



**ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА**

БОГ, СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

© 2016

О.А. Коваль



**Коваль
Оксана**

Анатольевна — кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия (РХГА). В журнале “Человек” опубликовала статью “Опыт телесности и трибунал разума. К вопросу о безумии” (2014, № 2). E-mail: ox.koval@gmail.com

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 13-03-00151 “Образы бессмертия в современной культуре”.

“Критика чистого разума” была призвана установить подлинные пределы человеческого познания. Там в качестве абсолютной цели какой бы то ни было рациональной деятельности выступают три трансцендентальные идеи, лежащие по ту сторону возможного опыта: бытие Бога, свобода воли и бессмертие души. Они, оставаясь сами не доказуемыми, регулируют всю сферу теоретического знания. Однако разуму практическому эти идеи — идеи чистого разума — представляются “фактом”, чья безусловность маркирует границы человеческого действия и отмечает его поле.

Не в последнюю очередь благодаря строгости и непреложности подобных фактичных истин этическая концепция Канта имеет столь ригористический характер. Едва под сомнение подпадает существование Бога, безграничная свобода или бессмертие души (как условия возможности категорического императива), моральная парадигма Канта обнаруживает свою несостоятельность, а потому не удивительно, что современное сознание утрачивает к ней доверие. Но попытки реабилитировать этику Канта не прекращаются. Ее востребованность можно проследить и в аналитических исследованиях (У.В.О. Куайн, П.Ф. Стросон), и в этике дискурса (К.-О. Апель, Ю. Хабермас), и в постмодернистских рефлексиях (М. Фуко, Ж. Делез), и у представителей коммуитаризма (Ч. Тейлор, А. Макинтайр). На фоне такого многообразия рецепций кантовской метафизики нравов особо выделяется моральная теория Ханны Арендт. Правда, чтобы спасти царство свободы, которое Кант учредил как измерение истинной человечности, ей пришлось прибегнуть к более тонкому оружию из кантовского арсенала, нежели категорический императив, — к способности суждения. В отличие от Канта, считавшего, что эта способность определяет формирование лишь эстетических суждений вкуса, Арендт распространяет ее на сферу intersubjectивных отношений и трактует как неотъемлемое основание любого челове-

ческого поступка, предпринимаемого всегда самолично и, стало быть, предполагающего лишь персональную ответственность¹. Подобное перенесение кажется вполне оправданным, если вспомнить, что “Критика способности суждения”, согласно намерениям Канта, должна была послужить своего рода мостом между его теорией познания и практической философией [10, с. 174–177, 195–200]. Ханна Арендт, разумеется, не собирается модернизировать общую архитектуру кантовской системы, в которой, как ни странно, именно моральный компонент оказался слабым звеном. Невольный свидетель того, как ее собственная страна, родина “мыслителей и поэтов”, дважды за вполне обозримый отрезок времени совершенно переменила свои нравственные ориентиры (первый раз — с приходом к власти национал-социалистов, второй — с их поражением), Арендт столкнулась с необходимостью понять — не столько абстрактно-умозрительно, сколько непосредственно для себя, — как подобное, «когда единственное, что мы можем сказать: “Такого никогда не должно было произойти!”» [7], стало реальностью.

С учетом ее личной вовлеченности в предметы, казалось бы, сугубо спекулятивного свойства, какими традиционно выступают проблемы моральной философии, небезынтересно проследить, в какой мере путеводные вехи кантовской этики — Бог, свобода и бессмертие — сохраняют силу в “мышлении без барьеров”², которое практиковала Ханна Арендт. Ведь для нее кантовские регулятивы, которые должны были, по замыслу их автора, “ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*” [11], лишь узаконили попытки разума устремляться к “непостижимому”, легитимировав тем самым его абсолютную свободу: «Умение и потребность мыслить отнюдь не ограничены какой-то особой предметной областью, например, вопросами, которые разум ставит, зная, что никогда не сможет на них ответить. Кант не “отверг знание”, а отделил знание от мышления, и освободил место не вере, а мысли» [6]. Подход Арендт к кантовскому наследию, как можно судить по приведенной цитате, вовсе не был исключительно апологетическим: хотя она не устает подчеркивать, что Кант занимает особое место в истории философии и в ее личной иерархии ценностей, внутренняя полемика с ним оборачивается созданием собственной моральной теории, весьма оригинальной и самобытной.

Разночтения обнаруживаются уже на первых шагах сопоставительного анализа этических воззрений двух философов. Фундаментальное для обоих понятие свободы — второе в знаменитой триаде Канта, но первое в любых рассуждениях на тему морали — в интерпретации Арендт маркирует сценическое пространство политического действия, в которое вовлечены все члены сообщества, то есть сферу открытой публичности. Кант же понимает свободу прежде всего как “вещь в себе” — некую сокровенную реальность сознания, не явленную в мире

¹ В рамках этой статьи нет возможности подробно останавливаться на учении Арендт о суждении. С ним можно ознакомиться по недавно опубликованному переводу ее лекций о Канте, с учетом того, что последняя книга Арендт “Жизнь ума”, которую она планировала закончить детальным анализом способности суждения, к сожалению, так и не была завершена (См. [3]).
² Так характеризовала свою работу сама Арендт: «Мыслить без барьеров” — это именно то, что я пытаюсь делать» [14].



феноменального опыта, но и не воспринимаемую тем внутренним чувством, каким эмпирическое Я дано самому себе. Опираясь на кантовский тезис о недоступности свободы для самого субъекта действия, Арендт ставит в заслугу Канту вызволение свободы из ограниченности внутреннего пространства души, в котором та пребывала, начиная с ап. Павла и Августина. Однако кантовская свобода, будучи трансцендентальным условием возможности действия, отличается не только от внутренней сферы, “где люди могут укрываться от внешнего принуждения и *чувствовать себя* свободными” [8], но и от той реальности поступка, какой свобода видится Арендт. “Люди *действительно* свободны, а не просто обладают даром свободы, пока они совершают поступки, ведь *быть* свободным и *действовать* — это одно и то же” [там же, с. 224]. В своем предпочтении действительности возможности Арендт следует Аристотелю: свобода существует постольку, поскольку она осуществляется, то есть лишь в момент свершения поступка, как чистая актуализация; у Канта же априорность свободы свидетельствует о ее потенциальном характере. Другими словами, если у Канта свобода выступает “даром”, позволяющим человеку действовать (свобода действия), то у Арендт само действие есть “дар”, позволяющий человеку переживать свободу (действие как свобода).

Характерной чертой новоевропейских этических представлений о свободе можно считать исходную ориентацию на Другого; именно фигура Другого задает горизонт свободы. В этом плане подходы Арендт и Канта тоже несколько выбиваются из общей картины, хотя и по-разному. В кантовской версии межчеловеческих отношений Другой воплощает собой необходимость самоограничения, принесения в жертву собственной свободы ради свободы Другого. Однако центром, вокруг которого выстраивается нравственное учение Канта, выступает не Другой, а личностное Я, его бессмертная душа: не столько уважение к другому, сколько самоуважение является главной заботой морального субъекта. С одной стороны, Арендт поддерживает кантовский идеал человеческого достоинства, который зиждется на уважении к себе, но, с другой стороны, упраздняя дихотомию “своя/чужая”, она мыслит свободу в первую очередь как общую территорию человеческих действий, собственно, и возникающую в этом зазоре “между”. Каждый поступок предполагает присутствие Другого как своего адресата, *ответственного* в прямом смысле слова — отвечающего, реагирующего на мое действие. Мысль о свободе не предшествует действию, а наследует ему; это только с появлением христианства мысль узурпирует свободу, заключая ее в границах внутреннего Я. По мнению Арендт, “Человек ничего не знал бы о внутренней свободе, если бы сперва не испытал на себе свободу в качестве мирской, осязаемой реальности. Мы впервые познаем свободу и ее противоположность в ходе общения с другими,

а не общения с самими собой” [там же, с. 231]. Таким образом, связи, устанавливаемые между людьми, конституируют свободу как непосредственно практическую сферу, а человека — как существо свободное, или политическое, т. е. живущее в полисе, вместе с другими. Старая аристотелевская дефиниция человека приобретает у Арендт новое звучание: в книге “*Vita activa*”, посвященной действию *par excellence*, автор возводит свободный поступок в ранг наивысшей формы человеческой деятельности. Если труд, направленный на освоение природы с целью биологического выживания, формирует *animal laborans*, а создание, более благородная человеческая активность, которая отвечает за производственное изготовление вещей искусственных, превращает человека в *homo faber*, то социальное действие, получившее у Арендт возвышенное значение исполнительского искусства, виртуозности, выступает для человека своеобразной инициацией, пройдя которую он сам становится *initiator*, начинателем, то есть, собственно человеком.

В контексте, заданном “начинанием”, обнаруживается еще один пункт сближения-расхождения двух философов. Речь идет о разделяемом Кантом традиционном понимании свободы как атрибута воли. Средневековые споры, пытавшиеся совместить свободную волю человека с божественным предопределением, намертво связали свободу с волей. В отличие от желания, которое стимулируется внешним миром, и его оппонента — разума, который подчиняется требованиям истины, воление, будучи причиной самого себя (*causa sui*), признается абсолютно свободным и выступает в роли арбитра (*liberum arbitrium*) в споре ума и страсти. Приписывая спонтанность исключительно мышлению, Кант тем самым трансформирует свободную волю в практический разум. “У него разум делегирует Волю в качестве исполнительного органа по всем вопросам поведения” [1, с. 367]. Получается, свобода у Канта выступает свойством “умного воления” и, обеспечивая индивиду полную автономию, становится главным принципом кантовской этики. Арендт же считает “свободу воли” мыслительным стереотипом, автоматически перенимаемым кантовской эпо-



Ханна Арендт



³ Ту же двойственность, принимающую, однако, форму не диалога, а конфликта, Арендт обнаруживает и в феномене воли, демонстрируя это на примере учения Августина об амбивалентности свободной воли, лаконично выраженной в известном изречении ап. Павла: “добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю” (Рим. 7:19). См.: [7, с. 169–176].

⁴ Арендт считает, что Кант, делегировавший непосредственно самоличному решению разумного индивидуума обязательность совершения нравственных поступков, некогда внушаемую человеку исключительно божественными заповедями, первым отважился на нерелигиозное объяснение моральных норм, изгнав тем самым присутствие Бога из практической философии, но сохранив его в своей теоретической философии в виде трансцендентальной идеи. См.: [7, с. 104].

хой. Апеллируя к античному опыту общежития, который не знал ни проблемы свободы, ни проблемы воли, она понимает свободу как спонтанную силу начинать нечто новое, чего прежде еще не было в мире. В “Критике чистого разума” Кант тоже аттестует свободу как причину, полагающую начало иным, не природно обусловленным родам детерминации. Но, во-первых, эта причина трансцендентна по отношению к собственно природе человека (вещь в себе) [11, с. 422], а во-вторых, она есть неотъемлемая характеристика воли. Арендт стремится развести свободу и волю: не отрицая существования последней, она находит странным, что способность, чья главная функция повелевать и предписывать, парадоксальным образом отождествляется в истории западной культуры со свободой. “Воля, если рассматривать ее как отдельную и отличную от прочих человеческую способность, следует за суждением, то есть за осознанием правильной цели, и отдает приказ к ее реализации. Способность отдавать приказы, диктовать действия — это не свобода; это просто сила как противоположность слабости” [8, с. 229–230].

Для Арендт со-бытие с другими гораздо более весомый фактор, нежели индивидуальная автономия. Даже моральность личности определяется исходя не из атомарной свободы, а из необходимости общения: принцип публичного действия, имеющий своей обязательной предпосылкой обращенность к другому, интериоризируется, расщепляя единую целостность человеческой души на два равноправных голоса, вступающих между собой в диалог³. Эта беззвучная беседа души с самой собой, названная Платоном мышлением [12], становится у Арендт гарантом нравственности. Нежелание жить с преступником, которым становишься, добровольно нарушая моральные запреты, способно уберечь от свершения дурных поступков намного надежнее, чем категорический императив. Ибо, как пишет Арендт, “... если в уплату за участие (неважно, из простого конформизма или даже ради единственного шанса на успешное сопротивление) я сделаю то, чего от меня сейчас требуют, то больше не смогу жить с собою; моя жизнь перестанет быть для меня чем-то стоящим. Поэтому я скорее несправедливо пострадаю сейчас и даже приму смертный приговор, если меня будут принуждать к участию, чем поступлю несправедливо и обреку себя на то, чтобы жить с таким злодеем, в какого превращусь” [2, с. 215]. Правда, как и в случае кантовской этики, где осознание долга напрямую зависит от рациональной способности, разумность и у Арендт остается источником нравственности. Отказ быть в ладу с самим собой, поддерживать и культивировать в себе мышление чреват утратой любых моральных ценностей — не только из разряда общечеловеческих установлений, но и закон, который свободное Я кладет самому себе.

Что касается Бога — первой регулятивной идеи чистого разума, играющей, вопреки мнению Арендт⁴, не последнюю роль

в деле обоснования этической доктрины Канта, то у нее традиционное христианское мерило, в образе высшей справедливости задающее планку должного поведения, трансформируется в предельный человеческий критерий, когда под прицел философского вопрошания попадает сам человек. Теологическая модель, которую, сильно упрощая, можно редуцировать к вопросу “Что есть Бог? ”, оборачивается у Арендт антропологической парадигмой в кантовском духе, где на вопрос “Кто я?”, расширенный до глобального “Что такое человек?”, способен ответить, пожалуй, один лишь Бог. Арендт пишет: «Если уж действительно должно быть что-то вроде сущности человека, явно только Бог в силах ее познать и определить, ибо только Бог наверное может судить о “кто” в таком же смысле как о “что”» [13]. Отвечая на вопрос “Кто я?”, человек в попытках самоидентификации собирает себя из множественности в некую целостность по какому-то “определяющему” признаку, будь то национальная принадлежность, профессиональный статус или даже приверженность “своей” футбольной команде. Вопрос же “Что я есть?” изначально предполагает единство в качестве определяющего параметра, по отношению к которому все прочее — лишь частность. А поскольку подобное единство можно концептуализировать, лишь выйдя за пределы человеческого, заняв, так сказать, позицию Бога, то вопрос о сущности человека становится по преимуществу теологическим.

Таким образом, в сугубо светском контексте этической теории Арендт, где политическая идея свободы заменяет, если не поглощает, само понятие свободы, присутствие Бога, как то ни парадоксально, оказывается вполне уместным. Ссылаясь на трактат “О граде Божьем”, она интерпретирует августиновские рассуждения в русле собственной концепции. Сотворение Богом человека в уже существующей вселенной приравнивается Арендт к появлению в мире свободы. Сам будучи действующим началом, человек привносит в мир элемент спонтанности, непредсказуемости, творчества и в этом отношении равен Богу. Он тоже творец, он тоже начало, он тоже свобода. “Человек, поскольку он — начало, способен к начинанию; “быть человеком” и “быть свободным” — это одно и то же. Бог создал человека, чтобы привнести в мир способность к начинанию” [8, с. 253]. В христианстве власть, присущая человеческой свободе, приписывается вере, способной совершать “чудеса”. По мнению же Арендт, речь здесь идет не о каких-то мистических вещах, а о вполне обычной для человека как свободного существа деятельности, в ходе которой возникает нечто новое, доселе неизвестное и прежде не существовавшее: “Чудеса суть вовсе не сверхъестественные события, а всего лишь то, чем всегда должно быть любое чудо не только в исполнении божественного существа, но и в исполнении людей, а именно нарушение некоей естественной серии событий, некоего автомати-



Ханна Арендт

ческого процесса, в контексте которого оно предстает как полностью неожиданное” [там же, с. 254]. Иными словами, свобода, по Арендт, обретается сразу же в двух регистрах — чудесного и природного, божественного и человеческого, сакрального и социального. Другое дело, что ее “человеческая” сторона зависит от определенных условий: если нет публичного пространства, в котором свобода может быть явлена в виде слов, дел, поступков, если она загоняется внутрь самости, — она не реализуется и принимает искусственную для нее форму потенциальности. В таком подпольном виде, согласно Арендт, свободу легко спутать с волей, независимостью от других, автономией существования. Тогда она и понимается как дар свыше,

как божественная награда, а не как нечто отличающее сам характер человеческого бытия в мире, разделяемого с другими.

Через призму создаваемой людьми *res publica*, в которой только и актуализируется свобода, Арендт понимает и последнюю из числа идей чистого разума — бессмертие. Правда, и здесь, как и в случае со свободой (воли) и (существованием) Бога, кантовская атрибуция бессмертия в качестве свойства души оказывается для нее весьма спорной. Бессмертие, по Арендт, — это бессмертие смертного, и подходящим масштабом для него является не вечная жизнь за пределами человеческого существования, а само измерение социального, межличностное общение, общественная жизнь как таковая. Отслеживая исторические истоки возникновения идеи бессмертия, Ханна Арендт снова обращается к опыту античного полиса, причем не к платоновскому, а к более раннему, которое еще не знало разделения на *βίος θεωρητικός* и *βίος πολιτικός*, предопределившего дальнейшую судьбу западной цивилизации. Маркером этого разделения можно считать появление в Древней Греции философии, которая стала культивировать образ мыслителя, в своей уединенной созерцательности все более отстраняющегося от дел гражданских — первейшей обязанности любого свободного человека, живущего в полисе. Когда Арендт говорит, что “в дофилософской Греции было аксиомой: единственный стимул, достойный человека как человека, — это борьба за бессмертие” [1], она имеет в виду не позже сформировавшийся идеал мудреца, приобщающегося с помощью мы-

шления к предметам вечным и тем обретающего причастность к бессмертию, а начинания и дела любого свободного гражданина, способные стяжать ему бессмертную славу в памяти потомков.

Выделение мышления в особый род деятельности приводит к тому, что бессмертие становится предметом усилий исключительно созерцательной практики и мало по малу оттесняет на второй план бессмертие политическое. Стремление человека обрести бессмертную славу своими деяниями, обратив на себя внимание как людей, так и богов, является желанием сравняться с богами, не пытаясь упразднить смерть; но философия, открывающая первое начало, от которого ведут свое происхождение и сами боги, обещает немедленное бессмертие, бессмертие “здесь и сейчас”. Предметы идеальные и совершенные, вневременные и неизменные, несотворенные и неуничтожимые, обеспечивают философу, который схватывает их умом, уже не равенство богам, бессмертие которых не абсолютно, а обретение вечности, доступной в той мере, в какой он забывает о своем земном существовании, переносясь в мир чистых абстракций. Тем самым философия подготавливает почву для подмены бессмертия, которое существует ради и за счет продолжения жизни полиса, личностным бессмертием как преодолением собственной смертности, принявшим в христианстве новый облик — бессмертия души. «Изначально божественные темы метафизики, вечное и необходимое, пережили потребность “достичь бессмертия” посредством усилий ума и “пребывать” в присутствии божественного, — ставшие бесплодными, когда вместе с ростом христианства вера заменила собой мысль в качестве источника бессмертия» [там же, с. 138].

Коль скоро эталоном свободы у Арндт выступает не внутренняя раскрепощенность духа и мысли, а осуществление человеком действующим своего предназначения начинателя, — открытая арена публичности становится необходимым условием существования человеческой свободы. Реализуясь во взаимодействии и общении равноправных индивидов, свобода как политический феномен требует того типа государственного устройства, в котором она получает воплощение как высший принцип, единственный модус власти непринудительной. Человеческие поступки на общественной сцене хотя и приравниваются к исполнительскому искусству, которое длится исключительно в настоящем, но имеют своим прямым следствием существование сообщества, ради сохранения и поддержания которого они и совершаются. Эта вынесенность в будущее предприняемого здесь и сейчас воплощает собой то человеческое бессмертие, о котором говорит Арндт. Обратная же ситуация, когда свобода подавляется и угнетается, чревата катастрофой прежде всего в политическом плане. «Если функция публичной сферы — в том, чтобы проливать свет на человеческие дела, обеспечивая пространство яви, в котором люди — де-



лом или словом, к лучшему или к худшему — могут показать, кто они такие и что могут сделать, то, значит, наступает тьма, если этот свет гасят “кризис доверия” и “закулисное правительство”, речь, не раскрывающая, а заматающая под ковер то, что есть, и призывы, моральные и прочие, под предлогом защиты старых истин всякую истину низводящие до бессмысленного трюизма» [4]⁵. Тоталитарные режимы, исследование которых и принесло Ханне Арендт славу политического философа, сигнализируют, в первую очередь, об утрате того измерения будущего, в котором нуждается человеческая свобода как действие, всегда кладущее начало чему-то новому. Потерю этого измерения не способно заглушить ни искусственно создаваемое чувство безопасности, ни идеологически обеспечиваемое единство мнений, ни материальное благополучие, поскольку ничего из перечисленного не гарантирует возможность будущего. Такая возможность, если верить Ханне Арендт, возникает лишь как продолжение уже существующей действительности, то есть напрямую зависит от той степени свободы, которая осуществляется ныне, сегодня, в настоящий момент.

Литература

1. *Арендт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. С. 133.
2. *Арендт Х.* Коллективная ответственность // Арендт Х. Ответственность и суждение. Издание второе, исправленное. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.
3. *Арендт Х.* Лекции о политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012.
4. *Арендт Х.* Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 8.
5. *Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 221.
6. *Арендт Х.* Мышление и соображение морали // Арендт Х. Ответственность и суждение. Издание второе, исправленное. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 225.
7. *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. С. 114.
8. *Арендт Х.* Что такое свобода? // Арендт Х. Между прошлым и будущим. С. 221.
9. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни”. М.: ООО “Ад Маргинем Пресс”, 2013. С. 37.
10. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 174–177; 195–200.
11. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 95.
12. *Платон.* Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 339.
13. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000. С. 18.
14. *Arendt H.* Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972) // Arendt H. Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München, Zürich: Piper, 1996. S. 110.

⁵ Об актуальности мысли Арендт свидетельствует созвучность ее представлений идеям современного итальянского философа Паоло Вирно, отстаивающего понимание общества как “существования многих в качестве многих”: «если публичность интеллекта не движется по направлению к публичной сфере, к политическому пространству, в котором “многие” могут заботиться об общих делах, она порождает чудовищные последствия. Публичность без публичной сферы — негативный уклон, если хотите, — зло в опыте множества». См.: [9].