

**ОТКУДА И КУДА**



**Петров  
Вадим**

**Евгеньевич** — кандидат философских наук, независимый исследователь (Великий Новгород). В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: pvc888@mail.ru

<sup>1</sup> Данный феномен рассматривается исследователями с разных позиций — этической (О.П. Зубец [10], О.В. Аронсон [2; 3], А.Г. Кислов [11]), экзистенциально-феноменологической (А. Метлев [19]), филологической и лингвистической (В.В. Котелевская [13], О.В. Франчук [28] и др.), исторической и культурологической (С.А. Доманина [8], А.А. Маслов [18], С.Ю. Малышева [17], В.Е. Петров, Т.А. Пятницына [26] и др.).

# ЭКЗИСТЕНЦИЯ ПРАЗДНОСТИ

© 2016

*В.Е. Петров*

Как много в мире праздных людей! Возможно, они выполняют некую функцию, которая неведома им самим.

*Фраза из фильма “Пикник у Вишней скалы”*

В последние полтора десятилетия в российской и русскоязычной философии и культурологии сформировался и сильно возрос интерес к феномену праздности, а также к ее различным коррелятам (праздникам, досугу, спорту, туризму, гедонизму, удовольствию, скуке и т.д.), что свидетельствует о признании значимости праздного бытия<sup>1</sup>. Стремительное умножение его различных конфигураций можно объяснить не только внешними, социальными причинами (усиление потребительских ориентаций в современном обществе, медийной трансляции и популяризации образа жизни элит, красивой жизни, гламура, высоких стандартов досуга), но и своеобразным социальным запросом на праздность. Важную роль играют имманентные экзистенциальные потребности и интенции, требующие личностного трансцендирования, то есть выхода за рамки повседневного онтического существования в иные сферы бытия через особые *практики* праздности. Ими, к примеру, могут быть те или иные культурные практики, сопряженные с праздностью и вместе с тем ориентированные на духовно-эзотерические или социально-элитизирующие стратегии: от древнегреческих дионисийских мистерий, аристократических (в том числе философских) пиров и занятий свободными искусствами и науками — до современных вариаций подобных практик (таких, как клуббинг, отдельные виды туризма и номадизма, коллективные коммунитаристские практики и т.д.). В указанном смысле экзистенция предполагает определение не только того, *что* будет практиковаться и достигаться, но и того, *как* данный экзистенциальный путь будет осуществлен. При этом “технология” праздности хоть и прописывается в каждой соответствующей традиции, но ее реализация и возможности успешной финализации не гарантируются и всегда зависят от уникальности человеческой личности, то есть от экзистенции. Поэтому экзистенция праздности близка батаевскому “внутреннему опыту” [4], всякий раз уникальному, до конца не объективируемому и мистическому.

Праздность как совокупность особых культурных практик и состояний человека, несмотря на укорененность в культуре, представляет собой своеобразную *terra incognita* — объект без целенаправленно манифестируемых свойств [25], в отличие от феноменов с “устоявшейся” репутацией: праздника, лени, досуга и т.д. Попытаемся сопоставить с ними предмет нашего исследования.

Праздник понимается как сложный социально-культурный феномен, как день или несколько дней, приуроченных к “официальному” празднованию какой-либо памятной даты (государственной, личной или семейной). Праздность нагружена иными, более негативными смысловыми оттенками и определяется как лень, безделье, а в христианской трактовке — беспутность и порочность и т.д. Таким образом, праздник интерпретируется как допустимое *событие*, а праздность — как недопустимое, неодобряемое *состояние*, в чем изначально заложена основа для смыслового конфликта.

Принципиальное отличие понятий праздности и праздника подчеркивает О.П. Зубец [10]. Культурная связь между данными понятиями, полагает философ, настолько не однозначна, что при определенном взгляде на нее оказывается смысловой противоположностью. Полностью разделяя указанную позицию, при анализе феномена праздности, фиксируемого вне или независимо от того или иного праздничного события, будем придерживаться именно ее. Зубец убедительно демонстрирует и глубокие смысловые различия между праздностью и ленью, заключающиеся в активной, деятельностной природе праздности. Аналогичным образом феномен праздности принципиально несводим к иным формам проведения свободного времени — например, досугу, поскольку праздность не является антиподом труда. Интерпретация праздности через ее моральное осуждение в качестве порока также не находит твердых оснований как в самой религии, так и в общественном сознании, поскольку необходимость внеповседневной, внетрудовой и вненормативной деятельности человека (развлечений, отдыха, карнавалов и т.д.) почти никем не ставится под сомнение.

Соотношение категорий праздности и труда — еще одна онтологическая проблема герменевтики праздности, к которой обращаются авторы практически всех серьезных исследований тех или иных проявлений праздного бытия. С одной стороны, как точно отмечает 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, другим способом, говорим о труде” [3, с. 81]. Иными словами, праздность в общественном и научном восприятии неизбежно осмысливается как отсутствие труда, его противоположность; феномен праздности допускается и приветствуется в ка-



## ОТКУДА И КУДА



Джон Уильям  
Годвард.  
Праздность. 1900.  
Частная коллекция

честве досуга после трудовых будней, но по привычке осуждается сам по себе. Однако исследователи начиная с Т. Веблена [6] и Б. Рассела [30] и заканчивая авторами публикаций последних лет справедливо обращают внимание на тот факт, что в современном обществе праздность — более многогранное и автономное по отношению к труду явление, во многом свя-

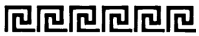
занное с девальвацией труда в капиталистическом мире, которая обусловлена различными социально-экономическими (расточительная, хищническая праздность мировых и локальных элит, усиление социальной дифференциации в обществе, нивелирование механизмов вертикальной мобильности через труд), технологическими (повышение производительности труда в развитых странах) и культурными (формирование ценностей общества потребления и цивилизации досуга) факторами. “Девальвированный труд девальвированного трудящегося располагает к экзистенциальной дистанции от трудовых занятий: в настоящее время труд воспринимается как обуза, наказание, насилие и т.д.” [11, с. 60].

С другой стороны, зачастую происходит взаимная интеграция труда и праздности в некоторых видах человеческой деятельности и профессиональной активности: например, когда в “рабочее” время человек может позволить себе быть праздным (“труд” политика, художника, проститутки и т.д.), а “нерабочее” время многих других специалистов добровольно и почти с удовольствием тратится ими на действия, связанные с работой и карьерой (размытость границ труда и отдыха у представителей творческих профессий — арт-менеджеров [15] и кураторов, музыкантов, преподавателей, ученых).

Категория труда в современном мире, как полагают эксперты [см., напр.: 27], также остро нуждается в существенном переосмыслении, поскольку перегружена различными социально-культурными, политическими и моральными (зачастую противоречивыми) смыслами и при этом выражает совершенно отличные друг от друга виды человеческой активности. Поэтому и категория праздности, по всей видимости, освобождается от своей бинарной связи с понятием труда, преодолевает узкий экономико-социологический масштаб и начинает выражать собственные глубинные и экзистенциальные измерения.

## **Элитизация и депривация в праздности**

Существующие исследования феномена праздности, начинающая с осмысления дионисийских мистерий и заканчивая анализом ее (праздности) современных культурных практик (таких, как специальные, неразвлекательные виды туризма, дауншифтинг, клуббинг, художественное творчество и культурное потребление и даже волонтерство), практически всегда обращают внимание на глубинные метафизические и экзистенциальные основания праздного бытия. При этом явное или неявное признание экзистенциальной природы праздности означает признание ее потенциала к трансцендированию и духовному самоосуществлению для вовлеченного субъекта (отдельной личности или сообщества, адепта и неофита), то есть своего рода элитизации, понимаемой прежде всего в антропологиче-



ском значении. Вместе с тем категория праздности предполагает и возможность разрушительных, негативных сценариев и последствий ее осуществления, выражающихся в определенной личностной и социальной депривации утративших (само)контроль над ее реализацией. Депривирующая праздность, на которую традиционно обращает внимание массовое и религиозное сознание (“праздность научает всякому злу”, “праздность — мать всех пороков” и т.д.), является не более чем эрзац-экзистенцией, своеобразным симулякром и экзистенциальной провокацией-обманкой. Поэтому подлинная праздность рассматривается нами как особая экзистенция, осуществляемая через те или иные культурные (телесные и духовные) практики и антропологические стратегии, ставящие целью творческое самосовершенствование (элитизацию) человека. В этом также состоит (как программа-минимум процесса элитизации) терапевтический, реабилитационный эффект праздности, позволяющий “залечить раны” от социальных и экзистенциальных травм.

Таким образом, под *праздностью* мы предлагаем понимать *вид социокультурной деятельности, особую антропологическую стратегию, которая включает в себя сложный набор телесных и духовных практик, принципиально противопоставляющих трудовой повседневности сферу экзистенциальных переживаний человека, детерминирующих либо его творческое самосовершенствование (элитизацию), либо адаптацию в моделях конформизма, эскапизма и социальной депривации.*

## История духовной культуры как история праздности

Обратимся к истории духовной культуры, что воплощена в различных, характерных для каждой эпохи культурных практиках праздности, которые имеют экзистенциальное измерение. Начнем с античных практик пира как изначальных и наиболее соответствующих духу праздности и связанных с культом Диониса — пожалуй, главного “праздного” бога в древнегреческой мифологии.

Согласно Большому энциклопедическому словарю “Мифология”, Дионис — младший из олимпийцев, бог вина и виноделия [21, с. 190]. Наставником этого юного бога мог быть загадочный бог Силен, который открыл Дионису тайны природы и научил изготовлению вина. В мифологической традиции Дионис всегда путешествует со своей свитой, состоящей из молодых полубожеств и всевозможных химер — сатиров, менад, нимф, вакханок (образ сообщества, о котором пойдет речь далее). В свите всегда состоит и козлоногий бог Пан, в своем искусстве игры на свирели он уступает лишь Аполлону. Экстатическое эзотерическое состояние, которое приоткрывает своим посвященным Дионис, обладает двойственной природой: с од-

ной стороны, это посвящение в тайны богов, с другой — безумие и неконтролируемая жестокость. Так, уже в древнем дионисизме праздность однозначно связывалась с двумя возможными вариациями последствий — духовной элитизацией и личностной депривацией.

Было бы ошибочным полагать, что вино — главный источник силы и мудрости Диониса; на самом деле, как бог Дионис обладает различными магическими средствами достижения своих целей, а вино — лишь одно из любимых инструментов достижения эзотерического знания и проводник этого знания в человеческом опыте. Культурная связь вина и самого бога Диониса вторична, и даже, как отмечает Ф. Лиссараг, “праздники, посвященные Дионису, не связаны со сбором винограда” [16]. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что в дионисийской традиции истина (божественное знание) — не в вине. Любая попытка отыскать новое откровение в вине (тем более разбавленном, как делали древние греки), без тех атрибутов, которыми сопровождалась дионисийские празднества (то есть, специальных таинств и практик), натолкнется лишь на естественные физиологические последствия: сон, головную боль и похмелье. В большинстве современных серьезных научных исследований дионисизма речь идет об особой кодовой системе, маркирующей это особое пространство пира и позволяющей всякому знакомому с ней человеку моментально осознать факт пересечения границы (“включения в праздник”) и заставляет его актуализировать соответствующие поведенческие навыки. Поэтому культ Диониса — это культ особых практик праздности, хоть и опасных для психики, но позволяющих через такую эзотерическую праздность приобрести исключительный элитарный опыт. Пир в их правильном проявлении никогда не были оргиями, “дионисийское” начало в данном смысле — не менее “упорядоченное”, чем “аполлоновское”, вопреки противопоставлению этих начал человеческой души Ф. Ницше.

Любопытно также и то, что древнегреческая мифология в построении родословного древа богов указывает на наставника Диониса — полубога Силена, сына олимпийского бога-хранителя тайн Гермеса. Образ Силена впоследствии стал причиной насмешек над знаменитым Сократом по причине возможного внешнего и внутреннего (эзотерического) сходства. Силен — постоянно пьяный, толстый, лысый, курносый, веселый и добродушный старик с лошадиными копытами и хвостом. Он большой любитель музыки и шумного веселья. Вместе с тем в полупьяном состоянии Силен рассказывает спутникам Диониса о рождении мира, о царстве титанов [21, с. 499], предвосхищая тем самым сократовские диалоги. Силен — не только сообщник Диониса, но и его воспитатель и наставник, чем связал воедино мифологическую и философскую праздную-эзотерическую, тайноведческую традиции. В связи с этим мож-



Сэр Эдвард  
Бёрн-Джонс.  
Пилигрим у дверей  
Праздности. 1884.  
Далласский  
художественный  
музей, США

но полагать, что в позднеантичную эпоху культурные практики пира стали еще одним, более совершенным видом экзистенциального опыта праздности — это уже не мифологическая “тоска” по бездействию в условиях необходимости утомительного труда и не желание активных или зрелищных “развлечений” (спортивных, театральных, игровых), а попытка преодоления повседневного бытия, творческая деятельность по приобретению нового опыта и эзотерических знаний. Так постепенно культурные практики древних греков трансформируются из “праздной бездеятельности” в “праздную деятельность” (уже активные и культурно-насыщенные практики), приобретают выраженные сакральные черты.

Представляется, что философия как рациональная и оппозиционная мифу форма мышления и духовной культуры также еще в самом начале своего возникновения и развития самоактуализировалась как одна из форм праздности. Большинство античных древнегреческих философов вели, по сути, праздный образ жизни, не только не трудясь, но и не занимаясь какими-либо государственными делами или военной службой, как предписывалось традицией свободным гражданам и аристократам. Для великих мыслителей древности праздность выступала условием творчества.

Таким же образом праздность наполняет собой мир искусства. Более всего это проявляется в образе жизни самих художников, сообществ творческой богемы (о них пойдет речь да-

лее). Кроме того, такие виды искусства, как живопись, музыка литература и поэзия [1], а также хореография и кино, в значительной мере базируются на праздности как источнике содержания вдохновения их авторов и ориентированы на праздность своих потребителей. Причем в равной мере это относится к массовой культуре и высокому элитарному искусству, классическому наследию и искусству современному. “Кто не любит вина, женщин и песен, всю жизнь проживет дураком”, — говорил И. Штраус-сын, сочинив один из лучших вальсов (любопытно, что авторство приведенной фразы приписывается не кому-нибудь, а М. Лютеру, основателю одного из самых жестких и принципиальных в плане осуждения греха христианского вероучения). Праздность ценили и исследовали такие мастера, как Ш. Бодлер, О. Уайльд, Д.К. Джером, Т. Манн, Ф.С. Фицджеральд, А.С. Пушкин, К. Малевич, Э. Уорхол, Ф. Феллини, М. Кундера и многие другие. Экзистенциальный мистицизм пушкинских “Пиковой дамы” и “Пира во время чумы” или “Волшебной горы” Т. Манна, сталкивающих их персонажей с глубиной бытия и самими собой, трудно недооценить. (Здесь мы также не будем впадать в поверхностную аналитику — пусть каждый вдумчивый читатель или зритель ставит экзистенциальные вопросы и ищет на них ответы сам.)

## **Дионисизм древний и современный**

К началу III тысячелетия культурно-исторические воплощения практик праздности, разумеется, претерпели существенные трансформации, однако экзистенциальный и метафизический дух стратегий их реализации по-прежнему сохраняется, хотя и не всегда очевиден. Дионисизм древних греков в качестве одного из истоков европейской культуры находит историческое и содержательное продолжение в современных практиках праздности. Среди них следует выделить клуббинг (клубную культуру), некоторые виды туризма и номадизма, новейшие современные субкультуры: *slow life* (в переводе с английского “размеренная жизнь”, “жизнь без спешки”) [22], отдельные коллективные коммунитаристские практики и др.

Остановимся подробнее на клубной культуре как наиболее экзистенциально насыщенной, по нашему мнению, совокупности культурных практик праздности современного общества. Пик популярности клуббинга и главные моменты его экзистенциальных озарений, по всей видимости, уже сместились в историю культуры; ныне наблюдается лишь инерционное продолжение его существования, по аналогии со “смертью” рок-н-ролла. Однако экзистенциальные новации клуббинга легли в основу многих вышеперечисленных современных культурных практик праздности.

Клубная культура в ее андеграудной, “классической” ипостаси изначально направляет личность не на потребление ма-





## ОТКУДА И КУДА



териальных благ и их знаковых выражений (хотя того и не исключает), а на потребление и производство собственного социально-духовного и телесного опыта через опыт коллективный. Согласно многолетним полевым наблюдениям британского антрополога и исследователя клубной культуры Ф. Джексона, одна из главных особенностей такой деятельности — ее антипотребительский характер, поскольку доступ в клубное пространство не приобретается за деньги, а требует от индивида определенного эмоционального настроения, готовности соответствовать такому пространству и разделять его ценности и стандарты общения в нем. Получаемый клуббером как постоянным посетителем клубов глубинный чувственно-телесный опыт (он формируется особой средой клубного пространства посредством доброжелательного общения, красивой мелодичной и ритмичной музыки, эстетичного дизайна, сексуальности и других факторов) позволяет ему иным образом оценивать себя и окружающую социальную действительность. «Такие вечеринки создают пространство, где люди могут оставаться собой среди толпы, всегда на это рассчитывать, исследуя свое “я” и примеривая на себя его новые варианты, основанные на иных способах представления. Вопрос “Кто я?” перестает быть экзистенциальной проблемой, превращаясь в социальный эксперимент, основанный на творческих практиках, поднимающих онтологическое или скрытое “я” на поверхность тела, где оно имеет возможность раскрыться» [7].

В отличие от семиотических культурных систем, основанных на знаках и символах (идеология, религия, образование и т.д.), клуббинг является живой социальной практикой и потому не отчуждает человека от реального мира, а особым образом возвращает его в пространство человеческого. Следовательно, приверженность клуббингу означает постоянное воспроизведение опыта клубной среды. Описывая социальный портрет клубберов, Ф. Джексон отмечает: несмотря на то, что на работе или на улице они будут вести себя более осмотрительно, чем на вечеринке, “они скорее поприветствуют вас улыбкой, чем хмурым взглядом, — они привыкли улыбаться незнакомым людям. Они приняли неформальный стиль общения с окружающими, социальное тело, брызжущее страстью к общению” [там же].

Длительный клубный опыт позволяет его носителю иметь творческое и социальное преимущество перед людьми, такового не имеющими, и избирать немассовые жизненные ценности и формы деятельности. Глубина и содержание экзистенции клубного пространства не могут быть выражены вербально, это некий новый социально-духовный, телесный и метафизический опыт, который каждый адепт подобной практики приобретает и ощущает интимно внутри себя. Это могут быть и новые грани самопознания, трансперсональные открытия, ощущения полноты бытия, гармонии и счастья,

переживание которых может закрепляться и воспроизводиться уже вне клуба. Но указанный экзистенциальный опыт, в чем бы он ни заключался, как и всякий опыт праздности, не замыкается на себе самом, а ищет диалога с Другими (но не со всеми, а с соответствующими и близкими по уровню социального и культурного развития). Клубная культура подталкивает своих приверженцев к поиску новых способов саморазвития и преодоления отчуждения от мира (например, повышение уровня личностного саморазвития через посещение иных культурных институтов, чтение литературы, получение нового образования, путешествия, расширение социальных связей и т.д.).

Таким образом, на базе последовательной вовлеченности в определенные практики праздности формируется особый экзистенциальный опыт, который содержит значимые ресурсы для дальнейшего социального и духовного бытия приобщенной личности. Представляется, что данная закономерность характерна для большинства древних и современных элитарных стратегий праздного бытия. При этом осуществление праздного бытия, особенно в его элитизирующих, метафизических проявлениях, видится только в пространстве коммуникации с Другими, то есть в *сообществе*.

## Праздность, творчество и сообщество

В современной философской (и прежде всего в постмодернистской) литературе осмыслению феномена “сообщество” уделяется повышенное внимание. У истоков дискурса стояли участники знаменитого “Коллежа социологии” [12] — Ж. Батай, М. Бланшо, Ж.П. Сартр, а также Ж.-Л. Нанси. Изначальной идеей, от которой отталкивались и которую разделяли мыслители, был тезис о том, что сообщество не является редуцированной формой общества (оно не стремится к общностному слиянию, то есть не подавляет индивида), а также не выступает институциональной социальной общностью, организацией, целостной системой с инструментами власти. Формальное общение — отличительный признак различных социальных групп — замещается в сообществе невидимыми, неопишными трансцендентными связями, вследствие чего оно само становится невидимым и неопишным, практически отсутствующим. Сообщество есть и одновременно его нет. Кроме того, Бланшо и Нанси *сообща* вводят в понимание категории сообщества элемент “непроизводительности”, праздности, что, с их точки зрения, характерно для любого сообщества, и это крайне важно в свете предмета нашего исследования. Сообщество не ставит перед собой никаких практических, производственных целей, кроме трансцендентных, и потому оно принципиально праздно.



## ОТКУДА И КУДА



Симпосий. Роспись  
краснофигурного  
кратера. Середина  
V века до н.э.  
Музей  
Метрополитен,  
Нью-Йорк



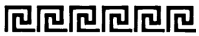
Сообщество неверифицируемо, оно избегает говорить о себе, не желает никому (в том числе и себе) признаваться в своем существовании и, как замечает М. Бланшо, “распадается так же случайно, как и создается” [5]. При этом, по мнению автора, одной из главных примет истинного сообщества выступает следующая: когда сообщество распадается, у его участников остается впечатление, будто бы его никогда и не существовало. В конце своего эссе о сообществе Бланшо делает заключение, которое прямым образом связывает категории сообщества и праздности: призывая читателя не оставаться равнодушным к современности, “которая, открывая перед нами неведомые пространства свободы, возлагает на нас ответственность за новые отношения, такие хрупкие и такие долгожданные, — отношения между тем, что мы называем творчеством, и тем, что мы называем праздностью” [там же], философ недвусмысленно акцентирует внимание последующих исследователей на изучение проблемы культурной взаимобусловленности творческого экзистенциального опыта и праздного бытия.

Концептуальную традицию Ж. Батая и М. Бланшо в дальнейшем развивает Ж.-Л. Нанси в своем известном сочинении “Неработающее сообщество” [29]. Мыслитель интерпретирует сообщество как то, что дано до бытия и не обладает бытием для себя. Сообщество не является и никогда не может стать “общественной единицей”, поскольку выступает как опыт совместного существования, но не как производитель конкретного социального продукта (именно потому оно “неработающее”, праздное). Однако сообщество есть коммуникация через праздность, и именно эти два атрибута делают сообщество сообществом.

О. Аронсон, продолжая традицию философии сообщества Ж.-Л. Нанси, Ж. Батая, М. Бланшо, конкретизирует отдельные аспекты данного понятия на изучении абсолютно праздного сообщества богемы. Согласно общепринятому пониманию, богема представляет собой слой творческой интеллигенции (актеры, художники, музыканты, литераторы и т.п.), не имеющей устойчивого материального обеспечения, ведущей беспорядочный, беспечный образ жизни. Однако Аронсон принципиально отказывается от конкретизации понятия: богема как некоторая социальная группа в понимании исследователя “не имеет определенных границ и... не совсем понятен принцип общности, в ней заложенный” [2]. При этом автор все же констатирует, что богема организуется как сообщество принципиально анонимное и открытое и любое общество нуждается в богеме как указателе возможных зон свободы, так как оно характеризуется через праздность, жизнь вне категорий труда и потребления, бедности и богатства.

“Богемность” богемы, как это ни парадоксально, заключается не только в праздности и нечеткой коллективности сообщества (почти “сообщничества”), но и в очевидных интеллектуально-творческих и духовных результатах ее существования, ведь именно богема образует как художественную среду, так и высшие слои научной элиты. В другой работе, вновь подчеркивая взаимосвязь сообщества и праздности, О. Аронсон отмечает: “Если мы ищем праздность, то мы вынуждены уходить от понимания ее индивидуального характера” [3, с. 81]. Примерно такой же позиции придерживается В.В. Котелевская в своем исследовании праздности в литературе модерна и постмодерна. Автор настаивает на рассмотрении этоса праздности с акцентом “на коллективных образцах, а не индивидуальной психологии персонажа и автора” [13, с. 47].

Концептуальную линию О. Аронсона отчасти продолжает и российский искусствовед В. Мизиано, анализируя феномен тусовки как специфичного праздного и коммуникативного сообщества. Для Мизиано наличие тусовки обусловлено процессом “распада дисциплинарной культуры и социальных иерархий”, тусовка предстает у него как предельно персонализированный тип сообщества [20, с. 353]. Вслед за уже упомянутыми классиками постмодернизма Мизиано подчеркивает праздный, лишенный заранее заданных практических целей, метафизический характер данного типа сообщества: “Тусовка не оправдывает деятельность, у нее нет для этого адекватных критериев — она требует лишь соблюдения встреч. Тусовка — это внепроизводственное и чисто симулятивное сообщество” [там же, с. 354]. Однако исследователь не отрицает и обратную, прагматично-рациональную, потребительскую сторону медали в сообществе тусовки как проекта не только творческого, но и социального, жаждущего не только признания, но и получения значительных материаль-



ных благ. Таким образом, от сообщества богемы (как и от иных существовавших прежде сообществ, стремившихся скрыть свое существование от общества или даже не осознающих сам факт своего существования) тусовку отличает ее выраженная социальная ангажированность.

Говоря о праздности как экзистенциальной основе творчества и совместного опыта в сообществе, следует вспомнить такую разновидность элит, как золотая молодежь, чья праздность выступает в качестве способа организации не только досугового, но и повседневного бытия. В нашем понимании [23], с социально-философской точки зрения, золотая молодежь — это те находящиеся в молодом возрасте выходцы из элитарных (в любом поколении) семей, которые смогли усвоить конструктивный, “положительный”, нормативно-ценностный элитарный опыт и вместе с тем избежать приобретения или чрезмерного усвоения негативных элитарных или не элитарных качеств (хищнического образа деятельности и мышления, корысти, прагматизма, конформизма, самоутверждения через зло и т.д.). Лишенные основных забот в жизни, представители золотой молодежи не только больше времени уделяют праздному досугу, но и способны эффективнее (имея больше сил и нематериальных, внутренних стимулов) получать образование, актуализировать свои социальные и творческие интересы, развивать личные и социальные способности. При этом само понятие “золотая молодежь” указывает не только на праздный, но и на коллективный, множественный и коммуникативный характер существования данного сообщества, обуславливающий ресурсную поддержку для элитизации личностной и элитизации всего сообщества. В данном случае запускаются элитизирующие и трансцендентные механизмы праздности (о чем мы писали в своих предыдущих публикациях [см., напр.: 23; 25]), обуславливающие формирование и закрепление положительных сторон личности, развитие исключительного элитарного мышления.

Досуг золотой молодежи представляет собой не обязательно бесконечные вечеринки с большим количеством алкоголя или наркотиков либо стрит-рейсинг по ночным улицам на спортивных автомобилях и тому подобные забавы, но и такие вполне одобряемые обществом практики, как спорт, художественное творчество, духовные практики, путешествия и даже волонтерство и благотворительность, только на более весомом и глубоком, чем у массовых слоев общества, уровне. Как возможный итог праздность золотой молодежи становится маркером эзотерического входа в трансцендентный мир, преодоления своих антропологических границ, метафизическим каналом в высшие уровни бытия. Лучшим и архетипическим примером подобного рода духовной элитизации представителя золотой молодежи выступает биография основателя буддизма — принца Сиддхартхи Гаутамы [24].



Таким образом, не только возможность существования любого сообщества находится в прямой зависимости от степени концентрации праздного бытия среди его участников, но и сам экзистенциальный опыт праздности демонстрирует ее принципиально коммуникативный характер. Экзистенция праздности невозможна вне сообщества.

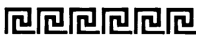
Виктор Габриель  
Жильбер. Бал  
(An Elegant Soiree).  
Ок. 1875. Частная  
коллекция

## Праздность как протест

Протест сам по себе представляется нам глубоким экзистенциальным духовным актом высокосоциализированной человеческой личности, так как сфера сущего, обыденной повседневности подталкивает к конформизму и пассивности, присущих массам. При этом социальный протест, исходя из глубин человеческой души и реализовываясь в конкретных обстоятельствах и контекстах, может принимать различные формы, в том числе выражаться через праздность. Протестные ресурсы праздности как таковой практически не изучались философией и социально-гуманитарными науками, однако именно указанное измерение является одним из ключевых для многомерного феномена праздности и связывает его с экзистенцией. Не знаешь, что делать, — не делай ничего. Данный афоризм как формула из практической философии



## ОТКУДА И КУДА



не только дает совет в сложных обстоятельствах не лезть туда, куда лучше не лезть, но и подсказывает обиженному, пострадавшему человеку, как ему выразить свой протест, когда других, прямых и более очевидных инструментов для этого нет, — через отсутствие специальных усилий (как максимум) или отсутствие ответного зла и насилия (как минимум), то есть через праздность. В восточной даосской философии упомянутый принцип носит название “У-вэй” (недеяния) и формулируется еще одной поговоркой: если долго сидеть у реки, то можно увидеть, как по ней проплывает труп твоего врага. Образ реки здесь тоже неслучаен, поскольку Дао — это путь, и созерцание пути Дао в образе водного потока имеет метафорический и аллегорический смысл, по сути являясь попыткой созерцания экзистенции.

Протестные технологии праздности апробированы практической философией XX века — широко известными принципами “несопротивления злу силой” Л.Н. Толстого и М. Ганди, “социального несотрудничества” Д. Шарпа, различными видами стачек и забастовок, идеологиями молодежных и контркультурных эскапистских движений (битники и хиппи, ситуационисты, панк-культура, “иксеры” [14] и клабберы). Нет необходимости пересказывать и еще раз анализировать содержание названных теорий и культур — они хорошо известны, а нюансы заинтересованный читатель легко найдет в многочисленных научных исследованиях и первоисточниках. Однако следует отметить: несмотря на всю разнородность этих теорий и подчас радикальные различия их adeptов, все они объединены общим принципом реализации протеста через праздность, понимаемую как недеяние, эскапизм и ненасилие.

Цель ненасилия — не достижение победы над противником или врагом, но в преодолении несправедливости, в решении конфликтов и посредством этого создании условий справедливой жизни для всех. Ненасилие устанавливает власть справедливости, правды и любви. Ненасилие разворачивает борьбу за преодоление несправедливости на уровне совести. Оно организовано отказывается повиноваться несправедливым порядкам и законам или действовать в ситуации несправедливости и подавления прав человека. Ненасилие делает невозможным функционирование несправедливой системы и вместе с тем не разрушает человеческие жизни, не уничтожает материальные ценности. “Ненасилие — высшая дхарма”. Конечно, категория ненасилия у М. Ганди — это не праздность в традиционном ее понимании, но активное недеяние, недеяние зла. О праздности и ее экзистенции говорят другие слова Ганди: “Жизнь — это не только ее ускорение” (другой вариант: “В жизни есть дела поважнее, чем только наращивать ее темп” [9]). Протест и праздность взаимосвязаны; они насыщены экзистенцией и без нее невозможны, как и сама жизнь.

Проведенное исследование феномена праздности позволяет сделать вывод о том, что праздное пространство максимально приближено к подлинно бытийственной, онтологической и экзистенциальной сферам человеческой жизни, где личность может контактировать с высшими силами (горниевым миром) и черпать новые импульсы для собственного духовного и социального роста. Праздность — это искомая цель жажды бытия человеком и одно из выражений его экзистенции. Вместе с тем нахождение в подобных состояниях чревато опасностью потери контроля над собой и потому справиться с подобной задачей может только подготовленная, элитарная личность (в древних культурах — это шаманы, жрецы, в античности — посвященные аристократы, в современном обществе — высокосоциализированные личности).

Отказ от внутренней сосредоточенности, самосовершенствования, интеллектуального напряжения может привести к деградации, распаду личности, примитивизации ее духовных потребностей и социальных устремлений — то есть *социальной депривации*. Однако главный культурно-антропологический вектор практик праздности — их принципиально коммуникативный характер, они невозможны вне общества (сообщества). Праздность проявляется и существует только в пространстве социальных отношений и взаимодействий.

## Литература

1. Агамбен Д. Искусство, без-деятельность, политика // Социол. обозрение. 2007. Т. 6, № 1. С. 41–46.
2. Аронсон О.В. Богема: опыт сообщества: Наброски к философии асоциальности. М.: Прагматика культуры, 2002. С. 14.
3. Аронсон О.В. Грубый коммунизм, или Этика праздности // Vox. Филос. журн. 2015. № 18. С. 80–91.
4. Батай Ж. Внутренний опыт / пер с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Аxioma / МИФРИЛ, 1997.
5. Бланшо М. Неопишемое сообщество [Электронный ресурс] / пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: Мос. филос. фонд, 1998. URL: <http://lib.ru/INPROZ/BLANSHO/soobshestwo.txt>.
6. Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
7. Джексон Ф. Клубная культура [Электронный ресурс]. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=83165>
8. Доманина С.А. Многозначность понятия *OTIUM* в трудах римских авторов эпохи поздней республики // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. Филология. 2012. № 1 (2). С. 56–59.
9. Душенко К.В. Мысли, афоризмы и шутки знаменитых мужчин. Изд. 6-е, перераб. М.: Эксмо, 2016. С. 97.
10. Зубец О.П. Праздность и лень // Этическая мысль. 2002. № 3. С. 118–137.
11. Кислов А.Г. Девальвация труда как фактор роста социально-профессиональной мобильности // Социально-профессиональная мобильность в XXI веке: Сб. докл. 2-й Всерос. конф. / под ред. Е.М. Дорожки-





## ОТКУДА И КУДА



на, В.А. Копнова. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. пед. ун-та, 2015. С. 59–65.

12. Коллеж социологии: 1937–1939: тексты Ж. Батая, Р. Кайуа, Ж. Дютуи, Р. Гуасталла, П. Клоссовски, А. Кожева, М. Лейриса, А. Левицкого, Г. Майера, Ж. Полана, Д. де Ружмона, Ж. Валя и др. / сост. Д. Олье; под ред. В.Ю. Быстрова; пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой и др. СПб.: Наука, 2004.

13. *Котелевская В.В.* Этос праздности в романе модернизма и пост-модернизма // Изв. Юж. федерал. ун-та. Филол. науки. 2012. № 1.

14. *Кузнецов С.* Певцы неизвестного поколения // Иностран. лит. 1998. № 3. С. 99–107.

15. *Кулева М.* “Надеть на себя ошейник с электрическим током”: молодые сотрудники “новых” и “старых” культурных институций на рабочем месте // Журн. исследований социальной политики. 2015. Т. 13. № 2. С. 337–344.

16. *Лиссарраг Ф.* Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира // Неприкосновенный запас. 2005. № 5 (43). С. 82–92.

17. *Малышева С.Ю.* “Рождение досуга”: возникновение и эволюция понятия в XIX веке [Электронный ресурс]. URL: <http://postnauka.ru/longreads/25099>.

18. *Маслов А.А.* Праздная жизнь интеллектуала // Китай: колокольца в пыли; Странствия мага и интеллектуала. М.: Алтейя, 2003. С. 275–282.

19. *Метлев А.* Феноменология праздности // Сучасне мистецтво [Современное искусство] (Украина, на рус. яз.). 2010. № 7. С. 64–86.

20. *Мизиано В.А.* “Тусовка” как социокультурный феномен // Художественная культура XX века: Сб. ст. М.: ТИД “Русское слово-РС”, 2002.

21. Мифология: Большой энциклопедический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. 4-е изд. М.: БРЭ, 1998.

22. *Николаева Ж.В.* Slow life: Новая философия неспешности // Обсерватория культуры. 2016. Т. 1. № 1(1). С. 24–30.

23. *Петров В.Е.* “Золотая молодежь” как социальный феномен: между праздностью и нормативной социализацией // Образование и общество. 2015. № 1(90). С. 110–114.

24. *Петров В.Е.* Концепты недеяния и праздности в философии и культуре юго-восточной Азии // Наука и мир. Междунар. науч. журн. 2015. Т. 2. № 11(27). С. 157–161.

25. *Петров В.Е.* Между пороком и практикой: культурные смыслы категории праздности в современном академическом дискурсе // Вестн. развития науки и образования. 2013. № 6. С. 160–165.

26. *Пятницына Т.А.* Труд и праздность в истории европейской культуры // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2012. № 9 (28). С. 5–11.

27. *Сидорина Т.Ю., Ищенко Н.И.* Трудоцентризм как образ жизни: пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. 2015. Т. 13. № 3. С. 136–146.

28. *Франчук О.В.* Мешай дело с бездельем, проводи время с весельем (концепт “праздность” на материале исторических и лексикографических источников) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2011. № 3 (33). С. 513–518.

29. *Nancy J.-L.* La communauté desoeuvree . P.: Christian Bourgois, 1986.

30. *Russell B.* In Praise Of Idleness. L.: R-classics, 2004.