Начинание, рождение, действие: Августин и политическая мысль Ханны Арендт

Ирина Дуденкова

Кандидат философских наук, доцент кафедры общей социологии и социальной философии
философско-социологического факультета Института общественных наук
РАНХиГС при Президенте РФ
Адрес: пр. Вернадского, д. 82, стр. 1, Москва, Российская Федерация 119571
E-mail: irinafild@gmail.com

В статье анализируется происхождение понятия «натальность» в работах Ханны Арендт и основания, которые заставляют считать его фундаментальным понятием политического мышления. Натальность определяется как фактическое рождение человека в мир и способность к начинанию нового. Фактическое рождение, истолкованное натуралистически, должно было бы вступать в противоречие с «онтологическим укоренением» человеческой свободы в действии. Однако Арендт усматривает тесную связь между этими двумя аспектами натальности. Эта связь носит теологический характер и восходит к Августину, собеседнику Арендт на протяжении всей ее творческой жизни. Генеалогия натальности позволяет поставить проблему причастности и отношения политической мысли Арендт к философской критике биополитики. Два основных аспекта натальности строго соотносятся с двумя определениями жизни в качестве голей природной жизни (*zoe*) и жизни в ее политическом измерении (*bios*). Натальность может быть условием мира и политического, которое не зависит от предыдущей организации политического пространства. Иными словами, «натальность» — понятие, через которое становится возможно думать о политическом независимо от аристотелевского заявления, что лишь политическое или *polis* «естественны» для человека, то есть политическое рассматривается как функция самой жизни. Наиболее вероятное объяснение парадоксальности размышлений Арендт о натальности — это их мессианская ориентация, знаком которой следует считать вовлеченность Арендт в теологические темы Августина. Устойчивая связь между рождением и возможностью свободного действия, которая заимствуется Арендт у Августина и представляется ей рецидивом римского миропонимания, возникает только в случае нормальной богословской онтологизации рождества.

Ключевые слова: начало, рождение, действие, натальность, Августин, жизнь, биополитика, мессианизм

Начало, архе, точка приложения всякого философского усилия обретается в испытаниях, но имеется ли смысл у вопрошания о начале самого начала? Накопленная веками «техника безопасности» теоретического обращения с понятием «начало» запрещает задавать такой вопрос во избежание регресса в бесконечность либо вынужденного введения понятия «Бог», однако история философии показывает, что начало начала снова проблематизируется как свидетельство высшего эпистемического куража и метафизической отваги.

Самая мужественная женщина-философ XX века Ханна Арендт изобрела специальное понятие — «натальность» (*nativity*), с помощью которого описываются три типа человеческого опыта: фактическое рождение — вхождение человека в мир, политическое рождение — спонтанность, беспричинность политического действия, а также теоретическое рождение — свойство эмерджентности человеческого мышления. Для Арендт натальность — это попытка философской тематизации понятия-антонима к хорошо продуманному и вполне традиционному для философии понятию смертности или конечности.

Арендт называет натальность «центральной категорией политического мышления» (Arendt, 1958: 9). Человеческая способность действовать свободно «онтологически укоренена» в «факте натальности». Но в этом философском решении есть нечто озадачивающее. Что может означать эта «онтологическая укорененность», если момент и обстоятельства рождения невозможно выбрать самостоятельно, в ситуации рождения человек пассивен и заброшен в мир? Замешательство усиливается, если вспомнить, что в своих работах Арендт выступает как последовательная противница натуралистического истолкования, спорит с положением, что действие и политика могут быть биологически обусловлены. Для Арендт труд, но не политическое действие отражает зависимость человеческой жизни от биологических процессов, которые необходимы, но не способны ее контролировать. Но если мышление Арендт нацелено антинатуралистически, почему она укореняет человеческую свободу в рождении? Откуда приходит и к чему приводит такое философское решение?

Гипотеза, которая здесь защищается, состоит в том, что трудности связаны не столько со сложной концепцией жизни, как предполагает Юлия Кристева (Kristeva, 2001), сколько с теологическим происхождением и наполнением понятия «натальность». Генеалогия натальности позволит достаточно точно охарактеризовать отношение философии Арендт к современным исследованиям биополитики, что стало особенно актуальным и дискуссионным в современной западной литературе в последние десятилетия (Collin, 1999; Duarte, 2004; Vatter, 2006; O'Byrne, 2004). Например, Джорджо Агамбен в книге «Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь» выражает удивление:

«Трансформацию и упадок пространства публичного в современных обществах Арендт связывала именно с этим приоритетом природной жизни по сравнению с политической деятельностью. Свидетельством тех трудностей и того сопротивления, которые должна была преодолеть мысль в этой области, служит то, что разыскания Арендт практически не получили какого-либо продолжения, равно как и то, что в своих биополитических исследованиях Фуко обошелся без каких-то отсылок к ним» (Агамбен, 2011: 10).

В свете новых дискуссий о биополитике в философии Ханны Арендт натальность наряду с множественностью (*plurality*) упоминаются как важнейшие понятия на пути истолкования политического действия, однако связь между рожде-

нием и концепцией действия не прописывается специально. В исследовательской литературе нет согласия относительно происхождения понятия «натальность» и момента, когда само понятие становится устойчивым в концепции Арендт (Bowen-Moore, 1989; O'Byrne, 2010; Canovan, 1994). Зацепимся за очевидный факт: каждый раз, когда Арендт переходит от рождения к действию, она приводит цитату из трактата «О граде Божиим» Августина, в которой творение человека Богом является залогом человеческой способности начинать (Арендт, 2013: 331; Арендт, 2014: 253). Возможно, прослеживая нити продолжавшейся всю жизнь беседы Арендт с христианским философом, можно прояснить противоречия, связанные с введением натальности в качестве «центральной категории политического мышления».

Довольно часто замечательные мыслители вспоминают о юношеском и ученическом приобщении к теоретическому полю, которое, подобно семенному логосу, разворачивается и раскрывается всю последующую жизнь. Ханна Арендт, удостоившаяся в конце 1990-х гг. именованья «женщина XX века», публичный интеллигент с огромным моральным авторитетом, чей голос обличал шокирующий опыт прошлого века, начинает свою академическую карьеру в Германии с докторской диссертации «Понятие любви у Августина». По мере освоения библиографического наследия Арендт и исследований, посвященных ее творчеству, выясняется, что этот факт — не мелкая биографическая деталь, которой можно пренебречь. Мысли, которые она сформулировала, будучи двадцатитрехлетним философом, беспокоили ее до последних дней жизни: в незаконченной рукописи «Жизнь ума» ее размышления спровоцированы вопрошанием блаженного Августина.

Известно, что Арендт обдумывала свою первую научную работу в Марбурге в 1924–1926 гг. во время тесного общения с Мартином Хайдеггером, возможно, эта работа является откликом на диссертацию «Святой Августин и проблема свободы у Святого Павла» (1924) ее друга Ганса Ионаса, сокурсника в Гейдельберге и коллеги в Америке. Однако она была завершена под руководством Карла Ясперса в Гейдельберге в 1929 году и знаменует начало их продолжительной интеллектуальной дружбы. Заметим, что Ясперс был весьма требователен к диссертации Арендт и дал ей не самую высокую оценку, но горячо рекомендовал к публикации. Тот год был выдающимся на значительные для Арендт события: она участвует в протестантском теологическом семинаре Рудольфа Бультмана, выходит замуж за Гюнтера Андерса, через год пробует транспонировать некоторые идеи своей диссертации в формат публицистической статьи для «Frankfurter Zeitung» об отношении августинианства и протестантизма. В начале 1930-х гг. Арендт пишет книгу «Рахиль Вархаген». К этому же периоду относятся знаменитая рецензия Арендт на «Идеологию и утопию» Карла Маннгейма и статья о Кьеркегоре. Несмотря на поздние заявления Арендт о том, что до 1933 года политика ее не волновала, несомненно, во всех этих текстах с большим литературным мастерством и силой поднимается вопрос, впервые поставленный в диссертации — принуждения/отчуждения философа сообществом/от сообщества, связи сообщества и свободного индивида. Существует обширная литература, воссоздающая биографический кон-

текст и культурную ситуацию с привязкой к диссертации Арендт. Так, Питер Гэй в своем образцовом исследовании академической атмосферы Германии 1920-х гг. отмечает, насколько чужда была «политическому экспрессионизму» Арендт. (Gay, 1970). С другой стороны, несмотря на связи Арендт с сионистскими кругами в Париже, она не смогла до конца идентифицировать себя ни с иудаизмом, ни с еврейством как неким этническим или культурным сообществом.

В 1996 году американской исследовательницей Джоанной Векчиарелли Скотт был опубликован сделанный в 1960-х годах перевод диссертации об Августине, который хранился в библиотеке Конгресса. Факт, что текст был исправлен, переработан и подготовлен Арендт для печати собственноручно, свидетельствует, что она снова и снова возвращалась к своему раннему тексту в период взлета ее академической и публицистической карьеры в Америке, намеревалась опубликовать и специально пересматривала свою юношескую работу. Этот период совпадает с ее участием в качестве корреспондента «The New Yorker» в процессе Эйхмана, благодаря которому появился один из самых известных текстов Арендт «Эйхман в Иерусалиме. Эссе о банальности зла». По свидетельству Скотт, ее поразила тщательность подготовки текста диссертации Арендт, английский перевод испещрен рукописными пометками и замечаниями, которыми маркируется обычно американский период ее жизни, такими как натальность, множественность, сообщество, зло. С другой стороны, Скотт отмечает, насколько органично новые понятия и аргументы вписываются в этот ранний текст (Scott, Stark, 2010).

В диссертации Арендт тщательно освещает все этапы борьбы Августина против устоявшей философской традиции трактовки *ordo amoris* в неоплатонической традиции как регуляторной функции самодостаточности философа и аскета. Арендт видит в Августине радикального философа и политика, радикального в том смысле, в котором она использовала это понятие применительно к себе и своим ближайшим друзьям. Она замечает сходство и симметрию современного ей политического момента и политических условий Августина, епископом Гиппонийского, *protégé* св. Амвросия, игрока и участника североафриканской политики римской церкви. Арендт захвачена этим сродством и парадоксальностью, невозможностью маневрирования между послушным членством видимого, законного учреждения Империи или Церкви и поддержанием целостности внутреннего «порядка любви». Ранее попытка анализа положения человека, не принадлежащего ни одному сообществу, предпринимается в книге «Рахиль Вархаген». Рахиль явилась для Арендт примером просвещенной еврейки, хозяйки блистательного литературного салона в Берлине, стремившейся ассимилироваться в немецкой культуре. Одна из глав книги, определяющая удел Рахиль, называется «Между парией и парвеню». Полагая, что еврейское происхождение помешает ее признанию в просвещенном немецком обществе, Рахиль превращается в парвеню.

«В результате наступает решительный разрыв парвеню с социальным „всеобщим“ из-за постоянной переоценки значения своей личности, поскольку

любая заслуга приобретает вопреки социальному статусу. Парвеню расплачивается за утрату своего качества парии тем, что становится совершенно неспособным схватывать всеобщее, тем, что признает отношения или испытывает интерес только и исключительно применительно к собственной личности. Неизбежным результатом деятельности парвеню оказывается создание ложной, фальшивой идентичности. Пария, восставая против общества и отмечая возможность превратиться в парвеню, сохраняет зато видение целого и, соответственно, понимание общества. История Рахили описывалась Арендт как отказ от позиции парвеню и сознательное помещение себя в положение парии» (Ямпольский, 2004: 76).

Арендт неоднократно возвращается к противопоставлению индивида и сообщества. Например, в статье 1930 года «Августин и протестантство» она предложила решение этого вопроса через понятие исповеди. Верующий исповедуется, придавая своей жизни осмысленную последовательность. В одиночестве исповеди Арендт замечает не только предвосхищение протестантского принципа *sola fide*, но и драматизм взаимоотношения индивида и сообщества в целом. В «*Vita activa*» Арендт признает:

«Исторически засвидетельствован лишь один-единственный принцип, который достаточно мощен, чтобы сплотить в единое общество людей, утративших интерес к общему им миру и потому уже не сдерживаемых вместе, ни отделенных друг от друга, ни связанных друг с другом. Отыскать такую связь, которая могла бы показать себя достаточно прочной, чтобы служить заменой миру, было очевидно главной задачей христианской философии, когда еще молодая община столкнулась с политическими задачами» (Арендт, 2000: 70).

Итак, по Арендт, важнейший посыл философии Августина: «странная диалектика» выбора между гармонией внутреннего самоустроения и миром, первейшей экзистенциальной задачей «жить в мире». Как может сочетаться предельная изоляция верующего, необходимая для выполнения заповеди любви к Богу, с существованием христианской общины, заветом любви к ближнему? Каким образом самодостаточная созерцательная устремленность сопрягается с включенностью в сообщество и традицию?

Арендт усматривает парадоксальность в сочетании рядоположенных христианских заповедей любви *caritas*: любви к своему ближнему как к самому себе и к Богу. По ее мнению, у Августина сосуществуют две противоречивые концепции *caritas*, которые создают трудности для возможности установления любви к ближнему, другому человеку. Первая концепция *caritas* смоделирована по образцу желания *appetite*: здесь любовь к Богу понимается как желание приобрести объект, который никогда не будет «потерян», потому что он ничего не разделяет с быстротечностью мирских вещей. Арендт полагает, что понятая так *caritas* снимает цен-

ность человеческого существования и делает императив любви к ближнему, как к самому себе, почти невозможным.

Другая концепция *caritas* берет на вооружение мысль Августина о том, что память придает единство и направленность человеческому существованию. В воспоминании божественной благодати, излитой на творение, человек научается любить божественную любовь к себе. В этой концепции любви она есть исходная взаимосвязь человека и Бога, человека и мира. Любовь к ближнему уже не относится к категориям судьбы, изначально данного, она служит продуктом свободного выбора, предоставляемого явлением Христа. Любовь к ближнему в «сообществе судьбы» в каком-то смысле принудительна, как любовь к родителям, которых не выбираешь. Новая любовь не связана с прошлым, потому что это любовь к людям, с которыми ты разделяешь общую веру. Любовь, конституирующая новое сообщество выбора, сложно соотносится с прошлым: «В основе своей другой равен тебе потому, что у него то же прошлое грешника, как и у тебя, поэтому ты должен его любить. Но это значит: только прошлое делает чистую способность верить общей верой (*communis fides*)» (Arendt, 1996: 112). Таким образом, уже в диссертации Арендт выстраивает собственное понимание историчности, принимающее во внимание свободу, связанное с воспоминанием и возвращением к «абсолютному прошлому»: «память, а не устремленность (например, устремленность к смерти Хайдеггера), придает единство и цельность человеческому существованию». Это воспоминание становится основанием второй концепции любви к Богу — любви-благодарности. Вспоминая о своем создании, человек устремляется к Божественной любви к человеку, проявленной в его творении. В этой любви, основанной не на желании, а на благодарности, возникает изначальная взаимосвязь человека и Бога и человека и мира. Именно эта взаимосвязь позже получит название натальности и будет отныне обозначаться знаменитой цитатой из Августина. Конечно, самого понятия натальности в диссертации нет, фактически оно появляется *post factum*, когда с 1958 по 1964 год Арендт пересматривает свою диссертацию, особенно главу, посвященную Творению, намереваясь переиздать ее в английском переводе.

Уже в диссертации Арендт проводит ревизию оснований аналитики *Dasein*, стремится связать метафизическое и политическое осуществление человека не со смертью, а с рождением, пересматривает при этом и само онтологическое определение человека и понимание акта рождения. «Поскольку действие — это политическая деятельность *par excellence*, вполне возможно, что рожденность является для политического мышления решающим, образующим категорию, подобно тому как смертность с давних пор, а в Западной Европе по меньшей мере начиная с Платона, была обстоятельством, от которого воспламенялось метафизическое философское мышление» (Арендт, 2000: 16). Но Арендт подчеркивает мысль Августина, что человек остается человеком в той мере, в какой он не забывает о своей сотворенности человеком. «Это устремление — не вопрос желания и свободного решения; это выражение зависимости, происходящей от факта сотворенности» (Arendt, 1996: 51). Это одно из первых упоминаний об условиях человеческого существования:

творение в его сотворенности приобретает смысл только в свете источника, который предшествовал акту творения, от Создателя, который его сотворил. Факт, что человек не сотворил самого себя, но был создан, придает смысл человеческому существованию, но находится вне его и предшествует ему. «Createdness (*creatum esse*) означает, что сущность и существование — не одно и то же. Следовательно, фактически единственный путь, которым созданная вещь может «вернуться к себе», — это «вернуться к Богу» (Arendt, 1996: 50). Но за период с 1929 до 1958 года, к моменту публикации «*Vita activa*», факт созданности становится фактом рожденности, акцент переносится на сам феномен жизни.

Можно предположить, что Арендт колеблется, рассматривая в качестве приоритетных источников нового то воление, то рожденность. «Будь Кант знаком с августиновской философией рожденного, он, возможно, согласился бы с тем, что свобода условно безусловной спонтанности не более смущает человеческий разум, чем тот факт, что люди рождаются — они вновь и вновь появляются в мире, который предшествует им во времени. Свобода спонтанности есть часть человеческого удела (*human condition*). Ее ментальным органом выступает воля» (Арендт, 2013: 332). Кантианская «способность спонтанно начинать ряд во времени» и августиновская «*initium ut esset homo creatus est*» как будто приравниваются друг другу. Арендт приводит пример с двумя близнецами, «чьи плоть и дух находятся в одинаковом состоянии». Можно ли говорить о них по отдельности? Единственная черта, которой они различаются, это их воля, если представить, что «оба подверглись искушению, но один поддался. А другой устоял... А почему, как не по собственной воле, тем более что состояние тела и духа у них изначально было одинаковым?» (Арендт, 2013: 331). Но в эссе «Что такое свобода?», где Августин выступает одновременно в двух ролях, защищаемого и адвоката, Арендт очень последовательно, но неожиданно выбирает в пользу рожденности: спонтанность, новизна, свобода не являются феноменом воли. Августин повинен в том, что «воление просто не может избавиться от самости; оно всегда остается к ней привязано и по большому счету у нее в зависимости... То, что воление стало таким жадным до власти, то, что воля и воля к власти практически стали одним и тем же, объясняется, возможно, тем, что первым опытом воления был опыт его бессилия» (Арендт, 2014: 246). Тот же самый великий христианский философ Августин, который привнес в историю идей свободную волю *liberum arbitrium* с сопутствующими проблемами и решающим образом повлиял на философскую традицию, закладывает, подчеркивает Арендт, и совершенно иное представление:

«В трактате „О граде Божьем“ Августин, что вполне естественно, опирается на специфически римский опыт в большей мере, чем в каком-то другом сочинении, и понимает свободу не как внутреннее состояние человека, но как характер человеческого существования в мире. Человек не столько обладает свободой, сколько приравнивается (точнее даже, не он сам, а его прибытие в мир) к появлению свободы во вселенной; человек свободен, потому что он — начало, и был сотворен таковым, когда вселенная уже существовала: [*Initium*]

ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit. В рожденности каждого человека вновь утверждается это исходное начало, поскольку в каждом случае в уже существующий мир, который продолжает существовать после смерти каждого отдельного человека, приходит нечто новое. Человек, поскольку он — начало, способен к начинанию; „быть человеком“ и „быть свободным“ — это одно и то же. Бог создал человека, чтобы привести в мир способность к начинанию — свободу» (Арендт, 2014: 253).

Натальность — такое уникальное условие человеческого существования, в котором упакованы одновременно и всеобщность, и новизна, т. е. индивидуализация. На первый взгляд это серьезное препятствие к тому, чтобы мыслить обусловленность человеческого существования через множественность:

«Рождение и натальность обретают философскую (онтологическую) нагруженность в свете призванности субъекта к рождению — как в аспекте интенциональных актов (рассматриваемых в различных плоскостях), так и в аспекте собственного самоопределения — „второго рождения“ *Dasein*, которое в качестве натальной целостности должно заявлять о себе, „кто оно есть“. Но чтобы первое рождение стало почвой для второго рождения... понадобилось искоренить любые отсылки к другим — так пафос рождения становится пафосом утверждения индивидуалистического образа субъекта» (Щитцова, 2006: 135).

Заимствуя у Августина аргументы от сотворения человека, Арендт сталкивается с серьезной трудностью. Точная библейская версия творения говорит, что Бог создает человека, единственного человека, одного Адама, в отличие от сотворения животных, которых как раз множество. «Что же касается живых существ, созданных до человека, они были растворены во множестве, как виды существ, в отличие от человека, сотворенного в единственном числе и род которого распространился от одного для побуждения к согласию» (Августин, 1998: 156). «Еврейско-христианский миф» противоречит задаче политического мышления Арендт, состоящей в том, чтобы схватить специфику человеческой множественности: единство человеческого рода, подчеркнутое в едином Адаме, символизирует Единого Бога и обозначает равенство людей. Множественность вторична по отношению к единству человечества в Адаме и через Адама и характерна лишь для животных. Такое богословское размышление не может удовлетворить Арендт, она встает на путь, который можно считать попыткой спасти Августина от него самого, а именно через интерпретацию акта творения мужчины и женщины, Адама и Евы, двоих, а не одного. Так начало человеческого рода перестает быть единством, но становится ли оно от этого множественным? Для Кристевой это повод сделать поспешный вывод о феминности как внутреннем свойстве действия, которое было для Арендт сущностью политического: «феминность конституирует множество мира, множество, в котором она действует» (Kristeva, 2001: 70). По крайней мере, проясняется еще один важный аспект натальности: новизна начинающегося в мире человека

свидетельствуется и приветствуется другим, начало является событием человеческой множественности, поскольку его значение и смысл открываются другим прежде, чем самому человеку. Поскольку само рождение нельзя вспомнить, человек отстранен от своего начала так, что оно остается для него загадочным. Почему для Арендт natalitas непременно опосредуется библейской историей и воспоминанием, почему для нее невозможно прямое указание на то, что в отличие от смерти, которую человек встречает в одиночестве, в сцене рождения всегда участвуют двое, как, например, в феноменологическом описании опыта плодovitости у Эммануэля Левинаса? (Левинас, 2000). Вероятно, потому, что множественность должна явиться не только в виде различия «между», лицом к лицу, но и поверх этого различия, в мысли Арендт политические интенции опережают и предвосхищают этические.

В «Vita activa, или О деятельной жизни» (как, впрочем, и ранее — в «Истоках тоталитаризма» и статье 1953 года «Понимание и политика») идеи Арендт подкрепляются рассуждениями о природе человеческого действия, фоном для которых выступают в том числе и соображения из книги 12, 20-й главы Града Божьего Августина. Одна из первых глав «Vita activa», в которой Арендт объясняет свою теорию действия, начинается так: «Словом и делом мы включены в человеческий мир, и это включение походит на второе рождения, в котором мы утверждаем и открываем для себя голый факт нашего исходного физического явления» (Арендт, 2000: 47). Аналогия между рождением и действием рассматривается Арендт в двух аспектах: во-первых, действие, как и рождение, открывает новое, во-вторых, как и рождение ребенка, действие есть манифестация действующего «кто». Действие у Арендт наделяется такими двумя важнейшими чертами: «новое начало» и «проявление действующего».

Штефан Камповски считает, что вполне уместно порассуждать, вычитывает ли Арендт свою теорию действия как второго рождения и нового начала у Августина или приписывает ему. Это было, в частности, одним из замечаний, сделанных ей в свое время Ясперсом: есть опасность увидеть у Августина то, чего нет в его тексте. Один незначительный выпад Августина против платоников Арендт превращает в полноценный теоретический аргумент. *Initium* для Августина — способ справиться с метафизической трудностью греческой метафизики, застывшей в круге вечного возвращения и неспособной учесть момент темпоральности, связанный с сотворением мира Богом. Арендт использует введенное Августином различие между *initium* и *principium* в иных целях: *initium* — особое начало, «начало того, кто самого себя делает началом».

«В этом исходнейшем и наиболее общем смысле действовать и начинать нечто новое — одно и то же; всякий поступок прежде всего приводит нечто в движение, он акт в смысле латинского *ager*... Поскольку всякий человек по причине своей рожденности есть *initium*, некое начало и пришелец в мире, люди могут брать на себя инициативу, становиться начинателями и приводить в движение новое. [*Initium*] *ergo ut esset, creatur est homo, ante quem nullus*

fruit — „чтобы было начало, был создан человек, до коего никого не было“ — говоря словами Августина, который этим одним положением своей политической философии в своей иногда ему присущей глубокомысленно-аподиктической манере неожиданно объединяет суть учения Иисуса из Назарета с опытной почвой римской истории и политики» (Арендт, 2000: 231).

С появлением человека принцип начала, находившийся прежде в руках Бога и вне мира, проявляется в самом мире. Из такого понимания действия вытекают два важнейших следствия: с одной стороны, поскольку действующий всегда движется среди других действующих, для Ханны Арендт действие всегда по своей природе общественно, а потому находится в решительной оппозиции к одиночеству мысли. Действие и претерпевание принадлежат друг другу, и таким образом создается ткань межчеловеческих отношений, возникает человеческое сообщество. С другой стороны, сфера человеческих отношений столь хрупка, что ее невозможно стабилизировать: «хрупкость установлений и законов, какими мы снова и снова пытаемся с грехом пополам стабилизировать сферу человеческих дел, не имеет отношения к падшести или греховности человеческой природы; она объясняется только тем, что все новые массы вливаются в эту сферу и должны в ней словом и делом провести в жизнь новое начало» (Арендт, 2000: 252).

Здесь натальность берется и испытывается уже во втором своем смысле — политического действия как второго рождения. Не являются ли два аспекта натальности: фактическое биологическое рождение и второе рождение как политическое действие простыми коррелятами давней философской пары *zoe* и *bios*, простой природной жизни и жизни в ее политическом измерении? Этот вопрос прямо или косвенно задается в текущей научной литературе особенно часто после выхода книг итальянских политических философов Джорджо Агамбена и Роберто Эспозито (Агамбен, 2011; Esposito, 2008), в которых Арендт упоминается в почетном ряду основателей исследований биополитики. Возможно, прояснение натальности в перспективе биополитики позволит завершить сюжетную линию и объяснить противоречие между ее последовательной критикой натуралистического истолкования жизни и «онтологическим укоренением» человеческой свободы в рождении. Самой продуманной репликой в этой дискуссии с преобладающим участием феминистских теоретиков стала статья Мигеля Ваттера (Vatter, 2006), в которой концепт натальности рассматривается как цезура, отделяющая жизнь от жизни. Эта цезура делает возможным переход от жизни как объекта власти к жизни как субъекту свободы. «Ответ Арендт на систематическое производство „голой жизни“ в тоталитарных режимах состоит в основании политики на явлении натальности. Натальность — биополитическое понятие, которое противостоит „танатополитическому“ понятию голый жизни, ее ответ на политику смерти, неявную в биополитике модерна и впервые реализованную в тоталитарных режимах XX века» (Vatter, 2006: 146). Натальность — условие мира и политического, но это — условие, которое не зависит от предыдущей организации политического про-

странства. Иными словами, «натальность» — понятие, через которое становится возможно думать о политическом независимо от аристотелевского заявления, что лишь политическое или *polis* «естественны» для человека, то есть политическое берется как функция самой жизни.

Несмотря на эти объяснения, напряжение между двумя аспектами натальности не снимается. Рожденность возводится в принцип человеческой индивидуации и свободы, с одной стороны, с другой — Арендт настаивает на несопоставимой ценности разных уровней человеческой активности, природной и политической. Способно ли объяснить логику этой двойственности деление биополитики на «жизнеутверждающую» и «жизнеотрицающую», предложенное Эспозито, и его собственная попытка понять ее смысл в рамках «парадигмы иммунизации»? Чтобы у *зое* появилась двойная смысловая нагрузка, это понятие продумывается им как разрыв, неоднородность в собственных пределах. С одной стороны этой цезуры жизнь — пассивный объект властного доминирования, с другой — внезапно — политически активный субъект нового начинания. Любопытно, как здесь проявляется исходная этимология понятия *subject: sub-jectum*, то, что брошено — как условие для нового действия. Получается, что младенец для Арендт буквально субъект, то, что бросается в основание, является цезурой, обеспечивающей переход от жизни как объекта власти к жизни как субъекту свободы:

«Чудо, вновь и вновь прерывающее круговращение мира и ход человеческих вещей и спасающее их от гибели, вложенное в них как зародыш и определяющее как закон их движение, есть в конечном счете факт натальности, рожденность, онтологическая предпосылка того, что вообще может быть такая вещь, как поступок... Чудо заключается в том, что вообще рождаются люди и с ними новое начало, которое они способны проводить в жизнь благодаря своей рожденности» (Арендт, 2000: 328).

Наиболее вероятным объяснением парадоксальности размышлений Арендт о новом начинании является их ненавязчивая мессианская ориентация, знаком которой можно считать вовлеченность Арендт в теологические темы Августина. Это тот случай, когда теология продолжает свое существование в современном политическом мышлении, случай концептуальной зависимости светской политической философии от структуры теологических аргументов, которую Шмитт называет «политической теологией» (Шмитт, 2000). Конвергенция биополитики и теологии и их взаимоопределенность уже достаточно хорошо описаны Агамбенom, но у Арендт возникает совершенно своеобразная конфигурация их отношений. Понятие натальности стратегически важно для Арендт, поскольку оно атакует две цели, мобилизовано как против идеи Шмитта о том, что состояние исключения связано с суверенной властью, так и против секулярных версий детерминизма. Вопрос о начале — непредсказуемом разрушении установленного правового порядка и естественной причинной связи преобразуется и радикализуется в вопрос об агенте действия в секулярной политике. Понятие натальности, таким образом,

вводит состояние исключения независимо от решения суверена и предлагает иное толкование нового начинания — фактическое рождение и вхождение человека в мир признается источником наиболее радикальных изменений.

Но рожденность как источник новизны для Арендт сама обусловлена актом божественного творения, только с сотворением человека принцип начала входит в сам мир, принцип свободы был создан, когда был создан человек, но не прежде. Эта гетерогенность теологического аргумента для секулярной политической философии, по-видимому, продолжает беспокоить Арендт, например «Жизнь ума» заканчивается на весьма высокой ноте:

«Сама возможность начала коренится в рождении, а не в творении, не в даре, а в том факте, что человеческие существа, новые люди, вновь и вновь появляются в мире благодаря рождению. Я прекрасно сознаю, что этот аргумент даже в августиинской версии несколько туманен, что он говорит не более того, что мы обречены быть свободными по причине рождения, вне зависимости от того, любим мы свободу или ненавидим ее случайность и произвол, „по нраву“ она нам или мы предпочитаем бежать от ужасающей ответственности, выбирая те или иные формы фатализма» (Арендт, 2013: 434).

Связь между рождением и возможностью свободного действия у Августина, которая заимствуется Арендт и кажется ей рецидивом римского миропонимания, гарантируется только в случае привычной богословской онтологизации рождества. Она возникает тогда, когда акт творения мыслится нераздельно с радикальной новостью о боговоплощении. То есть только в свете рождения нетварного нового Адама рождение Христа может восприниматься как новое начало, источник надежды и спасения. Заимствуя для нужд политической теории одну часть теологического аргумента, Арендт не может не проигнорировать другую, но эта недосказанность плохо отражается на связности двух аспектов «ключевого понятия» ее философии и «центральной категории политического мышления» — натальности.

Литература

- Августин. (1991). Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Ренессанс, ИВО-Сид.
- Августин. (1998). Творения. Т. 3–4. СПб.: Алетейя.
- Августин. (2001). О свободе воли. Кн. II / Пер. с лат. М. Ермаковой, А. Шарниной // Антология средневековой мысли. Т. 1. СПб.: РХГИ.
- Агамбен Дж. (2011). Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с ит. И. Левиной и др. М.: Европа.
- Арендт Х. (2013). Жизнь ума / Пер. с англ. А. Говорунова. СПб.: Наука.
- Арендт Х. (2000). Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с англ. и нем. В. Биbihина. СПб.: Алетейя.
- Арендт Х. (2013). Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд-во Института Гайдара.

- Арендт Х. (2014). Между прошлым и будущим / Пер. с англ. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Левинас Э. (2000). Избранное. Тотальность и бесконечное / Под ред. Г. М. Тавризян. М.: Университетская книга; СПб.: Культурная инициатива.
- Филиппов А. А. (2013). Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. № 11. С. 155–167.
- Фуко М. (2010). Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / Пер. с франц. А. Дьякова. СПб.: Наука.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Щитцова Т. В. (2006). Memento nasci: сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.
- Ямпольский М. Б. (2004). Сообщество одиночек: Арендт, Беньямин, Шолем, Кафка // Новое литературное обозрение. № 67. С. 78–105.
- Arendt H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt H., Jaspers K. (1992). *Correspondence, 1926–1969*. New York: Harcourt: Brace & Company.
- Baehr P. (2000). Introduction // *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books. P. vii–liv.
- Bowen-Moore P. (1989). *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press.
- Canovan M. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collin F. (1999). Birth as Praxis // *The Judge and the Spectator: Arendt's Political Philosophy* / Ed. by J. Herman, D. Villa. Leuven: Peeters. P. 97–110.
- Duarte A. (2004). *Biopolitics and the Dissemination of Violence: The Arendtian Critique of the Present*. Доступно по адресу: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/69/102>. Дата обращения: 20.11.2014.
- Esposito R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gay P. (1970). *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. New York: Harper Tochbook.
- Kampowski S. (2008). *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kristeva J. (2001). *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- O'Byrne A. (2010). *Natality and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ricoeur P. (1989). Préface // *Arendt H. Condition de l'homme modern*. Paris: Calmann-Lévy. P. 5–39.

- Scott J. V., Stark J. Ch. (1996). Rediscovering Hannah Arendt // *Arendt H. Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press. P. 125–134.
- Vatter M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt // *Revista de Ciencia Política*. Vol. 26. № 2. P. 137–159.

Beginning, Birth, Action: Augustine and the Political Thought of Hanna Arendt

Irina Dudenkova

Associate Professor, Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Address: Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russian Federation 119571

E-mail: irinafiled@gmail.com

The paper briefly analyzes the main aspects of the genesis of Arendt's concept of natality, and the reasons that led her to claim natality as a fundamental concept of political thought. 'Natality' is defined as the "biological" birth of the man in the world, and/or the capacity of beginning something new. If the factual birth is defined naturalistically, it can contradict randomness of action as the capacity of beginning something new. The connection between the two aspects of natality goes back to Augustine who was Arendt's interlocutor throughout all of her research life. The genealogy of natality allows us to subject the problem of participation and the relation of political thought of Arendt to the philosophical criticism of biopolitics. Two definitions of life, natural life (zoe), and life in its political measurement (bios), strictly correspond to the two main aspects of natality. Natality is a concept which allows to consider the political to be a function of life. The most probable explanation for paradoxicality of Arendt's reflections on natality is their messianic orientation, which could be attributed to Arendt's involvement into the theological subjects via Augustine. The stable relation between birth and possibility of free action arises only in the case of a normal theological ontologization of Christmas.

Keywords: beginning, birth, action, natality, Augustine, life, biopolitics, messianism

References

- Agamben G. (2011) *Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life], Moscow: Evropa.
- Arendt H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1996) *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (2005) *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books.
- Arendt H., Jaspers K. (1992) *Correspondence, 1926–1969*, New York: Harcourt: Brace & Company.
- Arendt H. (2014) *Mezhdú proshlym i budushhim* [Between Past and Future], Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- Arendt H. (2013) *Otvettstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- Arendt H. (2000) *Vita activa, ili O dejatel'noj zhizni* [Vita Activa; or, On Active Life], Saint-Petersburg: Aleteija.
- Arendt H. (2013) *Zhizn' uma* [The Life of the Mind], Saint-Petersburg: Nauka.
- Augustine (1991) *Ispoved* [Confessions], Moscow: Renessans, IVO-SiD.

- Augustine (2001) O svobode voli. Kn. II [On the Freedom of Will. Book 2]. *Antologija srednevekovoj mysli*. T. 1 [The Anthology of Medieval Thought, Vol. 1], Saint-Petersburg: RHGI.
- Augustine (1998) *Tvorenija*. T. 3–4 [Works. Vols. 3–4], Saint-Petersburg: Aleteija.
- Baehr P. (2000) Introduction. *The Portable Hannah Arendt*, New York: Penguin Books, pp. vii–liv.
- Bowen-Moore P. (1989) *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York: St. Martin's Press.
- Canovan M. (1994) *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Collin F. (1999) Birth as Praxis. *The Judge and the Spectator: Arendt's Political Philosophy* (eds. J. Herman, D. Villa), Leuven: Peeters, pp. 97–110.
- Duarte A. (2004) Biopolitics and the Dissemination of Violence: The Arendtian Critique of the Present. Available at: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/69/102> (accessed 20.11.2014).
- Esposito R. (2008) *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Filippov A. (2013) Myshlenie i smert': "Zhizn' uma" v filosofskoj antropologii Hanny Arendt [Thought and Death: "The Life of the Mind" in the Philosophical Anthropology of Hannah Arendt]. *Voprosy filosofii*, no 11, pp. 155–168.
- Foucault M. (2010) Rozhdenie biopolitiki: kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu [The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979], Saint-Petersburg: Nauka.
- Gay P. (1970) *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, New York: Harper Torchbook.
- Iampolski M. (2004) Soobshhestvo odinochek: Arendt, Benjamin, Sholem, Kafka [The Community of the Loners: Arendt, Benjamin, Sholem, Kafka]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no 67, pp. 78–105.
- Kampowski S. (2008) *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Kristeva J. (2001) *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*, Toronto: University of Toronto Press.
- Levinas E. (2000) *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity], Moscow: Universitetskaja kniga.
- O'Byrne A. (2010) *Natality and Finitude*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ricoeur P. (1989) Préface. Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy, pp. 5–39.
- Scott J. V., Stark J. Ch. (1996) Rediscovering Hannah Arendt. Arendt H. *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 125–139.
- Shchyttsova T. (2006) *Memento nasci: soobshhestvo i generativnyj opyt. Shtudii po jekzistencijal'noj antropologii* [Memento nasci: Community and the Generational Experience. Studies in Existential Anthropology], Vilnius: Evropejskij humanitarnyj universitet.
- Vatter M. (2006) Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, no 2, pp. 137–159.