

ПОЛІТИКА В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: КОНЦЕПЦІЯ ГАННИ АРЕНДТ

Сулімова Ю.Є.

Науковий керівник - доц. каф. «Політології та правознавства», канд. філ. наук

Шановська О.А

Понимание украинской идентичности, *украинскости* сегодня есть понимание такого феномена, который имеет характер движения, становления или даже, как оговорился Ежи Гофман, представляя премьерный показ своего фильма об Украине, *рождения нации*. Осмыслением украинской идентичности как соотнесенной с европейской занимался многие видные культурные и общественные деятели Украины. К примеру, Микола Хвильовий (как отметил И. Дзюба) обращал внимание на то, что ««живой человек есть гражданский человек. Классический тип гражданского человека выработал Запад <...> Его социальный смысл в его широкой и глубокой активности. Поэтому нельзя мыслить социального критерия без психологической Европы» [1, 33]. Наибольшим достижением всего европейского опыта Хвильовий считал «пытливый человеческий дух». Лина Костенко называет украинцев «раритетной нацией», которая представляет собой «фантом Европы, который только под конец столетия начал приобретать для мира реальные черты» [2, 29]. И писательница развивает мысль, вспоминая слова Монтескье о том, что статусу хорошего раба предшествует состояние плохого гражданина: залог успешности демократии как политической системы и заключается в созидании государства гражданином, а не в противоположном, несомненно разрушительном для индивида действии.

Можно оставить в стороне исследования специалистов-генетиков, доказывающих генетическую близость украинцев и европейцев [3] (хотя подобные новости уже можно рассматривать как некий символ природосообразности и естественности вхождения в европейское сообщество). Мы остановимся на предпосылках украинской идеи создания нации, которая должна быть объединена не столько этническим единством, сколько включенностью каждого гражданина в процесс *политический*. Раскрытие понятия «политика», «политический» в концепции европейской культуры одного из ведущих философов прошлого века и будет **целью** данной работы.

Хотелось бы еще отметить, что утверждение «украинская идентичность как процесс становления и соотнесения с европейской идентичностью» имеет силу в том случае, если мы подразумеваем *европейскость* как процесс [4], – не данность, а действие, совершаемое в течение всей жизни как отдельным индивидом, так и обществом, культурой.

Производимый в этом случае «европейский концерт» [5] – выстраивание договорных отношений, которые будут подчинены общей идее, европейской идее, – уже по определению есть действие, производимое совместными усилиями.

С этой точки зрения **актуальность** рассмотрения места, отводимого европейской культурой *политике*, заключается в том, что политика является одной из ключевых специфических сфер общественной жизни и неперенной составляющей деятельности (*vita activa*) человека.

Это соотношение было описано Ханной Арендт (Hannah Arendt) в книге «Состояние человека» (“The Human Condition”, 1958г.). Ханна Арендт принадлежит к тем интеллектуалам прошлого века, которые видели в философской рефлексии замену религиозной и идеологической догматичности. Подобное может стать возможным при несомненной актуализации текстов древнегреческих философов как средства для критического осмысления современности¹. Как пишет Михаил Хейфец, один из исследователей жизненного пути и трудов философа, «полунищая оппозиционерка сумела стать на Западе знаменитостью первого ранга, корифеем мировой науки. Посвященные ей работы пестрят такими оценками: “ключевой политический философ нашего времени”, “центральный политический мыслитель середины XX века”, “женщина, высоко уважаемая интеллектуальным истеблишментом”. Ханне Арендт присуждают премию Национального института искусств и литературы США (высшая награда страны в сфере гуманитарных наук), премию Эмерсона-Торо Американской Академии; далее последовали почетные избрания и приглашения – на должность профессора политической теории в Беркли или профессора в Принстоне (она явилась первой в истории женщиной, удостоившейся там звания профессора). За восемь месяцев до смерти (в 1976 году) Арендт делается девятым (после У. Черчилля, А. Швейцера, Б. Рассела, К. Барта, А. Кестлера, Н. Бора и Л. Оливье) лауреатом Премии Соннинга за вклад в Европейскую цивилизацию – одновременно она стала и первой лауреатом-женщиной, и первой неевропейкой среди удостоенных этой премии» [7].

Значимость идей Арендт в осмыслении *новой эпохи* несомненна. Именно ей принадлежит определение: «современный мир, в котором мы живем, родился во время первых атомных взрывов» [8, 20]. Целью исследования человеческого существования, по её мнению, является обнаружение переходных процессов при наступлении нового и пока непознанного настоящего и отслеживание общих направлений развития в случае утраты современностью своего собственного мира, своей собственной идентичности. Исходя из

¹ речь идет, к примеру, об исследовании, проведенном профессором Киевского университета им. Шевченко Мирко Вишке (Mirko Wischke) в отношении интерпретации взглядов Сократа Фридрихом Ницше [6, 331].

определения культуры как организованной совокупности общепринятых представлений человека о мире, себе самом, своем месте в этом мире, обуславливающих коллективную деятельность людей, – можно сказать, что исследования, проводимые Арндт, по сути, являются *культурологический подход* к анализу современности.

Ханна Арндт родилась в 1906 г. в германском городе Ганновер, в ассимилированной еврейской семье. Начав подростковую жизнь с чтения Канта, она увлекается современной ей экзистенциальной философией. Начало двадцатых годов было временем Веймарской республики. Свобода, космополитизм были основой университетских отношений. В 1923 году Арндт поступает в Марбургский университет, где преподает Мартин Хайдеггер. Об их романе продолжают спорить, писать. Сам Хайдеггер признавал, что она была единственной, кто его понимал, и его главная работа «Бытие и Время» не была бы написана, если бы они не встретились [7].

Мир взрослеющей Ханны испытал столкновение с крушением ценностных и политических основ века Просвещения: «нацизм сделал для Арндт невозможной какую бы то ни было идентификацию себя с немецкой нацией и даже культурой. Но, несмотря на ее связи с сионистскими кругами в Париже, она не смогла до конца идентифицировать себя ни с иудаизмом, ни с еврейством как неким этническим или культурным сообществом» [9]. Она училась у Гуссерля и Ясперса, общалась с Хоркхаймером, Маркузе, Адорно, Бенямином, Брехтом, Сартром, Койре, Оруэллом, Камю [7]. Арндт как философ, взявший на себя ответственность не только в философской рефлексии, но и в своем образе жизни, требующего постоянной саморефлексии, состоялась во многом благодаря тем, кто её окружал. В своем следовании им. В своем противопоставлении им. Арндтовское несовпадение, непринадлежание тому, что формирует современное течение жизни, находилось в полном соответствии с тем, как понимал Хайдеггер философию: «фактически, он утверждает, что философия начинается с противостояния существованию» [10]. Но это противостояние необходимо: познать самого себя возможно только в столкновении с действительностью. Индивидуальность рождается в осознании своей инаковости. При этом необходимо как наличие, так и осмысление того, во взаимодействии с чем, по отношению к чему будет определяться индивидуальность. Опыт познания действительности Ханной Арндт приводит к становлению антитоталитарных убеждений. В их основе – мысль о том, что противостоять тоталитаризму возможно: деятельностью свободного, а значит, *политического* мышления.

Рассмотрим, что же Арндт понимает под *политическим*. В её трехчастной концепции *vita activa* (состоящей из труда, *labor*, работы, *work*, и действия, *action*) именно действие, поступок (*action*) есть «единственная прерогатива человека; ни животное, ни Бог не

способны на это, и только действие полностью зависит от постоянного присутствия другого» [8, 33]. При совместной деятельности людей, в процессе общения происходит означивание чувств, результатов действий, событий, самих себя: «всё, что человек делает, что он знает или переживает, имеет значение только тогда, когда его можно высказать» [8, 18], т.е. обозначить словами. Человеческий мир есть мир, созданный речью, языком. *Политическое* есть то, что позволяет произвести и учесть множество мнений (от греч. *poli* – множество, и *tikos* – мнение): «множественность является обстоятельством человеческих действий, поскольку мы все одинаковые, как люди» [8, 22]. Согласно Арендт, именно «язык – это то, что превращает человека в политическое существо». Как только где-нибудь вспоминают о языке, об адекватности его применения, использования, – «вопросы становятся политическими по определению» [8, 18]. Язык необходим для возможности договориться, определиться, осмыслить человеческую природу, сущность, как основа творения, созидания.

Вследствие этого Арендт рассматривает торжество науки, с её искусственным, не предназначенным для общения множества людей языком как «преступление ученых». Их абстрактный язык создает иную реальность, которая заслоняет природное начало в человеке: «жизнь остается вне этого искусственного (неприродного) мира» [8, 17]. Отсутствие общезначимого, понятного языка делает ученых по определению аполитичными, вернее, вне-политичными, т.е. неспособными к *мыследействию* в результате свободного, бескорыстного общения.

Ханна Арендт представляет все виды человеческой деятельности как концепцию активной жизни (*vita activa*). Основанием человеческого в этой структуре есть пространство, свободное от потребностей жизни и принуждения других, пространство *политического мышления и действия (action)*, которое, с точки зрения античных мыслителей (Платон, Аристотель), и было местом проявления сути человека, отличающей его от животного. То пространство, которое занимает и обуславливает коллективную идентичность [11], место действия *zoon politikon*, проявление человеческой экзистенции.

Согласно пониманию древними греками, политическое пространство «пребывает в оппозиции к естественным образованиям, центром которых есть дом (*oikia*) и семья» [8, 35]. Возникновение городов-государств ставит человека в условия пребывания в «двух уровнях экзистенции» – собственном, т.е. личном и общем. Арендт подчеркивает, что такая противопоставленность является историческим фактом: «основанию полиса предшествовала деструкция всех организационных единиц, которые базировались на родстве, то есть таких, как *phatria* и *phyle*» [8, 35]. Замечательны, в связи с этим, перестановки, совершенные на Олимпе (отражение изменений в системе ценностей):

Гестия, богиня домашнего очага, упоминаемая Гесиодом, «единственным греческим поэтом, который осознанно оппонировал Гомеру, прославляя жизнь домашнего хозяйства и домашнего очага», в официальной религии древнегреческого полиса «уступает место среди двенадцати олимпийских богов Дионису» [8, 35]. Данную замену можно рассматривать уже в качестве символа, не столько отражающего, сколько формирующего пространство: дионисийское начало здесь вытесняет не аполлоновское (по Ницше), а домашнее, семейное начало. Реванш, взятый в Новое время семейственностью, был весьма своеобразным: создание наций как семей, когда «экономическая коллективная организация семей создает факсимиле одной надчеловеческой семьи, которую мы называем “обществом”, а политическая форма такой организации называется “нацией”» [8, 38]. В Античности же происходит онтологическое становление некоего пространства общественной жизни, откуда изымается всё, обеспечивающее и поддерживающее существование человека как биологического вида. Это поле деятельности не предусматривает продолжение жизни, рода, полиса. Оно не содержит данных, которые могли бы быть применимы к обустройству повседневности. Об этом рассуждает, ссылаясь на Арндт, и профессор А.А. Гусейнов: «политика в качестве сферы свободы противостоит материальной сфере необходимости, возникает как отрицание последней, является отношением к жизни» [12]. Можно подытожить: то, что обуславливает идентификацию индивида в его публичной соотнесенности с другими, не создавая при этом условий для обыденного существования – и можно считать *политическим пространством*.

С течением времени, изменением культурных традиций, практик происходит своего рода переподчинение политики социальному. Как отмечает Арндт, в ранней греческой культуре не было аналогов самому понятию «социальный»: «слово “социальный” римского происхождения <...> латинское слово *societas* первоначально имело четкое, хотя и ограниченное, политическое значение; оно означало единение людей для достижения определенной цели» [8, 34]. При этом возможным и допускаемым в римской культуре при достижении этой цели было как управление, так и причинение насилия, что было неприемлемо в греческом полисе: «быть политичным, то есть жить в полисе означало, что все решают слова и убеждения, а не сила или насилие» [8, 36]. В этом, по всей видимости, заключается основное отличие двух античностей – римской и греческой: в роли слова.

Понятие «социальный» становится основополагающим в определении человеческого состояния в эллинистический период. Арндт упоминает, что «ни Платон, ни Аристотель не игнорировали и оставляли без внимания то, что человек не может жить отдельно от общества других людей», однако «именно эта черта была общей для жизни человека и жизни животного, и уже потому она не могла быть чисто человеческой» [8, 34]. Тогда как

уже в римской традиции социальное, т.е. совместное проживание, пребывание людей становится первичным в определении человеческого бытия.

Арендт делает важное наблюдение: западноевропейская философская и политическая мысль, которая берет свое начало у Платона, оказалась, со временем, во власти традиции «перестановки». Под *перестановкой* исследовательница понимает «изменение гомеровского миропорядка», где «не жизнь после смерти, как мы имеем в гомеровском подземном царстве Гадесы, а обычная жизнь на Земле, размещается в “пещере”, в подземелье; душа не есть тенью тела, а тело есть тень души» [8, 224]. Этот образ мышления дал возможность различным философским концепциям – к примеру, идеализму и материализму, гедонизму и аскетизму, и т.п. – быть *оборачиваемыми*: «их можно переворачивать “кверху ногами” в любой момент истории, не требуя для такого переворачивания ни исторических событий, ни изменений задействованных структурных элементов» [8, 226]. Концепции, несмотря на такие перестановки, помещаемые в разные мировоззренческие системы, остаются сами собой. В дальнейшем, в ходе «интеллектуальной истории», происходит не рассмотрение самих концептуальных структур (которые не меняются), их осмысление и постижение, а «интеллектуальная игра со спаренной антитезой». Именно такая игра позволяет производить перестановки, в первую очередь, в иерархии духовных ценностей: идея определяет бытие или же бытие первично перед умопостижимым, естественное уступает в значимости сверхъестественному или же доминирует природное.

Арендт осознает, что задача, поставленная ею при воссоздании изначальных смыслов из исторических наслоений, должна привести, прежде всего, к рождению понимания того, на каких основаниях должны сегодня строиться общественные отношения. К тому же «появление общественной сферы, которая не является ни приватной, ни общественной, – это относительно новый феномен, происхождение которого совпадает с началом Нового времени, и который политически оформляется в государстве-нации» [8, 38]. Арендт уточняет, что эта форма общественной институции, безусловно, берет свое начало в Средневековье. Однако основным отличием является то, что «средневековый “народ” был конгломератом семей; его члены не мыслили себя членами одной семьи». В такой ситуации Новое время утверждает «диктатуру общественного мнения», – господство стереотипов, принимаемых без размышливания содержания.

В Новое время все становятся равными, по Марксу, перед “властью труда”, причем мышление есть то, что «вообще не оставляет ничего материального» [8, 87]. Арендт вкладывает в понятие мысли некий неожиданный для нас смысл: мысль «не имеет вне себя ни завершения, ни цели, и она даже не продуцирует результатов. <...> Деятельность

мышления такая же неумолимая и повторяемая, как и сама жизнь, потому вопрос, имеет ли мысль вообще какое-либо значение, такая же нераскрытая тайна, как и вопрос о значении жизни; её процессы так интимно охватывают человеческую экзистенцию, что её начало и конец совпадают с самой человеческой жизнью» [8, 130]. Мысль, таким образом, абсолютно неутилитарна по своей сути: она возникает как вдохновение, при выходе *homo faber* за свои пределы, в пространство действия, а не труда или жизнеобеспечения. Так происходит преодоление исключительно функционального использования производимых вещей, – через публичность, всеобщее обозрение. Когда же мысль прекращает быть самой собой, т.е. возможностью, потенцией, но никак не завершенностью – она в качестве навыка, мастерства, ремесла (*techne*) становится «инструментом воспитания», «делом культуры».

Поворотным для современности моментом Арендт рассматривает работы Карла Маркса, который сводил уникальность *действующего* человека к *animal laborans* (по Арендт, целью существования которого является постоянный процесс жизнеобеспечения, поддержание жизни, без возможности получить конечный результат). Арендт указывает на центральную идею Маркса: «труд создал человека». При подобном подходе политика становится ремеслом, позволяющим производить некий конечный продукт – новое общество. Такая механистическая модель производства нового социума непременно приведет к насилию над человеком [13], когда, при подчинении некоей общей цели, забывается необходимость сохранения личностного пространства как неперемного условия допустимости пространства общественного. Сам же человек превращается в *средство* достижения цели. Не от этого ли предостерегал Кант своим категорическим императивом?

В любом случае, как пишет Ханна Арендт, «политика не может быть только способом защиты общества <...> Свобода содержится в общественной сфере, а сила и насилие есть монополия правительства» [8, 40]. Именно к поддержанию такой свободы, обусловленной политическим пространством, и призывает Арендт. В противном случае современная культура общества потребления своим непрерывным процессом жизнеобеспечения поглотит человека, не дав возможности реализовать человеческое через мыследействие. Внешнее изображение движения без внутреннего содержательного наполнения приведет к симуляции любого рода деятельности.

«Настоящее, как замечает Арендт, — это поле битвы между прошлым и будущим человека. Без сражения прошлого и будущего настоящее вообще не может состояться, а без настоящего человек не может включиться ни в политическое, ни в историю. Пребывание между прошлым и будущим позволяет мысли *двигаться* между двумя временами...» [9]. Осознание же античного наследия, являющегося неотъемлемой составляющей европейской

культуры, должно привести к тому, что понимание человеческого существования может быть скорректировано с учетом традиций времени, предшествовавшего эпохе Просвещения. То есть до того, как началось движение к перерождению человека из *homo faber* в *animal laborans*, ведущего лишь пассивное существование: обеспечение существования как непрерывный процесс не оставляет пространства для свободы.

Можно сказать, что основной посыл одной из величайших женщин-философов состоит в следующем. Необходимо предотвратить сведение политики к практическому обеспечению совместного проживания человеческих сообществ (для этого существуют к примеру, экономика). Никакое внешнее целеполагание – будь то христианская идея или вера в научный прогресс, – не способно заменить добровольного согласия людей на взаимодействие. В основе которого должно быть осознание каждым человеком своей свободной индивидуальности, имеющей право на личное бытие, на способность мыслить. И поддерживается это право пространством *политическим* – пространством человека.

Список источников:

1. Дзюба І. Микола Хвильовий: “азіятський ренесанс” і “психологічна Європа”. – К.: Вид. дім „Києво-Могилянська Академія”, 2005. – 48с.
2. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. – К.: Вид. дім „Києво-Могилянська Академія”, 2005. – 32с.
3. Генетически украинцы – почти европейцы. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.mediaport.ua/print.php?id=30107>
4. Браг Р. – Европа, римский путь. – Вестник Европы. – 2003. – №10.
5. Тюгашев Е.А. "Европейский концерт" как социокультурная метафора европейского процесса. – Новосибирск, 2007. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://filosof10.narod.ru/lib/Evrazia/evroconcert.doc>
6. Вишке М. Современность и античность. О толковании Сократа Фридрихом Ницше (пер. с нем. О.В. Корольковой). // Докса: Вип. 8. Грецька традиція в сучасній культурі. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2005. – 350с.
7. Хейфец М. Ханна Арендт судит XX век. – М.; Иерусалим: ДААТ/Знание, 2003. – 282 с.
8. Арендт Ганна. Становище людини. (укр. пер. Марія Зубрицька). – Львів: Літопис, 1999. – 256 с.
9. Ямпольский М. Б. Сообщество одиночек: Арендт, Беньямин, Шолем, Кафка [лекция] – М.: Изд-во Ипполитова, 2004.

10. Полемос Хайдеггера: от Бытия к Политике (реферативный перевод Gregory Fried. Heidegger's Polemos: from Being to Politics). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://hpsy.ru/public/x1487.htm#_ftn1
11. Majid Yar. Hannah Arendt. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.iep.utm.edu/arendt/>
12. Гусейнов А. А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. Вып. 24: Политическая этика: социокультурный контекст. – Тюмень: НИИ ПЭ, 2004.
13. Сторлоккен Таня. Женщины в мрачные времена: Роза Люксембург и Ханна Арендт (доклад на Вторых «Люксембургских чтениях» 4 марта 2009г.). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.rosalux.ru/main/modules/articles/article.php?id=22>