

---

---

Т. А. СЫСОЕВ

## РЕАБИЛИТАЦИЯ ЛЕНИ КАК ОТВЕТ НА ГЕГЕМОНИЮ ТРУДА

*В статье рассматривается бинарная оппозиция «труд/лень» в их взаимном эволюционном развитии в истории мировой культуры и философии. Предпринята попытка показать, что первоначально негативная рецепция труда, свойственная древним культурам, в частности античной, с приходом христианства, в дальнейшем – с эпохой Реформации, меняется. Труд становится сакральным, а позднее – и единственно достойным содержанием человеческой жизни, в то время как праздность и лень приобретают расхожее (до сегодняшнего дня актуальное) клеймо самого страшного порока. Труд постепенно поглощает сознание и жизнь человека, жестко встраивая его в прагматическую среду производства. В связи с этим на основе целого ряда философских текстов и специальных исследований автор статьи попытался показать эволюцию в восприятии лени и праздности: от порицаемого и недостойного человека образа жизни к нравственной, философской и культурной реабилитации. Лень становится символом протеста против тотальной гегемонии труда.*

**Ключевые слова:** труд, панлейбористское общество, лень, реабилитация праздности.

*This paper considers the binary opposition between labour and indolence in terms of their mutual evolution in world history of culture and philosophy. The article tries to reveal that the change in initial negative perception of labour, which was typical of the ancient cultures, changed particularly with emergence of Christianity and later – with the Reformation. Labour becomes sacral; afterwards it becomes the only admissible way of spending time, while idleness or indolence is stigmatized as the heaviest sin. Labour absorbs human's mind and life gradually by inserting him or her in pragmatic environment of production. So, after a thorough analysis based on philosophic studies and specialized literature the author of the article tries show the evolution in perception of indolence and idleness: from worthless mode of living to moral,*

*philosophic and cultural rehabilitation. Indolence turns out to be a symbol of the protest against absolute hegemony of labour.*

**Keywords:** *labor, panlaborist society, laziness, justification of idleness.*

Традиция осмысления лени в отношении к труду и наоборот уходит глубокими корнями в историю человеческой мысли и культуры. Диалектическая взаимосвязь этих явлений, их онтологическая и этическая «зеркальность» друг другу, расположенность напротив друг друга самоочевидно проистекают из их содержательного наполнения.

В словаре русского языка С. Ожегова понятие «труд» расширяется как «целесообразная и общественно полезная деятельность человека, требующая умственного и физического напряжения» [Ожегов 1970: 800]. Толковый словарь В. И. Даля помимо вышеобозначенных характеристик труда дает ему важное психологически окрашенное уточнение: «все, что утомляет» [Даль 1982: 436]. Понятие «лень» в словаре Даля раскрывается как «неохота работать, отвращение от труда, от дела, занятий; склонность к праздности, к тунеядству» [Там же: 380]; у Ожегова дается более общая, предельно абстрагированная характеристика – «отсутствие желания действовать» [Ожегов 1970: 336].

Таким образом, понятия «труд/лень» раскрываются в двух принципиально расходящихся между собой содержательных направлениях: активность – пассивность; покой – движение; действие – бездействие; «да» (усилию) – «нет» (усилию). Однако 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). Из пассивного состояния тела и ума субъект должен прорваться к активному, совершить шаг, поступок (в бахтиновском смысле этого слова), 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 сладостного ничегонеделания (*dolce far niente*), произрастающего на самой разнообразной почве, будь то меланхолия, апатия, скука или прокрастинация.

Имплицитная трагичность такой трансфигурации (из бездействия к действию, из покоя к беспокойству) усиливается еще и тем, что любая трудовая активность «утомляет», что за деятельной вспышкой наступает гнетущее состояние «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 бесконечности. Тошнотворность труда, мучающая человека, становится единственным наполнением жизни беспрестанно действующего субъекта. И лень потому, как метко замечает Эммануэль Левинас, становится своеобразным диагнозом, точкой осмысленного пассивного протеста против гегемонии труда, тем самым приобретая уже глубинное экзистенциальное измерение. «Лень – это бессильное безрадостное отвращение по отношению к самому существованию как грузу, – пишет французский философ. – Это страх жить, являющийся, тем не менее, жизнью, в которой боязнь непривычного, приключения, неизвестности – следствие тошноты, вызванной отвращением к предпрятию существования» [Левинас 2000: 15]. Мы постулируем, что лень, помимо своей на поверхности прочитываемой порочности, безусловно разлагающей бездеятельным времяпрепровождением человека, приобрела новые моральные оттенки, уже не позволяющие с той протестантской однозначностью нарекать ее «матерью всех пороков», а труд – высшим и единственным призванием человеческого существования.

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 которой пойдет ниже, осознавалась человечеством уже в глубокой древности.

В книге Екклесиаста читаем: «...все дни его [человека] – скорби, и его труды – беспокойство; даже и ночью сердце его не знает покоя» (Еккл. 2:23). Или в другом месте: «Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца» (Там же: 4:8). В поэме Гесиода «Труды и дни», помимо воспевания труда как единственного источника нравственного со-

вершенствования человека, его общественной самореализации [Гесиод 2001]<sup>1</sup>, можно встретить и несколько иное настроение:

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

Сладостное, блаженное бездействие Адама и Евы в Раю после грехопадения сменяется тяжестью труда. Бог именно *проклинает* в лице первых людей все человечество: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3:19). В шумерской мифологии сюжет о сотворении человека также несет в себе безрадостное содержание. 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 Сизифе, чья посмертная участь, как известно, сводилась к совершению монотонного, никогда не прекращающегося и предельно бессмысленного труда, еще ярче подчеркивает мироощущение древних людей, в рамках которого труд – проклятье, болезненно осознаваемое, с одной стороны, как необходимое условие поддержания жизни, а с другой – как нечто, принципиально противоречащее настоящему предназначению человека.

Праздность как антонимичное понятие труду и синонимичное (но не полностью) лени играло особенную роль в Античности, в частности, в истории становления и распространения дионисийского культа. Пир в качестве своеобразной духовной практики, формирующей особое закодированное праздностью пространство,

---

<sup>1</sup> 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,  
Если ты трудишься, скоро богатым, на зависть ленивцам,  
Станешь. А вслед за богатством идут добродетель с почетом.

внутри которого человек освобождается от тяжести повседневных забот и через экстатическое состояние, достигаемое винопитием, музыкой, ритмическими танцами и оргиями, прорывается сквозь серое полотно рутинной действительности, – сердцевина, смысловое ядро дионисийства. Человек как бы забывается в опьяняющей эйфории, вываливается из круга традиционных социальных норм и предписаний, героически растворяя свою индивидуальность, 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 ночью [Еврипид 1999: 402].

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.)... праздника, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах» [Платон 1972: 117].

Известно, что отношение к физическому труду в Античности было резко отрицательным, о чем К. Ясперс пишет, например, следующее: «Греки презирали физический труд, считая его уделом невежественной массы. Настоящий человек – это аристократ; он не работает, обладает досугом, занимается политикой, участвует в состязании, отправляется на войну, создает духовные ценности» [Ясперс 1986: 135]. 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, куда речь не

идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (*praktikos*) в немногих, однако великих и славных [делах]» [Аристотель]. Пусть башмачник делает обувь, праздность в это время будет «мариновать» (Флобер) в себе великое. И. Джохадзе в связи с этим пишет: «Греки рассматривали труд как “недосуг”, своего рода отклонение от нормального образа жизни» [Джохадзе 2004: 3]. И далее исследователь отмечает, что греческий досуг (*σχολή*) – не безделье, но сознательная деятельность, причем совершаемая не ради какой-то прагматической цели, а самоценная сама по себе. Важно отметить, 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. Арендт, чтобы «исключить труд из числа условий, на которых людям дана жизнь» [Арендт 2000: 109].

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 праздность переодевается в одежду порицаемого, морально недостойного образа жизни. Труд находит свое оправдание и даже апологию в христианской сотериологии, которая устами апостола Павла провозглашает небезызвестную максиму: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:10). Труд приобретает поистине благородную почву, становясь той необходимой для падшей человеческой природы переплавкой, рождающей обновленного, преображенного индивида. Кроме того, заметно размежевание между трудом как творчеством и трудом как наказанием (*oregati/labogate*), ставшим наследственным игом отпавшего от Бога человечества. Э. Мунье 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, утверждалась с необычайной силой» [Мунье 1999: 419–420]. 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» [Там же].

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 и поиску истины. Хотя нельзя не оговорить и то, что в трактате «О Граде Божьем» философ замечает, что «в покое от дел не бездельная праздность должна доставлять удовольствие, а изыскание или открытие истины; чтобы каждый преуспевал в ней, чтобы сохранил, что открыл, и другому не завидовал» [цит. по: Суини 2001: 59]. Сама возможность созерцания Бога, по Августину, открывается тогда, когда человек освобожден от любой активности; «покой» мысли (*otium cogitationis*<sup>2</sup>) и есть путь к лицезрению божественного. Монашеская жизнь должна быть наполнена философским и молитвенным деланием, и достигается оно путем отсечения изнурительного физического труда. 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. И в этом заметна близость рецепции праздности между нравственными установками Античности и взглядом на монашескую жизнь блаженного Августина.

Много веков спустя святой 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» [Там же: 62]. Схожее пренебрежительное отношение к жизни деятельной (*vita activa*) сохраняется и среди аристократической знати. Трудолюбие здесь – главный порок, в то время как щедрость, расточительность, бескорыстное дарение ста-

---

<sup>2</sup> Легкость мысли (лат.). August. *De vera religione*, cap. 35.

новятся центральными этическими категориями феодала, чья жизнь есть воплощение «героической лени» (Маркс).

Однако если монастырские стены еще оберегали античную праздность (притом что в «Правилах» св. Бенедикта, получивших наибольшее распространение в монашеской жизни западных христиан вплоть до XI–XII вв., 48-е правило прямо указывало: «праздность есть враг души» и потому в обязательном порядке предписывало 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. Гуревич отмечает, что средневековый человек «был способен и к поэтизации своих производственных занятий» [Гуревич 1972: 243]. Исследователь пишет, что на порталах готических соборов встречаются статуи и барельефы, изображающие людей, которые занимаются различными сельскохозяйственными работами [Там же].

Своего апогея труд достигает 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 не только приобретают высшую нравственную значимость, но и становятся своеобразными небесными маркерами «богоизбранности» работающего в поте лица субъекта. Протестантизм безоговорочно осудил любую не наполненную трудовым содержанием этику. 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 *неполезных, невыгодных, не* конвертируемых в конкретный прикладной «гешефт» (Ницше) интеллектуальных и эмпирических практик приходит идеал предпринимательской, мещанской хватки. Потом титаническим усилием воли, изрядной мышечной энергией, изворотливостью мысли, способной отовсюду высосать прибыль, человек переплавляется в *Nomo faber* – эксперта, специалиста в области создания материальных и духовных благ, который трудом *зараба-*

*тывает* 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» [Арендт 2000: 63–64].

Уже в эпоху складывающегося капитализма английский утилитарист Иеремия Бентам подчеркивает, что «благополучие» (well-being) является «предметом каждой мысли любого чувствующего и мыслящего существа» [Jeremy... 1952: 82]. Так мыслитель диагностирует произошедшую ценностную перестройку сознания индивида; гегемония трудовой деятельности перекраивает субъекта, насильно ориентируя его на новое целеполагание; он приучается мыслить время как некоторый стратегический отрезок, данный ему для реализации определенной жестко нормированной программы, цель которой – плановое изготовление единицы продукта. На место знаменитой сентенции Сенеки – «Tempus tantum nostrum est» («Только время принадлежит нам») – встает знаковый, отнимающий у человека то самое время, которое когда-то принадлежало ему, постулат Бенджамина Франклина: «Time is money».

С началом XVII в. установками активной, напористой, преодолевающей любые преграды деятельности цементируются не только новые поведенческие паттерны, программирующие человека на «успех», «рациональную пользу», «здоровый смысл», «утилитарно ориентированное времяпрепровождение», но и сама жизнь сознания, стиль мышления. М. Мамардашвили замечает: «Классическое Просвещение и 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 проявления, сопоставимых с терминами восприятия человеком своей собственной рациональной активности, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости» [Мамардашвили 2010: 193].

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 (так сказать, трудовой) 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» [Мамардашвили 2010: 193].

В данном случае нам кажется принципиальным подчеркнуть указание М. Мамардашвили на формирование новых «коллективных форм мышления» при помощи определенного «кодирования» и «программирования» сознания. 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 очередным рывком рабочей пятидневки.

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? Досуг существует только в связке с трудом: мы отправляемся в отпуск, чтобы не перегореть, набраться сил. Отдых, безделье, сон в такой системе ценностных координат можно сравнить со стиркой: одеж-

да должна быть чистой, увы, нам приходится иногда с ней расставаться. Праздность утрачивает свое возвышенное античное значение – в ней уже нет той «бездеятельной детальности», монашеской созерцательности, укорененной в покое мысли. Она утрачивает свою самостоятельность, как замечает О. Аронсон: «Остается открытым 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 говорим, другим способом, говорим о труде» [Аронсон 2015: 81].

Нормы трудовой морали, регулирующие производственную деятельность человека, в рамках панлейбористского общества 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 Эрнст 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» [Юнгер 2000: 151]. 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» [цит. по: Лаццарато 2017: 23].

Теперь социальная самопрезентация субъекта органически переплетается с его профессией. Личность человека растворяется в деле, ментальность формируется и регулируется установками карьерного роста. Ульрих Бек в «Обществе риска» с удивительной точностью констатирует: отныне знакомство двух людей, живущих в XX в., будет происходить при помощи взаимной декларации профессиональной занятости с указанием на конкретное место работы:

«Профессия служит обоюдным идентификационным шаблоном, посредством которого мы оцениваем людей, ею “обладающих”, в их личных потребностях, способностях, экономическом статусе» [Бек 2000: 203].

Труд становится тотальным (так сказать, тоталитарным), маркируя бытие человека онтологией каторжника. В известном романе И. Гончарова Илья Обломов неоднократно восклицает: «Когда же жить?» Феномен наемного труда санкционирует целый кластер репрессивных мер, последовательно встраивающих индивида в систему экономической и (что важнее) психологической зависимости от любой производящей деятельности. 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» [Бодрийяр 2000: 104]. Мыслитель резюмирует, что «трудящийся всегда остается человеком, которого не стали казнить» – ему уготована унижительная доля эксплуатируемого капиталом субъекта, которому снисходительно позволили «жить в труде» [Там же].

Однако уже в XVIII в. в Европе начинает формироваться протестное по своей сути течение, которое вырабатывает альтернативное трудовому ценностное пространство. Леность, праздная жизнь начинают позиционироваться в качестве позитивной альтернативы гегемонии труда. Происходит нравственная переоценка бездеятельности: личное пространство человека должно быть огорожено; круглосуточная работа приводит к психическому помешательству – трудоголизму; спастись от труда возможно за оградой эпатажно манифестируемой лени.

Возникает идея «благородного дикаря», отличительной стороной которого являются отрешенное ничегонеделание и восторженное бродяжничество. С 1758 по 1760 г. в журнале «The Idler» («Бездельник») была опубликована серия эссе, автором которых стал публицист Сэмюэль Джонсон. Содержание написанных им

работ выпукло демонстрировало положительные стороны праздности и лени. В одном из эссе Джонсон, 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» [Johnson 1758]. Праздность реабилитируется и в культуре романтизма, где непрерывно производящая продукты система общества была подвергнута последовательной критике, а на место идеалов пользы и выгоды выдвигается новый – творчески ориентированный, постулирующий возврат к античным ценностям праздной и бездеятельной жизни<sup>3</sup>.

В середине XIX в. Поль Лафарг пишет сочинение в форме манифеста «Право на лень», в котором подчеркивает, что труд в капиталистическом обществе «есть причина духовного вырождения и физического уродства» [Лафарг 2012: 4]. «Капиталистическая мораль, – продолжает Лафарг, – жалкая копия христианской морали, поражает проклятием плоть рабочего; она ставит себе идеалом свести потребности производителя до последнего минимума, задушить в нем все чувства и все страсти и обречь его на роль машины, которая работала бы без отдыха и срока» [Там же]. Он описывает ужасы и лишения французских фабричных рабочих, приговоренных к шестнадцатичасовой «пытке» у станка в условиях постоянной опасности получить увечье, постепенно истощаясь физически и духовно. В самом конце своего манифеста Лафарг патетически восклицает: «О лень, сжался над нашей нищетой! О лень, мать искусств и благородных добродетелей, будь ты бальзамом для страданий человечества!» [Там же: 16].

В 1921 г. Казимир Малевич пишет небольшой философский трактат «Лень как действительная истина человечества». Родоначальник эстетического движения супрематизма по-новому рассматривает феномен лени – и как эстетическую, и как социально-

---

<sup>3</sup> «Только в спокойствии и умиротворенности, в священной тишине подлинной пассивности, – пишет Фридрих Шлегель, – можно вспоминать обо всем своем “я” и предаться созерцанию мира и жизни» [Шлегель 1935: 32].

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-настоящему мудрый человек всегда будет стремиться к экономии сил. Лень с легкой руки художника становится благодатью, избавлением от многовекового каторжного человеческого труда. В этом понимание Малевича несколько перекликается с марксистским утопическим пониманием цели классовой борьбы трудящихся – вступления в райское состояние полного и беспредельного досуга, который позволит полностью 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» [Малевич 2004: 178]. Лень, по мысли философа-художника, есть покой, нирвана, которая приносит за собой растворение во Вселенной, возвращение к Богу [Там же: 13–25]. 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 как понимает, что за тяготами работы всегда наступает сладостное безделье, которое хоть на время, но возвращает его обратно – в Рай. Это значит, что лень – двигатель прогресса. Человек ради возвращения к лени силой своей креативности создает новые машины, инструменты, которые облегчают его труд, а иногда и вообще 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 («специнженера и рабочего»), 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» [Его же 1993: 312], – писал художник уже в другом своем сочинении.

Схожую с художником позицию занимал и Оскар Уайльд, который в своем эссе «Душа человека при социализме» писал: «Человечество сможет предаваться приятным занятиям или наслаждаться возвышенным досугом, ибо в этом, а не в физическом труде призвание человека: создавать произведения искусства, читать прекрасные книги или просто созерцать мир с восхищением и восторгом» [Уайльд 2000: 233].

С идеями К. Малевича о божественном происхождении лени во многом перекликаются и мысли итальянского философа Джорджо Агамбена, который в своей антропологической концепции называет человека существом «субботным» – праздным, бездельным, что как раз качественно сближает его с Богом, ведь человек, согласно знаменитому библейскому представлению, был создан «по образу и подобию Бога». Внешний, разрушительный для личности, институированный производительным обществом, труд постепенно расшатывает эту «субботную» сущность индивидуума, как бы лишая человека его подлинной праздной природы [Агамбен 2007: 41–46].

Французский художник XX в., стоявший у истоков дадизма и сюрреализма, Марсель 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» [Лаццарато 2017: 85], – такова по своей сути антипрагматическая декларация Дюшана, высказанная им в одном интервью.

Уже в 1985 г. знаменитый американский анархист Боб Блэк публикует эссе «Упразднение работы», в котором последовательно критикует принудительный, навязанный экономическими и политическими инструментами труд, ставший источником «чуть ли не всех человеческих несчастий» [Блэк]. Монотонную и безрадостную работу он предлагает заменить игрой, на принципах которой мыслитель видит альтернативную систему организации производственного процесса: «Надоевший всем спорный пункт о свободе/необходимости, с его теологическими коннотациями, на практи-

ке разрешит сам себя, как только производство “полезного продукта” совместится с потреблением “игровой деятельности”» [Блэк]. В завершение своего эссе Боб Блэк, используя знаменитый коммунистический лозунг, постулирует новый – ленивый: «Никто и никогда не должен работать. Пролетарии всех стран... расслабьтесь!»

Во второй половине XX в. формируется целое движение, противостоящее тотальному труду демонстративной праздностью, в рамках которого реализуется определенная антропологическая стратегия; человек должен быть реабилитирован, восстановлен в утраченной не работающей природе; праздность становится своеобразной терапевтической практикой, 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 экзистенциальных философских концепций широко распространенным принципом становится «этика неучастия» – человек отказывается инициировать действия, с безразличием относится к карьерным перспективам, сознательно выбирает стратегию «неудачника» или «эмигрирует из бизнеса» [Мамардашвили 2010: 234].

Таким образом, можно сделать следующий вывод: лень и праздность становятся своеобразным ответом на тотальную оккупацию трудовой повинности, идейное начало которому положила Реформация, а его конкретным историческим воплощением стало формирование панлейбористского общества. 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 и нравственное содержание: «мать всех пороков» реабилитируется в трудах некоторых философов, художников и писателей. Лень становится «бездеятельным или пассивным протестом» гегемонии труда, защища-

ющим право человека жить, а не работать, созерцать, а не производить. Праздность, негативно интерпретируемая протестантскими теологами, получает иное толкование: праздность божественна, сладостна, естественна для человека, более того, даже полезна. Убаюкивающая, умиротворяющая лень позволяет человеку снять с себя невыносимый груз каждодневного труда, формируя обособленное пространство, освобожденное от «библейского проклятия» мучительной добычи хлеба насущного, напоминающее человеку его истинную, «субботнюю» природу.

### *Литература*

- Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000.
- Агамбен Д. Искусство, бездеятельность, политика // *Социологическое обозрение*. 2007. Т. 6. № 1. С. 41–46.
- Аристотель. *Никомахова этика*. 1123b, 5.
- Аронсон О. В. Грубый коммунизм, или Этика праздности // *Вех. Философский журнал*. 2015. Вып. 18. Июнь. С. 80–91.
- Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну*. М., 2000.
- Блэк Б. Упразднение работы [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/bob-blek-uprazdnenie-raboty>.
- Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М., 2000.
- Гесиод. *Полное собрание текстов. Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. Фрагменты*. М., 2001.
- Гуревич А. Я. *Категории средневековой культуры*. М., 1972.
- Даль В. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 4. М., 1982.
- Джохадзе И. *Номо faber и будущее труда* // *Логос*. 2004. № 6(45). С. 3–17.
- Еврипид. *Трагедии* // *Литературные памятники: в 2 т.* Т. 2. М., 1999.
- Лафарг П. *Право на лень. Религия капитала*. М., 2012.
- Лаццарато М. *Марсель Дюшан и отказ трудиться*. М., 2017.
- Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Малевич К. С. *Человек самое опасное в природе явление / К. С. Малевич* // *Черный квадрат*. М., 1993.

Малевич К. С. Лень как действительная истина человечества / К. С. Малевич // Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М., 2004.

Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010.

Мунье Э. Обвинение машины / Э. Мунье // Манифест персонализма. М., 1999.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1970.

Платон. Законы / Платон // Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972.

Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. I. М., 2001.

Уайльд О. Душа человека при социализме / О. Уайльд // Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М., 2000.

Шлегель Ф. Люцинда // Немецкая романтическая повесть: в 2 т. Т. 1. М.; Л., 1935.

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация; О боли. СПб., 2000.

Ясперс К. Современная техника / К. Ясперс // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Jeremy Bentham's economic writings. Vol. 1. London, 1952.

Johnson S. Idleness // The Idler. 1758. November 18.