

† Философия в мире и мир философии (к 80-летию Института философии РАН)



В.М. МЕЖУЕВ

ВРЕМЯ ТРУДА И ВРЕМЯ СВОБОДЫ

Тема статьи – общественное время. Человек, как и все на свете, существует во времени, которое помимо *всех* прочих своих свойств обладает для него общественной ценностью, является временем его общественной жизни, или общественным временем.

Хотя и считается, что человек по своей природе есть общественное существо, рождается таковым, время его биологической и общественной жизни не тождественны друг другу, при всей, конечно, сложности и спорности разделяющей их границы. Да и сама эта граница осознается далеко не сразу. Если время биологической жизни человека измеряется датами его рождения и смерти, то время его общественной жизни ни по объему, ни по содержанию не совпадает с первым. Что же их отличает друг от друга?

На ранних ступенях своего исторического существования люди воспринимали время (суточное и годовое) неотрывно от основных событий своей биологической жизни – сна и бодрствования, рождения и смерти, вступления в брак, беременности и родов, наступления зрелого возраста и пр. Э. Кассирер, рассматривая проблему времени в разных символических формах культуры, отмечал, в частности, что «для мифологического мировоззрения, как и для мифологического чувства, прежде чем в нем вырабатывается представление собственно *космического* времени, существует своего рода *биологическое* время, ритмическое колебание самой жизни. Более того, само космическое время, в том виде, как его начинает воспринимать миф, переживается им не иначе, как в этом своеобразном биологическом оформлении и преобразовании. Ибо и регулярность природных явлений, периодичность обращения небесных тел и смены времен года, представляется мифу именно как процесс жизнедеятельности. Смена дня и ночи, пробуждение и угасание растительного мира, цикл времен года: все это постигается мифологическим сознанием поначалу лишь через проекцию всех этих явлений на наличное бытие человека, в которых они отражаются, как в зеркале. В этой взаимной соотнесенности возникает мифологическое чувство времени, наводящее мосты между субъективной формой жизни и объективным созерцанием природы» [7, 122-123]. В мифе время существует в форме субъективно-

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. Наш постоянный автор.

го переживания объективных природных состояний, приравненных к особым фазам человеческой жизни. Kassирер называет это переживание «чувством фазы». Его нельзя подвести ни под какую систему количественного измерения. Время представлено в нем не количественно, а качественно, событийно, в соответствии с присутствующим первобытному человеку внутренним ощущением периодики и ритмики естественного жизненного процесса.

Сознание того, что время объективно, существует помимо человека, не зависит от его действий и поступков, от магии и колдовства, придет чуть позже. В древних религиях Востока и греческой космогонии время предстанет в виде неминуемой и неотвратимой судьбы, перед властью которой не могут устоять ни боги, ни люди. Оно становится здесь космическим временем, объемлющим собой все живое и неживое. Здесь впервые пробуждается сознание господствующего в мире универсального (божественного) временного порядка, подчиняющего себе все формы существования. И на этом этапе люди отличают себя от богов и животных, но в том смысле, что боги бессмертны, т.е. живут в бесконечно длящемся времени, а животные, живя жизнью своего вида, не осознают своего индивидуального начала и конца. И только человек сознает себя смертным, конечным существом. Как объяснить наличие у него такого сознания?

Человеческий индивид — не просто биологическая особь, подобная всем остальным, а существо, которое нельзя ни повторить, ни заменить кем-то другим во времени и пространстве. Каждый человек — ни на кого не похожая *индивидуальность*. В этом смысле он живет только один раз, однократен по своей природе, не воспроизводим во времени. Соответственно человечество — не просто множество легко взаимозаменяемых биологических особей, но сообщество индивидуальностей со своей особой и неповторимой судьбой. В отличие от видового многообразия растительного и животного мира таксономической единицей человеческого рода является не вид, а индивид в своей единственности и уникальности. Именно как индивидуальность человек нуждается в обществе: оно позволяет ему не просто физически выжить (для этого достаточно стада или стаи), но прожить свою собственную, ни с кем не схожую жизнь. Общество в точном смысле этого слова есть совместное проживание людей в качестве не тождественных друг другу биологических особей, а самостоятельных единиц, каждая из которых наделена своим неповторимым индивидуальным лицом. Только в обществе люди обособляются друг от друга в качестве индивидуальностей, и только индивидуальность является подлинно общественным существом (см. прим. 1).

Общественное время, следовательно, — это время индивидуальной жизни человека, заполненное его личными переживаниями, тревогами и надеждами. Оно измеряется не количеством прожитых лет, а их качеством — тем, что нельзя повторить и что сохраняется (хотя бы только в памяти потомков) на все последующие времена. Но отсюда следует, что человек как индивидуальность живет не только в конечном, но и в бесконечно длящемся времени, хотя эту бесконечность он может по-разному символизировать в своем сознании. В любом случае бесконечность, выводящую человека за пределы его биологически конечной жизни, мы называем «вечностью» или «бессмертием». Сознание своей смертности, конечности и есть та цена, которую мы платим за свою «бессмертную душу», за право быть индивидуальностью, оставаться самими собой в бесконечной перспективе временного потока (см. прим. 2).

Пока индивид не отделял себя от племени или общины, вел непосредственно коллективный образ жизни, вечность осознавалась им как нечто, вынесенное за пределы его личной жизни, как трансцендентный мир, никак не соприкасающийся с миром земным и временным. Между временем земной жизни человека и вечностью здесь нет никакой опосредующей связи. Поэтому для первобытных людей время — только время их биологической жизни, а вечность, символически представленная тотемом или племенным божеством, — удел не индивида, а вида, к которому они принадлежат. Но даже над этим временем индивид не властен, оно целиком во власти богов, добрых или злых духов. Он и умирает по причине не собственной смерти, а по воле богов («Бог дал, Бог и взял»). Единственная возможность избежать смерти — это умиловать богов, вступить с ними в союз, что достигается посредством разного рода обрядовых и ритуальных действий. Общение с богами, не знающими смерти, в глазах первобытного человека — его главное отличие от животных, которые не знают никаких богов.

Отсутствие прямой связи между человеческим и божественным мирами означает, что человек еще не стал индивидуальностью. Индивидуальность рождается как результат осознания индивидом своей личной (а не только видовой) причастности к вечности. И только с осознанием этой связи возникнет то, что можно назвать общественным временем. Это станет возможно после того, как индивид освободится от власти над ним коллективных сил, а, значит, от власти мифа, в котором эти силы нашли свое символическое оформление. Первыми здесь, как известно, будут греки, с которых, собственно, и начинается наша история.

По мнению греческих философов, человек живет одновременно в двух мирах — в чувственно воспринимаемом мире, подвластном времени, и в мире трансцендентном, который открывается ему посредством умозрения. Платон, как известно, называл этот мир миром идей (см. прим. 3). А вот над идеями время не властно: они существуют изначально, извечно и становятся доступны человеку в результате определенных мыслительных операций. Человек живет во времени, но истина, которая открывается ему в познании, не имеет в отличие от мнения никаких временных ограничений. Мышление как бы образует «дыру» во времени, сквозь которую он проникает в царство вечных и абсолютных истин. Открывающаяся ему посредством мышления вечность делает для него очевидным временность, конечность его собственного земного бытия. На этом представлении строится вся греческая метафизика: она не отменяет времени, но ставит ему предел в точке существования вневременных — материальных или идеальных — субстанций. Человек — единственное живое существо, которое, благодаря разуму, может совмещать в себе время и вечность: как природное существо он живет во времени, как мыслящее и духовное — в вечности.

Вечность открывается, однако, не любому смертному, а только избранным — тем, кто способен жить (мыслить и действовать) в царстве логоса. Такую жизнь греки называли *свободой*, понимая под ней не вообще свободу человека от времени, дарующую ему физическое бессмертие, а его свободу от повседневных трудов и забот ради физического выживания и продолжения рода. Свобода есть удел тех, кто ради истины и красоты способен «пренебречь земною пользой» (см. прим. 4).

Кому же из смертных явлена такая свобода? Таким для греков является, прежде всего, философ, живущий в мире чистой мысли и вечных истин. Образ жизни философа — пример жизни свободного человека. Но свобода философа ограничена лишь

царством мысли, не распространяется на практические дела и поступки. Тех, кто способен не только мыслить, но и действовать в свободе, побуждаемый заботой не о своей личной пользе, а об общем благе, греки называли политиками, относя к ним всех свободных граждан полиса. К философу и политику Аристотель добавит художника, способного бескорыстно наслаждаться чувственной, телесной красотой. Все три являют собой образ жизни свободного человека, не зависящего от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Им противостоят те, кто занят полезным трудом — либо по собственной воле (земледельцы и ремесленники), либо по принуждению (рабы и домашние слуги) (см. прим. 5).

Аристотель и особенно Платон наибольшее предпочтение отдавали все же образу жизни философа, ставили философию на первое место в иерархии свободных профессий. Политика, требующая от человека действий и поступков, — дело, пусть и прекрасное, но достаточно беспокойное. И как война нужна ради мира, так всякая деятельность — политическая и умственная — имеет своей целью состояние полного покоя, необходимое для созерцания вечной истины. «Чем бы ни были движимы душа и тело, все внешние, как и внутренние движения речи и мысли должны прийти к покою в созерцании истины» [1, 24]. Если в обычной жизни «покой нам только снится», то для философа он — обычное и естественное состояние. В созерцании философ обретает не просто политическую свободу, а свободу от всякой политики, которая называется досугом (см. прим. 6). Впоследствии тема превосходства созерцания над деятельностью найдет продолжение в христианском богословии (Августин, Фома Аквинский). Покой монастырского уединения более способствует созерцанию божественной истины, чем суета светской, в том числе и политической, жизни. Во всяком случае, ставя созерцание выше деятельности, философы и теологи придавали вечности большую ценность, чем времени.

Пребывая вне времени, вечность, так сказать, царит над ним. А соотносятся они друг с другом в акте свободной мысли, слова или действия. Свобода не освобождает человека от времени, но позволяет ему, оставаясь в нем, прорваться в вечность. Но как, живя в обществе, можно обрести свободу? Как соотносятся между собой общество и свобода? Этот вопрос вплотную подводит нас к проблеме общественно-го времени, которое есть время выхода человека в пространство вечной жизни, или время, которое не имеет предвидимого конца.

Отвечая на этот вопрос, греки входят в пространство политики. Свобода возможна только в «полисе» (государстве). Пространство политической, или публичной, жизни греки отличали от хозяйственной и домашней (частной) жизни — «ой-коса». Первое и есть сфера свободы, за пределами которой человеческая жизнь подчинена довлеющей над всем живым необходимости биологического выживания и воспроизводства. «В греческом понимании, — пишет Х. Арентс, — ни труд, ни созидание (изготовление) вообще не могли сформировать... образ жизни, достойный свободного человека и показывающий его свободу; служа добыванию необходимого и производству полезного, они оставались несвободны, а именно продиктованы нуждами и желаниями людей» [1, 21]. Хорошо известная грекам, но не очень ценяемая ими способность трудиться (обрабатывать землю, создавать изделия ремесла, торговать, вести домашнее хозяйство) служила им доказательством не свободы человека, а его зависимости от собственного — смертного — тела, от своих чувственных желаний и потребностей. Труд потому есть обязанность не свободных граждан по-

лиса, а преимущественно рабов и женщин. Время «полиса» тем и отличается от времени «ойкоса», что позволяет человеку заполнить его делами и поступками, способными обессмертить его имя, прославить в веках, сохранить в памяти потомков. Это время не физически конечной, а вечной жизни, пусть только духовно вечной, но могущей продолжиться в новых поколениях. Оно позволяет человеку жить если не вечно, то в вечности, причем не только на том, но и на этом свете.

Как существо смертное человек в любом случае не может освободиться от власти времени, уподобиться в своей земной жизни ангелам или бесплотным духам. Но, будучи свободен от житейских тягот и забот, он может возвыситься (хотя бы только мысленно) над своим временем, включить в него все времена, пребывать в каждом из них. Такая жизнь, собственно, и есть синоним вечности, доступной человеку. Она, однако — удел не каждого человека, а только избранных, «свободнорожденных», которыми, согласно грекам, являются они сами, тогда как остальным судьба уготовила роль либо рабочей скотины, в поте лица добывающей свой хлеб под властью тирана или деспота, либо раба на службе у своего господина. Свобода одних достигается путем насилия над другими, их прямого принуждения к труду.

Греки впервые открыли то, что получит впоследствии название свободного времени, позволяющего человеку прорваться в вечность. От них идет традиция высокой оценки этого времени в жизни человека, только и делающего его свободным существом в противоположность варварам, не способным жить в условиях свободы. В эпоху Возрождения свободное время получит значение основополагающей гуманистической ценности, высшего блага, доступного человеку. Свобода человека тождественна для гуманистов наличию у него свободного времени, позволяющего ему быть самим собой, индивидуальностью, а не просто представителем определенного сословия или класса. Оно отделяет творца от простого исполнителя, чье время заполнено будничным трудом и домашним хозяйством. С приходом, однако, Нового времени, называемого также «эпохой модерна», сформируется иное отношение к труду, которое станет переломным и в отношении к времени.

Уже Реформация (особенно в своей кальвинистской ветви) поставит труд в центр человеческой жизни, увидит в нем единственный путь к его духовному спасению, религиозно освятит его. Для протестантов труд, по словам Макса Вебера, является «абсолютной самоцелью, “призванием”» [5, 82]. «Такое отношение к труду, — подчеркивает он, — не является, однако, свойством человеческой природы», а есть результат «длительного процесса воспитания» [5]. Религиозная ценность труда совпадает в глазах протестанта с его экономической эффективностью, со способностью приносить прибыль, измеряемую в денежных единицах. Но тем самым время, в течение которого делаются деньги, становится теперь для человека главным временем его жизни. «Помни, что *время — деньги*», — цитирует Вебер слова Бенджамина Франклина, поясняя при этом: «Приобретение денег — при условии, что оно достигается законным путем — является при современном хозяйственном строе результатом и выражением деловитости человека, следующего своему *призванию*, а эта *деловитость*, как легко заметить, составляет альфу и омегу морали Франклина» [5, 76]. Это и есть «дух капитализма». Его истоком служит религиозная этика протестантизма, превратившая «делового человека» (человека, делающего деньги) в существо, наиболее удобное Богу, в носителя христианской нравственности и морали. Уже христианство в целом возложило на человека личную от-

ответственность за время, дарованное ему Богом, но только протестантская этика усмотрит эту ответственность не в исполнении церковных обрядов, а в служении своему делу, приносящему вполне осязаемый доход.

Соответственно деятельность людей свободных профессий, ранее пользовавшаяся особым почетом и уважением, теперь предельно обесценивается, объявляется пустой тратой времени. В глазах людей, превращающих время в деньги, вечность ничего не стоит. Труд, не приносящий прибыли, экономически непроизводителен, а те, кто занимаются таким трудом, если не вовсе бездельники, которых желательно сократить до минимума, то в лучшем случае слуги (подобно официантам и лакеям) тех, кто способен содержать их за собственный счет. В период зарождения буржуазного общества подобное отношение к свободным профессиям открыто демонстрируется не только самими предпринимателями, но и экономистами, выражающими их интересы в теоретической форме. В своих экономических рукописях Маркс цитирует слова А. Смита, относящиеся к представителям этих профессий: «Они — *слуги общества* и содержатся на часть годового продукта *труда других людей*... К этому же классу должны быть отнесены... священники, юристы, врачи, всякого рода писатели; актеры, паяцы, музыканты, оперные певцы, танцовщики и т.д.» [10, 296]. Маркс комментирует эти слова следующим образом: «Это — язык еще революционной буржуазии, которая еще не подчинила себе все общество, государство и т.д. Все эти трансцендентные профессии, искони пользовавшиеся почетом, — государь, судьи, офицеры, попы и т.д., — вся совокупность порожденных ими старых идеологических сословий, все принадлежащие к этим сословиям ученые, магистры и попы... *экономически* приравниваются к толпе собственных лакеев и шутов буржуазии, которые содержатся ею и представителями праздного богатства — земельными собственниками и праздными капиталистами. Они просто *слуги общества*, подобно тому как другие — их слуги. Они живут на продукт *труда других людей*. Поэтому их число должно быть сокращено до неизбежного минимума» [10, 296-297]. Впоследствии, когда капитализм встанет на ноги, отношение к духовному труду, конечно, изменится, и буржуазия попытается по-своему оправдать его право на существование. Но и в этом случае он будет пониматься как просто услуга, оплачиваемая из доходов от капитала, т.е. как экономически непроизводительный вид деятельности.

Новое время коренным образом изменит отношение к частной — трудовой, семейной, предпринимательской — сфере жизни, выдвинет ее на первое место, сделает основой общества. С превращением частного в общественное Ханна Арендт связывает возникновение общества в современном смысле этого слова. Этому соответствует и качественная трансформация общественного знания: на смену политической науке древних придет политическая экономия (древним и в голову не приходило отождествлять экономику с политикой), делающая своим предметом «народное хозяйство» — новый тип социальной общности людей (см. прим. 7).

Частное, ставшее общественным, возвестило о рождении так называемого буржуазного индивидуализма, приравнявшего индивидуальность к частному лицу, т.е. к лицу, равному части, а не целому. Подобный индивидуализм не следует смешивать с гуманистическим индивидуализмом эпохи Возрождения, для которого мерой развития человека является степень достигнутой им универсальности, его равенство с целым. В глазах гуманистов только такое равенство делает человека индивидуальностью и подлинно свободным существом.

Если греки понимали под свободой свободу от домашнего труда и хозяйства, позволяющую заниматься политикой, философией и искусством, а под несвободой власть главы семейства над домочадцами, слугами и рабами, то теперь все поменялось своими местами: свобода стала отождествляться с частной жизнью, а несвобода — с властью государства, которую надо по возможности ограничить. Все «трансцендентные профессии», связывающие человека с вечностью, обесценились. Время, ставшее деньгами, одержало полную победу над вечностью, возвестив о рождении нового — исторического — взгляда на мир, в котором нет ничего вечного и абсолютного. Гегель был, пожалуй, последним, кто попытался чисто умозрительно примирить время и вечность, историю и абсолют, субъект и субстанцию, но и эта попытка, как стало ясно потом, не имела дальнейшего продолжения.

По словам Мишеля Фуко, «эпоха модерна» есть «век Истории». Хронологически он совпадает с XIX в. Здесь время с его текучестью и подвижностью окончательно вытеснит из теоретического сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям — в их религиозном и метафизическом истолковании. Все трансцендентное утрачивает свою силу. Начиная с XIX в., история мыслится не просто как внешняя — хронологическая — последовательность вещей и событий, а как способ их бытия, диктующий законы труда, жизни, языку, что делает возможным появление экономической, биологической и лингвистической науки. Если XVIII в. мыслил мир как «порядок тождеств и различий», то XIX в. уподобляет его «порядку времени», позволяющему методом «аналогий» сравнивать и сопоставлять между собой по-разному организованные миры. «Для мысли XVIII в. временные последовательности были лишь внешним признаком, лишь нечетким проявлением порядка вещей. Начиная с XIX в., они выражают — с большей или меньшей прямоотой, вплоть до разрывов, — собственный глубоко исторический способ бытия вещей и людей» [14, 362].

Но история, как считает Фуко, есть всегда история конечного человека, живущего под постоянной угрозой смерти (от голода или других напастей) и пытающегося посредством истории избавиться от своей конечности, преодолеть ее, повысить до максимума степень своего жизнеобеспечения и личной безопасности. С этой целью он и превращает историю в способ существования производства, жизни, языка, заставляя их постоянно прогрессировать, изменяться в нужном для него направлении. Анализ времени переносится тем самым из области физики и астрономии в область гуманитарных наук, прежде всего, в антропологию и психологию, изучающих человека в конечности его бытия. Историческое время имеет, однако, свое начало и конец. Преодолеть свою конечность или как-то ослабить ее человек может двумя путями — либо замедлив время, как-то приостановив его, превратив в бесконечно длящееся настоящее, либо «выскочив» из него в какое-то другое время. То и другое означает «конец истории». Первое решение — «пессимистическое» — принадлежит, согласно Фуко, Рикардо, второе — «революционное» — Марксу. Хотя первый проповедует «бесконечное замедление», а второй — «решительный перелом», оба они провозглашают «приближение конца Истории». «*Конечность* во всей своей истине дается во *времени* — и вот *времени* наступает *конец*» [14, 345]. В итоге оба впадают в утопию, т.е. помещают человека туда, где нет уже ни времени, ни пространства.

Избавиться от утопии, отрицающей историю, по мнению Фуко, можно лишь ценой «смерти человека» как познавательной «эпистемы», что означает переход к новой — не антропологической, а лингвистической — «эпистеме» с ее представлени-

ем о языке как формально структурированной системе. В таком качестве язык возвещает не о конце времени, а о конце человека в его гуманистической версии как субъекта исторического процесса. Возникает совершенно новая дискурсивная практика. Человек исчезает, испаряется в безличных языковых конструкциях, а сама история превращается всего лишь в «археологию знания». Правда, сам Фуко называет такое предположение не ответом, а только вопросом, но, в любом случае, для него несомненно, что человек есть «изобретение недавнее», продукт одной из возможных «диспозиций знания» и потому его конец неизбежен. Впоследствии Фуко попытается представить историю, в которой «человек умер», как историю власти, меняющей во времени лишь свои обличия и способы предъявления. Но и в этом случае человек исключается из истории в качестве ее «эпистемы». Вывод вполне логичный, если учитывать, что в истории, не знающей вечности, нет и человека с его индивидуальностью и свободой. Фуко, собственно, предлагает освободить время от его соотнесенности с вечностью, что затем будет подхвачено всеми теоретиками постмодернизма.

Время, лишенное связи с вечностью, есть безличное время социальных изменений с разной степенью длительности. В современных социологических теориях общественное время исчисляется в тех же единицах, что и природное время, но только применительно к социальным явлениям и процессам. Соответственно оно трактуется как время не индивидуальной жизни человека, а трансформации социальных институтов и структур, т.е. как время жизни людей, а не вещей. Время же человеческой жизни сводится к времени его биологической жизни, отождествляется с жизнью тела, а не духа (см. прим. 8).

Но тем самым общественное время перестает мыслиться и как время свободы, как свободное время. Там, где нет вечности, нет и свободы, ибо свобода всегда знаменовала собой победу (пусть только духовную) человека над временностью, конечностью своего бытия. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием человеческой жизни, лишенной связи с вечностью, становится смерть. Во всем видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится и главной темой художественного творчества. По словам З. Баумана, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание — вот что выставляют ныне в художественных музеях» [2, 314].

Как восстановить утраченную связь общественного времени с вечностью и тем самым сохранить его значение как времени свободы? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вернуться в XIX в., который стал классическим в его постановке и решении. И здесь наиболее интересным автором для нас будет опять же Маркс, чья концепция общественного времени, хотя и нуждается сегодня в определенной корректировке, несомненно, является основополагающей для понимания данной проблемы.

В центре теоретических изысканий Маркса были, как известно, не идеология и политика, а труд и производство. В таком качестве Маркс, несомненно — мыслитель Нового времени с его отношением к труду как главному источнику общественного богатства, определяющему условию человеческой жизни. Общественное время для Маркса есть время не свободы от труда (как у греков), а самого труда, и ничем другим быть не может. Это, безусловно, позиция человека Нового времени, разделяемая всеми его выдающимися представителями в лице экономистов и философов. Но если

классики политэкономии, обратившись к труду, похоронили идею вечности (точнее, разменяли ее на деньги), то для Маркса связь человека с вечностью (как условие его свободы) заключена в самом труде. Вопрос лишь в том, *какой именно труд* способен обеспечить такую связь. Это и есть центральный вопрос Марксовой теории труда, вызвавшей впоследствии огромное число критических комментариев (см. прим. 9).

Очевидно, не любой труд может претендовать на эту роль. Труд как «обмен вещей между человеком и природой», как вечное, естественное условие человеческой жизни не представляет для Маркса предмета особого интереса. Об этой роли труда знали задолго до него, и в таком его понимании не было никакого открытия. Маркс открыл нечто иное – способность людей в процессе труда создавать не просто полезные вещи, но в форме вещей свои *общественные отношения*, само общество, в котором они живут, а, значит, и себя как общественных существ (см. прим. 10). Иными словами, Маркс открыл общественную природу труда, или *общественный труд*, отличая его от просто полезного труда. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, он писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также *общественные отношения*, при которых они производят сукно и холст» [9, 38]. К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения, соответственно своему материальному производству, создают также *идеи и категории*, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений» [9]. Следовательно, не всякий труд создает богатство и культуру, является специфически человеческим трудом, а только общественный. В «Критике Готской программы» Маркс с первых же строк ополчается против ее авторов, приписывавших любому труду «сверхъестественную творческую силу». «Источником богатства и культуры труд становится лишь как общественный труд», или «в обществе и при посредстве общества» [9, 15].

Но чем общественный труд отличается от просто труда, или, как его называет в «Капитале» Маркс, от «труда вообще»? С постановки этого вопроса в анализ труда и включается категория времени. В отличие от «труда вообще» и образующих его элементов (предмет труда, средство труда, сам труд как деятельный процесс) общественный труд существует во времени. «Труд вообще» – чистая абстракция, в которой фиксируется то, что свойственно труду при всех условиях и обстоятельствах, т.е. существует безотносительно к какому-либо времени. Во все времена человек, чтобы жить, вынужден создавать необходимые ему для жизни предметы потребления (потребительные стоимости), и в этом смысле его труд мало чем отличается от труда животных, которые ведь тоже трудятся – охотятся, создают запасы пищи, роют норы, вьют гнезда. В отличие, однако, от животного индивид создает не только то, в чем нуждается он сам или его ближайшее потомство, но в чем нуждаются и другие, с кем он не связан узами прямого родства или территориальной близости. Он трудится в силу своей не только органической, но и общественной потребности, в силу чего его труд обретает характер не природного инстинкта, а целесообразной деятельности. Трудясь для других, он одновременно создает свою общественную связь с другими, которая расширяется и разрастается в ходе общественного разделения труда и вызываемого им товарного обмена. Вот для этого-то труда фактор времени обретает решающее значение.

В условиях «натурального хозяйства», когда люди трудились преимущественно на себя (по причине слабого развития разделения труда и обмена), трудовое время не выделялось из общего объема отпущенного им времени жизни, никем не учитывалось и никого особенно не интересовало. С расширением обмена оно постепенно обретает значение регулирующего фактора производства, что в самом процессе обмена еще никак не осознается и, как правило, проявляется стихийно. Только когда производство обретает товарный характер, начинает сознательно ориентироваться на рынок, трудовое время превращается в предмет сознательного учета и контроля, становится *рабочим временем*. С переходом к капитализму рабочее время обретает значение главной меры общественного (капиталистического) богатства.

Продукт труда, предназначенный для продажи, помимо своей потребительной стоимости, должен обладать, как известно, и меновой стоимостью, которая, согласно канонам классической политэкономии, также создается трудом. В меновой стоимости в отличие от стоимости потребительной воплощено не качество, а количество затраченного труда, которое может быть измерено лишь временем его функционирования, рабочим временем. Товары покупаются ради их потребительной стоимости, но по цене, определяемой временем их производства. Вес, объем, величина, пригодные для измерения конкретных результатов труда, не могут служить мерой его количества. Труд, создающий стоимость, Маркс называл абстрактным трудом, отличая его от конкретного труда, создающего потребительную стоимость. На ступени товарного производства общественный труд существует лишь в «двойственной форме» конкретного и абстрактного труда, т.е. в единстве его качественной и количественной определенности. Сокращение времени труда, рабочего времени на единицу производства полезной продукции становится главным мотивом развития любой экономики, основанной на производстве товаров. На этом же основании Маркс построит и всю свою теорию капиталистической эксплуатации, смысл которой в присвоении (в форме прибавочной стоимости) капиталистом, владеющим средствами производства, части рабочего времени.

Рабочее время при капитализме в любом случае есть время хотя и общественно-го, но не свободного, а необходимого и вынужденного труда. При капитализме человек, если и чувствует себя свободным, то только за пределами своего рабочего времени. Для Маркса это столь же очевидно, как и для греков. Но если для греков общественная жизнь (жизнь в полисе) располагается за пределами труда, то современный человек включен в нее посредством именно труда. Но тогда и свобода здесь — синоним не общественной, а приватной (семейной или личной) жизни, лишенной прямой связи с общественным трудом в рабочее время. Разве в большинстве своем современные люди не чувствуют себя более свободными не на работе, а среди своих друзей, знакомых и близких? Для многих время, проведенное в семейном кругу, посвященное домашним делам и заботам, намного предпочтительнее того времени, которое они проводят на производстве или на службе. В первом времени они живут, во втором — только зарабатывают на жизнь. Получается, что свободным человек чувствует себя не в процессе труда, а за его пределами, оставаясь наедине с собой или близкими ему людьми. И не так уж не прав был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувствует себя человеком только при исполнении своих животных функций — в еде, питье, процессе размножения и т.д., тогда как при исполнении своих общественных (трудовых) функций он чувствует себя животным.

В обществе, базирующемся на частной собственности, свободен лишь тот, кто владеет этой собственностью. В формулировке теоретика неолиберализма Милтона Фридмана этот тезис звучит следующим образом: «Сущность капитализма – частная собственность, и она является источником человеческой свободы» [13, 12]. Но в чем состоит такая свобода? Согласно Фридману, она имеет своим истоком экономическую свободу, без которой нет и политической свободы. «С одной стороны, экономическая свобода сама по себе есть часть свободы в широком смысле. Поэтому экономическая свобода является самоцелью. С другой стороны, экономическая свобода – это необходимое средство к достижению свободы политической» [13, 12]. Получается, что источник несвободы заключен в государстве, тогда как рынок, на котором приобретается частная собственность, и есть «царство свободы».

Уже во времена Маркса подобное представление вызывало серьезное сомнение и резкое несогласие. Даже если частная собственность и делает человека экономически свободным от государства, насколько она освобождает его от тех, кто находится с ним в острой конкурентной борьбе за ту же собственность? Может ли экономическая конкуренция, означающая, по существу, экономическую войну, быть состоянием свободы? Тогда и просто войну следует считать свободой. Кто в ней победил, тот и свободен. Победителей, как известно, не судят. Такая свобода ничем не отличается от состояния «войны всех против всех», от «естественного состояния», предшествующего цивилизации.

Есть и более серьезное возражение. Существование частных собственников, экономически свободных от государства, предполагает наличие людей – и таких большинство – свободных от всякой собственности, кроме своей рабочей силы, и потому вынужденных работать на тех, кто этой собственностью обладает. Как быть с ними? Считать их тоже свободными? Свобода торговать своей рабочей силой – тоже, конечно, свобода, но не от тех, кто ее покупает. Работа по найму есть все, что угодно, но не свобода. Наемные рабочие, конечно, уже не рабы, на труде которых греки основывали свою свободу, но и не полностью свободные люди. Во всяком случае, свобода, даруемая частной собственностью – еще не вся свобода. Она исключает труд в рабочее время – это «царство экономической необходимости», довлеющей над огромной массой людей. Идущее от греков деление людей на свободных и несвободных сохраняется здесь в полной мере.

Общество, в котором рабочее время является для большинства людей основным временем их общественной жизни, нельзя считать полностью свободным. Отсюда резко критическое отношение Маркса к рабочему времени. Критерием общественного прогресса служит для него не расширение, а, наоборот, сокращение рабочего времени до минимума, что влечет за собой освобождение человека не от труда вообще, а только от того, чья ценность измеряется рабочим временем. Можно сказать и так: целью общественного развития является освобождение человека от власти над ним не вообще труда, а труда в рабочее время, или просто рабочего времени.

Но существует ли труд вне рабочего времени? Примером такого труда для Маркса всегда служила *наука*. Ценность научного труда нельзя измерить рабочим временем. Кто может с точностью определить, сколько времени необходимо для получения научного результата? Поэтому и продукт научного труда (открытие, изобретение, новая идея или теория) обладает ценностью безотносительно к своей меновой стои-

мости; для ее подтверждения ему не обязательно принимать форму товара. Научный труд не является в этом смысле и абстрактным трудом: в нем как бы преодолен «двойственный характер труда». Общественным трудом он становится в силу своей не абстрактности, а конкретности, т.е. своей не количественной, а качественной определенности. Такой труд Маркс называл *всеобщим*. Именно с ним он связывал свою надежду на освобождение человека от рабочего времени. С внедрением науки (всеобщего труда) в производство происходит, во-первых, упрощение непосредственного труда рабочих, во-вторых, его замена умственным трудом, в-третьих, сокращение рабочего времени, следствием чего является рост свободного времени.

Тенденция к упрощению непосредственного труда дает знать о себе уже при переходе от мануфактуры к машинному производству – высшему техническому достижению во времена Маркса. Если мануфактура разделила труд рабочего на простейшие операции, превратив его в частичный труд, то машина вообще отобрала у рабочих функцию непосредственного изготовителя конкретной продукции, сведя его к «придатку машины», следящему за исправностью ее работы. Труд становится предельно механическим, а с переходом к конвейерной системе производства доводится до состояния чуть ли не природного автоматизма с его оупляющей монотонностью и однообразием. Утрачивая качественную определенность, он реально перестает быть конкретным трудом, фактически, а не только теоретически сводится к труду абстрактному. Это означает не снижение, а, наоборот, повышение качества продукции (без чего ее вообще нельзя было бы реализовать на рынке), но теперь ответственность за это качество несут уже не рабочие, а представители умственного труда, число которых в производстве неуклонно возрастает.

В итоге фабрично-заводское производство постепенно превращается в «научное производство» (см. прим. 11), в котором решающая роль принадлежит умственному труду. Задолго до возникновения теорий постиндустриального и информационного общества, Маркс открыл реально происходящий процесс замены непосредственного труда рабочих научным трудом (см. прим. 12), усмотрев в этом процессе главную тенденцию развития капиталистического производства (см. прим. 13). «В этом превращении в качестве главной основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы (т.е. науки. – В.М.), его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма, одним словом – развитие общественного индивида» [11, 213-214]. Непосредственный труд не отменяется, а сокращается «до минимума», превращается «во второстепенный момент» производства. «...Непосредственный труд и его количество исчезают в качестве определяющего принципа производства, созидания потребительных стоимостей; и если с количественной стороны непосредственный труд сводится к менее значительной доле, то качественно он превращается в некоторый, хотя и необходимый, но второстепенный момент по отношению к всеобщему научному труду, по отношению к технологическому применению естествознания...» [11, 207-208].

При этом «одновременно происходит *отделение науки...*, примененной к производству, от *непосредственного труда...*» [12, 554]. Непосредственный труд не становится умственным, а, наоборот, предельно упрощается и интеллектуально обесмысливается. Если «на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и

опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отдельной от нее самостоятельной силы» [12], то в качестве самостоятельной силы наука основывается на «отделении духовных потенций этого производства от знаний, сведений и умения отдельного рабочего» [12, 555], «совпадает с подавлением всякого умственного развития в ходе этого процесса» [12]. «Правда, — добавляет Маркс, — при этом образуется небольшая группа работников более высокой квалификации, однако их число не идет ни в какое сравнение с массой “лишенных знаний”... рабочих» [12]. Упрощение физического труда, замена его умственным трудом уменьшает потребность в его количестве, что приводит к сокращению рабочего времени. Наука не отменяет непосредственный труд, но сокращает его до минимума, а, значит, сокращает время, в течение которого он осуществляется. Экономия рабочего времени — наиболее существенный показатель и результат научно-технического прогресса.

Вопрос лишь в том, как распорядиться высвободившимся временем. Существуют, разумеется, разные способы его перераспределения: перекачка рабочей силы в слабо индустриализированные отрасли производства (например, в сферу услуг), в экономически малоосвоенные районы, ее переквалификация и пр. Но общая тенденция от этого не меняется. Нельзя считать экономически нормальным положение, когда общий объем рабочего времени остается неизменным.

Согласно Марксу, капитал «помимо своей воли выступает как орудие создания условия для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех членов общества для их собственного развития» [11, 217]. В подтверждение сказанного нет необходимости ссылаться на статистические данные, на обширную социологическую литературу, посвященную бюджету времени: со времен Маркса прогресс в этой области очевиден. В наиболее развитых странах свободное время давно уже является общедоступным благом. Но может ли оно стать основным временем человеческой жизни, базисом общества, заменив в этой функции рабочее время? Это и есть основной вопрос социальной теории Маркса. В нашей литературе никто им всерьез не занимался, а он важен в плане понимания не только текстов Маркса, которыми сегодня мало кто интересуется, но и современного общественно-го развития, в котором свободное время, действительно, играет все большую роль.

Хотя уже капитал способствует росту свободного времени, оно значимо для него лишь как время прибавочного труда. Никакого иного смысла он в нем не видит. Поэтому *«постоянная тенденция капитала заключается, с одной стороны, в создании свободного времени, а с другой стороны — в превращении этого свободного времени в прибавочный труд»* [11], т.е. опять же в расширении границ рабочего времени. И так будет до тех пор, пока рабочее время остается главной мерой богатства (см. прим. 14). Человек интересен капиталу только как рабочий, а его время — как рабочее время. Все, что сверх того, выносится им за скобки.

В условиях, когда мерой богатства служит рабочее время, сам по себе рост свободного времени ничего не меняет. В лучшем случае он способствует росту потребительской активности, усиливает страсть к приобретательству, дает простор настроениям гедонизма и консюмеризма. Для человека, чей труд протекает исключительно в рамках рабочего времени, свободное время сводится исключительно к личному потреблению, к отдыху и досугу, наполненному поиском развлечений и острых ощущений. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досу-

га. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, ни к чему не устремляясь. Это время без прошлого и без будущего, оно все в настоящем.

Не только Маркс, но многие после него осознавали пустоту, бесцельность и бесплодность свободного времени, ориентированного исключительно на потребление материальных благ и услуг. Такое время подобно дурной бесконечности, ничего не меняющей в человеческом существовании. Оно как бы кружится на одном месте, постепенно замедляясь в своем движении, чтобы затем окончательно остановиться в бесконечном повторе одного и того же. И оно не столь уж свободно от рыночной экономики, навязывающей с помощью рекламы нужные и не нужные человеку потребительские товары. Этим, разумеется, не принижается роль потребления в человеческой жизни. Никакое общество не освободит людей от необходимости потреблять, как не освободит их от необходимости спать положенное время. Но ведь и потреблять можно по-разному, преследуя в процессе потребления разные цели.

Пока мерой богатства служит рабочее время, потребление в свободное время имеет своей единственной целью воспроизводство рабочей силы. Свободное время значимо здесь постольку, поскольку позволяет рабочему отдохнуть после работы, восстановить свои силы, чтобы затем с новой энергией включиться в трудовой процесс. Но ведь оно может иметь для человека и иную ценность, позволяя ему быть чем-то большим, чем просто рабочим. Для этого оно должно принадлежать самому человеку, позволяя ему распоряжаться им по собственному усмотрению. Лишь в этом случае оно раскрывается в собственном значении и качестве, обретает подлинно общественную ценность.

В терминах Маркса это означает присвоение прибавочного труда самими рабочими, что равносильно превращению свободного времени в главную меру общественного богатства. По словам Маркса, «рабочие массы должны сами присвоить себе свой прибавочный труд. Когда они начнут это делать — и когда тем самым *свободное время* перестанет существовать в *антагонистической* форме (т.е. в форме прибавочного труда. — В.М.), — тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного человека, а с другой стороны, развитие общественно-производительной силы пойдет столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, *свободное время* всех возрастет» [11]. Свободное время как «мера богатства» (в том смысле, что чем его больше в обществе, тем оно богаче) означает, что таким богатством является не овеществленный капитал, а сам человек, его культура, развитие всех его творческих сил. «Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время» [11].

Что же служит гарантией именно такого использования свободного времени? Здесь в полемику с Марксом и вступает Ханна Арендт. Через все этапы творчества Маркса, утверждает она, проходит мысль о необходимости освобождения человека от труда. Хотя для Маркса труд есть «вечная природная необходимость», «независимое ни от каких социальных форм условие существования», революция для него, тем не менее, «имеет задачу не эмансипации рабочего класса, а освобождения человечества от труда» [1, 134]. От любого труда, делает вывод Арендт. В доказательство она ссылается на знаменитое высказывание Маркса, согласно которому «царство свободы начинается по сути дела впервые там, где прекращается труд, обусловлен-

ный нуждой и внешней целесообразностью», «по ту сторону необходимости». Хотя Маркс в своем понимании труда «добрался до глубинного слоя, которого никогда не достигал ни один из его предшественников, кому по отдельности он обязан всеми своими взглядами, и ни один из его противников» его теория содержит в себе «вопиющее противоречие», «состоящее в том, что Маркс на всех стадиях своей мысли исходит из определения человека как *animal laborans*, чтобы затем ввести это работающее живое существо в идеальный общественный порядок, где как раз его величайшая и человечнейшая способность окажется ни к чему. При всем своем размахе Марксово творчество завершается в конце концов невыносимой альтернативой между производительным рабством и непродуцирующей свободой» [1, 134-135].

Понимает ли Маркс, спрашивает она, что отказ от труда равносителен отказу от жизни, ибо человеческая жизнь, согласно самому же Марксу, и есть производство человеком своей жизни, причем в двояком смысле этого слова – посредством труда и посредством полового размножения? Труд – не проклятие, а радость жизни: вознаграждением за него является не богатство и даже не собственность, а сама жизнь. В этом мире человек есть, прежде всего, рабочая сила, главное достоинство которой состоит в ее плодovitости. То, что Маркс понял это, говорит о его величайшей прозорливости, но что, несмотря на это, он хочет принести труд в жертву якобы свободе, свидетельствует о «двусмысленности» и «фундаментальном противоречии» его теории.

Если труд на себя, с ее точки зрения, будучи сферой человеческой приватности и даже интимности (подобно всем другим функциям его тела), является необходимым условием человеческого существования, то труд на других, действительно, свидетельствует о несвободе человека, является принудительным трудом, примером чему служит рабский и даже наемный труд. Заставить человека работать на других можно только посредством насилия (свобода греков и была куплена ценой такого насилия). Но освобождение труда от гнета и эксплуатации не следует отождествлять с отменой необходимости для человека работать на себя. Любая эмансипация труда, как показывает история, лишь увеличивает власть этой необходимости. «Уже Маркс осознал, что эмансипация труда в модерне вовсе не обязательно завершится эпохой всеобщей свободы, и что с точно таким же успехом она может иметь противоположное последствие, впервые загнав теперь всех людей под ярмо необходимости» [1, 167]. Разве современное общество не является «поголовно работающим обществом»? Но отсюда Маркс, как считает Арендт, сделал неверный вывод о том, что задачей грядущей революции является не эмансипация рабочих, которая уже состоялась, а их полное освобождение от труда.

Свобода от любого труда, утверждает Арендт, даст простор лишь прихотям и порокам, превратит все человеческие занятия в пустое времяпровождение типа хобби. Она позволит каждому, цитирует Арендт Маркса, «сегодня делать это, завтра то, с утра охотиться, после обеда критиковать, к чему у меня душа лежит; но не становясь (профессионально) охотником, рыбаком, пастухом или критиком». Общество, свободное от труда, превратится и уже превращается на наших глазах в «общество потребителей». Единственной целью жизни людей в таком обществе станет удовлетворение ими своих постоянно растущих потребностей. Маркс был прав в своем предположении, что развитие производства, особенно в результате автоматизации, приведет к увеличению свободного времени, но ошибался, считая, что оно будет иметь своим следствием свободное общество. Вся история после Маркса указывает

на прямо обратное, ибо «animal laborans никогда не тратит свое избыточное время ни на что кроме потребления, и чем больше ему будет оставлено времени, тем ненасытнее и опаснее станут его желания и его аппетит. Конечно, виды похоти изощряются, так что потребление уже не ограничивается необходимым, захватывая наоборот излишнее; но это не меняет характер нового общества, а хуже того, таит в себе ту тяжкую угрозу, что в итоге все предметы мира, так называемые предметы культуры наравне с объектами потребления, падут жертвами пожирания и потребления» [1, 171]. Возникновение массовой культуры, создаваемой ради развлечения масс, которых надо заполнить избыточное время, указывает именно на такой ход событий.

В итоге общество оказывается перед дилеммой: с одной стороны, эмансипация труда, повышая его производительность, освобождает людей от чрезмерного давления необходимости, с другой — не делает их жизнь более свободной (хотя и делает ее более зажиточной). Подлинная свобода доступна не animal laborans, работающим ради потребления, но homo faber, созидающим материальную и духовную культуру, т.е. предметы, способные сохраняться в длительной исторической перспективе, а также тем, кто обращен к другим своими действиями, словами или поступками. Короче, свобода — привилегия лишь тех, кто обращен к вечности, служит ей. В вопросе о свободе правы все же древние греки, а не современные социалистические теоретики с их идеей освобождения человечества от любого труда.

В такой постановке вопроса я, признаться, не вижу серьезного возражения Марксу. Под освобождением человека от труда он понимал свободу не от труда вообще, от любого труда, а только от труда в рабочее время, о сокращении рабочего времени, что сразу же меняет характер и природу трудовой деятельности. Не отрицая, что труд для себя свободен от насилия и принуждения, он утверждал, что в свободное время такой труд вполне совместим с трудом для других, способен обрести качество подлинно общественного труда. Можно ли, например, в труде ученого и художника провести границу между тем, что они делают для себя и что делают для других? Любой творческий труд, выражая потребность индивида в самореализации, может воплощаться в результате, имеющем всеобщее значение. Однако в отличие от Арендт Маркс полагал, что труд в свободное время — это не только деятельность, доступная избранным — ученым, художникам и политикам — но и остальным людям. Что это означает на практике?

Свободное время, по Марксу, если и есть время потребления, то такого, которое имеет своей целью *производство самого человека как «основного капитала»*. Его главным результатом, часто неосознаваемым, является сам человек, но не просто как рабочая сила, а как существо с «более богатыми свойствами и связями». В свободное время люди предпочитают действовать и потреблять не как рабочие, а как люди, наделенные собственными интересами и способностями. В любом случае они делают себя целью потребления, стремятся быть самим собой, а не теми, кем вынуждены быть в рабочее время. Индивид воспроизводит себя здесь в собственном образе и качестве, а не в виде навязанной ему материальным производством функции или роли. Иного способа саморазвития (самопроизводства) у него нет. Важно лишь, чтобы доступное ему в свободное время потребление распространялось на все существующее богатство культуры, чтобы оно принадлежало ему целиком и без остатка. Только в этом случае «сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т.е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою

очередь, обратно воздействует на производительную силу труда. С точки зрения непосредственного процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек» [11, 221].

В свободное время, хочет сказать Маркс, люди производят не вещи и даже не идеи, а *самих себя* во всем богатстве и разносторонности своих связей и отношений с миром и другими людьми. Даже если индивид ничем особенным не одарен от природы, свободное время позволяет ему разнообразить свой досуг, расширить кругозор, приобщиться к тому, что создано до него, существует в культуре, следовательно, в чем-то измениться, стать другим по сравнению с тем, каким он был до сих пор. Время по-настоящему свободно тогда, когда предоставляет человеку свободу выбора форм общения и видов деятельности, позволяет ему жить в меру собственной индивидуальности, а не внешней по отношению к нему необходимости. Оно позволяет человеку быть самим собой, т.е. тем, кем он является по своей природе, наделившей его определенными способностями и дарованиями. Но разве не в этом, в конечном счете, состоит цель общественного развития, если, конечно, понимать под ним развитие самого человека, а не чего-то другого?

Разумеется, не все свободное время, доступное сегодня людям, подпадает под это определение. Это говорит о том, что общество во многом еще находится в плену рабочего времени, измеряет им свое богатство, т.е. развивается под властью экономической необходимости. В функции основного капитала выступает здесь пока еще не сам человек, а овеществленная стоимость в ее денежном исчислении. И в этом случае человек вынужден меняться под воздействием технологических перемен, совершенствовать свои знания, умения и навыки, но лишь в той мере, в какой это нужно не ему, а капиталу. Соответственно и свободное время не стало еще здесь полноценным временем свободы, временем обретения человеком своей универсальности и целостности.

В постиндустриальном обществе, соответствующим тому, что Маркс называл «научным производством», производство капитала все более зависит не столько от непосредственного труда рабочих, сколько от знания, что позволило Д. Беллу — автору теории постиндустриального общества — назвать это общество «обществом знания». Уже одно это существенно меняет всю организацию общественной жизни. «В постиндустриальном обществе, — пишет он, — главная проблема состоит в организации науки, а важнейшим институтом выступает университет или научно-исследовательская лаборатория, где проводится эта работа» [4, 159]. Другим отличительным признаком этого общества является расширение сферы услуг, превращение ее в основную отрасль производства, создающую наибольшее число рабочих мест. «Если индустриальное общество определяется через количество товаров, то постиндустриальное общество определяется качеством жизни, измеряемым услугами и различными удобствами — здравоохранением, образованием, отдыхом и культурой, — которые становятся желанными и доступными для каждого» [4, 171]. Однако воспользоваться этими услугами человек может опять же в свободное время. Проблема в том, кому в этом обществе реально принадлежит это время, кто им фактически управляет.

С развитием информационных технологий время, действительно, становится объектом управления, а не только количественного счета. Его можно растягивать или сжимать по личному желанию или в силу производственной необходимости. «В

информационном обществе, — отмечает Д. Белл, — основной проблемой становится управление временем» [4, СХХХV]. «Виртуальная реальность», создаваемая каналами массовой коммуникации и информации, ломает привычные пространственные и временные границы, позволяет мгновенно переноситься из одного пространства в другое, жить в режиме не природного, растянутого по часовым поясам, а «реального времени», единого для всех, вступающих в коммуникацию. «Разрушение представлений о пространстве и времени, о системе координат, в соответствии с которой мы организовывали реальность, — это один из важнейших шагов вперед в направлении информационного общества» [4].

Информация, обретая все большую по сравнению с трудом роль в определении стоимости товаров (информационная теория стоимости), сама становится товаром, вовлекается в орбиту капиталистического обращения. Вместе с тем, каналы, по которым распространяется информация, становясь универсальным средством общения и деятельности, создают новый тип общества, который видный теоретик «информационной эпохи» М. Кастельс назвал сетевым. Человек, как он считает, может жить в современном обществе, лишь будучи включенным в информационную сеть. При этом он вынужден сменить не только привычный для себя образ жизни, но всю систему пространственно-временных координат, в которых мир до сих пор существовал для него. Полагая, что «трансформация времени в информационно-технологической парадигме» является «одним из оснований нового общества, в которое мы вошли» (см. прим. 15), Кастельс усматривает суть этой трансформации в дроблении «линейного, необратимого, измеряемого, предсказуемого времени» на отдельные фрагменты и куски. Результатом такой трансформации становится не только релятивизация времени или его обратимость, но и смешивание разных времен в любом порядке и в любом контексте. Сетевое общество пытается создать «вечную вселенную», в которой сняты все временные ограничения. Время в сети Кастельс называет «вневременным временем»: оно позволяет человеку переноситься в любую точку временного потока, безотносительно к его последовательности и лишь в соответствии с побуждениями потребителей и решениями производителей. Такое время «виртуально», а не биологически реально, предстает в виде одновременности и вневременности. С одной стороны, сеть обеспечивает «темпоральную мгновенность» передачи информации по всему земному шару, с другой — создает коллаж из разных времен «без начала, без конца и без какой-либо последовательности. Вневременность мультимедийного гипертекста есть определяющая черта нашей культуры, формирующая ум и память детей, получающих образование в новом культурном контексте» [8, 429].

Подобную культуру Кастельс называет «культурой реальной виртуальности». «...*Эта культура есть одновременно и культура вечного, и культура эфемерного*» [8]. Вечного — потому что охватывает «всю последовательность культурных выражений», эфемерного — потому что упорядоченность этих выражений зависит от контекста и цели, ради достижения которой требуется данный контекст. Короче, время предстает здесь не как порядок следования вещей и явлений, не как их последовательность, а как их вневременность, создаваемая «систематической пертурбацией» этого порядка — либо сжатием временных промежутков между событиями до мгновенности, либо нарушением их очередности. А устранение очередности создает «недифференцированное время», равнозначное вечности.

Победа вечности над временем в информационных сетях, согласно Кастельсу, не отменяет капиталистической логики развития, а, наоборот, позволяет капиталу более эффективно манипулировать временем, способствует электронному управлению глобальными рынками капитала. Преобразование времени в сетях оказывает воздействие не только на предпринимательскую активность, но и на рабочее время («гибкий график», большее разнообразие трудовой деятельности, неполная занятость и пр.), но в любом случае сетевое общество остается обществом «информационного капитализма». Хотя рабочее время благодаря информационным технологиям сокращается и содержательно преобразуется, оно остается основным временем человеческой жизни, используемым в интересах капиталистического накопления.

На этапе становления информационного общества с особой отчетливостью выступает принципиальное отличие свободного времени от рабочего. Делая вечность доступной для человека, пусть и в виртуальном пространстве и времени, информационное общество вместе с тем со всей остротой ставит вопрос о том, кто реально владеет этой вечностью — сам человек или действующие за его спиной безличные глобальные корпорации, движимые исключительно своим коммерческим расчетом. Время, поставленное на службу капиталу, обрывает всякую связь индивида с вечностью, делает его рабом мгновения, воздвигает над ним то, что Т.Х. Эриксен назвал «тиранией момента». Эпоха информации, пишет он, «ставит человека в принципиально новую ситуацию. Ему приходится пересматривать представление о себе чуть ли не каждый день, не хватает стабильности и дальновидности, он свободен в своем выборе, но и обречен выбирать. Наше время создает постоянный, изнуряющий поток информации, предоставляющий богатые возможности настолько же, насколько ему не хватает внутренней взаимосвязи» [15, 42]. Восстановить утраченную взаимосвязь можно, как я полагаю, только с превращением свободного времени в общественный базис и меру общественного богатства, в личное достояние каждого человека.

Под свободным временем следует понимать тем самым свободу не от труда, а только от его закрепощения рабочим временем, которое перекрывает человеку выход в бесконечность человеческой культуры. Свободное время есть *время жизни человека в культуре*, а культура, по выражению З. Баумана, есть «мост», связующее звено между временем и вечностью, конечным и бесконечным (см. прим. 16). Культуре, как пишет Бауман, удалось построить много таких мостов. Один из них связан с религиозной идеей жизни после смерти, с идеей «бессмертия души», которая, однако, в силу своей теоретической недоказуемости, не может служить людям надежной опорой в их земных делах. Новое время попыталось перебросить новые мосты через пропасть, разделяющую преходящее и вечное. Одни мосты предназначены для индивидуального пользования, другие для массового. Первые связывают людей с вечностью через великие исторические деяния, осуществляемые выдающимися личностями, вторые — через семью и нацию. Но и они в эпоху глобализации перестали соответствовать своему назначению. Путь в вечность, как считает Бауман, полностью перекрыт для современного человека и ему только остается сосредоточиться на своей земной жизни, на своем телесном существовании, найти в нем смысл и ценность. Это, как считает Бауман, — не кризис культуры, а попытка пересадить ее на новую и ранее чуждую ей территорию, на которой нет места бессмертию и вечности. Будь счастлив без сознания своего бессмертия — вот, что предлагается им в качестве новой жизненной установки. Но не является ли такой призыв отказом от всего того,

что составляло до сих пор смысл и цель человеческой культуры — от человеческой свободы? Это вопрос мы оставляем открытым, поскольку окончательный ответ на него принадлежит только времени, в котором нам предстоит жить.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни*: Пер. В.В. Библихина. СПб., 2000.
2. *Бауман З. Индивидуализированное общество*. М., 2002.
3. *Бауман З. Свобода*. М., 2006.
4. *Белл Д. Грядущее индустриальное общество. Опыт социального прогнозирования*. М., 1999.
5. *Вебер М. Избранные произведения*. М., 1990.
6. *Гайденко П.П. Время, длительность, вечность*. М., 2006.
7. *Кассирер Э. Философия символических форм*. Т. II. М.—СПб., 2002.
8. *Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество, культура*. М., 2000.
9. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Т. 19.
10. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Т. 26. Ч. 1.
11. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Т. 46. Ч. II.
12. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Т. 47.
13. *Фридман М. Капитализм и свобода*. М., 2006.
14. *Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. М., 1977.
15. *Эриксен Т.Х. Тирания момента. Время в эпоху информации*. М., 2003.

Примечания

1. По словам Маркса, «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это или нет» [9, 38].

2. Вот как ту же мысль формулирует современный социолог: «Осознание неизбежности смерти могло бы с легкостью лишить нашу жизнь ее ценности, если бы понимание хрупкости и конечности жизни не наделяло колоссальной ценностью долговечность и бесконечность». И далее: «Осознание мимолетности жизни делает ценной только вечную длительность. Она утверждает ценность нашей жизни косвенно, порождая понимание того, что сколько бы коротка не была наша жизнь, промежутки времени между рождением и смертью — наш единственный шанс достичь трансцендентное, обрести опору в вечности» [2, 300].

3. О соотношении времени и вечности у Платона см. в работе П.П. Гайденко. По ее словам, «Платон впервые в истории философской мысли попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью» [6, 25].

4. «Свобода, — по словам З. Баумана, — родилась как привилегия и с тех пор всегда ею оставалась. Свобода делит и разделяет. Она отделяет лучших от остальных. Свою привлекательность она черпает из различия: ее наличие или отсутствие отражает, отмечает и обосновывает контраст между высоким и низким, хорошим и плохим, желанным и отталкивающим» [3, 22].

5. Как пишет Ханна Арендт в своей книге «*Vita activa*», на которую мы еще не раз будем ссылаться, «поскольку речь шла (у Аристотеля. — *В.М.*) об образе жизни свободы, отсекались все профессии, прислуживающие самой жизни, стало быть прежде всего труд, который как образ жизни страдал от двойной вынужденности, а именно от жизненной нужды и от приказа господина; но и созидательный образ жизни свободного ремесленника и нацеленная на прибыль жизнь торговца также оставалась вне рассмотрения. Исключались тем самым все образы жизни, которые вольно или невольно, временно или в продолжение всего срока жизни не давали свободы движения и действия, не во всякий момент жизни позволяли человеку быть господином своего времени и своего местопребывания» [1, 20].

6. «Абсолютный примат созерцания над любой деятельностью опирался в конечном счете на убеждение, что никакое создание человеческих рук не способно тягаться в красоте и истине с природой и космосом, разметнувшимися из вечности в вечность непреходяще и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве или помощи людей. Это вечное бытие переменчивым смертным может приоткрыться только тогда, когда они соберутся в себя от всех движений и всякой деятельности в полный покой» [1, 24-25].

7. «...С возникновением общества в Новое время, т.е. с выходом “домохозяйства” и “экономических” видов деятельности в пространство общественного, само ведение хозяйства и все занятия, прежде принадлежавшие частной сфере семьи, теперь касаются всех, т.е. стали “коллективными” заботами» [1, 45].

8. По словам З. Баумана, «коль скоро телесное существование остается единственно значимой вещью, невозможно представить себе нечто, более ценное и достойное заботы. Наше время отмечено чрезмерным вниманием к телу. Тело представляется крепостью, окруженной хитрыми и тайными врагами. Оно должно быть защищено ежедневно...» [2, 313].

9. Значительное место трудовой теории Маркса уделено в уже цитированной книге Ханны Арентс. Анализ ею этой теории носит во многом критический и полемический характер. Тем не менее, предвзято, она пишет: «Анализ труда не может обойтись без критического размежевания с Карлом Марксом, а подобное предприятие сегодня легко подставляет себя недоразумениям. Современная критика Маркса рекрутируется преимущественно из бывших марксистов, которые недавно по причинам, не имеющим к Марксу никакого отношения, обратились в антимарксистов. Следствием этого явилось то, что весьма обширная литература по Марксу, фанатически восхваляя или фанатически отвергая его, по сути питается до сих пор богатым арсеналом догадок и прозрений, содержащихся в произведениях Маркса, но без критического прояснения средоточия его творчества» [1, 103].

10. «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» (Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. 1. С. 476).

11. «... По мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от мощи тех агентов, которые приводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность) не находится ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем, требующимся для их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству» [11, 213].

12. «...Превращение процесса производства из простого процесса труда в научный процесс, ставящий себе на службу силы природы и заставляющий их действовать на службе у человеческих потребностей, выступает как свойство *основного капитала* в противовес живому труду...» [11, 208].

13. «Поэтому тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства» [11, 206].

14. «Рабочее время в качестве меры богатства предполагает, что само богатство основано на бедности и что свободное время существует в виде противоположности прибавочному рабочему времени и благодаря этой противоположности, или благодаря полаганию всего времени индивида в качестве рабочего времени и потому благодаря низведению этого индивида до положения только лишь рабочего, благодаря подчинению его игу труда» [11, 206].

15. См.: [8, 399]. Анализ социального времени, отмечает он, играет ключевую роль в размышлениях Э. Гидденса, а также содержится в классических работах Дюркгейма, Питирима Сорокина и Мертона.

16. «Мы называем “культурой” как раз тот тип человеческой деятельности, который в конечном счете состоит в превращении неуловимого в осязаемое, связывании конечного с бесконечным, или, иначе, в строительстве мостов, соединяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» [2, 301].