.

Таким образом, этос лени в русской культуре обладает следующими специфическими чертами:

— в религиозном мировидении лень проявляется через устремленность религиозного сознания к абсолютно-сакральному, метафизическому, эсхатологическому и, как следствие, порождает пассивность, недейственность, сонное равнодушие ко всему профанному, земному, деловому;

— причиной такой лени является слабость внутренней дисциплины, излишняя мечтательность, чрезмерное смирение и неверие в свои собственные силы;

— «русская лень» проявляется и как усталость — физическая и метафизическая, которая рождается перед лицом огромного и необъятного русского пространства; этот модус лени трагически окрашен не только историческими и географическими реалиями, не только пессимистическим мироощущением своей неустроенности в пространстве этого «бренного» мира, но и особой установкой на отказ от действия, связанной с другим явлением национальной культуры — «русской хандрой»;

— «хандрящее сознание» занимает позицию предельной настороженности, медлительности, взвешивания всех «pro» и «contra», которое порой затягивается настолько, что поначалу осознанное бездействие перетекает в бессознательную лень;

— лень может проявляться и как рационализированное самоустранение, как осознанный отказ от участия в суе деловой жизни и от деятельности как таковой до тех пор, пока не будет найден исчерпывающий ответ на вопрос «зачем трудиться» и пока не будет обретена подлинная нравственная ценность поступка;

— также лень в русской культуре обладает еще одним особенным

¹⁹⁷ Бердяев Н. Самопознание. — СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017. С. 57.

модусом — «обломовщина», и в данном случае лень вновь становится морально неоднозначной;

— с одной стороны, «обломовщина» — это страх перед жизнью, неприятие груза существования, ностальгическое погружение в сладостное прошлое, нравственно разлагающее человека, парализующее его волю;

— с другой стороны, «обломовщина» создает нравственно «стерильные условия», пребывая в которых, личность сознательно прячется от внешней порочной («заразной») среды, оберегая свою внутреннюю чистоту, свободу и независимость; такую лень можно также назвать экзистенциальной остановкой, необходимой человеку, осознавшему тщетность совершаемых им действий и окружающего общества, желающего переосмыслить свое место в мире, обрести подлинность;

— наконец, лень в русской культуре может проявляться и как следствие эскапизма — фантазийного бегства из злой и плохо устроенной действительности, чтобы не «испачкаться в ней», заочно отказываясь положительно воздействовать на нее; такая лень переживается как замкнутая на себе мечтательность; она дурманит человека, постепенно отторгая его от наличной реальности и приводя к полному параличу воли и нравственной гибели.

Глава 3. Скука и лень

3.1. Скука, лень и время

Скука — многоплановый феномен. Она проявляется и в социокультурной, и биопсихической, и внутренней, экзистенциальной сторонах жизни человека. В пределе скука есть определенная обращенность во время, его опустошающее переживание; она, как пишет М. Хайдеггер, есть «времячувствие», или фундаментальное «отношение ко времени»¹⁹⁸. Немецкий философ дает апофатическое определение состоянию скучания — «томительно тянущееся, бессодержательное; оно *не* возбуждает и *не* пробуждает, *ничего не* дает, ему *ничего* сказать нам, оно *никак нас не* затрагивает (курсив мой. — Т.С.)»¹⁹⁹.

В разные исторические эпохи скука скрывалась под разными псевдонимами: томление, равнодушие, тоска, уныние, *acedia*, меланхолия, сплин, ипохондрия *etcetera*. Скука *a priori* включена в бытие-субъекта-в-мире: она неизбежна, деспотична, неразборчива, неподкупна. Какой бы активности человек ни предавался, она, как вездесущая тень, всегда найдет случай настигнуть даже самого отчаянного экстраверта. Скука, нередко возникающая в процессе любого производства, опрокидывает привлекательность труда, обворовывая его нравственный ритм.

Скука скрадывает пестроту красок, осушает полноту эмоционального, нивелирует объем безвременьем, сталкивает индивида с невыразимостью тянущегося, длящегося времени. Она, как замечает Б. Хюбнер, разворачивает пропасть между Я и миром²⁰⁰, встраивая, добавим мы, субъекта в модус отчуждения.

Открывая любой словарь, можно без труда заметить, что дефиниция скуки почти всегда семантически синхронизируется с ленью. Толковый

¹⁹⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир—конечность—одиночество. — СПб, 2013. С. 136.

¹⁹⁹ Там же. С. 142.

²⁰⁰ Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. — Минск: Пропилеи, 2000. С. 70.

словарь Ушакова дает такое определение скуке: «томление, тягостное душевное состояние *от безделья, отсутствия занятий* или от отсутствия интереса к окружающему» (курсив мой. — *Т.С.*); словарь Ожегова: «томление от *отсутствия дела* или интереса к окружающему. Томиться скукой... Отсутствие веселья, занимательности»; словарь Даля: «тягостное чувство, от *косного, праздного, недейтельного состояния души*; томление бездействия» (курсив мой. — *Т.С.*) (*Праздность скуку любит*).

Известно, что тягостное ощущение своей невстроенности в жизненный ритм (то есть — скучание) Кант прямо связывал с ленью: «Всякий отрезок времени им (то есть людям бездействующим — прим. *Т.С.*) кажется слишком длинен, *поскольку в нем им нечего делать*»²⁰¹ (курсив мой. — *Т.С.*). Философ отмечал, что всякая медлительность есть как бы уменьшение жизни — ее деградация, отпадение от бытийственной целостности, а значит, и преодоление этой безжизненности — задача, требующая целенаправленного и рационализированного усилия.

Через ленивое скучание субъект переживает опыт настоящего как пустой данности, не окрашенной ни эмоцией, ни настроением, ни движением мысли. Праздное содержание скучания — это просвет через переменчивую и захватывающую пелену временного потока, который открывает точку монотонного, бесконечно неизменного, статичного, остолбенелого.

Само мгновение пусто, бессодержательно, ведь и увиденный нами спектакль не переживается в тот момент, когда мы его созерцаем «вот тут», «в зале», но только после того, как он окончился, завершился, когда мы уже забрали пальто и вышли на улицу. Тогда, ретроспективно, увиденное расцветивается красками, наполняется чувством восторга или разочарования. Но в ленивом скучании «человек вовлечен в спираль имманентности, где Dasein уже не воспринимается как подлинное экстатическое, а скорее как трансцендентное. Скука напоминает о вечности, о пространстве, где нет

²⁰¹ Кант И. Лекции по этике: Пер с нем. / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. — М.: Наука, 2000. С. 152.

никакой трансцендентности. Время спрессовывается в единое бессодержательное «настоящее»²⁰². Иными словами, скука и лень — это опыт непрерывный длительности, эмпирическое и непосредственное проникновение в глубь неисторического времени, где оно теряет свои координаты и числовую ритмику в виде секунд, минут и часов, трансформируясь, по Л. Свендсену, в «спираль» или некоторую «спрессованность».

Итак, ясно, что скука и лень взаимообращены, однако качество этой связи требует отдельного анализа. Прояснение их феноменального «родства» не только позволит расшифровать переживание ленивого в его сопоставлении с категорией времени (в ситуации особенной встроенности духа в не ухватываемую и не препарированную рассудком длительность), но и высветит неоднозначную с моральной точки зрения природу лени в ее скучающем модусе. В первую очередь, чтобы эскизно обозначить специфические моменты переживания скуки и лени, дадим краткую этимологию и типологию скуки, опираясь на сложившуюся философскую и психологическую традиции.

3.2. Этимология и типология скуки

Человек, утомленный трудом или его отсутствием, застигнутый врасплох безликостью мира, досадливо пресыщенный впечатлениями, благами, коммуникацией, теряет сущностную нить — интерес, обеспечивающий осмысленную направленность взгляда вовне: на мир и на Другого. Интенсивность восприятия уменьшается, движения становятся вялыми (словен. *léna*, этимологически связанное с «ленью», означает «вялый»), тело как бы умягчается (лат. *lēnis* — «мягкий, нежный, кроткий»); оно перестает сопротивляться потокам времени, которые в конце концов уносят человека в недра скуки, где она уже с налетом восточной деспотии удерживает его, не давая подняться на поверхность, задышать, принять

²⁰² Свендсен Л. Философия скуки. / Пер. с норв. К. Мурадян. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 182.

вертикальное положение. Уставшая от жизни личность, переживает опыт пустого, косного, «безвкусного» бытия²⁰³.

Репрезентативно, что глагол «скучать», согласно этимологическому словарю М. Фасмера, образовался от общеславянского корня «скука» — производного от «съкукати», «кукати» — горевать, плакать. «Кукати» образовано от звукоподражательного «ку» и поначалу обозначало «кричать» (однокоренные слова — «докука» (знач. — надоедливая просьба), «кукаться»). Таким образом, за «скукой» неявно закреплен следующий ассоциативный ряд: плач, крик, горе, нечто надоедливое. Только скука может быть «смертельной», «ужасной», «тягостной», «невыносимой», выбивая из-под ног все подпорки, срывая с мира пелену Майи и обнажая перед индивидом такую действительность, которую невозможно ни «взвесить», ни «описать».

Скука — сварлива: она еле заметно и монотонно сверлит (англ. to bore, отсюда — boredom) сознание, со всех сторон обступает и теснит человека (согласно этимологическому словарю М. Фасмера, «скучити», «скучим» по сербохорватски означает также «теснить, поставить в затруднительное положение»). Особенный интерес вызывает немецкий и французский эквиваленты понятия скуки. Немецкое слово die Langeweile (дословно — скука, нудность) расшифровывается как «состояние незаполненности и бедности переживаний, их недостаток, однообразие, повторяемость и монотонность раздражителей в окружающей среде или состояние вследствие внутреннего безразличия и пустой фантазии»²⁰⁴. Семантическое ядро французского слова ennui (дословно — скука, тоска, огорчение, неприятность, досада) «выражается испытываемым человеком чувством раздражения и неудобства, которое вызывается внешней ситуацией, внешним для него

²⁰³ «Как, однако, ужасна скука! — ужасно скучно. Я не знаю более верного, более сильного определения, ибо подобное познается подобным. Если бы нашлось более точное и сильное выражение, в нем было бы хоть какое-то движение. *Я лежу вытянувшись, неподвижно; я вижу только пустоту, я двигаюсь в пустоте. Я не ощущаю даже боли*»²⁰³ (курсив мой. — Т.С.) (Кьеркегор С. Или — Или. С. 63).

²⁰⁴ Глебкин В.В. Категория скуки у Паскаля и Хайдеггера / Вопросы филологии: науч. журн. — 2015. № 1. С. 41.

событийным контекстом. Чаще эта ситуация бывает довольно протяженной, но условие протяженности не носит обязательного характера. Ключевой параметр здесь — не длительность, а болезненность воздействия»²⁰⁵. Таким образом, если *ennui* акцентируется на внутреннем, экзистенциальном переживании скучания (*ennui* ориентировано на субъект), то *Langeweile* смещает фокус на внешнюю среду, которая буквально навязывает индивиду скуку (*Langeweile* ориентировано на внешнюю среду).

Кроме того, существует гипотеза, согласно которой английский *spleen* (селезенка, хандра, раздражение) и французская *ennui* своими корнями уходят к латинскому слову *acedia* (производное от греческого *ἀκηδία* — беззаботность, беспечность, небрежность, уныние, скука, равнодушие, лень), которое в свою очередь этимологически связано с *acida* — кислый (в итальянском языке испорченное вино — уксус — *aceto*): у скучающего, как говорят, «кислый вид». Л. Свендсен указывает на то, что французское *ennui* и итальянское *noia* имеют общий исторический корень в латинском слове *inodiare* (ненавидеть, питать отвращение), которое восходит к XIII веку²⁰⁶.

Итак, зафиксируем, что языковое функционирование концепта «скука» находит свое выражение в переживании субъектом утраты смысла, прочности экзистенции, безвременности — открытия времени как чистой длительности. Через пробитую брешь «вползает» бытие монотонного. Скука рождается под напором внешней среды, нудной и бессодержательной (опыт немецкой культуры), или же через призму внутренних метаморфоз — в дискомфорте и раздражении, беспокойстве и болезненности восприятия (опыт французской интерпретации). И тогда человеческий дух как бы *окисляется*, взгляд становится равнодушным, движения — небрежными, любой позыв к действию и движению вызывает отвращение, умонастроение наполняется унынием, и тогда скука обеспечивает непроницаемую оболочку, внутри которой вынашивается и взращивается лень. Важно отметить, что именно

²⁰⁵ Там же. С. 42.

²⁰⁶ Свендсен Л. Философия скуки. С. 32.

через скучание лень переживается человеком болезненно, как томительная эмоциональная опустошенность, жизненная неприкаянность²⁰⁷.

Обращаясь к типологии скуки, в первую очередь стоит вспомнить о плодотворных наработках Хайдеггера. В курсе лекций, прочитанных им в 1929-30 гг., философ выделил три формы скуки: скука *от чего-то*, при *чем-либо* и скука *в целом*. Второй и третьей формы скуки мы коснемся позднее специально. Первый же тип скуки как раз раскрывает специфику интерпретации этого состояния в рамках немецкой культурной традиции.

Хайдеггер приводит такой пример. Представим, что человек оказался на простеньком провинциальном вокзале. Он ожидает свой поезд. Местность вокруг — непримечательна; в портфеле лежит книга; ее можно достать и начать читать, чтобы скоротать время, отвлечься, но не хочется. Можно было бы обдумать важный вопрос, однако мысли насмешливо уворачиваются ото всех рассудочных потуг. Время тянется ужасно медленно, и человек, чтобы хоть как-то его «сжать», начинает читать и перечитывать безо всякой цели расписание поездов, с болезненным вниманием осматривает территорию, затем, выждав, как ему кажется, достаточно, вновь смотрит на часы — прошло только 15 минут. Времени снова слишком много. Человек идет на проселочную дорогу, бесцельно оглядываясь, берет в руки палку и начинает сшибать ею головки цветов. Снова смотрит на часы — прошло только пять минут. Начинает считать деревья вдоль дороги, но вскоре утомляется совсем и обреченно садится на камень. Берет в руки палку, чертит на дороге какие-то фигурки, а затем вдруг ретроспективно осознает, что несколько мгновений назад украдкой, бессознательно подглядел на наручные часы²⁰⁸.

²⁰⁷ Характерен следующий пассаж Р. Лагерборга: «Коллапс всей духовной жизни. Пустыня вместо мыслей, желчность чувств, отсутствие воли... Все безразлично, все кажется далеким, как после бурного и опустошающего проявления чувств. Полное расслабление, совсем не похожее на благой отдых, пружина растянулась и уже не сжимается. Лениость, но не та, после которой наступает прилив энергии, а педализирующая, душная... тление, зола, страдание без слез, полная индифферентность. Не меланхолия, а акедия» (Цит. по: Юханнистон К. История меланхолии. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 75).

²⁰⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 155.

Скука здесь прорывается к субъекту, когда он оказывается на «обочине» бытия, вне привычного жизненного ритма. Тогда мир и вещи вступают с ним в своеобразный диалог, но человек как бы отмахивается от него и всеми силами пытается вернуться обратно — на магистраль понятного и привычного образа жизни, где время подчинено аккуратно записанной сетке событий на настенном календаре. Здесь же время становится тираном, оно давит своей пустотой, его просто становится слишком много, так что мы не знаем, куда его деть.

Любопытно, что такая навязываемая извне скука перекликается с религиозно-аскетической традицией, которая, как правило, характеризовала подобное состояние «унынием», насылаемым на подвижника «полуденным бесом». Христианские отшельники, судя по дошедшей до нас аскетической и агиографической литературе, все без исключения сталкивались с этим «духовным существом». В отрешенном подвиге на пространствах пустыни, среди марсианского ландшафта, под лучами безжалостно палящего солнца аскеты с головой погружались в бытие монотонного, и когда солнце достигало зенита, будто бы застывая в этой точке, пробуждался «полуденный бес».

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, раннехристианский аскет и подвижник, так описывает искушения, которыми испытывал этот «бес» монаха. Отшельника вдруг начинают терзать сомнения, что «он не может спастись, что стоит оставить келью», он ощущает чрезвычайное «ослабление тела и голод», будто бы утомлен после длинного пути или же перенес многочасовой каторжный труд; подвижник начинает «беспокойно озираться, вздыхает... часто то выходит, то входит в келью»²⁰⁹. «Таким образом, — резюмирует Иоанн Кассиан, — в таком неразумном смущении духа, как будто земля покрылась мраком, [он] пребывает праздным, не занятым никаким духовным делом, и думает, что ничто не может быть средством против такой

²⁰⁹ Иоанн Кассиан Римлянин. Послание к Кастору, епископу Аптскому, о правилах общежительных монастырей. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://predanie.ru/ioann-kassian-rimlyanin-prepodobnyy/book/67891-ioann-kassian-tvoreniya/#toc11> (дата обращения: 04.03.2019).

напасти, кроме как посещение какого-либо брата или утешение сном»²¹⁰. О том, что именно такая духовная печаль является причиной порочной лени, писал и Фома Аквинский, правда, в несколько иных контекстуальных оттенках. Так, в VII томе «Суммы Теологии» в вопросе 35 «О лени» он отмечает, что та печаль становится порочной (и, собственно, конвертируется в лень), когда человек «горюет из-за божественного блага, каковая горесть сущностно принадлежит лени, поскольку лень отвергает божественное благо ради достижения недолжного покоя». Ведь, как поясняет богослов выше, «сама по себе печаль не заслуживает ни похвалы, ни осуждения, однако умеренная печаль из-за зла заслуживает похвалу, в то время как печаль из-за блага, а равно и неумеренная печаль из-за зла заслуживает осуждения», потому что она приводит к греховной лени.

Возвращаясь к описанию того, как действует на монаха «полуденный бес», стоит отметить, что Иоанн Кассиан специально делает акцент на том, что аскет под его воздействием становится подавленным, беспокойным, его душит тоска, он становится вялым и бездейственным. Пустыня вокруг проникает вовнутрь, провоцируя ситуативную духовную лень. Такая скука — реакция на резкое (или продолжительное) понижение степени новизны; привычная и до тошноты знакомая окружающая обстановка переключает сознание в режим одного пассивного и поверхностного (курсивного) «чтения», не стимулирующего движение мысли. Эта интеллектуальная летаргия — своеобразная гносеологическая фрустрация, которая аннулирует интерес и вызывает ощущение перманентного «провала», медленно утягивающей воронки. Выбраться из этого состояния человек способен только при помощи экстраординарного личностного акта, в случае резкой смены окружающей среды или, например, постоянно вдохновляясь подвигом Христа, висящего на кресте, как наставлял, например, монахов английский епископ Томас Бринтон (XIV век) в одной из своих проповедей, сказанных во время страстной пятницы. Перечисляя семь смертных грехов и указывая на то, как

²¹⁰ Там же.

специфические страдания, которые переживает распятый Христос, могут помочь в победе над каждым из них, он, в частности, заканчивает свою проповедь именно ленью, которая в средневековой традиции, как известно, была очень близка отчаянию²¹¹. Заканчивает этим пороком свою проповедь епископ потому, что, как предполагает исследовательница Х. Джонсон, от лени (но именно в ее печальном модусе) более всего страдала его аудитория. Почему ее он прямо и риторически вопрошает: «Тот, кто настолько нетерпелив и нерелигиозен, что для него ярмо религии кажется невыносимым, а приказы наставников иррациональными, кому бдительность и молчание в монастыре в тягость, — [такой монах] посчитал бы все это сладким, созерцая Христа, покоящегося на крестном древе, который был так зажат, что не мог поставить одну ногу рядом с другой, так стеснен, что ему негде было приклонить голову, настолько обездолен и так страдал, что не мог ни сесть, ни лечь, а только висел?»²¹². Именно такое, глубокое и постоянное размышление над страданиями Христа на кресте, по мысли епископа, могут позволить отказаться от греховного отчаяния и лени из чувства глубокого сострадания и благодарности перед подвигом Иисуса.

Тем не менее, примечательно, что в самом состоянии скуки тот же немецкий психолог М. Дольманн предлагал различать три вида: *ситуативную скуку*, о которой мы уже говорили выше, *скуку разочарование*, которая приходит, когда страстно ожидаемое событие в итоге оборачивается банальностью, и *экзистенциальную скуку* — ощущение абсолютной бессодержательности повседневности или своей деятельности, мнимости своего призвания, какую регулярно переживали, например, монахи и аскеры.²¹³ При этом важно, как замечает исследовательница меланхолии К. Юханнисон, различать (но помнить при этом и об их близости)

²¹¹ См. Wenzel S. The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. — Chapel Hill, NC, 1967. P. 82, 87–88.

²¹² Цит. по: Johnson H. «The Hard Bed of the Cross»: Good Friday Preaching and the Seven Deadly Sins // The Seven Deadly Sins From Communities to Individuals. — Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 141.

²¹³ Свендсен Л. Философия скуки. С. 57.

экзистенциальную меланхолию, которая сопряжена с бунтом, и скучание, которое не предполагает столь резкой и болезненной реакции; в последней ученый усматривает также два не сводимых друг ко другу типа: скуку экзистенциальную и обычную²¹⁴. То, что переживает зевающий в лекционном зале студент, не имеет ничего общего с тем, что ощущает трагически пресыщенный жизнью автор Екклесиаста или герой произведения С. Кьеркегора «Или-или».

Исторически экзистенциальная скука приобрела хорошо известные социальные формы, особым образом маркируя особенность бравировавшего ею индивида, — его престижность, демонстративную праздность, утонченный интеллект, особый жизненный стиль. Ее носитель — это личность, способная подняться над безликой массой отчаянно сражающихся за свой кусок хлеба людей; заочно она уже ото всего устала — она знает, чем кончится всякое начатое дело, и этим обеспечила свое легитимное право на лень: снисходительно и устало она взвесила все человеческие «ценности», задающие цели для деятельности и усилий, и на манер ветхозаветного мудреца печально им усмехнулась: «То суета, и это суета». Отсюда и привычные атрибуты скучающего человека: ирония, цинизм, дендизм, фланерство, подчеркнутая светскость, легкомыслие — и в целом его парящее скольжение по пейзажу своей и чужих судеб. Недаром те же иногда крайне противоречивые сентенции Екклесиаста (см., например, Еккл. 1, 3, 9-10; 2, 1-2, 8, 15) навели американскую исследовательницу К. Шарп на мысль о том, что автор сакрального библейского текста просто иронизирует над своим читателем, что он, дистанцировавшись от драмы борьбы и упорной экзистенциальной жажды «стать», воспринимает мир и человека с насмешкой, сознательно отказываясь запечатлеть истины о жизни, финал которой неумолимо окажется пустым, суетным, тщетным²¹⁵.

²¹⁴ Юханнистон К. История меланхолии. С. 137.

²¹⁵ Carolyn Sharp. Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet. // *Biblical Interpretation*, Volume XII, I, 2004. — P. 51.

Наконец, согласно А. Шопенгауэру, скука настагает человека, когда он осознал, что все его желания удовлетворены, и воля как бы растерянно «разводит руками», не обретая для себя больше новой цели / объекта, или же, что безусловно является более глубинным случаем, когда человек вдруг с ужасом усматривает изначальную призрачность всех внеположенных целей, понимает, что удовлетворить внутреннюю жажду за счет реализации всех мыслимых устремлений принципиально невозможно²¹⁶. Тогда, добавим мы ко второму случаю, активная жизненная позиция и в общем труд коллапсируют, утрачивают значимость, смысл.

Итак, резюмируя, скажем, что феномен скуки условно распадается на две составляющие: ситуативную, в рамках которой лень спорадична, мимолетна, непродолжительна, и экзистенциальную — глубинную, длительную, в рамках которой и лень приобретает черты устойчивости, нарастающей интенсивности, онтологической плотности. Примечательна и реакция на эту скуку: она наиболее болезненная, стремительная, суетливая, до наступления разрядки бессмыслия, которая инфицирует субъекта неизлечимой усталостью. «Нет ничего столь невыносимого для человека, — писал Б. Паскаль, — как пребывать в полном покое, без страстей, без дел, без развлечений, без занятий». В этих словах, собственно, заметно переживание скуки как полного и невыносимого покоя, как застигшей врасплох лени. «Он ощущает тогда свое ничтожество, свою покинутость, свою недостаточность, свою зависимость, свое бессилие, свою пустоту»²¹⁷. И, чтобы избежать этого ужаса полного покоя и бесчувствия, человек отчаянно берется за любое дело: аскет думает покинуть келью, найти собеседника или вовсе вернуться в мир; обыватель бросается в ресторан, на самолет или же прочь от наскучившей семьи. Главное — зафиксироваться в новом / «свежем», остепениться на каком-то основании, *занять* себя чем-то, заполнить (вспомним этимологические подсказки) «кусающуюся» пустоту, унять тоскливое

²¹⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. — М.: Наука, 1993. С. 62.

²¹⁷ Паскаль Б. Мысли. Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 260.

сверление замершего и безымянного мира вокруг. Однако такая активная стратегия — нарочитая занятость, увлекающая развлечением из тягостной лени безвременья, — обречена, как подсказывает Паскаль, на провал: «Единственное, что утешает нас в наших несчастьях, — это развлечение. А между тем развлечение — величайшее из наших несчастий. Это оно больше всего мешает нам думать о себе и незаметно нас губит. Без него мы стали бы скучать, и скука заставила бы нас искать более надежного средства от нее избавиться; но развлечения нас забавляют и позволяют приблизиться к смерти незаметно»²¹⁸.

Кошмар наших всевозможных занятий заключен в них самих: у них тоже есть срок годности, по истечении которого они надоедают. И тут либо дальнейшее бегство с горьким внутренним чувством, что и у этого рывка наступит разрядка, либо радикальная переориентировка целеполаганий, на чем и настаивает Паскаль («надежное средство»): здесь мы и подходим к центральной моральной проблеме скуки и лени.

Экзистенциальная скука — бездонна, а потому на пределе ее переживания человек разрывается между двумя крайними точками: одна из них дает надежду на прорыв к смыслообразующему пути, а другая раскрывает перед индивидом провал в окончательное разочарование, за которым всякая ценность девальвируется и открывается безрадостная перспектива суицида, вялого, поглощенного ленью угасания или изошренного и безжалостного садизма — такова здесь изнанка требования об экстраординарном усилии, — о чем напоминает И. Кант: «Скука как отсутствие ощущений, которое человек, привыкший к их смене, замечает в себе, стремясь чем-нибудь занять свой жизненный импульс, часто оказывает такое действие, что он чувствует себя побужденным лучше сделать что-нибудь себе во вред, чем ничего не делать»²¹⁹.

²¹⁸ Там же. С. 184.

²¹⁹ Кант И. О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения. И. Кант // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. С. 475.

Рассмотрим подробнее оба этих сценария.

3.3. Скука, лень и нигилизм

Первая обозначенная нами «точка» — провал в ничто — моделирует развращенную, вседозволенную и не контролируемую личностную установку, внутри которой субъект демонтирует вертикаль ценностей. Литературным воплощением такого модуса существования стал Ставрогин — «царь равнодушия», как его окрестил Камю. Его инертность и праздность постепенно подточили волю, которая за неимением лучшего ввела через него в мир «беса» — изящную, уточненную, нигилистическую натуру²²⁰. Сакральное здесь упраздняется и остается лишь сухая и мрачная устремленность к разрушению, к неистовству, так что отца Тихона после прочтения исповеди Ставрогина «ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость»²²¹.

Подобное «нарочитое» праздное существование, приводит к тому, что любое предъявляемое извне долженствование воспринимается человеком как угроза, как тяжелейшее бремя, которое кажется ему совершенно непосильным и, более того, просто ненужным. Воля такого человека становится все более ленивой; перед лицом нравственного выбора, ответственности, он «пасует». Сама повседневность воспринимается им как сфера, требующая радикальной революционной перестройки.

В письме Н.А. Любимову (март — апрель 1872 г.) Ф.М. Достоевский оставил следующую характеристику своему романному герою: «Клянусь Вам, я не мог не оставить сущности дела, это целый социальный тип (в моем убеждении), наш тип, русский, человека праздного, не по желанию быть праздным, а потерявшего связи со всем родным и, главное, веру, развратного

²²⁰ Оговорим, что в данном случае мы будем рассматривать нигилизм строго в его этическом смысле, то есть как такую установку, которая отрицает «установленные моральные нормы и ценности» (Скворцов А Нигилизм // Этика: Энцикл. словарь. С. 314.).

²²¹ Достоевский Ф.М. Бесы. Приложение. Ненапечатанная глава «У Тихона». [Электронный ресурс]. Режим доступа:

<http://www.magister.msk.ru/library/dostoevs/dostf42.htm> (дата обращения: 22.05.2018).

из тоски, но совестливого и употребляющего страдальческие судорожные усилия, чтоб обновиться и вновь начать верить». ²²² Жажда обновления — главный индикатор, избличающий экзистенциальную скуку.

Утрата смысла погружает человека в праздность «не по желанию», которая обеспечивает вялотекущую, вязкую атмосферу тоски и скуки. Они развращают и расшатывают внутреннюю вертикаль моральных ценностей, а это уже открытый пролог к нигилизму. *В мире, где Бог умер, скучно*. Скучно не потому, что Бог до Своей безвременной кончины обеспечивал пестроту жизнеощущения, а потому, что отсутствие любого смысла (в том числе и смысла сакрального) обесценивает какую бы то ни было деятельность, движение мысли. Стоит ли повсеместная пустота преодолений, самоограничений, рефлексий совести? Вопрос риторический. Если любое направление внутри обесцененного пространства изначально обречено на аннигиляцию полученных результатов, значит, дабы не согрешать против здравого смысла, необходимо отказаться от деятельности как таковой. И потому даже неистовство Ставрогина — уже не отчаянный вызов скуке, а своеобразное буйство сонного — бесцельная и праздная жестикуляция. В ней уже нет самого целерационального усилия. Что такое неистовство нигилиста, если не высвобождение перелившейся через край праздности? «Убийство ради убийства не рекомендуется. Но оно входит как составная часть в наивысшую для романтиков ценность — неистовство. Неистовство — оборотная сторона скуки» ²²³, — писал А. Камю. Так, предельная экзистенциальная скука приобретает парадоксальную трансгрессивную природу: из состояния летаргического сна человек как бы пробуждается силой ужасающей и беспощадной пустоты и, оказавшись инфицированным отчаянием, неистово движется за пределы дозволенного.

Такая почва бессмысленности лучше всего подходит для разрастания на ней лени. «Безориентированное» сознание наполняется скучанием и

²²² Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 5, Т. 15. С. 493.

²²³ Камю А. Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990. С. 156.

праздностью, и, как только они растворятся окончательно, войдут в «тело и кровь» «мыслящего тростника», его хрупкое тело разламывается. За этим — выжженное фактом утраты интереса пространство жизненных перспектив. Человек становится идейным лентяем, потому что достижение чего бы то ни было в принципе невозможно; ценностный вектор деятельности утратил свою направленность, потому что не стало самого вектора. «Леность, оправдывающая себя убеждением в неизменности окружающего, — пишет В. Краус о сущности нигилизма современности, — и сомнением во всем и вся (поскольку любое усилие все равно тщетно), а в других случаях, напротив, устраняющая все сомнения ради ощущения крайнего самодовольства»²²⁴. Мыслитель замечает, что человек XX века перед лицом гигантской машины власти или, как писала Х. Арндт, «бюрократического никто», впадает в «пессимистический, или летаргический, нигилизм».

Когда индивид осознаёт свою незначительность, крохотность перед всесокрушающей глыбой огромной репрессивной и политической машины, то он оказывается поверженным упадническим настроением, ощущением абсолютной безысходности, тотальной апатии: «Сколько бы ни была понятной такая реакция, пассивное безмолвие означает по меньшей мере приближение к нигилизму, и весьма скоро в этой стихии отрицания тонет весь мир»²²⁵. Утрата веры в собственную значительность, в возможность повлиять если и не на ход мировых событий, то хотя бы на свою судьбу, порождая угрюмую пассивность, во многом перекликается с тем, что христианские аскеты называли унынием. Она теперь задает тональность потерявшемуся в мире без Бога/Смысла человеку.

Репрезентативно, что американский философ Э. Дофман в своем исследовании «Foundations of the Everyday», говоря об эпохе позднего

²²⁴ Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. — М.: Радуга, 1994. С. 55.

²²⁵ Там же. С. 14.

модерна, в рамках которой скука «демократизировалась»²²⁶, перестав быть собственностью одного только истеблишмента, указывает на произошедший в этот период раскол между повседневностью и событием: первое связано с регулярными и постоянными практиками, с неизменным социальным и городским пейзажами, короче — с фундаментом быта, который потому воспринимается человеком как нечто устойчивое, что гарантированно повторится завтра и послезавтра, тогда как событие воспринимается как потенциальная микро-угроза, как такой элемент, который может внести сбой в сложившийся механизм повседневности; однако отлаженность быта приедается, и субъект хочет временно расшатать его при помощи легитимированных обществом практик / событий, которые, в свою очередь, быстро ассимилируются и встраиваются в тот же добротный сколоченный каркас быта. Скука в такой системе координат становится фатальной и неизбежной, будущее — предсказуемым, а интерес — еле теплящимся, с каждым днем укореняя вялое, инертное, ленивое существование²²⁷. Она, добавим мы, углубляется и закрепляется в современном индивиде под влиянием механизации и дигитализации действительности, формирующих саму реальность и ее переживание как нечто механизированное, алгоритмически заданное и неизбежное, а потому — скучное.

Но не только ситуация обезличенной массы XX–XXI веков порождает скуку. Сегодня в научном дискурсе то и дело мелькает понятие «эпидемия скуки», которая трансформировала психическую конструкцию личности, что свидетельствует о вырождении нигилизма в разнообразные формы неврозов, деструктурирующих эмоциональную и даже когнитивную жизнь субъекта²²⁸.

²²⁶ См.: Goodstein E. *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2005. — 480 p.

²²⁷ Dorfman Eran: *Foundations of the Everyday: shock, deferral, repetition*. — London, New York, 2014. — P. 6-7.

²²⁸ «Структурный голод связан с необходимостью избегать скуки, если скука, тоска длится достаточно долгое время, то они становятся синонимами эмоционального голода и могут иметь те же последствия» (Берн Э. *Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры*. — СПб.: Лениздат, 1992. С. 13.). О скуке как об одной из главных болезней современности или «общества досуга», ссылаясь на гарвардского ученого Харлоу Шепли,

Потребительское мироощущение не только приводит его к пресыщению, но и нивелирует в нем переживание личностного, уникального, только ему принадлежащего начала. Эта одинаковость, сглаженность, одномерность массовой человеческой общности находит свое воплощение во всем: от унифицированных размеров одежды до форм досугового времяпрепровождения, воспитывая индивида в ленивой жизненной манере.

Предвещающее нигилизм равнодушие, бытийствующее на топкой болотистой почве скучающей лени, медленно, но верно утягивает человека на дно, где, уже достигнув точки невозврата, он оказывается перед призрачным «выбором»: безмолвно и обездвиженно встретить свой закат или в отчаянном неистовстве совершить кровавый акт, обращенный на самого себя или на уже обесцененного Другого.

3.4. Прорыв из скуки и лени

Во втором сценарии экзистенциальная скука катализирует человека на прорыв из плоскости обыденного, ничем не примечательного, аморфного бытия, на попытку снять разрыв между событием и повседневностью. «Апофеоз беспочвенности» сменяется вдохновенно-болезненным поиском «земли обетованной». В этом раскрывается мощный моральный двигатель скуки и лени; они становятся необходимой «начальной точкой» для нравственного пробуждения, когда, наконец, рефлексирующая личность до наступления радикального физического конца вступает на путь внутренних фундаментальных реформ. «Суетность мира» осознана, а значит, сам индивид хотя бы на мгновение перестал быть «суетным» (Паскаль). И пусть его поиски увенчаются горькой резолюцией «абсурдности человеческого существования», столь дорогой французскому экзистенциалисту: «Когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий

пишет и Роберт Нисбет: «Мы можем указать... на несомненную, хотя и не всегда проговариваемую вслух жажду земного спасителя — Цезаря, Наполеона или даже Гитлера и Сталина. Все, что угодно, лишь бы избежать скуки, которая сегодня ассоциируется с политикой, культурой и даже с самой жизнью» (Нисбет Р. Прогресс: история идеи. — М.: ИРИСЭН, 2007. С. 525.).

и сердце впустую ищет утерянное звено, то здесь как будто проступает первый знак абсурдности. Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»²²⁹; пробуждение состоялась — и это уже шаг.

«Скука является для человека поводом делать нечто большее, чем удовлетворять физические потребности, она — метафизический повод для метафизических движений»²³⁰, — пишет также Б. Хюбнер. Мыслитель рассматривает скуку как пролог к движению, в котором Я либо определяется посредством самого себя (Я=Я) — эстетическая деятельность, либо же посредством Другого — этическая деятельность. Таким же, в сущности, был, как мы помним, и призыв Канта: только последовательное и непрерывающееся усилие вытянет человека из ситуации безжизненности скуки и лени. Однако, как нам кажется, такой «сценарий прорыва» сразу поднимает ряд существенных вопросов.

Нет ли внутри такого решения — деятельный выход из скуки — присущей ему ситуации дурной бесконечности, когда за каждым усилием вновь будет проступать скука, еще более «уплотняясь» на каждом новом витке? Не углубится ли таким образом только метафизическая усталость? Не встроена ли скука вообще во всякую деятельность (прибегая к проясняющей метафоре) как ее трагическая тень? Не обернется ли это перманентное движение усилия в какой-то момент осознанием «бегства», в котором все подлинное рассеивается и вновь обнажается тщета, суетность?²³¹ Ведь именно об этом нас предупреждает уставший, но умудренный Екклесиаст.

²²⁹ Камю А. Бунтующий человек. С. 29-30.

²³⁰ Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. С. 71.

²³¹ Приведем здесь красноречивый фрагмент из опубликованного С. Джонсоном в журнале «The Idler» письма, в котором некто мистер Лингер как раз описывает свои бесплодные попытки расправиться со скукой путем интенсификации разномастной деятельности: «Известно, как обыкновенно стремительное время становится ужасающе медленным для того, чье единственное занятие — наблюдать его течение. Я был вынужден работать в тысячу смен, чтобы хоть как-то выдержать монотонность каждого своего дня. Обычно я встаю тогда, когда спать больше уже нет сил. Выхожу на утреннюю прогулку и возвращаюсь домой, когда увижу все, что итак мне знакомо. После этого я присаживаюсь и пытаюсь убедить себя, что сделал это для того, чтобы поразмышлять. Понимаю, что бесцельно размышлять невозможно, и тогда я вновь встаю, чтобы узнать последние новости. Всеми силами я пытаюсь заечь в себе искусственное нетерпение, впрочем, зная

Кьеркегор как-то заметил, говоря об отчаянии, что «если по-настоящему желают отчаяться, то поистине оказываются выше отчаяния; если же по-настоящему выбрали отчаяние, то поистине совершили выбор отчаяния: выбрали самого себя в вечном смысле своего бытия»²³². Не обретается ли свобода от скуки, с одной стороны, и обретение самого себя, с другой, в парадоксальном выборе скуки, в сознательном погружении в бытие монотонного? Нельзя ли, в конце концов, заменить в высказывании Кьеркегора «переменную» отчаяния на скуку и посмотреть, каким образом зазвучит эта рекомендация датского философа? И здесь на помощь нам приходит типологизация скуки Хайдеггера, сознательно оставленная нами выше без проясняющего комментария.

Второй тип скуки — *при чем-то*, которая характеризуется бессознательными моментами «провалов» из обыденного течения времени, — описывался философом через ситуацию прожитого вечера в гостях. После напряженного рабочего дня, будучи приглашенным на ужин, который сопровождался приятными застольными беседами, человек, наконец распрощавшись со всеми, возвращается домой, где его совершенно неожиданно осеняет мысль: «А ведь я скучал на этом вечере, во

заранее, что мне нет никакого дела до этих новостей. Тем не менее, я знаю и то, что хотя бы на несколько минут они отвлекут меня от самого себя. Когда же мне все-таки удастся узнать о том, что может хоть как-то меня развлечь, то всеми силами пытаюсь дотянуться до этого. Я спешу из одного места в другое с одной единственной целью: забыться в этом новом увлечении. Рассказывая о том, что открылось мне, я восторгаюсь своей собственной значимостью и испытываю гордость за то, что хоть что-то да делаю. При этом даже в эти моменты я осознаю, что пройдет еще какой-нибудь час и я вновь окажусь неприкаян» («Time, with all its celerity, moves slowly to him whose whole employment is to watch its flight. I am forced upon a thousand shifts to enable me to endure the tediousness of the day. I rise when I can sleep no longer, and take my morning-walk; I see what I have seen before, and return. I sit down, and persuade myself that I sit down to think; find it impossible to think without a subject, rise up to inquire after news, and endeavour to kindle in myself an artificial impatience for intelligence of events, which will never extend any consequence to me, but that, a few minutes, they abstract me from myself. When I have heard any thing that may gratify curiosity, I am busied for a while in running to relate it. I hasten from one place of concourse, to another, delighted with my own importance, and proud to think that I am doing something, though I know that another hour would spare my labour»). Samuel Johnson, *The Idler*, Numb. 21, Saturday, September 2, 1758.

²³² Цит. по: Больнов Ф.О. Философия экзистенциализма. — СПб, 1999. С. 100.

время этого визита»²³³. Эта форма скуки была узнана им ретроспективно — взглядом в прошлое, через рефлексию, путем операции погружения в себя. И именно поэтому этот тип скуки философ называет «наскучиванием, скучанием», потому что она пришла не снаружи — не из внешней среды — а изнутри, из самого мыслительного акта, который, завершив цикл, обнаружил скуку внутри самого мыслящего субъекта. Она глубже, чем первый тип скуки, потому что настраивает человека на чуткое вслушивание в самого себя; тут он вдруг припоминает, что несколько часов назад иногда нетерпеливо барабанил пальцами по столу, скрывал зевки, злоупотреблял перекурами, то и дело поглядывал на часы. То есть в ней есть нечто существенное для самого человека, обуславливающее его возвращение к самому себе.

Однако самая глубокая форма скуки — третья, *скука в целом*. Охарактеризовать ее труднее всего, но, в конце концов, Хайдеггер находит для ее прояснения такой пример: «В качестве возможного, но совсем необязательного повода, который, наверное, кому-то уже знаком (причем здесь нет четкого уловления начала этой скуки, нет резкой “сцепки” с ним), назовем то “скучно”, которое возникает, когда солнечным полуднем идешь по улицам большого города»²³⁴. Непрерывающийся городской шум, движение людей и машин, какофония всеобщей суеты вдруг вступают в контраст с «чем-то» безликим — со спокойным течением дня, со стоящим над городской суетой солнцем, замершим светом высвечивающим скрытую за бурлением всеобщей деятельности скуку. И человек, на мгновение ухвативший эту смычку, где городской поток вдруг оказывается схваченным в неподвижном, встречает, вернее даже погружается в анонимную скуку, в *скуку в целом* — самую глубокую, откликающуюся в индивидуе предельной инертностью, сковывающую даже мысль молчанием. О ней не высказаться, ее ничем не заполнить — можно только отвратить взгляд, мысленно стереть открывшийся контраст. И именно эта предельная анонимность и неизреченность скуки

²³³ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 180.

²³⁴ Там же. С. 217-218.

содержит в себе, как в неподвижной точке сингулярности, всю скуку в целом, во всех ее модификациях, классификациях и проявлениях.

«Спаستись», как считал М. Хайдеггер, от такой скуки беспрестанной деятельностью значит лишь бесплодно заслоняться от нее. Наоборот, философ предлагает совершить парадоксальное движение к этой скуке, предлагает полностью настроиться на нее, вжиться в ее инертность, последовательно выдержать ее неподвижность, устрашающую сознание анонимность. Процедура эта, конечно, требует особого усилия, постоянной внутренней работы: сознание, предупреждает Хайдеггер, будет рваться назад — к поверхностной, «легкой» скуке; его нужно будет удерживать и последовательно погружать на самое дно скуки до тех пор, пока вся она не станет явной, не прояснится в своей односложности, и только тогда из нее можно будет выйти. В противном случае, если мы позволим сознанию подняться наверх, на понятный простор, вписанный, как любил говорить В.В. Биbihин, в «сетку расписания», то «спасение» от скуки будет оставаться невозможным: «Когда человек рассеивается, односложность простоты начинает казаться ему однообразной. Однообразие утомляет. Недовольным всюду мерещится отсутствие разнообразия. Простота упорхнула. Ее сокровенная сила иссякла»²³⁵.

Парадоксальным образом феномен скуки для Хайдеггера является условием самообнаружения подлинного бытия, своеобразной «точкой», которая разрывает полотно структурированного и кажущегося понятным мира. Примечательно, что Сартр соглашается в этом с немецким философом, также усматривая в скуке онтологическую основу экзистенции: «Феномен есть то, что себя обнаруживает, и бытие так или иначе себя обнаруживает перед всеми, поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать. Следовательно, должен быть феномен бытия, явление бытия, описываемое как таковое. Приступ тошноты, скуки и т. д. разоблачит нам это

²³⁵ Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический проект, 2008. С. 393.

бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть каким непосредственно является»²³⁶. Что же открывается по ту сторону такой глубинной скупающей медитации?

Ответ на этот вопрос можно найти в книге П. Адо «Духовные упражнения и античная философия», в которой профессор кафедры истории эллинистической и римской мысли Коллеж де Франс на материале античного наследия исследовал набор специфических для эллинистических школ дисциплинирующих практик, известных также под рубрикой «искусство жить». Как замечает П.А. Гаджикурбанова, описывая стержневую мысль Адо, «философия в античности, вопреки современным представлениям о ней, была не только и не столько теоретической дисциплиной, и тем более экзегезой определенного рода текстов, но в первую очередь — образом жизни, в основе которого лежало то или иное экзистенциальное предпочтение»²³⁷. Приведем один из примеров, на который опирается сам Адо и который не только раскрывает своеобразие этого «экзистенциального предпочтения» в стоической этике, но и описывают тот идеал, который может быть достигнут благодаря этим практикам.

Так, обращаясь к знаменитым «Размышлениям» Марка Аврелия, исследователь в первую очередь обращает внимание на их явный пессимистический уклон; стиль этих размышлений легко можно было бы сопоставить, например, с тем, который демонстрирует герой сартровской «Тошноты». И там, и там проступает будто бы единое глубокое отвращение к явлениям самой жизни. Например, плоть описывается Марком Аврелием как «бренное плетение из нервов, жил, артерий». Еда или вино, которыми люди наслаждаются, — всего лишь трупы (рыбы, птицы, поросенка) или выжатый сок винограда. Такому же беспощадному скептическому анализу

²³⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000. С. 23.

²³⁷ Гаджикурбанова П. «Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко) // Этическая мысль. Вып. 9. — М., 2009. С. 28.

подвергаются и половые отношения, войны, жажда власти, обставленная суетой карьера. Иными словами, все, что кажется человеку важным и ценным, в глазах римского императора обесценивается, стоит ему вновь применить свой излюбленный прием разрушения видимой привлекательности посредством следования строгой методике, которую Пьер Адо описывает как медитацию, записанную письменно²³⁸.

Однако этот пессимизм, которым так изобилует текст «Размышлений», идет не от пресыщенности, но от глубинной, внутренней установки, которой он руководствуется, совершая свои упражнения. Суть этой установки Адо описывает следующим образом: «Упражнение заключается прежде всего в определении объекта или события в себе самом, таким, как он есть, отделяя его от условных представлений, обычно составляемых о нем людьми»²³⁹. Кроме того, мы должны применять «метод деления», который, с одной стороны, принимает форму «деления на количественные части» (если перед нами нечто, обладающее продолжительностью или однородностью), а с другой — деление «на составные части» (если перед нами нечто, что можно описать, применяя причинность). И наконец, к этому добавляется еще и необходимость соотнести «это нечто» с целой вселенной, то есть мы должны постоянно вписывать единичный объект или событие в глобальный контекст Природы.

Например, когда мы рассматриваем такой объект, как вино, или такое событие, как половое совокупление, то должны смотреть на этот объект или на это событие сугубо натуралистично, используя материалистическое, техническое или медицинское объяснения. За счет этого нам удастся разрушить их магическую притягательность: теперь перед нами — не более чем виноградный сок, или не более чем «трение органов». Собственно, это и есть то, как работает «метод деления» в форме деления «на составные части».

²³⁸ Адо П. Духовные упражнения. — М.; СПб. 2005. С. 134.

²³⁹ Там же. С. 134–135.

В этом смысле, чтобы вернуть трезвое отношение к музыке, танцам или борьбе, стоит применять «деление на количественные части», ведь в этих явлениях мы имеем дело с некоторыми «протяженностями». К примеру, музыку стоит мысленно разделить на отдельные звуки, а танец и борьбу — на отдельные движения и положения, и тогда весь их шарм тут же рассеется и откроется ничем не примечательная реальность. И уже после этого можно, наконец, радикализировать метод и перенести его на всю свою жизнь, которая в такой оптике окажется не более чем чередой убегающих друг за другом мгновений, перед которой нет никакого смысла восторгаться, если чисто математически представить их в виде суммы.

Так, то, что при первом прочтении предстает как ухищренная в своей маниакальности патология отчаявшегося человека, де-факто оказывается выстроенной со всей методологической строгостью аскезой мысли и восприятия (это и есть сам метод «физического» определения в действии), которая постепенно и избавляет человека от всего иллюзорного, лишнего, наносного. По сути, следуя логике рассуждений Адо, «Размышление» Марка Аврелия — это упражнения, натаскивающие в трезвомыслии (как сказали бы христианские аскеты), в котором пресность предпочитается сладости, естественность — искусственности, а отмеренное мерой (как сказали бы греческие мудрецы) — чрезмерному. Все, без чего мы скучаем, или, наоборот, от чего, пресытившись, начинаем скучать, опрокидывается как обладающее ложной ценностью. В каком-то смысле можно сказать, что стоик призывает нас постоянно прислушиваться к голосу скуки внутри нас, который предостерегает от тех увлечений, в которых нет никакого смысла. Иными словами, «метод разделения» — это научение видеть за скучным подлинное, к которому, пусть и с меланхолической болезненностью, взывает в нас скука.

Более того, привыкнув к такому взгляду на мир, уверяет император-стоик, человек перестает чему-либо удивляться, ведь он уже знает пути Природы, которая не имеет в себе ничего случайного: «Все происходящее так

же обычно и известно, как роза весной и виноград осенью»²⁴⁰. Таким образом, цель этих духовных упражнений — достижение подлинного «величия души», то есть такого внутреннего состояния, которое стоическая традиция относила к истинной добродетели: различать «безразличные вещи» и быть к ним безразличным, довольствоваться только тем, что уготовано нам судьбой. Ведь, как замечает другой стоик, Эпикур, «не вещи приводят в смятение людей, но их суждения о вещах»²⁴¹, в то время как суждения зависят только от нас, почему упражнения в благом суждении (через исследование логики, физики и этики) — это требование, от которого никакой человек уклониться не может.

В конце концов, резюмирует французский философ, «каждый раз, когда он пишет сентенцию, Марк Аврелий точно знает, что именно он делает: он упражняется в дисциплине желания, или в действии, или в согласии»²⁴². Так, научившись трезво смотреть на окружающий мир, постоянно и безжалостно снимая с него флер наносного, приводящий к вредным иллюзиям, и направив всю свою волю к настоящему (идеал стоического внимания), воспитывается подлинная стоическая апатия, будь то в понимании Хрисиппа, как «несогласие» на аффект, или в оптике поздних стоиков — как «безмятежность» (атарксия) и властвование над собой.

В этом смысле можно вспомнить знаменитую «механику повторения», как говорил И.А. Бродский в своей хвалебной речи скуке выпускникам Дартмутского колледжа в июне 1989 года, («повторение», собственно, и есть топливо всякой «скуки»), которая, по его словам, есть главный закон жизни. Поэтому и скуку не одолеть, нагоняя оригинальность, деятельную пестроту. В нее, говорил тогда поэт, вторя немецкому философу, и, как мы поняли, римскому императору, можно только погрузиться и, достигнув дна, осознать главное — здесь нравственное средостение «второго сценария» — свою ничтожность перед лицом открывшейся бесконечности времени и

²⁴⁰ Цит. по: Адо П. Духовные упражнения. С. 140.

²⁴¹ Там же. С. 162.

²⁴² Там же. С. 170.

универсальных законов Природы, приобретая таким образом подлинное смирение²⁴³. По сути, это движение к самой, ничем не прикрашенной повседневности, принятие ее простых и незамысловатых смыслов, лишенных пестроты красок, гротеска. Таким, в конце концов, был и аскетический опыт в пространстве выжженной пустыни, в каждодневном и рутинном повторении (снова — «механика повторения») практик и молитв, в полном растворении повседневности в событии, в выработке особого внутреннего умонастроения и открытия сострадательного взгляда на мир и Другого. Репрезентативно, что с той же патетикой воспевают «повторение» (и вновь в этом парадоксальном движении вглубь скуки) и С. Кьеркегор: «Повторение — любимая жена, которая никогда не наскучит. Ведь наскучить и надоест только новое»²⁴⁴.

То, что в «первом сценарии» вылилось в вакханалию нигилизма, в неистовый бунт, усиленный преизбытком праздной силы, ушедшей в «нарочитую мерзость», против бесконечного величия времени и тщетности человека перед его лицом — во «втором сценарии» дает прямо противоположную перспективу: через внутреннее погружение в скуку, как бы сознательно засыпая в ней, открывается творческое и нравственное осознание своей тщетности, малости, из которого рождается требование любовной заботы о Другом, а с другой — приобретается трезвомыслие, стоическое «величие души», знающей свою малость. «Чем больше вы узнаете о собственной величине, — говорил тогда Бродский, — тем смиреннее вы становитесь и сочувственней к себе подобным, к той пылинке, что кружится в луче солнца или уже неподвижно лежит на вашем столе»²⁴⁵. Так, мы видим, что лень, окрашенная тоскливой безликостью скучания, не преодолевается внешними усилиями. Однако ее томительное и приносящее страдание

²⁴³ Бродский И. Похвала скуке. // «Знамя», № 4, 1996. С. 9.

²⁴⁴ Кьеркегор С. Повторение. — М.: Лабиринт, 1997. С. 8.

²⁴⁵ Бродский И. Похвала скуке. С. 11.

переживание в скуке высвечивает кроткое, не героическое, но скромное, «умягченное», а не резкое отношение к действительности.

Резюмируя, стоит также сказать, что если в оппозиции к труду лень проявляется как заочный протест против очередного усилия, как призыв «выключить» машину, остановить бесконечное стремление к «улучшению», то в скучающем модусе она есть симптом тотальной усталости от будущего, которое, как кажется субъекту, вряд ли уже принесет нечто принципиально новое, а скорее лишь повторит уже не раз испытанное: это тошнота ото всего, на чем стоит ярлык «нового», тотальная экстраполяция опыта пережитых сцепленных однотипностью моментов минувшего на грядущее, ибо «нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 9). Таким образом, скука в пределе есть акт дискредитации «нового», есть постоянный скепсис перед «модернизацией», продуцирующий праздный и отстраненный (ироничный) жизненный стиль. Однако опыт подобного глубинного разочарования в пресловутой мечте о «новом будущем» способен развернуть человека от сконструированного «себя» (по меркам светского/принятого) к себе подлинному, воспитать в нем трепетное довольство малым, повседневным, избавленным от навязчивого шарма иллюзорного.

Выводы.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

— скука и лень пребывают в глубоком онтологическом сродстве, которое укоренено в едином, непрерывном водовороте неструктурированного, неисторического, пустого времени;

— скука одолевает индивида перед лицом монотонного, бессодержательного, всегда «одного и того же» бытия, ослабляя человека, делая его медлительным, вялым, ленивым;

— связь скуки и лени усматривается и в этимологическом поле: дефиниция скуки почти всегда семантически синхронизируется с ленью;

— религиозным синонимом скуки является уныние (отчаяние), которое включает в себя не только тоску, навеянную монотонностью, но и лень духа, сигнализирующую об оскудении веры;

— лень, вырождающаяся в экзистенциальное скучание, может привести как к прорыву в нравственно-ответственное бытие, так и, наоборот, — пресытив субъекта праздностью (не по желанию), подготовить почву для апофеоза бессмыслия и падения в нигилизм;

— важно подчеркнуть и принципиальную невозможность преодоления ленивого скучания через труд на примере позднего модерна, фиксирующего раскол между повседневностью и событием, а значит — и между временем, заполненным деятельностью, и временем, от нее свободным;

— подлинное «спасение» от ленивого скучания возможно не в беспрестанной деятельности (такой путь лишь углубляет метафизическую усталость), а в настройке на еще более глубокую скуку, поскольку именно через предельное погружение в это состояние возможно самообнаружение бытия.

Глава 4. Праздность и лень

Праздность как специфический, не производящий образ бытования является одним из самых близких по своей семантике понятий по отношению к лени и потому заслуживает отдельного, специального анализа. Интересно этимологическое своеобразие этого слова. Согласно словарю Даля, праздный человек — «бездельный, суетный, пустой». «Праздное» же времяпрепровождение — такое, в котором «нет ничего дельного, полезного». Кроме того, праздный — это еще и тот, кто гуляет, пирует, бражничает. Согласно этимологическому словарю С. Фасмера, слово «праздный» было заимствовано из церковнославянского языка, которым было заменено исконно русское «порожний». Мы видим, что сама семантика праздности указывает на ее нецелесообразное, бесполезное, не встраиваемое в пространство экономической рентабельности значение.

В русской культуре концепт праздности, по замечанию В.М. Живова, получил тройственное семантическое содержание: одни слова с этим корнем обозначают порочное безделье (празднодѣяние, праздность, празднь), другие, наоборот, — занятость полезным делом (упражнение), а третьи — состояние торжественного ликования и празднования (праздникъ, праздничьны)²⁴⁶. Праздновать, как пишет Д. Миронова, могло означать и простой в работе, позднее — отдых, в связи с тем или иным церковным торжеством, и, наконец, в общеупотребительном сегодня значении, — как день, проведенный особым, торжественным образом, ввиду церковного или светского праздника, с определенными религиозными и житейскими обрядами²⁴⁷.

Таким образом, сразу можно сказать, что два, казалось бы, близких синонима — праздность и лень — по своему смыслу не всегда тождественны. Действительно, праздный человек — это тот, кто не работает. Он находится за

²⁴⁶ Живов В.М. Время и его собственник в России раннего нового времени (XVII–XVIII века). Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. — М.: Языки славянских культур, 2009. С. 46–47.

²⁴⁷ Миронова Д. Лень, безделье, праздность, или Еще раз о сложностях перевода. С. 136.

пределами пространства необходимости, однако это не значит, что он абсолютно бездеятелен. В его досуге могут быть занятия, к которым его влечет, но которые не вызывают у него внутреннего напряжения перед предстоящей «трудностью» труда. Он также может стать частью праздничного события или игры, которые по своей природе непроизводительны, однако активны, наполнены движением, импульсивностью, азартом. Сибарит же ленив даже для праздника, неспешной прогулки или игры.

Тем не менее, сам феномен праздности философски, социально и этически — крайне многослоен и многозначен. Так, например, праздность может выступать в качестве знака элитарности, социальной выделенности, определять не только вертикаль общества, но и вектор его социальной динамики. В этическом дискурсе праздность, отождествляемая с ленью, может оцениваться как порок или же, наоборот, как необходимое состояние, предуготовляющее человека к добродетельной жизни. В искусстве праздность нередко рассматривается как модус эстетического — отсюда устоявшееся понятие творческой лени как состояния особой медитативной, внутренней настроенности человека на пассивное созерцание мира в его целостной данности. Античная традиция часто ставила знак равенства между праздностью и досугом, высвечивая праздность как особую непроизводящую практику, направленную на воспитание ума и души. Однако здесь стоит сказать, что, ввиду чрезвычайной семантической близости лени и праздности, их взаимообусловленности не только в сфере обыденной речи, но даже в пространстве научного дискурса, окончательно развести эти два понятия едва ли возможно. Мы уже говорили выше, насколько непросто выявить сущность лени, как сильно меняется ее содержание в зависимости от оптики взгляда или специфики культурной эпохи. Поэтому в рамках данной главы мы лишь попытаемся обозначить и разграничить те сферы, где «точки пересечения» праздного и ленивого наличествуют отчетливо и ясно и где эти два традиционно отождествляемых понятия оказываются «разнозаряженными» и

несводимыми друг к другу и потому должны быть разведены. Хотя и тут сразу оговоримся, что принцип этого разграничения всегда будет напрямую зависеть от выбранного нами исследовательского ракурса. А это с неизбежностью означает, что «картина» всегда может оказаться другой, если мы посмотрим на это же явление, используя другие «линзы».

4.1. Праздность и лень в ценностной системе аристократизма

Праздность и аристократизм — два связанных феномена. С точки зрения историко-экономического подхода ясно, что труд многих освобождал от работы время для немногих, так что последние, если не растрчивали впустую полученный негласно кредит доверия, могли реализовывать пространство своей свободы для воплощения истинно человеческого, «субботнего» идеала досуга, посвященного, по выражению Аристотеля, «великим и славным делам», так что Бертран Рассел заметил, что «без праздного класса человечество никогда не выбралось бы из варварства»²⁴⁸. Именно аристократ обуславливал то, что Ницше называл «пафосом дистанции», когда главенствующий класс не только выстраивал социальную и ценностную иерархию, но и со строгостью и нелицеприятностью смотрел на подданных из положения «сверху вниз», оценивая их и задавая им, а затем и поддерживая, идеалы цельного человека.

Интересно в этом смысле, что исследователь Прокофьев пишет, что праздность — есть *telos* для ленивого человека, то состояние, которое он стремится достигнуть, или, точнее, к которому *тяготеет*²⁴⁹. С этим, однако, не согласна О.П. Зубец, которая как раз указывает на то, что праздность и лень, рассмотренные в контексте цельных исторических ценностных образований, не могут быть сведены друг ко другу. Истолкование и подлинное прочтение праздности, по мнению исследовательницы, возможно только в контексте феномена аристократизма. Даже этимологически праздность и аристократизм

²⁴⁸ Russel B. In Praise of Idleness. [Электронный ресурс]. Режим <https://harpers.org/archive/1932/10/in-praise-of-idleness/> (дата обращения: 05.08.18).

²⁴⁹ Прокофьев А.В. Лень // Этика: Энцикл. словарь. С. 235.

оказываются очень близки: «английское *idle* (праздный) очень напоминает немецкое *adel* (благородный, аристократичный)»²⁵⁰. Какова же специфика аристократического этоса?

В основе аристократического сознания лежит «особая отделенность от пространства социальной жизни»²⁵¹. Вещественным символом этой отделенности является замковая стена, внутри которой даже время подчиняется не всемирной исторической хронологии, а истории рода. Ведь именно связанность с родом в конце концов обеспечивает неотчуждаемость и значимость феодальных привилегий. Поэтому, по словам французского историка М. Блока, такое значение рыцарское сословие придавало опознавательным значкам, нанесенным на щит или выгравированным в печати, которые впоследствии превращались в гербы. Как замечает исследователь, если поначалу таким правом обладали только королевские и княжеские семейства, то впоследствии «использование символических значков, обозначающих непрерывность преемственности, сделалось монополией домов, которые считались благородными»²⁵², то есть покрыло весь мир благородных.

При этом каждое «звено» этой родовой цепи было призвано воспроизвести себя в соответствии с именем и честью благородных предков: «Индивидуальная биография есть лишь момент истории рода, который придает ей смысл»²⁵³. Если аристократ чем и гордится, то не тем, каков он сам по себе, а только тем, каков его род: свою ценность он всегда усматривает не в личных поступках и дарованиях, а в факте аффилиации по отношению к своему роду, которая и наполняет значимостью его индивидуальные достижения. То есть само аристократическое тщеславие произрастает не на почве собственных, личных качеств носителя этого статуса, а на той же, вышитой на настенном гобелене золотыми нитками генеалогии рода. Именно

²⁵⁰ Зубец О.П. Праздность и лень. С. 124.

²⁵¹ Там же.

²⁵² Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С.

²⁵³ Там же.

эта праздная и в то же время гордая (ведь гордость как раз и олицетворяет возвышающееся над «равниной» обыденной действительности величие ее носителя) отстраненность от остального мира обуславливает самодостаточность аристократа. Только в самом себе он ищет причину всех своих неудач и успехов, а значит, и чувство обиды *a priori* ему чуждо. Ведь обида, как замечает Бердяев, свойственна лишь психологии плебса: аристократ может винить только себя, но никогда другого²⁵⁴.

Отсюда следует, что праздность, преломленная через аристократическую систему ценностей, «не есть бездействие, это деятельность, но особого рода — деятельность по воспроизводству самого себя»²⁵⁵. И эта деятельность есть именно «воспроизводство», потому что она не продиктована извне, а сама из себя и только для самой себя обретает значимость. Эта неспешность, погруженность вовнутрь себя, своеобразная волевая успокоенность наделяют аристократа способностью смотреть сквозь видимость материального, разглядывая за этой меняющейся и нестабильной пеленой вечное, чтобы затем перенести схваченный умом образ обратно, зафиксировав его на материальном с той же неспешной и безошибочной властью, с какой он запечатлевает своим перстнем родовую печать на податливой материи воска: «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»²⁵⁶.

«Нет, не творения, а *вера* — вот что решает здесь, вот что устанавливает ранги, — если взять старую религиозную формулу в новом и более глубоком смысле: какая-то глубокая уверенность знатной души в самой себе, нечто такое, чего нельзя искать, нельзя найти и, быть может, также нельзя потерять. — *Знатная душа чтит сама себя*»²⁵⁷. В этих словах Ницше

²⁵⁴ Бердяев Н. Философия неравенства. Собрание сочинений. Т. 4. — Париж., 1990. С. 399.

²⁵⁵ Там же. С. 125.

²⁵⁶ Зубец О.П. Праздность и лень. С. 122.

²⁵⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 399.

раскрывается, как нам кажется, суть оппозиции аристократ / мещанин. Последний может при желании с дотошной скрупулезностью скопировать и перенести на себя и на свой быт все знаки и атрибутивное многообразие рыцарского этоса, однако глубинная, сущностная природа аристократизма останется для него недоступной. Как: впрочем, и рыцарский замок: в мещанской оптике лишь любопытная достопримечательность, но никогда не родной дом. Ведь деятельность мещанина всегда направлена вовне и ориентирована на внешнюю действительность. Трудом он пробивается к поставленной им цели, но сама эта цель задана динамикой социокультурных процессов — ему не подвластных, наоборот, диктующих что ему делать.

Аристократ же принципиально независим от того, что находится за пределами его замковой стены. Погруженный в изолированный мир рода, аристократ, что бы он ни делал, — празден, и потому неслучайно, что героическое деяние никогда не может быть названо трудом, «ведь в нем значимость и персонифицированность несоизмеримы с непосредственным предметным результатом»²⁵⁸. На это же обращает внимание и М. Оссовская, указывая, что во многих рыцарских легендах античности и средневековья герой мог потерпеть поражение (как, например, в случае с Гектором или Роландом) и погибнуть, однако не утратить своего «героического» статуса, ведь оценивать его будут по тому, *как* он сражался, но никогда не по достигнутому результату²⁵⁹. Свойственный самурайскому сословию «пафос благородной неудачи» находится в той же ценностной системе координат. И в этом смысле характерно, что с наступлением Нового времени наибольшее раздражение у мещанина вызывало не ленивое лежание на диване, а именно охота и спорт, которые в наибольшей степени сохранили на себе отпечаток героического идеала ушедшей в прошлое феодальной элиты.

Впрочем, стоит добавить, что любое действие аристократа еще и потому праздно, что в нем нет направленности на пользу, приобретение,

²⁵⁸ Там же. С. 126.

²⁵⁹ Оссовская М. Рыцарь и Буржуа. С. 165.

преобразование, тогда как любое действие мещанина, даже то, которое имеет своей целью наслаждение или отдых, всегда лишь очередная форма труда. М. Оссовская так разграничивает аристократический этос от мещанского: «Там (то есть в мещанской ценностной системе. — *Т.С.*) мы видим осторожность и недоверие, здесь — риск и широкий жест (по принципу “все заложил, а себя покажи”). Там — трудолюбие, здесь — презрение к труду ради заработка, в особенности к физическому труду; там — стремление к безопасности, здесь — к славе»²⁶⁰. К слову, именно поэтому наличие свидетельства, избличавшего рыцаря в том, что он занимался физическим трудом означало для него лишение всех имеющихся у него прав и привилегий²⁶¹. В то время как описанный Гомером случай, когда Одиссей (будучи царем Итаки) попытался хитростью избежать участия в военном походе его брата Агамемнона, также оказывается здесь репрезентативным. Ведь для того, чтобы приплывшие на Итаку гости посчитали Одиссея безумным, ему потребовалось нарядиться в крестьянина (надев на себя войлочную шапку) и прямо на их глазах вспахать поле, засеяв его солью. По тем временам подобное поведение для царя было в высшей степени ненормальным, а значит исключало бы его из военного похода.

При этом для аристократа неприемлемы и любые формы торгашества, профессионализма, накопительства, рационального хозяйствования, экономической осторожности, потому что подобная деятельность унижает и оскорбляет человеческую личность, а точнее — ее социально обусловленный знатный статус. Ведь аристократу уже дано все с избытком²⁶² (собственно,

²⁶⁰ Там же. С. 171.

²⁶¹ «Парижский парламент постановил, что если рыцарь получил держание виллана, он не имеет права по своей воле подчиняться и исполнять сельские работы. “Возделывать и копать землю, возить на спине осла дрова и навоз” — этих действий по провансальскому ординасу достаточно, чтобы автоматически лишиться всех рыцарских прав», — замечает в связи с этим М. Блок (Блок М. Феодальное общество. — М., 2003. С. 306).

²⁶² «Аристократическая добродетель — дарящая, а не отнимающая. Аристократ тот, кому больше дано, кто может уделить от своего избытка. Борьба за власть и за интересы по природе своей не аристократична» (Бердяев Н. Философия неравенства. Собрание сочинений. Т. 4. — Париж., 1990. С. 402).

поэтому было так важно, что аристократический статус является наследственным и защищен юридически, но не приобретенным за те или иные заслуги), почему *избыточным* должен быть и стиль его поведения, все его повседневные практики. В связи с этим можно, например, вспомнить, как М. Блок, описывая своеобразие привычек средневековой знати, приводит характерный рассказ из одной летописи. В нем повествуется о том, как три рыцаря, соревнуясь в расточительности, пошли на демонстрацию гипертрофированных жестов: один из феодалов «засеял серебряными монетами вспаханное поле, другой для того, чтобы приготовить обед, приказал топить печь свечами, третий из похвальбы приказал сжечь живьем тридцать лошадей»²⁶³.

У мещанина же изначально как бы ничего нет; он попадает в мир социально «нагим», обезоруженным с точки зрения права, своих экономических и политических возможностей. Оттого ему нужно быть гибким, податливым, осведомленным и сговорчивым. Во всем он руководствуется желанием «обогатиться благодаря методичному, каждодневному труду, следованию намеченному плану, солидарности, добровольной бережливости, терпению и упорству, осторожности». Его деятельность изначально стимулируется нуждой, которая бездонна и капризна²⁶⁴.

Таким образом, заключает О.П. Зубец, феномен праздности совершенно недоступен сознанию мещанина. То величественно-неспешное, статусное по праву крови, принципиально бесполезное, укрытое в тени праздности и вынашивающее, по замечанию Ницше, в себе культуру, короче, весь ценностный каркас аристократического этоса, оказался впоследствии понят искаженно и превратно пришедшими ему на смену новыми социальными группами, воспитанными в трудовой морали. Собственно, в индустриальном обществе, где сибаритству места не нашлось, праздность начинает

²⁶³ Блок М. Феодальное общество. — М., 2003. С. 305–305.

²⁶⁴ Зубец О.П. Мещанство // Этика: Энцикл. словарь. — М.: Гардарики, 2001. С. 261.

толковаться «как лень, поскольку она непроизводительна в понимании производительности труда»²⁶⁵. Иными словами, в новом типе сознания, сформировавшемся в условиях индустриального общества, праздность утрачивает свое особое аристократическое значение, полностью растворившись в своем синониме — лени, и потому всякое тяготение уже и разбогатевшего, и получившего достаточно свободного времени мещанина к реализации жизни «по аристократическому пошибу», в сущности, есть лишь «воля» к лени, декорированная для вида безделушками старины. К слову, еще одним модусом мещански понятой праздности можно также назвать филистерство, когда человек выше всего на свете ставит свой покой, отказывается от героизма, а потому закрыт для вызовов эпохи, с негодованием встречая все новое, грозящее нарушить его счастливую и покойную тишину²⁶⁶.

Здесь, как нам кажется, возможно провести определенное разграничение между праздностью и ленью: если лень, понимаемая строго в намеченном нами контексте исследования феномена аристократизма, — это *состояние* абсолютного бездействия, парализованности воли, которая потому «парализована», что диалектически связана с давящей необходимостью труда, то праздность — есть специфический *образ жизни*²⁶⁷ и в то же время определенная «поза» по отношению к действительности, презирующая, а иногда, забегая вперед, протестно замыкающаяся от трудового образа жизни. Праздный, аристократический образ жизни самодостаточен; он непереволим на язык труда. Так, внутри аристократического этоса праздность высвечивается как категория свободы, когда «ответственность поступка определяется не его содержанием, а подписью под ним», ведь, как замечает О.

²⁶⁵ Зубец О.П. Праздность и лень. С. 133.

²⁶⁶ Оссовская М. Рыцарь и Буржуа. С. 203.

²⁶⁷ Приведем здесь расшифровку понятия «образ жизни» из Современного толкового словаря: «Образ жизни — это философско-социологическое понятие, охватывающее совокупность типичных видов жизнедеятельности индивида, социальной группы, общества в целом в единстве с условиями жизни».

Зубец, само «содержание как раз с необходимостью устраняет субъекта поступка»²⁶⁸.

Праздный аристократ находится вне сферы внешних по отношению к нему форм объективаций (государственных, природных, социально-экономических), и потому он свободен, независим, благодаря чему и осуществляет свою власть (ведь именно бездействие как бы изымает его из порядка управляемого, делая тем, кто как раз-таки может и должен этот порядок, во-первых, устанавливать, а во-вторых, поддерживать²⁶⁹). Н.А. Бердяев в связи с этим небезосновательно заметил, что именно поэтому «свобода аристократична, а не демократична», и призывал к «внутренней аристократизации», которая, конечно, уходит из своей первичной исторической, сословной почвы, приобретая значение невозможности «занять какое-либо положение в обществе, невозможность объективации»²⁷⁰.

Праздность оказывается недоступной для манипуляторного воздействия, потому что она очерчивает такой предел, внутри которого — бездействие (не полное, конечно, а бездействие праздничное, возвышенное, истинно человеческое, мог бы сказать Ницше, отторгающее от себя всякий утилитарно окрашенный компонент), полнота, гармонизированность. Потому праздное поступание никогда ни на что не ориентировано. Оно не

²⁶⁸ Зубец О.П. Археология аристократизма (Англомания как способ философствования) // Этическая мысль. Вып. 9. — М., 2009. С. 103.

²⁶⁹ Здесь будет уместно вспомнить размышления Д. Агамбена, который в книге «Царство и слава», описывая природу власти и используя теологическую оптику, приходит к ее принципиальной бездеятельности. То есть по своей природе она оказывается подобной божественной славе и потому требует такого же божественного бездействия: «В теологии, как и в политике, слава в точности представляет собой нечто занимающее место той немислимой пустоты, которая и есть бездеятельность власти; и все же именно эта невыразимая пустота есть то, что питает и поддерживает власть» (Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. — М.–Спб.: Изд. Института Гайдара, 2019. С. 397). В частности, Агамбен показывает эту парадоксальную бездеятельность через практику поклонения пустому трону, которая упоминается, например, в «Упанишадах», через эсхатологическое учение ап. Павла или через особую поэтику гимна, который «представляет собой радикальное упразднение языка, несущего в себе значение, — слово, ставшее абсолютно бездеятельным и все же поддерживаемое как таковое в форме литургии» (Там же. С. 389).

²⁷⁰ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995. С. 106.

продиктовано ничем внешним, но своей самодостаточностью и ни к чему не сводимостью постулирует самим фактом своей явленности незыблемую ценность: «Люди знатной породы, — писал Ницше, — чувствуют себя мерилom ценностей... они *созидают ценности*»²⁷¹.

Воспринимая праздность как такой «образ жизни», который поднимает человека над царством необходимости, и возвращаясь к бердяевской мысли о «внутренней аристократизации», можно сказать, что праздность, оставаясь частью аристократического ценностного сознания, правда, уже не скованного рамками исторически обусловленного, неработающего рыцарского сословия, оказывается доступной каждому, кто найдет в себе мужество быть бездельником, уклонившись от соблазна согрешить «блудом труда», закрывшись от любых внешних форм объективаций в своем «внутреннем замке», обретая такую моральную независимость, которая позволяет поступать свободно и с такой ответственностью, которая проистекает не из содержания поступка, а из самой подписи, поставленной под ним²⁷².

И не является ли в таком случае сама философия, с ее пафосом независимо-критического, дистанцированного от внешней среды и созерцающего ее с башен своего «замка» стиля мышления, с ее «эмоциональной невовлеченностью в повседневность»²⁷³, изначально наполненной духом аристократической праздности? Ведь, как писал Аристотель в «Метафизике», философия потому является наивысшей и по праву единственно божественной среди всех остальных наук, что не приносит никакой пользы²⁷⁴.

²⁷¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 382.

²⁷² «Аристократия, — пишет Бердяев, — не есть сословие или класс, аристократия есть некоторое духовное начало, по природе своей неистребимое, и оно действует в мире в разных формах и образованиях» (Бердяев Н. Философия неравенства. С. 402).

²⁷³ Финиковый компот. Вып. 2. Декабрь 2012. С. 6.

²⁷⁴ «Ибо ясно, что мы ищем его не по какой-то посторонней нужде; но подобно тому, как мы говорим: “это свободный человек” — про того, кто живет ради самого себя, а не ради другого, так и между знаниями это только одно свободно, потому что оно существует ради себя самого» (Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 36).

К. Ясперс, воспроизводя часто задаваемый сегодня вопрос о том, зачем вообще нужна философия, если она не приносит никакой понятной и конвертируемой в конкретный *profit* материальной пользы, отвечает так, что, как нам кажется, в определенном смысле фиксирует этот праздный, аристократический почерк философствования. Философия, писал он, казалось бы, должна оправдываться, чтобы иметь право на существование вместе с другими, полезными для человечества науками. Однако найти себе оправдание в вульгаризированной ценности пользы она не может, потому что само подобное оправдание подразумевает ссылку, обращенность к чему-то иному, внешнему, какому-то «институту», который бы, проведя соответствующие процедуры проверки, выдал бы ей «лицензию». Но философия может обращаться только к тем силам, которые есть в каждом человеке. Иначе говоря, она должна обратиться к самой себе и в самой себе видеть это оправдание: «Она знает, что занимается делом человека как такового, делом, которое не связано с какой-то определенной целью и избавлено от любого вопроса о пользе и вреде в этом мире, и что она будет осуществляться до тех пор, пока живут люди»²⁷⁵.

4.2. Праздность в пространстве нравственности

Рассмотрев праздность через призму аристократизма, стоит теперь изменить ракурс и посмотреть на этот феномен не изнутри, а снаружи, выделив отличительные черты носителя праздного образа жизни, высветив тот культурный код, которым очерчивается его «силуэт», и посмотрев на праздность в ее реально-историческом измерении, в ее конкретных культурных формах. Концепция «праздного класса» Т. Веблена кажется нам в наибольшей степени пригодной для того, чтобы выделить ту совокупность знаков, которые заключены в культурном коде праздности, хотя здесь необходимо сразу же заметить, что сами выводы этого исследования не раз

²⁷⁵ Ясперс К. Введение в философию. Пер. с нем. Под ред. А.А. Михайлова. — Мн.: Профпед, 2000. С. 17.

подвергались критике на протяжении всего XX — начала XXI веков. Эта критика главным образом была обусловлена естественными социальными и историческими трансформациями минувшего столетия, которые во многом размыли и диффузировали вебленовское содержание концепта праздности на иные, подчас, далеко не столь престижные социальные страты²⁷⁶.

Тем не менее, основной пафос работы «Теория праздного класса» можно свести к следующему: история человеческого общества показывает, что социальные элиты формируются, а затем получают специфическую эмблему, по которой узнаются и выделяются среди всего социума в целом, благодаря праздности. Кратко раскроем содержание этого тезиса.

Саму праздность Т. Веблен определяет следующим образом: «Она означает непроизводительное потребление времени. Время потребляется непроизводительно, во-первых, вследствие представления о недостойности производительной работы и, во-вторых, как свидетельство возможности в денежном отношении позволить себе жизнь в безделье»²⁷⁷. Здесь уже отчетливо заметен ориентированный на экономическую систему ценностей оптику, через которую исследователь анализирует феномен праздности. Для Веблена праздность уже не особое непроизводящее взаимодействие с действительностью, а, скорее, «значок бренда», вышитый на рубашке состоятельного человека, который, как писал К. Малевич, собрал достаточное количество «кусочков лени», обеспечивающих праздное, бездеятельное бытие, и которое им открыто демонстрируется тем, каким образом устроен его быт — от одежды и мебелировки до специфической, праздной манерности. Настоящее богатство, как писал К. Маркс, — это время, которое не поглощено трудом; оно находится в полном, свободном распоряжении человека, который может употребить его на что ему вздумается²⁷⁸. И именно это «богатство»

²⁷⁶ Об этом см., например: Лебедева Н. Почему выдохлась критика праздного класса? Реалии фактические и дискуссионные. // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 27-52.

²⁷⁷ Веблен Т. Теория праздного класса. — М., 1984. С. 89.

²⁷⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. Т. 26, ч. III. — М.: Изд-во политической литературы, 1955-1966 гг. С. 264.

праздности необходимо каким-то образом оформить, как-то знаково обустроить, недвусмысленно его продемонстрировать.

Исторические условия, в рамках которых, согласно Веблену, сложился праздный класс, связаны с наличием уже в архаическом обществе так называемого «хищнического» образа жизни, который реализуется на охоте или на войне, когда наибольшего успеха достигает тот, кто научился наилучшим образом причинять другому вред при помощи силы и хитрости. Всю историю человечества социолог делит на три стадии: миролюбивую, хищническую и квази-миролюбивую. На первой стадии все члены общества мирно сосуществуют друг с другом и одинаково вовлечены в производительный труд. Однако постепенно внутри этого еще квази-социума устанавливается разделение труда: одни начинают заниматься рутинной работой, а другие — наиболее ловкие, хитрые и сильные — вступают на тропу охоты и войны. Между последними естественно возникает конкурентная среда, которая отсеивает более слабых, а за более сильными закрепляет особый, нетрудовой статус. Из них и формируется военная элита, для которой любой физический труд становится неприемлемым. Список их почетных занятий отныне сводится к управлению, военному делу, религии, спорту и развлечениям²⁷⁹.

С течением времени внутри праздного класса начинается завистническое соревнование, в процессе которого каждый его участник пытается не только увеличить свое благосостояние, но и создать такую «витрину», которая бы ярко демонстрировала праздный статус ее владельца. Так, по терминологии Веблена, появляется «декорум» и институт «подставной праздности» (расточительства): состоятельный человек передает часть своих благ людям более низкого по отношению к возможности праздного времяпрепровождения уровня, но при этом ему лояльных и составляющих его ближайшее окружение. Складывается штат прислуги, состоящий из тех, кто демонстративно отрывается от производительного труда. Они не только

²⁷⁹ Веблен Т. Теория праздного класса. С. 57.

помогают своему господину содержать и потреблять накопленные им богатства, но и укрепляют его репутацию как человека свободного от труда и обладающего таким количеством богатства, которое позволяет ему при желании прожить всю жизнь в абсолютном безделье. В «подставной праздности» может также участвовать жена, причем уже не обязательно неработающего мужа. Так, последний, сам будучи вынужден трудиться, тем не менее, ради поддержания определенного общественного статуса, использует образ своей жены, которая демонстративно не работает и одевается согласно принятым канонам моды, на что супруг, конечно, денег не жалеет. Праздный идеал, согласно Веблену, также присутствует в религии, где подставную праздность принципиально бездеятельного Бога реализуют непроизводительные священники, а также декор церковного пространства. В целом весь сложно устроенный антураж жизни элиты построен на каноне строгой и последовательной *бесполезности* (или хотя бы ориентируется на него), исключая и нарекая пошлым и недостойным любой целенаправленный образ действия.

Более того, так как определенную часть жизни праздный класс проводит непублично, то для придания еще большей доказательной силы своей праздности, вырабатывается целая система культурных практик, призванных еще сильнее подчеркнуть нетрудовой характер жизни их носителя: «Растущая разборчивость до мелочей в качестве еды, питья и т.д. вскоре затрагивает не только образ жизни, но также воспитание и духовное развитие праздного господина... Чтобы избежать посмешища, он должен воспитывать свой вкус, ибо теперь на него ложится обязанность уметь как следует отличать в потребляемых товарах “знатное происхождение” от “низкого”. Он становится знатоком в яствах, заслуживающих различной степени похвал, напитках и безделушках, в приличествующем облачении и архитектуре, в оружии, играх, танцах и наркотиках»²⁸⁰. Необходимость демонстрации праздного потребления времени как бы стимулирует постоянный процесс развития все

²⁸⁰ Там же. С. 112-113.

более разветвленной и утонченной культуры ²⁸¹, содержание которой нуждается в постоянной ревизии — таково главное условие успешного соперничества между субъектами праздного класса. Эти же апробированные и признанные праздным классом образцы культуры затем перенимаются, конечно, в искаженной и, как правило, неполной мере, уже остальной, трудящейся частью общества, которая в массе своей стремится приблизиться к манящему их своей беззаботностью и свободой образу жизни неработающего класса.

Таким образом, мы видим, что праздность в теории Веблена, встроенная в определенные культурные формы и скрепленная с рядом положительных психологических ассоциаций, выстраивает социальную иерархию, задавая вектор и динамику его движения, формируя вертикаль ценностей. Праздность обуславливает элитизацию личности, высвечивая ее высокий, социальный статус, маркируя нетрудовое бытие человека, обладающего таким запасом «богатства», которое позволяет жить не так, как оставшаяся часть общества, вынужденная нести тяжелое бремя каждодневного труда. «Экономически непродуктивное, — пишет в связи с этим Ж. Бодрийяр, — это время производит ценность — ценность отличия, статуса, престижа. Ничего неделание (или неделание ничего производительного) означает в этом качестве специфическую деятельность»²⁸².

Характерно, что праздность в теории Веблена выглядит не только как средство поддержания непроизводительной репутации, но и как нечто привлекательное, желанное. Однако такая притягательность праздности может быть понята только через отношение к своему антиподу — труду, который в данном случае как бы подчеркивает печальные стороны жизни тех,

²⁸¹ «Отныне лишь знание правил хорошего тона, благородные манеры и нечто, являющееся плодом безупречного воспитания, отделяют праздного человека от человека трудящегося. Все привилегии теперь проистекают из превосходства морального. Потому-то многие люди придают такое большое значение образованию, правильности речи, грации манер, умению непринужденно носить одежду, убранству жилища, наконец, совершенству всего облика человека» (Бальзак О. Трактат об элегантнои жизни).

²⁸² Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 201.

у кого нет возможности вести беззаботную жизнь. В связи с этим вспоминается замечание Ф. Фукуямы, который писал, что, начиная с Адама Смита, работа воспринимается как неприятная, но необходимая для изготовления насущных и полезных вещей деятельность. Воспользоваться, насладиться ими человек может, только когда освободил себя от ига труда и предался досугу или прямо лени. Иными словами, парадоксальным смыслом работы здесь становится лень²⁸³.

К этому, однако, стоит добавить, что праздность, выведенная на всеобщее обозрение, вобравшая в себя весь набор положительных ассоциаций (возможность свободно предаваться досугу, внешняя успешность, свобода для развития и в целом жизненного маневра, властные полномочия и так далее) и потому ставшая «желанным плодом», под оптикой морального видения оказывается нравственно неоднозначной. Возможность непроизводительного потребления времени открывает перед человеком перспективу свободной, ничем не обремененной деятельности; такая праздность есть как бы тихий островок, где хорошо и просторно, где ничто не мешает плодотворной нравственной и творческой актуализации.

Однако у праздности существует и другая сторона медали, когда человек, прожив всю свою жизнь без необходимости каждый день добывать «хлеб насущный», не только не пользуется тем богатством свободного времени, которое получил, но, наоборот, растрчивает его впустую, «саморазрушаясь». Ведь если нет навыка к труду и понимания необходимости постоянного саморазвития, если нет выработанной дисциплины, структурирующей течение дня, то материальная возможность жить праздно оборачивается для человека постепенным погружением в аморализм. «Трудно себе представить, — пишет, например, И.А. Ильин, — какие беспочвенные “идеи”, какие глупые замыслы, какие фантастические или прямо чудовищные жизненные комбинации проносятся день и ночь в воображении целодневного

²⁸³ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. — М.: АСТ; АСТ МОСКВА; Полиграфиздат, 2010. С. 342.

лентяя... Ибо труд дает заряд-разряд, он освобождает “распрягает”, уравнивает, успокаивает. Прилив нуждается в отливе для того, чтобы отлив снова уступил место приливу»²⁸⁴. Очевидно, что праздная жизнь без такого «заряд-разряда» обесмысливается, что сама праздность, приправленная ощущением неприкаянности и ненужности, становится человеку невыносима.

В предыдущей главе мы уже рассматривали, каким образом взаимодействуют между собой лень и скука. Праздность, не реализованная на благо как самой личности, так и общества в целом, оказывается разрушающим человека изнутри «веществом», которое чем больше инфицирует субъекта, тем сильнее нигилизирует его нравственную природу. Человек, радостно отдающийся различным наслаждениям, обладая таким достатком, которым легко может оплатить любой гедонистический каприз, обрекает себя сначала на поиски все более ухищренных способов удовлетворения жажды, пока, наконец, не достигнет предела чувственного и интеллектуального пресыщения, полного отвращения по отношению к людям и действительности, экзистенциальной тошноты, обусловленной ужасной по своей силе скукой. Как писал Э. Тардьё, богатый не может иметь подлинных желаний, потому что перманентно пребывает в состоянии пресыщенности, ведь всякое легкое удовольствие всегда у него под рукой, и он пользуется каждой имеющейся у него возможностью, чтобы ими насладиться, обрекая себя на постоянный самообман, где ожидание, которое *a priori* превышает потенциал действительности, реализовавшись, только усугубляет внутреннее разочарование²⁸⁵.

Более того, праздное существование, оформленное человеком гедонистически, этически перекаливается с феноменом удовольствия. Стремление к удовольствию, став основополагающим принципом жизненной

²⁸⁴ Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 426.

²⁸⁵ Тардьё Э. Скука: Психологическое исследование: Пер с фр. Изд. 2-е. — М.: Издательство ЛКИ, 2007. С. 110.

парадигмы, «развязывает» человека, делает его все более слабым и податливым. «Для сориентированного на У. (удовольствие. — Т.С.) сознания, — пишет Р.Г. Апресян, — не существует трансцендентного должного: должное обнаруживается в грезе, в сладострастии и оказывается сведенным к нереализованному наличному — к желанию»²⁸⁶.

Личность человека нивелируется, рассеивается, не оформленная и не выстроенная постоянным навыком к труду и творчеству. Опыт исторического развития человеческого общества показал, каковой оказалась незавидная судьба избалованных праздностью благородных, по выражению Витте, «попрошак» (стремительно утрачивающих в Российской империи свое финансовое благополучие на излете XIX века), оказавшихся неспособными преодолеть свой страх перед необходимостью усилия. Об этом красноречиво свидетельствует и знаменитая диалектическая пара Гегеля «господина и раба»: в процессе борьбы один, приобретя власть над другим, удерживает свое самобытие, заботится только о самом себе, все больше погружаясь в ленивую стагнацию, пока раб — мобилизованный, сконцентрированный, поставленный в условия подчинения, а потому замотивированный на снятие этих оков, — обслуживая господина, не воспользуется наконец его расслабленностью и не свергнет его. А.В. Кожев в связи с этим заметил, что ленивое Господство — это исторический тупик, и только трудолюбивое Рабство обуславливает исторический и социальный прогресс человечества. Сама история, резюмирует философ, «написана» потом и кровью рабского труда²⁸⁷.

Здесь нелишним будет вспомнить, что сама добродетель — ее моральная ценность, — по мысли Аристотеля, всегда сопряжена с трудностью, которую человек усилием воли должен преодолеть: «Искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит

²⁸⁶ Апресян Р. Удовольствие // Этика: Энцикл. словарь. — М.: Гардарики, 2001. С. 502-503.

²⁸⁷ Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практической школе. — СПб.: Наука, 2003. С. 29.

большого»²⁸⁸. Как известно, в аристотелевской оптике добродетельная жизнь является следствием постоянного усилия (ставшего привычкой), которое осуществляет разум, удерживающий человека между порочными крайностями недостатка и чрезмерности (вспомним, например, пару трусливость/гневливость) и направляя желания в русло достойного поведения, обрамленного контурами точной меры. Соответственно, тот человек оказывается порочным, кто не только не старается обуздать свои желания здоровым господством законодательной разумности, но и (что хуже) зная, что мог бы поступить правильно, сознательно пренебрег этой альтернативой.

Однако нам кажется важным подчеркнуть, что чисто протестантская интуиция, обозначившая лень в качестве «матери всех пороков», приобретает здесь новое, более глубинное содержание. Ведь совершение порока ввиду утраты должного чувства середины между крайностями, в сущности, означает отсутствие должного разумного тщания, сосредоточенности воли, противящейся как, например, малодушию, так и гневливости. В каком-то смысле можно сказать, что лень обволакивает собой любое порочное действие — будь оно сопряжено с пассивностью или, наоборот, с активностью человека. Если я позволил себе ложь, то лишь потому, что не приложил достаточного волевого усилия для того, чтобы сказать правду. Если же я вспылил, проявил агрессию, то несмотря на то, что, казалось бы, осуществил порок посредством активного действия, на самом деле проявил недостаточную разумную сосредоточенность, как бы ослабил свою волю, позволив страстному порыву взять верх над нравственными доводами, чем и дезавуировал свою внутреннюю лень.

Можно сказать, что глубинная опосредованность порока ленью сопряжена с тем, что сама по себе порочная жизнь всегда легче, чем добродетельная, так что, предпочитая зло добру, мы лишь выбираем более легкий путь, минимизирующий необходимость приложения разумных усилий,

²⁸⁸ Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.: Общ. ред. А.И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. С. 82.

обуздывающих нашу чувственную природу²⁸⁹. В этом смысле знаменитое высказывание апостола Павла, сокрушающегося о том, что «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19), оказывается изнанкой все той же проблемы, когда добро, к которому должен быть устремлен разум, оказывается заблокировано иррациональным порывом, подрывающим это устремление как бы против воли и парадоксальным образом навязывающим человеку злой выбор. Собственно, добродетельная жизнь оказывается плодом постоянного борения именно с этим парадоксом воли, отчего-то тянущей человека вопреки его хотению к ровно противоположному. Как и пишет об этом И. Кант: «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон»²⁹⁰.

Таким образом, мы видим, что нравственная деградация праздного класса оказывается обусловленной ленью, старательно декорированной для отвода глаз возвышенными и привлекательными атрибутами праздности, потому что сама лень в ее априорной нацеленности на будущее есть вместе с тем всегда и воздержание от этого будущего, а значит, и воздержание от участия в историческом развертывании культуры и социума, которое всегда требует от человека, желающего стать его участником, страшного, рабского самоотчуждения. Усталое равнодушие перед грядущим мгновением, которым лень питается, сближает феномен лени с отчаянным гедонизмом как «пиром

²⁸⁹ В каком-то смысле подобная интерпретация порочной жизни коррелирует с картезианской этикой. Как пишет, например, А. Скрипник: «В картезианской этике психической способностью, опосредующей противоположность разума и страстей, выступила *воля*. Она питает мышление энергией страстей и гармонизирует страсти истинными понятиями. Она же является непосредственной причиной аморализма, принимая сторону страстей и предпочитая лежащее на поверхности заблуждение трудно обретаемой истине» (Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат, 1992. С. 155).

²⁹⁰ Кант И. Метафизика нравов в двух частях: Собр. соч. в 6 томах. Т. 4, ч. 2. — М.: Мысль, 1965. С. 314.

во время чумы», когда любая перспектива затуманивается и заслоняется надвигающейся катастрофой (которая, собственно, будущее отменяет), а потому деятельность, направленная на неразборчивое и торопливое наслаждение, видится человеком единственно разумной. Иными словами, личность, утратившая нацеленность на будущее как на грядущее с неизбежностью, утрачивает и стимул к труду²⁹¹.

Мы уже говорили выше о той притягательности праздности, которая превращает не просто в маркер высокого социального статуса, но (потому) желанным состоянием, ассоциированным с успешностью и свободой. Л.Н. Толстому в своем трактате «Так что же нам делать?» удалось вскрыть моральные последствия этой манящей человека ауры праздного. Кратко остановимся на некоторых выводах этого размышления. В начале книги писатель рассказывает о своей попытке помочь беднякам, с которыми он столкнулся в Москве и чье положение его потрясло. Попытка эта оказалось неудачной. Деньги, которые граф не скупясь раздавал нищим, уходили в никуда. Облагодетельствованные сегодня, они, получив возможность выкарабкаться из своего положения, этой возможностью отчего-то не пользовались, так что назавтра снова оказывались ни с чем. Толстой начинает анализировать случившееся и в конце концов приходит к нетривиальному выводу: нищий потому оказался в таком униженном, бедственном положении и потому любая материальная помощь ему, извлеченная из туго набитого кармана, не имеет никакого смысла, что сам этот бедняк нравственно «заражен» праздностью того, кто подает ему руку помощи. «И в самом деле, — пишет Толстой, — надо только вдуматься в положение этих деревенских жителей, приходящих в город для того, чтобы заработать на хлеб или на

²⁹¹ Характерный пример подобного всплеска гедонизма среди афинян перед лицом разразившейся эпидемии чумы приводит в своей «Истории» Фукидид: «Поэтому все ринулись к чувственным наслаждениям, полагая, что жизнь и богатство одинаково преходящи... Ни страх перед богами, ни закон человеческий не могли удержать людей от преступлений, так как они видели, что все погибают одинаково, и поэтому безразлично, почитать богов или нет» (Историки античности: в 2-х т. Древняя Греция. Т. 1 / Пер. с древнегреч. — М.: Правда, 1989. С. 313).

подати, когда они видят повсюду вокруг себя безумно швыряемые тысячи и самым легким способом добываемые сотни, тогда как они сами тяжелым трудом должны выработать копейки, чтобы удивляться, как остаются из этих людей еще рабочие люди, а не все они берутся за более легкую добычу денег: торговлю, прасольничество, нищенство, разврат, мошенничество, грабеж даже»²⁹².

Дело в том, что городская беднота, по мнению писателя, состоит в основном из бывших крестьян, вынужденных приезжать в крупные города, где сконцентрированы богатые люди, которые легко сорят деньгами, что и обуславливает куда более развитый рынок труда, привлекающий деревенских работяг. И оказавшись здесь, они не могут не видеть того завораживающего блеска роскоши, которым лучится элита, той счастливой беспечности праздного образа жизни, который не может не «заражать». Постепенно они очаровываются им настолько, что ставят себя на место обслуживаемого ими господина, так что в голове уже сами собой возникают манящие картинки блистательного, легкого, лишенного труда будущего, которого нужно только каким-то образом достигнуть: «Одним удастся, и они становятся такими же вечно пирующими, другие понемногу подбираются к этому положению, третьи обрываются, не достигнув цели, и, потеряв привычку работать, наполняют непотребные и ночлежные дома»²⁹³.

Так, роскошь и безбедность праздного класса, его ленивая манера существования не только оскорбляет своей несправедливостью человека, лишенного по тем или иным причинам такого достатка, — а значит, и возможности получить доступ к радостной легкой жизни, — но и «развращает» его, настраивает на восприятие такой жизни как желанной и достойной, так что богатство, предоставляющее свободу от необходимости труда, провоцирует своеобразный «обратный эффект нищеты», когда человек,

²⁹² Толстой Л.Н. Так что же нам делать? Собр. соч. в 22 т. — М.: Художественная литература, 1983. Т. 16. С. 214-215.

²⁹³ Там же. С. 215.

оказавшись в самом низу социальной иерархии, также отказывается от труда, выбирая путь паразитизма и попрошайничества. «Зараженные» праздностью высшего света бедняки оказываются обреченными: никакая, даже самая щедрая материальная помощь не выведет их из той ловушки, в которую они угодили, именно ввиду их окончательно перекроенного праздностью сознания.

Такова трагическая диалектика праздности. «Наверху» она медленно «отравляет» равнодушием, все более обесмысливающим гедонизмом, скукой, обманчивой «сладостью» беззаботного бытия (этому, в частности, посвящен знаменитый фильм Ф. Феллини «Сладкая жизнь», когда в «последней оргии», уже переступив последнюю грань нравственного, герои киноленты — а выдает их рассеянный вид, вялость телодвижений — осознают, что и предельное извращение со временем становится пресным и скучным), фабрикуя бездарных людей, *прожигающих* свою жизнь и *убивающих* время зазря (ведь ничего, кроме умерщвления, уничтожения времени, они сделать не могут — само это медленно тянущееся в праздности время им угрожает). А «внизу» эти же процессы репрезентируются уже на иной, не столь изысканной и благородной почве: скука здесь унимается не бесконечными приемами и светской болтовней, а беспробудным алкоголизмом; отсутствие наследства или выгодного брачного контракта компенсируется искусным попрошайничеством, а свободное владение «мертвыми языками» сменяется неуклюжим и горластым матом. И в свете этих размышлений Л.Н. Толстого иным, более конкретным нравственным содержанием наполняются знаменитые слова Ф.М. Достоевского, сказанные им в своей речи на открытии памятника А.С. Пушкину: «Тут уже подсказывается русское решение вопроса, “проклятого вопроса”, по народной вере и правде: “Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудишься на родной ниве”, вот это решение по народной правде и народному разуму».

Однако здесь стоит добавить и еще одно, на наш взгляд, существенное

замечание. Дело в том, что если включить проблему, описанную выше Толстым в терминах праздности, ставшей «заразной», в более широкий этический контекст, то невозможно не заметить ее корреляцию с понятием справедливости или, сужая фокус, социальной справедливости. Действительно, отталкиваясь от размышлений русского писателя, становится ясно, что основной моральный урон, сопряженный с образом жизни и ценностями праздного класса, связан с паразитизмом, который, получив маркер социального престижа, становится причиной сразу двух явлений. С одной стороны, он навязывается остальной части работающего общества в качестве идеала, акцентированного самой культурой устремления, и тем самым провоцирует непривилегированную праздность (принципиально не конвертируемую в социальный капитал), а с другой — приводит к эрозии чувства собственного достоинства или самоуважения, без которого мотивация к труду оказывается нивелированной или сохраняется только на уровне минимального требования поддержания жизни.

Здесь уместно вспомнить размышление Дж. Ролза, который в своей книге «Теория справедливости» между прочим замечает, что самоуважение (которое является первичным благом и занимает центральное место в моральной психологии, лежащей в основании справедливости как честности) включает в себя и ощущение человеком своей собственной значимости, то есть «твердую убежденность в том, что его концепция собственного блага, жизненного плана заслуживает реализации» и сопровождается уверенностью «в собственных способностях, поскольку во власти человека выполнить собственные намерения»²⁹⁴. Отсюда, считает философ, становится ясно, почему без самоуважения никакая плодотворная деятельность оказывается невозможной: у нас к ней просто нет достаточно мотивированной воли, так что «всякое желание и всякая деятельность становятся пустыми и ненужными, и мы погружаемся в апатию и цинизм»²⁹⁵.

²⁹⁴ Ролз Дж. Теория Справедливости. — М.: Издательство ЛКИ, 2010. С. 385.

²⁹⁵ Там же.

Далее, описывая различие между моральной виной и стыдом (первое связано с тем, что человек действовал вопреки своему чувству правильности и справедливости), Ролз отмечает, что именно стыд в большей степени связан с переживанием человека в связи с его неспособностью достичь блага самообладания, когда он осознает, что, например, «оказался недостойным своих партнеров, от которых он зависим в утверждении чувства своего собственного достоинства»²⁹⁶. Иными словами, чувство стыда оказывается связанным с переживанием своей недостаточности перед лицом того или иного идеала. И в результате человек не просто переживает свое унижение, но уже больше и не стремится к радикальному действию, став заложником этого, часто внешне обусловленного, одобрения. Таким образом, если наложить эту ситуацию на описанный выше казус праздного класса, оказывается, что паралич воли и нравственное разложение тех, кто ориентирован на практики и идеалы неработающих, связаны еще и с этим умалением своего собственного достоинства — с тем чувством стыда, которое испытывает тот, кто не может этим идеалам соответствовать.

Подобный социальный механизм производства «низовой праздности», вырождающейся, например, в бродяжничество, попрошайничество, воровство, проституцию или алкоголизм, отчасти был описан американским социологом Р. Мертоном. В своей работе «Social Structure and Anomie» исследователь пишет, что социальная аномия, по сути, опосредована двумя социокультурными структурами. Первая содержит в себе определенные цели, задачи и интересы, представленные как законные, культурно обоснованные. Это то, что сам Мертон описывает как «worth striving for»²⁹⁷. Вторая же содержит в себе приемлемые способы достижения («allowable procedures») этих культурно и социально значимых целей. Однако, если человек по тем или иным причинам неспособен в рамках легитимизованных обществом практик

²⁹⁶ Там же. С. 389.

²⁹⁷ Merton R. Social Structure and Anomie. — London. Enlarged. 1968. P. 187.

достичь данных целей, при этом полностью их приняв²⁹⁸, происходит трагическое преломление этой неспособности соответствовать идеалу в плоскость аморального и асоциального поведения.

Иными словами, навязанный культурными нормами стыд становится настолько глубоким, а коридор возможностей для социально приемлемого действия настолько узким, что человеку ничего не остается, кроме как купить себе оружие, чтобы добиться значимой цели нелегально (ведь священная цель освещает средства), или же отказаться от деятельности вовсе (раз она ничего не приносит, кроме бесплодной усталости). Усугубляется же эта ситуация тем, что, по словам Мертона, обращение к законным каналам для, например, «получения денег» априори «ограничено классовой структурой, которая не полностью открыта на каждом уровне для людей с хорошими способностями»²⁹⁹. То есть в сами диктуемые обществом требования «успеха», формирующие «спрос», зашита принципиальная ограниченность потенциально возможного «предложения». Таким образом, изнанкой того дизайна, который включает в себе эти две социокультурные структуры, становится аномия как неотъемлемая часть работы всей колоссальной по своему масштабу машины, постоянно создающей «символический престиж».

В итоге, описанный нами тупик, обусловленный, с одной стороны, давлением социокультурных норм, а с другой стороны — ограниченностью институционально принятых инструментов, заточенных на соответствие этим нормам, в неожиданном свете поднимает вопрос о введении базового безусловного дохода с точки зрения этического дискурса. Ф. Парайс и Я. Вандерборхт, разбирая эту инициативу под оптикой этических дискуссий, предлагают, например, посмотреть на проблему, используя понятие

²⁹⁸ Сам Мертон выделял пять способов адаптации индивида к условиям, которые навязываются ему группой или обществом: подчинение, обновление, ритуализм, ретретизм и мятеж (conformity, innovation, ritualism, retreatism, rebellion); они не выбираются индивидом сознательно и не являются утилитарными, а образуются в результате напряжения социальной системы, то есть спонтанно. Merton R. *Social Structure and Anomie*. — London: Enlarged, 1968. P. 194.

²⁹⁹ Merton R. *Social Structure and Anomie*. — London: Enlarged, 1968. P. 199.

дистрибутивной справедливости, которую они понимают как «достижение не максимина реальной свободы, [...] а достижения максимина тех даров, которые составляют субстрат реальной свободы». Таким образом, «максимизируется объем благ, достигающийся наименее обеспеченным, и эти блага создают материальную основу для того, чтобы они могли пользоваться реальной свободой»³⁰⁰. Только включив безусловный базовый доход в контекст дистрибутивной справедливости, уверены исследователи, возможно понять этическую ценность этой идеи с точки зрения преодоления тупика, описанного выше. Ведь, в сущности, современная экономика «похожа на большой лотерейный автомат, который очень неравномерно распределяет между людьми наше общее наследие»³⁰¹. Одним везет с наследством, другим — с родителями, третьим — со знакомыми или мудрыми наставниками. То есть сумма факторов, влияющих на наши возможности соответствовать культурно значимым идеалам успешности и престижа, очень часто складывается независимо от самого человека или становится важным подспорьем его собственным намерениям и талантам, своеобразной форой, которая позволяет ему получить то, что другим по тем же «случайным» причинам достигнуть не удалось.

Так, сама логика «низовой праздности» оказывается опосредованной не только самой структурой производства символического престижа, но и бытовым везением, связанным с удачным пересечением огромного количества часто «случайных» факторов, без которых соответствие социальным нормам, как и их воспроизводство, с точки зрения как экономического благополучия, так и социального капитала, оказывается невозможным. И для того, чтобы если и не снять эту «случайность» полностью, то хотя бы сгладить ее, сделать распределение благ более справедливым и таким образом уравнивать шансы на достойную с точки зрения социума жизнь, снизив риски выбора асоциальных

³⁰⁰ Парайс Ф. Вандерборхт Я. Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. С. 174.

³⁰¹ Там же. С. 176.

практик, такая мера как безусловный базовый доход оказывается не просто экономически и социально оправданной, но и, что важнее, приобретает ценность с этических позиций, по-своему перекликаясь с рассуждениями Толстого, представленными выше. Как пишут Ф. Парайс и Я. Вандерборхт, цель этой меры «в том, чтобы уменьшить неравномерность и увеличить справедливость распределения реальной свободы, возможностей и шансов»³⁰². Таким образом, безусловный базовый доход становится той, пусть и минимальной форой, которую человек получает уже не по факту своей крови, удачного родства или неожиданного знакомства, а по факту самого своего человеческого бытия.

4.3. Праздность праздника и эстетическое содержание лени

Рассмотрев праздность изнутри — как ценность аристократического сознания, и снаружи — в динамике конкретных историко-социальных форм, а также в пространстве нравственного, попробуем теперь посмотреть на праздность через призму праздника (в самом начале этой главы мы указали на семантическую близость двух этих понятий, а значит, хотя бы краткое их сопоставление может быть полезным для нашего исследования), а также — как на модус эстетического.

Праздный человек, как мы уже сказали выше, далеко не всегда ленив. Всегда таковым он, конечно, является под оптикой взгляда трудящегося субъекта, для которого достойным времяпрепровождением может выступать только то, которое приносит пользу, в то время как праздность — это открытая дверь для ничем не детерминированного, возвышающегося над биологической необходимостью бытия. В религиозной перспективе праздность — есть отблеск божественного в человеке, его манифестация через особый личностный выбор, отказывающегося от стратегии добывания и поглощения; для этого в еженедельном цикле значится особый «праздный»

³⁰² Парайс Ф. Вандерборхт Я. Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. С. 178.

день, выделенный красным, праздничным цветом в календаре, который предписывается проводить непроизводительно, нарядно, в храме или в кругу семьи, оставив печали и заботы трудовых будней. «Казалось бы, — пишет В. Розанов, — ничего человек не делает — значит *ноль*; делает — *единица*... Но, оказывается, совершенно наоборот: шесть палочек стоит низеньких, плохеньких, из какого-то недоброкачественного олова сделанных, а на седьмом месте — высокий и золотой знак! Неделание поставлено выше делания, доброжелательнее, святее, небеснее»³⁰³.

Именно пустота, незаполненность делами седьмого ритмического отрезка недели, по мысли философа, наполняет его божественным присутствием. Человек осознал, что «покой» и «отдых», которые всегда имплицитно желанны, потому что радостны, ближе к миру сакральному, чем даже самое добросовестное и самозабвенное «делание». И потому праздники так нарядны, что несут в себе это дуновение сакральной, иномирной радости. Нарядность всякого праздника — это наглядная иллюстрация его внутреннего, радостного рефрена благодати Бога, который, сотворив мир, почил от дел своих (Быт. 2, 3): «Сущность “праздника”, эту вот белую ликующую полосу времени, а не мрачную, не унылую, распространяют и на Бога»³⁰⁴.

Если трудящийся человек взаимодействует с миром как с тем, который всегда недооформлен, до конца или вовсе невозделан, еще не подлажен под его потребности (а это неустранимое условие труда), то празднлюб, наоборот, направлен к миру в той его данности, в которой он явлен ему в настоящем. Для него этот мир уже завершен, уже исполнен. Ведь всякая деятельность совершается от недостатка, материальной или духовной нужды, праздность же, ни в чем не нуждаясь, беззаботна, полна богатства, созерцая полноту жизни. Она исполнена покоем «седьмого дня».

³⁰³ Розанов В.В. Около церковных стен. Собрание сочинений под общей редакцией А.Н. Николюкина. — М.: Республика, 1994. С. 382.

³⁰⁴ Там же. С. 384.

В целом, праздник, воспринимаемый в связке со своей оппозицией, «трудовыми буднями», может быть интерпретирован как состояние торжества по поводу «упразднения, свободы от будничных трудов»³⁰⁵, сбрасывания со своих плеч бремени обязанностей и забот. Также, как замечает А. Мазаев, праздник — есть «коммуникация по поводу свободы»³⁰⁶; то есть праздничное реализует в себе два важнейших идеала человеческой жизни — свободу и общение. Я. Ассман также утверждает, что праздничные дни необходимы для ритмизации и упорядочивания времени, для создания своеобразной цепочки символических узлов, которые скрепляют собой общество: «Исходная функция праздника состоит в том, чтобы придать времени — времени вообще — членораздельность»³⁰⁷.

Кроме того, часто говорят о стабилизирующем потенциале праздника для той или иной социальной действительности в том смысле, что он как бы консервирует установленную в обществе систему норм и ценностей, оберегая ее от нежелательных потрясений и от структурного размывания, «окучивая» тяготеющие к атомизации элементы этой системы ³⁰⁸. Такой подход к интерпретации праздника, к слову, чем-то перекликается с тем, о чем писал Платон. Он считал, что праздники необходимы для воспитания достойных граждан, во всем послушных закону, ведь расслабленность и окрыленность, которые присущи всякому праздничному состоянию, для опытного государственного мужа — благоприятные условия для инсталлирования в сознание человека того образа мыслей, который призван законом правильным. Вообще, для Платона праздники необходимы не столько для того, чтобы человек восстановил утраченные в процессе труда физические и психологические силы, сколько «для преобразования этой энергии в формы,

³⁰⁵ Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. — М., 1837. С. 5.

³⁰⁶ Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. — М.: Наука, 1978. С. 12.

³⁰⁷ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 61.

³⁰⁸ Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление. С. 31.

достойные свободного гражданина и отвечающие его высокому назначению»³⁰⁹, а под такими формами философ подразумевал различные ритмически-активные игровые практики, которые приносят человеку наслаждение. Последнее в свою очередь говорит о том, что праздник был проведен правильно и человек, играя, совершенствовался физически и нравственно. Аристотель же относил праздник к «воспитанию, формированию и просвещению», отказывая ему в необходимости и полезности для человека, именно потому, что праздник для философа связывался с умением достойно проводить свободное время — главной драгоценностью, данной гражданину, которой он должен научиться пользоваться, ибо «досуг должен быть в значительной степени предпочтен деятельности», цель же этого правильно организованного праздного времяпрепровождения, по замечанию А.Ф. Лосева, — «создать мудреца, самодовлеющего и свободного аристократа духа»³¹⁰.

Однако, воспринимая феномен праздника самостоятельно, оказывается, что его нельзя сводить только к некоторым функциональным способам времяпрепровождения. Нельзя говорить о празднике только через призму отдыха, «выдоха» уставшего от работы субъекта или же как о своеобразной воспитательной модели. Его предельная значимость и смысл раскрываются «в возведении человека в преобразованное, преображенное бытие»³¹¹.

В празднике обыденная, наполненная заботами действительность как бы вытесняется на периферию, заменяемая выстроенной вместо нее новой действительностью («второй жизнью народа», по выражению М.М. Бахтина), организованной по другим, праздничным канонам. И в этом смысле праздник сближается с игрой, в которой, по замечанию Х.-Г. Гадамера, «всякая целевая соотношенность, определяющая бытие с деятельностью и заботами, не то

³⁰⁹ Там же. С. 18.

³¹⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М.: Фолио; АСТ, 2000. С. 648.

³¹¹ Мусеев Н. Деятельное безделье: парадоксы основания. С. 72.

чтобы исчезает, но своеобразно витает в воздухе»³¹². Более того, человек участвует в празднике не потому, что он принял такое решение, совершив какой-то рационализированный выбор, а просто потому, что праздник наступил, и в этом также заметно некоторая близость праздника и игры, в которую мы также играем не под давлением нужды или необходимости, а просто потому что она наступила.

Бахтин настаивает на том, что праздничные формы бытия — внеморальны и при этом противопоставлены серьезным, социально одобряемым способам существования. Более того, праздничное сознание их высмеивает в блеске и всенародности карнавала, который, пусть и на время, но стирает структуру социального пространства, отмахивается от принятых в обществе приличных и благопристойных моделей поведения. Исследователь пишет, что человек, вступивший в карнавальное пространство, обязан жить и действовать только по его законам. В карнавале вся вселенная становится единым целым, обновляясь и возрождаясь, и каждый участник карнавала становится причастен этому действию³¹³. Иными словами, праздник — это повод выбраться из пространства «надо», это отказ от утомленного трудом сознания, которое способно ухватывать действительность лишь фрагментарно (от рывка до рывка), приобретая вместо этого опыт созерцания целостности и непрерывности в свете торжественного ликования, через смеховое, праздничное недеяние, упраздняющее пошлость, однотонность и банальность будничного хронотопа. В этом смысле, считает Бахтин, празднество нельзя выводить из каких бы то ни было практических условий — будь они биологического, социального, экономического или политического характера. Праздник устраивается не для отдыха: «Чтобы они (праздники. — *Т.С.*) стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия,

³¹² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. С. 148.

³¹³ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М.: Художественная литература, 1990. С. 12.

сферы духовно-идеологической»³¹⁴. Свою санкцию празднество получают из мира идеального. В празднике актуализируются предельные человеческие устремления, и потому внутри праздничного пространства человеческая экзистенция трансцендируется, «довоплощается», переживая опыт возвращения к подлинному Я, но не где-то «там», по ту сторону материального и конечного, а здесь и сейчас³¹⁵. Наконец, в праздничном недаянии, которое озарено смехом — «неизменном, положительном начале»,³¹⁶ — человек переживает время как апофеоз жизни, в котором перед ним переплетаются и сливаются должное и сущее, вымышленное и реальное, прошлое и настоящее, смерть и возрождение³¹⁷.

Таким образом, через феномен праздника мы можем высветить особый модус праздности, который переживается человеком как торжество своего бытия, восстановление утраченного общения с сакральным миром, как радостное созерцание полноты исполненного и завершенного мира, в котором «все хорошо весьма»; проклятие труда, внутри этого пространства оказывается аннулированным. В празднике праздность, по выражению Р. Барта, «ритуализируется»³¹⁸. И инициатором этой ритуализации может выступать как религия, так и общество. Однако важно заметить, что не сам по себе праздник «обеспечивает» свою праздничность, а только сам человек, который искренне открыт его содержанию и идет навстречу этой парадоксально активной форме праздности. В противном случае, если праздник обществу навязывается ради тех или иных утилитарных целей, то праздность, которую он институализирует, переживается субъектом как скука.

Праздность праздника — это прорыв за пределы, очерченные тяготами забот, преодоление пошлости и банальности будничной жизни, в праздничном, карнавальном смехе. Внутри деятельного безделья (в смысле

³¹⁴ Там же. С. 13.

³¹⁵ Там же. С. 16.

³¹⁶ Мусеев Н. Деятельное безделье: парадоксы основания. С. 76.

³¹⁷ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 14.

³¹⁸ Барт Р. Быть ленивым. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://doxajournal.ru/texts/barthes_lazy (дата обращения: 05.08.18).

непроизводящего) праздника человек возвращается к себе, переживая праздность как особое, наполненное радостью и свободой время, причем само это время проживается личностью как сакральный отрезок, как попытка воплотить в настоящем ностальгически переживаемый идеал прошлого («ностальгия по Раю»), как просвет вечности через покрывало времени (Платон), в котором происходит смычка, гармонизирующая меня с Другим, с Богом, с миром. М. Элиадэ, говоря о структуре священного Времени, которое воспроизводится в период религиозных праздников, пишет: «Однако о священном Времени можно сказать, что оно всегда одно и то же, что оно есть “продолжение вечности” (Hubert et Mauss). Каким бы ни был сложным религиозный праздник, речь идет всегда о каком-либо священном событии, которое происходило *ab origine* и было восстановлено в настоящем с помощью ритуала»³¹⁹. Праздничные мгновения в памяти человека возникают впоследствии как мгновения застывшие, налитые, подобно созревшему плоду, жизнью, целостностью, изобилием и богатством. Это и связывает праздник с праздностью, которую, как мы уже писали выше, в данном случае можно рассматривать как довольствующееся всем умонастроение, как особую направленность человека к миру, ничего от него не требующее, не стремящееся им овладеть или преобразовать, но видящее его исполненным; и потому так увиденный мир воспринимается личностью как такой объект, который требует «со стороны человеческой заботы скорее эстетического отношения, нежели промышленного преобразования»³²⁰.

В этом смысле, в рамках уже очерченных нами здесь смысловых оттенков праздного, стоит ненадолго остановиться на принципе китайской философии у-вэй — состоянии недеяния³²¹, по-своему сопряженного с

³¹⁹ Элиадэ М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 59.

³²⁰ Мусеев Н. Деятельное безделье: парадоксы основания. С. 62.

³²¹ Одно из наиболее аутентичных определений принципа у-вэй можно найти в трактате конфуцианского философа Сюнь-цзы: «Сын неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не делает, а все свершает. Подобно куску земли покоится он на своем сидении, и мир послушен ему, словно составляет с ним одно тело». Цит по: Малявин В.В. Китайский этос или дар покоя. — Иваново: Роца, 2016. С. 71.

праздностью, как особой обращенности к миру. У-вэй (огрубляя его первоначальный смысл западным терминологическим оттенком) — стратегия невмешательства в естественный порядок вещей, следование истинной мудрости — Пути-Дао. «Недеятельный» человек не совершает рывков «пятилетки», не суетится, но, сидя на берегу реки, спокойно дожидается, когда по неумолимому закону мироздания труп его врага проплывет мимо. Это постоянное «бездействие», но не безделье, а легкость поступи человека, шагающего по снегу и не оставляющего на нем следов.

В этом смысле «безделье в контексте понимания недеяния можно рассматривать как осознанное и свободное избегание необходимости выбора»³²². Субъект не выбирает, он неактивен, сосредоточен, созерцателен и так избегает страдания, тревог, ошибок. Закон Дао гласит: «Нужно сделать [свое сердце] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение»³²³.

Принцип у-вэй заранее предостерегает человека от незаметного, суетного поползновения в сторону *от* смысла, предлагая пассивное невмешательство в естественный ход вещей и событий. «Это, — как пишет Е.А. Торчинов, — особое состояние вхождения в поток существования, объединение своего “я” с энергетическими волнами *ци*, проносимыми по Вселенной, и достижение недвойственности с объектом своего интереса»³²⁴. Человек не совершает ничего лишнего, избыточного. Он не доминирует над миром вещей, насилуя его бурлением своих мыслей и действий, но постепенно встраивается в ритмы его жизненного потока. Примечателен пассаж А.А. Маслова, в котором он указывает на великую праздность даоса, его

³²² Мусеев Н. Деятельное безделье: парадоксы основания // Взгляд из России: размышления о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. С. 42.

³²³ Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао дэ цзин. — М.: Мысль, 1972.

³²⁴ Торчинов Е.А. Пути философии востока и запада: познание запредельного. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch02/txt06.htm> (дата обращения: 22.05.2018).

священную, благословленную всем мирозданием лень (которая, еще раз заметим, в рамках китайской культуры не тождественна обыденному западноевропейскому содержанию): «Покой души, отсутствие желаний и стремлений являются лишь отражением столь же спокойной природы, это не покой самого человека, это ненавязчивое подчеркивание его неотторжимости от макрокосма. Причем покой единый, всеобщий, абсолютное “ничегонеделание”, которое внезапно обращается в “Великое действие”»³²⁵.

Не случайно, что технотизация, которая в западной цивилизации была воспета в торжественно-религиозной патетической манере, в китайской культуре долгое время табуировалась: в ней видели опасность механизации, умерщвляющей естественную жизнь человеческого сердца. В «Чжуан-цзы» описан случай, когда Конфуций, проходя мимо одной деревни, остановился и долгое время наблюдал за крестьянином, который постоянно бегал за водой к подножию горы. Он носил ее на поле, которое находилось на возвышенности. Изумленной ученик Конфуция подошел к крестьянину и стал наставлять его: дескать, он мог бы упростить свой труд при помощи нехитрого устройства «журавля». Однако этот крестьянин оказался даосским мудрецом. Выслушав своего наставника, он выступил с ответной речью, в которой заявил, что человек, пользующийся машиной, обрекает и свое сердце сделаться «машинным». А это означает невозможность следовать естественному пути Дао. Поэтому, заключает крестьянин, лучше бегать за водой под гору, чем «отравлять» себя услугами механизма³²⁶.

В рамках китайского мирозерцания, между человеком и окружающими его вещами устанавливается особая доверительная близость: «В традиционной культуре Китая эта тенденция человеческого присутствия нашла свое выражение не в технологической оснащенности, сжимающей пространство и время (как в культуре Запада — средства коммуникации и

³²⁵ Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. — М.: Алетейя, 2003. С. 276.

³²⁶ Торчинов Е.А. Пути философии востока и запада. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch02/txt06.htm> (дата обращения: 22.05.2018).

распространения информации), а в особой экзистенциальной интимной близости человека и природы, вещного, но живого мира, единого и многообразного в этом единстве универсума»³²⁷. Здесь положение человека оказывается ничем не формализовано: он не посторонний, отчужденный зритель, случайно помещенный между Небом и Землей. Он пребывает при вещах, рядом с ними; он не вытолкнут фактом своего инобытия. Наоборот, его роль — роль медиатора между Небом и Землей (маленькое Небо и Земля — *сяо тьянь-ди*). Человек «есть гипостазированное (или олицетворенное) кто присутствия; он тот, благодаря которому бытие мира становится также бытием в-мире и само бытие обретает свою завершенную мирность»³²⁸. Даос не трудится в осваивании и подчинении себе скрытой в вещах силы. Его состояние скорее описывается словами отдыха, умиротворения, покоя, о чем пишет поэт Ван Вэй:

В тиши Неба и Земли сумерки пришли.

Сердце мое с потоками могучими отдохновением полно,

Душа моя — в покое праздном

От потоков чистейших, что столь умиротворены.

Ручей прозрачный чащи высокие огибает.

Повозки и лошади мирно следуют мимо.

Человек умиротворен, тихо опадают цветы,

Ночь спокойна и холмы весенние опустели³²⁹.

«“Ничего не делай, и все сделается”, — гласит знаменитая максима Лао-цзы, раскрывающая главный принцип китайского этоса, — пишет китаевед В.В. Малявин. — Кто хочет быть с миром, должен забыть мир. А кто хочет быть маяком миру, должен “скрыть свой свет”, отсутствовать в себе»³³⁰. В этом смысле примечательно, что Р. Барт признавался в одном интервью, что всегда восторгался одним дзен-стихотворением, которое, по его словам,

³²⁷ Там же.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Цит. по: Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. С. 278.

³³⁰ Малявин В.В. Китайский этос или дар покоя. С. 20.

«могло бы быть поэтическим определением особой праздности, о которой я мечтаю: “Сидя мирно, ничего не делая, / Весна приходит, / И трава растет сама по себе”»³³¹. Подлинная лень, по мысли Ролана Барта, находится на самом дне лени. Это глубже чем ничегонеделание; это отказ от решений, «ничего не решение», присутствие здесь и сейчас или стояние перед «бытием-здесь», которое не предполагает задач, собственно, требующих решения. Он остроумно иллюстрирует эту мысль образом нерадивых школьников, которые отсиживаются на задних партах — опыт подсказывает лентяю, что с грозным учителем нужно держать дистанцию, — в простом и незамысловатом качестве «нахождения здесь»³³², то есть в аудитории. Такая позиция «ничего не решения» по своему содержанию приближается к принципу у-вэй. И внутри такой позы проясняется и тема эстетизации лени, ее творческая рецепция.

Мы видим, как в праздности происходит сцепка праздничной полноты, умиротворенного невмешательства в естественность произрастающей из себя действительности, возвышенной и аристократической отстраненности личности, созерцающей, но не вмешивающейся, постигающей, но не при помощи рассудочных операций, а в простоте интуитивного усматривания целого. Опыт творческой лени, поэтической неги как раз обусловлен этим опытом углубленной праздности.

Лень и праздность, как известно, в эстетическом дискурсе нередко взаимообуславливаются и поэтизируются³³³. Полновесно войти в пространство искусства без ленивого умонастроения едва ли возможно, на что в частности указал Константин Леонтьев, когда писал, что «для понимания поэзии нужна особого рода временная лень, не то веселая, не то тоскующая»³³⁴. И Шлегель в своем скандально известном романе «Люцинда» сближает идеал праздности

³³¹ Барт Р. Быть ленивым. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://doxajournal.ru/texts/barthes_lazy (дата обращения: 05.08.18).

³³² Там же.

³³³ «Я склонюсь опьяненной, влюбленной главой / К волнам черного моря, где скрыто другое, / Убаюканный качкою береговой; / В лень обильную сердце вернется больное, / В колышание нег, в благовонный покой!» (Бодлер Ш. «Шевелюра»).

³³⁴ Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Сборник статей К. Леонтьева. Том 2-й. — М.: Типо-литография И.Н. Кушнерева и Ко, 1886. С. 144.

с возвышенным, творческим покоем (*Dolce far niente*): «Только в спокойствии и умиротворённости, в священной тишине подлинной пассивности можно вспомнить обо всем своем “я” и предаться созерцанию мира и жизни»³³⁵. Праздность, осмысленная как определённое, творческое состояние — это сознательное самоустранение, отказ от инициативности, деятельного отношения к действительности или, как пишет Ф. Степун, «молчание по доброй воле своей, свободное онемение свободного человека перед Господом Богом», которое «есть венец всякой мудрости»³³⁶. Репрезентативно, что и А. Шопенгауэр замечал, что только в незаинтересованности и бескорыстности, упразднив в себе волю, человек, пассивно созерцая произведение искусства и переживая эстетическое наслаждение, может хотя бы на несколько мгновений вырваться из бессмысленного процесса самоактуализации вечно вожделеющей Воли, о чем Т. Манн в своей пространной статье, посвященной философу, пишет следующее: «В этом случае мы готовы отдать себя вещам как простым представлениям, а не потому что они — мотивы воли, и тотчас же на нас снисходит ранее неведомый покой»³³⁷.

Например, в эпоху золотого века русской культуры появляется идея того, что истинный творец должен отвергнуть активную и практически ориентированную деятельность, должен освободиться от потребностей мещанского этоса, спрятаться в тишине лени (поэтическая нега) от суеты внешнего мира. Праздное начинает восприниматься как форма вдохновения, как особая практика вслушивания в самого себя³³⁸. Подобное возвышенное восприятие лени можно найти, например, в творчестве А.С. Пушкина (*«Я предавал мечтам свой юный ум, // И праздномыслить было мне отрада»* («В начале жизни школу помню я»,

³³⁵ Шлегель Ш. Люцинда. Немецкая романтическая повесть. Т. 1. С. 32.

³³⁶ Степун Ф. Трагедия Творчества. (Фридрих Шлегель) / Ф. Степун // Логос. — М., 1910. С. 196.

³³⁷ Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / Пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др. — М.: Культурная революция, 2009. — С. 204.

³³⁸ «Господи, среди бела дня / накатила на меня лень. / Разреши мне лечь и заснуть Господи, / и пока я сплю накачай меня Господи / Силою Твоей» (Хармс Д. «Молитва перед сном»).

1830), или *«Приди о лень! Приди в мою пустыню. // Тебя зовут прохлада и покой»* (Сон, 1816), а также в других стихотворениях³³⁹.

В каком-то смысле, лень для поэта — это особое, блаженно-сонное состояние погруженности в самого себя, достижение такой тишины, когда малейшее, пусть даже отдаленное, движение мысли улавливается с такой отчетливой ясностью, что не может затем не отразиться на бумаге³⁴⁰. Это опыт предельной уединенности, освобождения от всякой внешней, случайного звука и движения, достигаемое «рафинацией» самосознания ленью, которое требует, конечно, экстраординарных усилий: мучительного самопринуждения к проговариванию себя и постоянному аскетическому движению к чеканной мере, отливающей в художественную форму то, что открылось, порой, всего лишь на одно мгновение. Иными словами, в лени поэт переживает состояние забвения, в котором, как писал М.О. Гершензон, все, что связывало его с внешним миром, все те бесчисленные нити, тянущиеся к его душе, обрываются. Так душа в инертности и глухости замыкается на самой себе, высвобождая внутри себя столько свободного пространства, что душа начинает дышать и играть на этом приволье³⁴¹.

«Нас мало избранных, счастливых праздных, / Пренебрегающих презренной пользой», — говорит Моцарт в пушкинских «Маленьких трагедиях». Беспольность искусства, рождающееся из-под пера творца, который пренебрег презренной пользой (и это, заметим мы, тоже героика, требующая особого мужества), открывает перед человеком подлинную эвдемонию, в качестве остановки в настоящем и отключения любых позывов

³³⁹ См. «Городок» (1815); «Мечтатель» (1815); «Моя эпитафия» (1815); «Моему Аристарху» (1815); «Послание Юдину» (1815); «Послание к Галичу» (1815); «К Дельвигу» (1815); «Дельвигу» (1817).

³⁴⁰ «Уединившись с недавнего времени у себя дома, я проникся намерением не заниматься, насколько возможно, никакими делами и провести в уединении и покое то недолгое время, которое мне остается еще прожить. Мне показалось, что для моего ума нет и не может быть большего благоденствия, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться на себе» (Монтень М. Де. Опыты: В 3 кн. М., 1992. Кн. 1. С. 32-33).

³⁴¹ Гершензон М.О. Статьи о Пушкине. — Л.: Государственная академия Художественных наук, 1926. С. 60.

к очередным «улучшениям». *Такая лень — есть уже не страх перед будущим, а радостный отказ от него, ведь того, что есть — вполне достаточно.* Мир уже не требует никаких новых корректировок, в него уже не нужно вносить никаких правок. Теперь он может быть только понят, принят и воспет таким, каким он открылся перед созерцающим его художником. Его отношению к миру и Другому — непродуманно, бескорыстно и неманипуляторно.

Именно здесь мы можем зафиксировать «смычку», которая опосредованно синхронизирует эстетический момент с этическим, открывающую вместе с тем и парадоксальность той воли, которая уже ни к чему не стремится. Но уже не из-за глубокого утомления под ношей мучительного и отчуждающего труда, или скуки, девальвирующей ценность любого ожидания, или, наконец, ввиду фантазийного бегства от действительности, обрамленного ностальгической обращенностью назад, или религиозным ожиданием лучшего (Царствия Небесного), а исходя из исполненного любовью принятия того, что есть, пробуждающего волю как «желание нежелания». Чтобы лучше прояснить этот парадокс, можно вспомнить, как само Бытие в платоновской оптике является и движущимся, и покоящимся одновременно, и где изображением вечности является время (в том отношении, что через настоящее просвечивает вечное), а, собственно, целью движения оказывается прекращение движения, то есть покой, о чем Т.В. Васильева пишет, например, следующее: «Бытие у Платона вместе покоится и движется тем движением, которое находит свое совершенное завершение в вечно неизменном покое, равно как и во всяком движении присутствует тот вечный покой, ино-покоем которого оно является»³⁴². И в этом смысле работа философа есть постоянный поиск всеобщего (в умном преодолении движущегося и временного) — то есть того, что не изменяется. В платоновском смысле это всеобщее и есть доброе (добротное), которое достижимо через любовь к мудрости. Только так и возможно раскрытие

³⁴² Васильева Т.В. Поэтика античной философии. — М.: Академический проект; Трикста, 2008. С. 330.

всеобщего, являющегося и добрым (этическое), и вместе с тем прекрасным (эстетическое), потому что во всеобщем все совершенно вполне и уже не нуждается в корректировке, достройке, манипуляции, а лишь приглашает к созерцанию. Вспомним, как Васильева замечает (как раз толкуя суть любовного взгляда на мир), что если «равнодушный взор видит в земных вещах, скажем, кривые, некрасивые, неточные, плохие треугольники», то «любовный взгляд видит кривое кривым по видимости, а на самом деле прямым, некрасивое — только мнимо некрасивым»; также и «неточное — лишь в силу привходящих обстоятельств неточное, а при умном рассмотрении является абсолютно точным»³⁴³.

Таким образом, праздность как модус эстетического оказывается взаимообусловленной с ленью, а вместе с тем, как любовная обращенность к миру, приобретает и опосредованные этические смыслы, которые выражаются в принятии этого мира и человека в их ничем внешним неискаженной данности, которая требует к себе заботы в чисто экологическом (бережность) и чисто творческом (диалог) смыслах. Иными словами, в эстетическом дискурсе праздность и лень становятся тождественными и интерпретируются как возвышенное состояние покоя, как пропедевтика к истинному творчеству, как созерцательная обращенность к миру и его принятие не как средства, а как цели. Как, наконец, особое переживание замедленного, едва ли не застывшего времени, в котором живет воспринимающее мир сознание и на которое эта длительность воздействует с такой же гипнотизирующей, завораживающей силой, с какой она удерживала героя романа Т. Манна Ганса Касторпа на «Волшебной горе», или же воспитывает терпеливого читателя романов М. Пруста как бы «выключаться» из внешнего, событийного потока, чтобы «чтение развернутых синтаксических конструкций, распутывание сложных ассоциативных ходов, “длинное” дыхание»³⁴⁴ оказались возможными.

³⁴³ Там же. С. 352.

³⁴⁴ Котелевская В.В. Этнос праздности в романе модерна и постмодерна. // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2012. № 1. С. 53.

Выводы.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

— праздность и лень внутри аристократического этоса оказываются нетождественными и не сводимыми друг ко другу феноменами; праздность аристократа есть определенный производящий образ жизни, в котором нет направленности на пользу, приобретение, преобразование; праздность аристократа есть деятельность по воспроизводству себя, лень же является помещански понятой праздностью;

— внутри праздничного пространства человеческая экзистенция трансцендируется, «довоплощается», переживая опыт возвращения к подлинному Я; модус праздности, который переживается человеком как торжество своего бытия, восстановление утраченного общения с Богом, как радостное созерцание полноты исполненного и завершенного мира; в празднике праздность «ритуализируется»;

— праздность обуславливает элитизацию личности, высвечивая ее высокий социальный статус, маркируя нетрудовое бытие человека; праздное существование, оформленное человеком гедонистически, этически перекликается с феноменом удовольствия и не только нравственно разрушает освобожденного от необходимости трудиться человека, но и «заражает» тех, кто мечтает о праздном образе жизни, обрекая неимущие классы на паразитизм и социальную деградацию;

— китайский философский принцип у-вэй, состояние недеяния, по своему сопряжен с праздностью, в качестве особой обращенности к миру; это стратегия невмешательства в естественный порядок вещей, следование истинной мудрости — Пути-Дао; это постоянное «бездействие», но не безделье, а праздничная легкость, осознанное и свободное избегание необходимости выбора, невмешательство в естественный ход вещей и событий;

— лень и праздность в эстетическом дискурсе взаимообуславливаются и поэтизируются; лень здесь воспринимается как блаженно-сонное состояние

погруженности в самого себя, как опыт предельной уединенности, освобождение от внешнего мира, как пропедевтика к подлинному творчеству;

— наконец, в праздности лень — есть уже не страх перед будущим, а радостный отказ от него, принятие мира и Другого в их данности, проявление воли как «желания к нежеланию», которая оказывается условием и для подлинного творчества (диалог), и для подлинной заботы (экологизм).

Заключение

Лень встроена в фундамент человеческого бытия, пронизывая собой — иногда явно, деспотично, а иногда и еле заметно, подобно суфлеру, — всякое движение, деятельность, подвижность мысли. На протяжении всего исследования мы постоянно сталкивались с ее двойственностью; она как бы распадается на полюса: на одном из них она сковывает и разлагает личность, а на другом — пребывает как идеальная цель, достигнув которой, человек обретает счастье в осознании завершенности и исполненности бытия, в остановке воспроизводства нового / лучшего. При этом предельное определение лени отрицательно по отношению к предельному определению труда — такова их диалектическая взаимосвязанность (притяжение/отталкивание), которая, по сути, была оформлена новоевропейским проектом, поставившим *vita active* в качестве нормы и оттеснив *vita contemplativa* на периферию дозволенного.

Можно констатировать, что лень есть такое состояние, которое всегда находится или стремится оказаться по ту сторону необходимости и может быть связано либо с физической или духовной усталостью, либо с парализующим страхом и уязвимостью, либо с полной — кажущейся или действительной — жизненной удовлетворенностью, заглушающей или отменяющей необходимость какой бы то ни было модернизации, улучшения или роста. Иными словами, *лень — есть упразднение воли по причине невозможности или исполненности.*

В данном исследовании мы попытались зафиксировать «реперные точки» проявлений лени, осторожно очертить специфику ленивого, так или иначе постоянно обращаясь к антиподу безделья — труду, наблюдая и считывая информацию о том, какими смыслами лень наполняется в том или ином социокультурном или философском контексте, и разворачивая полотно «видимостей», где сквозь кажущуюся деятельность проступает «воля» к лени

и наоборот. Попробуем сделать более комплексное заключение в соответствии с теми задачами, которые мы сформулировали во **Введении**.

Во-первых, говоря о порочности лени, о ее «девиантности» по отношению к некоему моральному стандарту, *следует учитывать тот социокультурный ландшафт*, на фоне которого считывается этот нравственный изъян или же, наоборот, заметна тенденция к апологизации лени. Так, скажем, в эпоху античности лень почти никогда (за исключением стоиков) не оценивалась так негативно, как, например, уже в эпоху Нового времени, ввиду разного отношения к *физическому труду*: в античности он презирался, в эпоху Нового времени, наоборот, был вознесен на «олимп» добродетельной жизни, как и сама деятельность в ее экономическом преломлении в целом. Кроме того, различие в оценке безделья сопряжено с *расхождением в понимании ценности времени*. Если для «древних» оно должно быть заполнено решением подлинных, возвышенных задач, стоящих перед человеком, а потому досуг есть *telos* всякой жизнедеятельности, то в эпоху складывающегося капитализма и позднее, в сформировавшемся индустриальном и постиндустриальном обществе, ценность времени отождествляется с ценностью чистой пользы, которая создается трудом; время должно быть употреблено для приобретения материального благополучия, которое дает человеку независимость и свободу (в оптике современного, «соблазняющего» капитализма), или же, говоря с позиций пуританизма, позволяет обрести благодать и спасение. В такой системе координат лень оказывается главным пороком как раз потому, что в безделье человек «растрчивает» время, данное ему для труда. Однако отчуждающая природа труда выгодно подчеркивает в глазах индивида сладостный покой безделья. Лень в оппозиции к тотальности труду приобретает не только негативное нравственное содержание — как то, что препятствует человеку поступать ответственно, мешает не только его личностной актуализации, воспитанию и дисциплине, но и «затормаживает» развитие коллектива (социальный паразитизм), приносит нравственный вред ближнему, возвращая в человеке

эгоцентризм и безволие, — но и (уже с социальных и психологических позиций) положительное, что оказывается проблематичным с точки зрения морали: постоянный труд так же, как и постоянная лень, в одинаковой степени губительны для человека. От труда, который поглощает все имеющееся у индивида время, «награждает» его мучительным трудоголизмом (так что даже сон или отдых воспринимаются как условия для более эффективного труда), и потому становится необходимым «спастись» за оградой эпатажно манифестируемой лени. Отчетливо эта тема начинает звучать уже в XIX веке, получив новый импульс в своем развитии под влиянием эмансипационных процессов («новый гуманизм», пафос безусловного базового дохода, гумификация, отказ от фордизма и т.д.), развернувшихся уже в прошлом столетии.

Во-вторых, исследуя природу лени, необходимо задаться вопросом: с каких позиций мы смотрим на этот феномен? Ясно, что от оптики взгляда будет зависеть и то, в чем и в ком мы лень «распознаем», а в чем или в ком — нет. Например, для дельца, мыслящего в категориях прибыли и пользы, лень — непростительная роскошь, порок, который нужно из общества устранить. Более того, каждый, кто в глазах этого дельца «распыляет» себя не на дело, а на что-то постороннее — будь то не конвертируемое в прибыль хобби или же излишняя религиозность, «съедающая» время зазря, — тоже непростительно празден. Однако реконструкция этоса лени в русской культуре показала: за тем, что одному кажется ленью и инертностью, могут скрываться другие, подчас неоднозначные с моральной точки зрения установки: принципиальная неспешность или неудовлетворенность имеющимися перспективами для деятельности, отказ от принятия выбора там, где кажется, что всякий шаг приведет к еще более разрушительным последствиям. Например, Обломов для Штольца ленив, потому что не желает деятельной, подвижной жизни, наполненной трудами и заботой. А сам Обломов не только не желает следовать советам своего друга, потому что воздерживается от любой деятельности, пока не продумана идеальная «теория», санкционирующая

собой всё — от шага за порог дома, до переустройства имения, — но и обосновывает свою лень тем, что считает ту действительность, куда приглашает его друг, порочной и опасной для нравственного состояния личности, почему и предпочитает ностальгический эскапизм. Наконец, как мы показали в четвертой главе, то, что мещанин воспринимает праздность в аристократическом этосе как лень, является спецификой именно его ценностной системы и, по сути, заранее блокирует прямой смысловой «перевод» базовых понятий двух различных социальных групп. Таким образом, то, что будет названо «ленным», напрямую зависит от того, кто эту оценку даст.

В-третьих, для того, чтобы попытаться зафиксировать наиболее широкий спектр модусов безделья, необходимо максимально расширить пространство анализа, рассмотрев лень во взаимодействии с такими иногда более, а иногда и менее феноменологически близкими с ней понятиями, как *праздность, скука, недеяние, праздник, эскапизм*. Так, в процессе исследования этоса лени в русской культуре было выявлено, что данный феномен может быть связан со спецификой религиозного мировидения, в рамках которого человек, ориентируясь на утопию Царства Небесного, все свои устремления направляя только в область абсолютно-сакральную, с небрежением, равнодушием относится к «земным» делам. Более того, сама действительность начинает восприниматься таким человеком как нечто чуждое, враждебное, так что он стремится от нее спрятаться. Так эскапизм обуславливает субстрат для лени. Сопоставляя лень со скукой, возможно выйти к пониманию лени как переживанию «пустого», неструктурированного времени — чистой длительности, не обладающей никакими характеристиками. В ленивом скучании личность, утратив смысл, столкнувшись с экзистенциальным тупиком, *томится* бессодержательностью своего бытия, безымянностью вещей. Такая лень приносит человеку подавленность; мир воспринимается болезненно, безрадостно, и, чтобы исторгнуть себя из этого состояния, человек начинает лихорадочно «убивать»

время в приносящих удовольствие развлечениях, которые, однако, обладают лишь иллюзорной ценностью. Столкнувшись с такой глубинной скукой, человек оказывается перед выбором: попытаться обрести подлинный, метафизический смысл жизни или же, отказавшись от борьбы, погружаться все глубже и глубже в «праздность не по желанию», нравственно разлагаясь, нигилизируясь.

Также, проведя анализ лени и праздности, мы увидели, что праздность как феномен аристократического этоса не может быть отождествлена с бездельем; праздность и лень растворяются друг в друге в процессе становления индустриального общества; они оказываются взаимообусловленными в мещанском сознании. Однако, анализируя праздность как культурный код, мы увидели, что этот феномен становится маркером непроизводительности ее носителя, обуславливая его элитизацию и особый, высокий социальный статус. С точки зрения нравственности, здесь также высвечиваются два пути: либо человек, принадлежащий к праздному классу, использует имеющееся у него свободное время ради возвышенного досуга, творческого саморазвития, внутренней аристократизации (Бердяев), либо, наоборот, — оформит свое бытие по принципам абсолютизированного гедонизма; не имея опыта труда и не сталкиваясь с необходимостью прилагать усилие, такой человек не только будет нравственно деформироваться, но и «заразит» своей демонстративной праздностью тех, кто видит его образ жизни и мечтает его достигнуть, силится ему подражать. Такая праздность по линии гедонистической парадигмы сближается с ленью и становится причиной паразитизма (эрзац сибаритства) среди неимущих слоев населения, закупоривая возможность для их экономической, нравственной и социальной рекреации. Репрезентативно и то, что, если в оппозиции к труду лень есть страх перед будущим, скрытое желание отсрочить усилие и спрятаться от него в ностальгической обращенности к обезболенным мгновениям прошлого (опыт Обломова), своеобразная сублимация того напряжения и тягостности, которыми наполнена всякая работа, то в скуке она проявляется как заочная

усталость от будущего, как скептицизм по отношению к любой модернизации. В праздности же лень — *уже* не страх перед будущим, а радостный отказ от него и творческое принятие мира и Другого в их данности.

В-четвертых, рассматривая феномен лени и труда, *необходимо учитывать мотивировку*. Тяжелый, мучительный труд человека ради благополучия ближнего безусловно заслуживает нравственного одобрения, в то время как единственный кормилец семьи, предпочитающий лениться, — самого сурового порицания. Однако если даже самая героическая деятельность индивида обусловлена эгоистическими стремлениями, жадной наживы, безоглядным карьеризмом, то «вмешательство» в *такой* труд лени оказывается морально оправданным: в данном случае лень может быть воспринята в качестве «превентивной» меры, пресекающей умножение зла. Кроме того, лень может проявляться как состояние ума, как своеобразная рациональная установка на экономию сил, на оптимизацию и минимизацию интеллектуальных и физических процессов или быть обусловленной экзистенциальным отчаянием, осознанием суетности мира или его полной предопределённости (в фаталистическом мирозерцании), что приводит к заключению о тщетности любых действий и усилий. Такая осознанная бездеятельность (опыт праздности), вопрошающая о предельных смыслах бытия, может быть воспринята как проявление мудрости, как отказ от существования в модусе «иметь» и желание обрести себя в модусе «быть», как попытка взаимодействовать с миром не путем манипуляций производства и насилия труда, а через достижение с ним органического, недеятельного единства (у-вэй); обратиться к миру как к исполненному, данному в целостности (опыт творческой лени), «диалогизировать» с ним созерцательно, с экологической заботой, основанной на любви и восхищением перед ним.

В качестве дальнейшего развития изучения феномена лени, учитывая крайнюю размытость ее природы, следует, на наш взгляд, выделить следующие аспекты. Во-первых, необходимо достигнуть более тесного контакта между научно-теоретическим и философско-этическим

осмыслением лени и эмпирическими — социологическими, психологическими и др. — исследованиями. Данные, полученные в процессе конкретных наблюдений (опросов, статистического анализа, экспериментов в области когнитивной психологии и т.д.) могут чрезвычайно обогатить имеющуюся «картину» лени, значительно расширив спектр ее проявлений. Во-вторых, перспективным видится комплексный анализ лени в наследии мировой литературы и в пространстве пластического искусства, где скрытно уже запечатлен чрезвычайно богатый опыт рефлексии лени. В-третьих, необходима культурная и общественная переоценка феномена лени; важно преодолеть исключительно негативные интерпретации ленивого, что мы частично и постарались сделать в данном исследовании. Это позволит не только устранить стереотипическую «понятность» лени, но и обогатит философско-этическое представление о таких смежных и близких с ленью феноменах, как труд, деятельность, скука, праздность, активизм и недеяние.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен Д. Искусство, без-деятельность, политика // Социологическое обозрение. — 2007. Т. 6. № 1. С. 41–46.
2. Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. — М.;Спб.: Изд. Института Гайдара, 2019. — 552 с.
3. Адо П. Духовные упражнения. — М.; Спб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 448 с.
4. Алексеев А. Труд: деятельность или печаль? // «Русская речь». № 4. — М., 1998. С. 117-123.
5. Ангелова М.М. «Концепт» в современной лингвокультурологии / М.М. Ангелова // Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики. Сборник научных трудов. Вып. 3. — М., 2004. С. 3-10.
6. Аникин Д. «Культ труда. Прошлое одной иллюзии» // Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. — 182 с.
7. Апресян Р.Г. Удовольствие // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2001. — С. 501-502.
8. Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. — М.: Ад Маргинем, 2017. — 416 с.
9. Арндт Х. Жизнь ума. — СПб.: Наука, 2013. — 517 с.
10. Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.: Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.
11. Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 232 с.
12. Аронсон О. Богема: опыт сообщества. Наброски к философии асоциальности. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика

- культуры», 2002. — 96 с.
13. Аронсон О.В. Грубый коммунизм, или Этика праздности // *Vox: Филос. журн.* № 18. 2015.
 14. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.
 15. Асмаковец Е.С. Суицид и профессиональная деятельность / Е.С. Асмаковец // *Омский Психиатрический Журнал.* 2014. № 1. — С. 55–59.
 16. Барт Р. Быть ленивым. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://doxajournal.ru/texts/barthes_lazy (дата обращения: 05.08.2018).
 17. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М.: Художественная литература, 1990. — 543 с.
 18. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 383 с.
 19. Бердяев Н. Русская идея. — СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015. — 320 с.
 20. Бердяев Н. Философия неравенства. Собрание сочинений. Т. 4. — Париж: YMCA-Press, 1990. — 598 с.
 21. Бердяев Н. Самопознание. — СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017. — 416 с.
 22. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. — М.: Философское общество СССР, 1990. — 240 с.
 23. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995. — 375 с.
 24. Берендеева М. Ленинь — это полезно. Курс выживания для «ленивцев». — М.: Эксмо, 2004. — 160 с.
 25. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. — СПб.: Лениздат, 1992. — 400 с.

26. Бине А. Измерение умственных способностей. — СПб.: Союз, 1999. — 432 с.
27. Блэк Б. Упразднение работы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/bob-blek-uprazdnenie-raboty> (дата обращения: 10.02.2018).
28. Блок М. Феодалное общество. — М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. — с. 504.
29. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — 269 с.
30. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
31. Бродский И. Похвала скуке. // «Знамя», № 4, 1996 г. — С. 9-13.
32. Булгаков С. Философия хозяйства. — М.: Терра, 2008. — 352 с.
33. Вайнштейн О. Три этюда о денди. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/inostran/2004/6/van7.html#_ftn34 (дата обращения: 21.03.2017).
34. Васильева Т. Поэтика античной философии. — М.: Академический проект; Трикста, 2008. — 735 с.
35. Вахштайн В., Маяцкий М. Случайный труд — принудительный досуг. Дискуссия // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 1-26.
36. Вебер. М. Протестантская этика и дух капитализма. Макс Вебер Избранные сочинения/ Пер. с немецкого. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
37. Веблен Т. Теория праздного класса. — М.: Прогресс, 1984. — 183 с.
38. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
39. Гаджикурбанова П. «Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко) // Этическая мысль. Вып. 9. — М., 2009. С. 27–42.

40. Гершензон М.О. Статьи о Пушкине. — Л.: Государственная академия Художественных наук, 1926. — 122 с.
41. Гесиод. Полное собрание текстов. Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. — М.: Лабиринт, 2001. — 256 с.
42. Глебкин В.В. Категория скуки у Паскаля и Хайдеггера / Вопросы филологии: науч. журн. — 2015. № 1. С. 34-44.
43. Гоголь Н. Выбранные места из переписки с друзьями. // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. в 14 т. Т. VIII. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 213-419.
44. Гончаров И.А. Обломов. — Л.: Наука, 1987. — 696 с.
45. Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. — 560 с.
46. Гребер Д. Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. — 440 с.
47. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — 318 с.
48. Гусейнов А.А. Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? // Гуманитарная культура как фактор преобразования России. [Электронный ресурс]. — СПб., 1998. Режим доступа: http://guseinov.ru/publ/glob_ethos.html (дата обращения: 22.12.2017).
49. Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–33.
50. Гуссерль Э. Логические исследования // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. — с. 357.
51. Джохадзе И. Ното faber и будущее труда // Логос. 2004. № 6 (45). — С. 3-17.
52. Добродомов И.Г. О Филонах и филонах // Вестник Казахского национального университета. Серия филологическая. — 2004. № 6 (78). С. 30-37.
53. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах / АН СССР,

- Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.), Г.М. Фридендер (зам. гл. ред.), В.В. Виноградов и др.] — Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1972-1990. — 15564 с.
54. Достоевский Ф.М. Бесы. Приложение. Ненапечатанная глава «У Тихона». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/dostoevs/dostf42.htm> (дата обращения: 22.05.2018).
55. Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао дэ цзин. — М.: Мысль, 1972. — 748 с.
56. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. — М.: Мысль, 1994. — 400 с.
57. Еврипид. Трагедии. В 2-х т. Т.2. «Литературные памятники» — М.: Наука, 1999. — 704 с.
58. Живов В.М. Время и его собственник в России раннего нового времени (XVII–XVIII века). Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 432 с.
59. Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность: философские загадки. — К.: Ника-Центр, 2006. — 256 с.
60. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. — М.: Терра, 2009. [L¹SEP] — 576 с.
61. Зубец О.П. Праздность и лень // Этическая мысль. Вып. 3. — М., 2002. С. 118-139.
62. Зубец О.П. Археология аристократизма (Англомания как способ философствования) // Этическая мысль. Вып. 9. — М., 2009. С. 102-121.
63. Зубец О.П. Мещанство // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2001. С. 261-262.
64. Иванов А. Прогрессивная ностальгия? // Художественный журнал, 2007, № 65/66 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/65-66/aleksandr-ivanov/> (дата обращения:

- 25.02.2018).
65. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли: в 3-х т. — М.: Республика, Терра, 1997. Т. 2. — 401 с.
 66. Иголкина И. Руководство начинающего счастливого, или вакцина против лени. — М.: Астрель, Олимп, АСТ, 2006. — 224 с.
 67. Ильин Е.П. Психология воли. 2-е изд. — СПб.: Питер, 2009. — 368 с.
 68. Ильин И. Путь к очевидности. Собрание сочинений: в 10 т. — М.: Русская книга, 1994. Т. 3. — 592 с.
 69. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. Степанянц М.Т. Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. — 950 с.
 70. Иоанн Кассиан Римлянин. Послание к Кастору, епископу Аптскому, о правилах общежительных монастырей. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://predanie.ru/ioann-kassian-rimlyanin-prepodobnyy/book/67891-ioann-kassian-tvoreniya/#toc11> (дата обращения: 22.05.2018).
 71. Историки античности: в 2-х т. Древняя Греция. Т.1 / Пер. с древнегреч. — М.: Правда, 1989. — 619 с.
 72. Камю А. Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с.
 73. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Сочинения в 6 томах. — М.: Мысль, 1966. Т. 6. — 743 с.
 74. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. — 591 с.
 75. Кант И. Лекции по этике: Пер с нем./Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гуссейнова. — М.: Наука, 2000. — 431 с.
 76. Кант И. Метафизика нравов в двух частях: Собрание сочинений в 6 томах. Т. 4, ч. 2 — М.: Мысль, 1965. — 478 с.
 77. Кант И. О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения. И. Кант // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — 711 с.
 78. Карлейль Т. Теперь и прежде / Сост., подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. — М.: Республика, 1994. — 415 с.

79. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. — Петербург: «Academia», 1922. — 121 с.
80. Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. — М.: Мысль, 1987. Т. 1. — 432 с.
81. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе — СПб.: Наука, 2003. — 792 с.
82. Котелевская В.В. Этнос праздности в романе модерна и постмодерна. // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2012. № 1. — С. 46-57.
83. Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. — М.: Радуга, 1994. — 256 с.
84. Кропоткин П.А. Идеал и действительность в русской литературе. Анархия, ее философия, ее идеал: Сочинения. — М.: Эксмо, 2004. — 864 с.
85. Кьеркегор С. Или — Или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / Сёрен Кьеркегор; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. — 823 с.
86. Кьеркегор С. Повторение. — М.: Лабиринт, 1997. — 160 с.
87. Лафарг П. Право на лень. Религия Капитала. — М.: Либроком, 2012. — 216 с.
88. Лаццарато Маурицио. Марсель Дюшан и отказ трудиться. — М.: Грюндриссе, 2017. — 96 с.
89. Лебедева Н. Почему выдохлась критика праздного класса? Реалии фактические и дискуссионные. // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 27-52.
90. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.–СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
91. Левонтина И.Б. Ното ригер // Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелёв А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. — М.:

- Языки славянских культур, 2005. — С. 211-219.
92. Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. // Сборник статей К. Леонтьева. Том 2. — М.: Типо-литография И.Н. Кушнерова и Ко, 1886. — 427 с.
 93. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М.: Фолио; АСТ, 2000. — 880 с.
 94. Лосский Н.О. Характер русского народа. — Франкфурт: ПОСЕВ, 1957. — 153 с.
 95. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис, 1992. — 272 с.
 96. Любомирова Н.В. Магия русской хандры // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991/ Общ. ред. А.А. Гусейнова. — М.: Республика, 1992. — С. 114-142.
 97. Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. — М.: Наука, 1978. — 329 с.
 98. Мазин В. Неленивые заметки о лени: Обломов, Ленин и капитализация лени. // Логос. Т. 29. #1, 2019. С. 234-258.
 99. Малевич К. Лень как действительная истина человечества // Малевич К. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 5. — М.: Гилея, 2004. Т. 5. — 619 с.
 100. Малевич К. Человек самое опасное в природе явление. — М., 1993. С. 312.
 101. Малявин В.В. Китайский этос или дар покоя. — Иваново: Роща, 2016. — 522 с.
 102. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. — СПб.: АЗБУКА, 2010. — 288 с.
 103. Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / Пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др. — М.: Культурная революция, 2009. — 368 с.
 104. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М.: Политиздат, 1956. — 519 с.
 105. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. Т. 26, ч. III. — М.: Изд-во политической литературы, 1955-1966 гг. — 681 с.

106. Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. — М.: Алетейя, 2003. С. 100-115.
107. Матушкин С.Е. Воспитание трудолюбия: содержание, поиски. — Челябинск: Изд-во Челяб.гос.ун-та., 1998. — 73 с.
108. Маяковский В.В. Стихотворения (1917-1921). [Электронный ресурс]. Режим доступа:
http://modernlib.net/books/mayakovskiy_vladimir/stihotvoreniya_19171921/read/ (дата обращения: 15.06.2018).
109. Маяцкий М. Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля. // Логос. Т. 25. #3 (105), 2015. — С. 72–87.
110. Миронов В.В. «Лень бытия»: метафизические искания Казимира Малевича // Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. — С. 18-40.
111. Миронова Д. Лень, безделье, праздность, или Еще раз о сложностях перевода. Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017.
112. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, и др. — М.: Республика, 1999. — 559 с.
113. Мусеев Н. Деятельное безделье: парадоксы основания // Взгляд из России: Размышление о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография. — М.: Изд-во МГУ, 2017. — 182 с.
114. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. — М.: ИРИСЭН, 2007. — 557 с.
115. Ницше Ф. Сочинение в 2-х томах. — М.: Мысль, 1990. Т. 2. — 829 с.
116. Опарина Е.О. Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия. [Электронный ресурс]. Режим доступа:
http://www.classes.ru/grammar/140.Oparina/source/worddocuments/_3.htm (дата обращения: 15.06.2018).
117. Оссовская М. Рыцарь и Буржуа. Исследование по истории морали. — М.: Прогресс, 1987. — 528 с.

118. Парайс Ф. Вандерборхт Я. Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. — 440 с.
119. Паскаль Б. Мысли. Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — 480 с.
120. Пеньковский А.Б. Исследования поэтического языка пушкинской эпохи: Филологические исследования. — М.: Знак, 2012. — 660 с.
121. Платон. Законы // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3, ч. 2. — М.: Мысль, 1972. — 687 с.
122. Посохова С.Т. Лень: психологическое содержание и проявления [Текст] / С.Т. Посохова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12, Психология. Социология. Педагогика. — 2011. — Вып. 2. — С. 159-166.
123. Прокофьев А. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого. // Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009. — С. 122-145.
124. Прокофьев А.В. Лень // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2001. — С. 235-236.
125. Разин А.В. Активность и пассивность: аргументы за и против. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 2. С. 119-133.
126. Розанов В.В. Мимолетное. Собрание сочинений под общей редакцией А.Н. Николюкина. — М.: Республика, 1994. — 541 с.
127. Розанов В.В. Опавшие листья / Василий Розанов. — СПб.: Азбука, 2015. — 400 с.
128. Розанов В.В. Около церковных стен. Собрание сочинений под общей редакцией А.Н. Николюкина — М.: Республика, 1995. — 558 с.
129. Ролз Дж. Теория Справедливости. — М.: Издательство ЛКИ, 2010. — 536 с.
130. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — 696 с.

131. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000. — 693 с.
132. Свендсен Л. Философия скуки. Пер. с норв. К. Мурадян. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. — 256 с.
133. Сенека. О счастливой жизни / Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
134. Семенова С. Мытарства идеала. // Платонов А. Чевенгур: Роман. СПб., 2012. — С. 5-34.
135. Сидорина Т.Ю. Цивилизация труда: заметки социального теоретика. СПб.: Алетейя, 2014. — 400 с.
136. Симонов П. В., Ершов П.М. Темперамент. Характер. Личность. — М.: Наука, 1984. — 161 с.
137. Скрипник А. Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат, 1992. — 351 с.
138. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. — М., 1837. — 246 с.
139. Степун Ф. Трагедия Творчества. (Фридрих Шлегель) / Ф. Степун // Логос. — М., 1910. С. 171-196.
140. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. I. — М.: ГЛК, 2001. — 304 с.
141. Тардьё Э. Скука: Психологическое исследование: Пер с фр. Изд. 2-е — М.: Издательство ЛКИ, 2007. — 256 с.
142. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. / Перевод и комментарии М. Л. Гаспарова. — М.: Художественная литература, 1983. — 384 с.
143. Толстой Л.Н. Так что же нам делать? Собр. соч. в 22 т. — М.: Художественная литература, 1983. Т. 16. С. 116-396.
144. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch02/txt06.htm> (дата обращения: 22.05.2018).
145. Трубецкой Е.Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке.

- М.: Издание Г.А. Лемана, 1922. — 49 с.
146. Финиковый компот {No2}. Лень (декабрь 2012).
147. Финк. Е. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А.В. Гараджа, Л.Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — 431 с.
148. Франклин Б. Путь к изобилию. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.marsexx.ru/fr4.html> (дата обращения: 22.05.2018).
149. Фромм. Э. Иметь или быть? — М.: Политиздат, 1986. — 238 с.
150. Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 576 с.
151. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. — М.: АСТ; АСТ МОСКВА; Полиграфиздат, 2010. — 588 с.
152. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир—конечность—одиночество. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 592 с.
153. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический проект, 2008. — 528 с.
154. Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самореализацию. СПб.: Питер, 2019. — 400 с.
155. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. — Минск: ПроPILEI, 2000. — 150 с.
156. Цицерон Марк. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 384.
157. Честертон Г. К. Вечный человек. — М.: Эксмо, 2004. — 704 с.
158. Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. — 216 с.
159. Шлегель Ф. Люцинда. Сборник «Немецкая романтическая повесть». В 2-х т. Т. 1. — М.-Л., Academia, 1935. — 528 с.
160. Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. Материалы к словарю. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 224 с.
161. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. — М.: Наука, 1993.

— 672 с.

162. Шпенглер О. Человек и техника. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3131> (дата обращения: 22.05.2018).
163. Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
164. Эпштейн М. Блуд труда. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.emory.edu/INTELNET/es_blud.html (дата обращения: 04.11.17).
165. Эпштейн М.Н. Русская хандра. // Искусство кино. 1988. № 7. С. 69-81.
166. Эриксон Э. Детство и общество. — СПб.: Лената, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. — 592 с.
167. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб.: Наука, 2000. — 539 с.
168. Юханнистон К. История меланхолии. О страхе, скуке и чувствительности в прежние времена и теперь. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 320 с.
169. Ясперс К. Введение в философию. Пер. с нем. Под ред. А.А. Михайлова. — Мн.: ПроPILEI, 2000. — 192 с.
170. Ясперс К. Истоки истории и ее цели // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.
171. Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — 456 с.
172. Adelman R. Idleness, contemplation and the aesthetic, 1750–1830. — New York: Cambridge University Press, 2011. — 219 p.
173. Andreassen C.S. Workaholism: An overview and current status of the research // Journal of Behavioral Addictions. 2014. 3(1). — P. 1–11.
174. Carolyn J. Sharp. Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet. // Biblical Interpretation, Volume XII, I, 2004. — P. 37-68.
175. Dorfman Eran: Foundations of the Everyday: shock, deferral, repetition. — London, New York, 2014. — 216 p.

176. Franklin B. Poor Richard's Almanack (1732–1757). In *The Portable Enlightenment Reader*. Ed. I. Kramnick. — New York: Penguin Books, 1995. — 704 p.
177. Goodstein E. *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2005. — 480 p.
178. Kolnai A. *Ethics, value and reality*. — New Brunswick, New Jersey: Routledge, 2008. — 293 p.
179. Hodgkinson T. *How to Be Idle: A Loafer's Manifesto*. — Harper Perennial, 2007. — 286 p.
180. *Jeremy Bentham's economic writings*. Vol. 1. — The Royal Economic Society. London, 1952. — 412 p.
181. Johnson H. «The Hard Bed of the Cross»: Good Friday Preaching and the Seven Deadly Sins // *The Seven Deadly Sins From Communities to Individuals*. — Leiden, Boston: Brill, 2007. — P. 129–144.
182. Johnson S. *The Idler*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.johnsonessays.com/category/the-idler/>. (дата обращения: 05.02.18).
183. Li-Ting Kao, Sudha Xirasagar, Kuo-Hsuan Chung, Heng-Ching Lin, Shih-Ping Liu, Shiu-Dong Chung. *Weekly and Holiday-Related Patterns of Panic Attacks in Panic Disorder: A Population-Based Study* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4090070/> (дата обращения: 03.20. 2019).
184. Lutz T. *Doing Nothing: A History of Loafers, Loungers, Slackers, and Bums in America*. — Farrar, Straus and Giroux, 2007. — 382 p.
185. Macey W.H. & Schneider B. *The Meaning of Employee Engagement // Industrial and Organizational Psychology*. — 2008. 1. — P. 3–30.
186. Matuska K. *Workaholism, life balance, and well-being: A comparative analysis*. // *Journal of Occupational Science*. 2010, 17, P. 104–111.
187. Merton R. *Social Structure and Anomie*. — London: Enlarged, 1968. — 719

- p.
188. Moynihan R. Scientists find new disease: motivational deficiency disorder // *British Medical Journal*. V. 332. 1 APRIL, 2006.
 189. Russel B. In Praise of Idleness. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://harpers.org/archive/1932/10/in-praise-of-idleness/>. (дата обращения: 05.08.18).
 190. Saint-Amand P. *The pursuit of laziness: an idle interpretation of the Enlightenment*. — New Jersey: Princeton University Press, 2011. — 156 p.
 191. Schrag C. *Crime and Justice: American Style*. — Washington: National Institute of Mental Health, Center for Studies of Crime and Delinquency, 1971. — 272 p.
 192. Sussman S. *Workaholism: A Review*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3835604/> (дата обращения: 03.20. 2019).
 193. Thompson E. *Time, Work-discipline and Industrial Capitalism // Past & Present*. 1967. Vol. 38. — P. 55–97.
 194. *The new politics of leisure and pleasure / P. Bramham, S. Wagg (eds)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. P. 280.
 195. Wenzel S. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. — Chapel Hill, NC, 1967. — p. 493.
 196. Vienne V. *The Art of Doing Nothing: Simple Ways to Make Time for Yourself*. — Potter Style, 1998. — 96 p.