

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

О.П. Зубец

Общество в оптике морали

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

В статье делается попытка понять, как видится социум изнутри моральной философии, то есть как он видится человеку поступающему: самодостаточному, автономному, решающему. Общество порождается его поступком, является пространством дружбы, оно востребовано самим бытием в поступке – так видит Аристотель идеальный полис в «Никомаховой этике»; но в «Политике» он показывает, что внутри общества нет места для наилучшего, наиболее добродетельного, самозаконотворяющего: такой человек подвергается остракизму или является царем, что должно, кроме того, Аристотель ставит вопрос о принципиальном различии добродетели хорошего человека и хорошего гражданина, а также – какая жизнь заслуживает предпочтения: объединяющая в полис или вне полисного общения. Так как общность людей дана человеку посредством идей и институтов, то утверждение его в качестве самодостаточного начала поступка предполагает их отвержение и перезадание общества человеком, возвышающимся через полагание на себя – так решает проблему моральности и социальности Р. Эмерсон. Исключительная способность морали сопротивляться социализации (Х. Арендт, А.А. Зиновьев), видеть поступок как вне-историческую и вне-культурную данность, не опосредованную моральной идеологией, означает ее принципиальную нерядоположенность всем социальным институтам. Проблема отношения моральности и социальности является не только сквозной темой истории этики, но своего рода сердцевиной моральной философии, ее решение определяет само понятие морали.

Ключевые слова: моральная философия, мораль, поступок, самодостаточный, самозаконотворительный, добродетельный человек, гражданин, общество, полис, остракизм, Аристотель, Р. Эмерсон

Проблема личности и общества – а так она обычно формулируется сейчас в самом общем виде, т.е. вне определенной системы взглядов, теории или эпохи, – в сущности полагает себя вне моральной философии: она определяет и выражает себя через понятийный строй социологии или, в лучшем случае, социальной философии. Понятия личности и общества чужды моральной философии в той степени, в какой она понимает мораль как субъектность, как поступок, а человека – как субъекта, как поступающего, как начало; в той степени, в какой она исключает понимание морали как некоторого социального ценностно-нормативного регулятивного института, т.е. как функцию общественной жизни, ее механизм. Понимание этого не обнуляет значение данной проблемы, но, наоборот, актуализирует ее уже в качестве морально-философской, т.е. радикально иной и по содержанию, и по способу понятийного выражения. В изначальном виде ее можно было бы обозначить следующим образом: *что* есть общество в глазах человека как поступающего, как субъекта поступка и начала мира, задаваемого этим поступком, или, иначе – каково отношение между моральностью и социальностью. Или – каково место добродетельного человека в обществе? Этот перечень можно было бы и продолжить, включив в него все традиционные морально-философские вопросы, посчитав наиболее точным понятием для идеи общества – понятие друга, другого или даже самого себя, т.е. своей социальной природы.

Для моральной философии в понятии общества соединяется противоположное: отношение с миром как *задаваемым* индивидуально-ответственным, *моим*, поступком и отношение с миром как *отвергаемым*. С точки зрения социума, или социологического ученого взгляда, отношение с добродетельным человеком приобретает вид двух возможных решений, которые лишь кажутся противоположными, так как совпадают в том, что наиболее добродетельному нет места внутри полиса: возвысить или изгнать, подвергнуть ostracism или сделать царем?

Напряженное отношение между добродетельным и социумом является и фактом истории Античности, и сквозной темой ее культуры, в том числе и философии.

Человек морали и социум: ostracism и царствование

Когда во «Второй Аналитике» (An. Post. II 13 96a, 97b) Аристотель перечисляет имена считающихся величавыми, он называет тех, которые, по выражению А. Тесситоре, есть «примеры конфликта человека с социумом» [Tessitore, 1996, 32]. Это Алкивиад, Ахилл, Аякс, Лисандр и Сократ. Алкивиад был изгнан, а потом убит; Ахилл постоянно конфликтует с другими вождями за честь и почести; Аякс, вынесший с поля боя убитого Ахилла, оскорбленный тем, что не ему достаются в награду его доспехи, хочет убить греческих вождей, по воле Афины лишается разума, уничтожает стадо скота, а когда разум возвращается – не может перенести позора и закалывает себя мечом, подаренным Гектором. Его оскорбленность отношением людей (и богов) столь велика, что, согласно мифу, изложенному Платоном в «Государстве», душа Аякса

после смерти предпочла воплотиться в теле льва, а не человека, ибо он не хотел вновь столкнуться с несправедливостью¹. Оскорбленный сообществом, герой более не хочет быть человеком.

Конфликт с полисом Сократа хорошо известен, и заканчивается он чашей с цикутой. Лисандр – вовсе не равнодушный к невзгодам мудрец, в аристотелевский перечень он попадает потому, что «в случае нужды он спокойно терпел тяжесть чужого самовластия... Его главным отличительным свойством было умение легко переносить бедность» [Плутарх, 1994, 485], при этом он живет в постоянной борьбе за власть и гибнет на поле боя. Кажется странным, что к величавым относится человек, которому приписывается высказывание: «То, на что не натягивается львиная шкура, надо залатать лисьей», но Аристотель сосредоточен в своем выборе на одном – равнодушии к невзгодам. Нетрудно заметить, что все, кто считаются, по свидетельству Аристотеля, наиболее добродетельными, благородными, живут в конфликте с обществом, с окружением и заканчивают жизнь трагически, а в поиске примеров того, кого считают своего рода моральными образцами, Аристотель разрывает моральный образ и социальный успех, высоко ценимый в его эпоху. И в этом он принадлежит своему времени, фиксируя разрыв между моральностью и социальным благополучием, разрыв, о котором свидетельствует множество исторических примеров и о котором он, уже теоретически, размышляет в «Никомаховой этике» и «Политике».

Проблема места добродетельного человека в обществе, места в самом буквальном пространственном смысле, с самого зарождения моральной философии становится ее внутренней проблемой, принимая самые разные понятийные формы. Весь опыт реальной жизни свидетельствовал, что тот, кого социум признает наилучшим именно в моральном смысле, вступает с ним в конфликт, и социум вступает в конфликт с таким человеком: они взаимно отторгают друг друга. Более того, это отторжение со стороны общества нередко апеллирует именно к морали. Известен излагаемый Плутархом античный анекдот о голосовании «за» или «против» остракизма Аристиды (у него есть и другие варианты, не меняющие сути – конфликта добродетельного человека и толпы):

Рассказывают, что, когда надписывали черепки, какой-то неграмотный, неотесанный крестьянин протянул Аристиду – первому, кто попался ему на встречу, – черепок и попросил написать имя Аристиды. Тот удивился и спросил, не обидел ли его каким-нибудь образом Аристид. «Нет, – ответил крестьянин, – я даже не знаю этого человека, но мне надоело слышать на каждом шагу “Справедливый” да “Справедливый”!». Аристид ничего не ответил, написал свое имя и вернул черепок [Там же, 368].

Приговоренного к изгнанию Аристиды так и называли в полисе – Справедливый.

Жизнь Гая Марция Кориолана, также описанная Плутархом, стала для истории культуры архетипом отношения между добродетельным и обществом

¹ «Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва; это была душа Аякса, сына Теламона, она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов» [Платон, 1994, 419].

как сплошного конфликта. Плутарх начинает свое жизнеописание именно с высшей добродетели, «нравственного величия», каковым считалось мужество. В трагедии Шекспира общество ставит в вину Кориолану то, что он отказался от завоевания Рима не в силу гражданских чувств, а ради своей матери, жены и детей, просивших об этом, то есть общество ставит в вину мотив, а не действие.

Проблема отношения между добродетельным человеком и социумом у Аристотеля мыслится расчлененной, она присутствует в нескольких темах. С одной стороны, это тема добродетельного как совершающего поступок и мира, морального существа как самодостаточного в поступке и другого (а также друга), а с другой – тема места наилучшего и самодостаточного в полисе, тема остракизма и царствования.

Почему социум изгоняет добродетельного – это в первую очередь вопрос к социологии и политической философии. Данный Аристотелем морально-философский ответ, по сути, исчерпывает тему в ее этическом содержании: человек морали как начало поступка самодостаточен, подобен Зевсу, которому никто не может давать закон. Такова оптика самого человека как морального существа: он самозаконодатель. Принятие самозаконодательности есть одновременно отвержение общества в качестве источника закона: именно на это указывает Ханна Арендт как на важнейший момент в понимании кантовского практического разума, называя его мятежной стороной его учения: «...моральное поведение не имеет ничего общего с повиновением какому-либо закону, данному извне, будто то закон Божий или законы людей» [Арендт, 2013, 107]. Социальность здесь и дана моральному существу в виде самозаконодательства – причем не только через принцип универсализуемости (ее можно помыслить, даже если я единственен, один во всей Вселенной), но, например, в самой идее законодательства. «Эта мятежная сторона кантовского учения часто остается незамеченной, потому что свою главную формулу – моральный поступок есть поступок, устанавливающий общезначимый закон – он облачает в форму императива вместо того, чтобы сформулировать ее в виде утвердительного высказывания» [Там же].

Но аристотелевское рассмотрение темы моральности и социальности не ограничивается идеей самозаконодательства, а распадается на ряд проблем. В «Политике» Аристотель сначала ставит такой вопрос: «должно ли добродетель хорошего человека и дельного гражданина признавать тождественной или нетождественной?» (Pol. 1276b)². Он начинает с определения добродетели гражданина, уподобляя отношение гражданина к полису отношению моряка на судне к остальному экипажу. Граждане, как и моряки, выполняют самые разные функции (различаются их социальные роли, и сами они собственно тождественны своим социальным ролям – если использовать современное понятие), но при этом у них есть и общая задача – «спасение составляемого ими общения», это общение Аристотель и называет государственным строем. А так как государственный строй может быть разным, то различаются

² Ссылки на «Политику» даются по изданию: [Аристотель, 1984б], далее указывается только пагинация.

и добродетели граждан, тогда как хороший человек есть единая добродетель, она принципиально не множественна и не зависит от государственного строя. Если же вести рассуждение от идеи наилучшего государственного устройства, то тогда речь пойдет о том, что оно состоит из хороших граждан, каждый из которых хорошо делает свое дело, но добродетелью хорошего человека, по Аристотелю, не могут обладать все. Иными словами, человек как гражданин – социальный человек, задаваем социумом и всегда неодинаков: он есть мужчина или женщина в семье, господин или раб в собственности (и раб есть часть семьи, а государство состоит из семей), и в полисе он вписан в множество различий, видов занятий, даже в одном хоре отличается руководитель хора и его помощник. И именно в силу этой функциональной множественности невозможно отождествить хорошего человека и хорошего гражданина. Эта множественность проявляется и в том, что гражданин должен уметь и повелевать, и подчиняться («добродетель гражданина заключается в умении властвовать над свободными людьми и быть подвластным» (Pol. 1277b)), а добродетель хорошего человека – способность властвовать³ (то есть принимать решение), ведь если идет речь о добродетельном человеке, это значит, что он есть начало поступка и его невозможно не видеть samozакондателем, автономным, самодостаточным. Впрочем, в той степени, в какой Аристотель мыслит о полисе, он допускает, что существует такое – наилучшее – государственное устройство, в котором понятия хорошего человека и дельного гражданина сливаются, и в этой точке его этическое представление о полисе как пространстве поступка приближается к рассмотрению его в науке о государстве.

Но так как невозможно всем гражданам быть одинаковыми, то не может быть и одной добродетели гражданина и хорошего человека; добродетель дельного гражданина должна быть налицо у всех граждан, ибо только в таком случае государство оказывается наилучшим, но добродетелью хорошего человека не могут обладать все, если только не предполагать, что все граждане в отменном государстве должны быть хорошими (Pol. 1277a).

Важнейший вывод Аристотеля – «добродетель хорошего человека и дельного гражданина вообще не одна и та же» (Pol. 1277a). Этот вывод отличается радикальностью, особенно если поставить его рядом с рассуждением о тождественности этики и политики как науки о государстве, о полисе, и о понимании полиса как пространства добродетельного поступка.

Идея Аристотеля заключается в том, что добродетель хорошего человека и хорошего *правителя* тождественны, но что это не так, если речь идет о *гражданине*, в силу того, что им является и подчиненный:

Если добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны, а гражданином является и подчиненный, то добродетель гражданина и добродетель человека не могут быть совершенно тождественными, но могут быть таковыми только у определенного вида гражданина, так как у правителя и гражданина добродетель не одна и та же (Pol. 1277a20).

³ См. об этом: Pol. 1277a25.

Правитель есть тот, кто сам принимает решение (гражданин же, мыслимый как подчиненный, подчинен этому решению, а его благо хотя и желанно, но уступает благу народа и государства, которое и божественнее, и прекраснее (EN 1094b)⁴), он должен «обладать нравственной добродетелью во всей полноте»: раб вообще не способен решать, женщина способна, но эта ее способность не действительна, у ребенка она не развита, а если выйти за рамки домохозяйства и говорить о полисе, то вообще граждане обладают ею в зависимости от доли участия в общем деле и лишь правитель воплощает способность решения в ее полноте, и, что очень важно, именно в этом месте Аристотель опирается на мысль, которая существенна для его моральной философии и многократно подчеркивается в «Никомаховой этике»: «в самом деле, произведение просто принадлежит создателю, тогда как замысел – это и есть создатель» (Pol. 1260a). Человек как моральное существо есть поступающий и решающий в тождестве этих понятий: и это тождество есть он сам, его бытие. То есть правитель – не тот, кому принадлежит общество, но тот, кому принадлежит он сам, кто тождественен своему решению.

Проблема моральности и социальности приобретает более острую и ясную форму, когда далее заходит речь о месте в социуме *наиболее* добродетельного, причем, как отмечает Аристотель, она остается даже при наилучшем государственном устройстве, то есть даже в идеальном полисе. (Такая формулировка проблемы может служить ключом и к пониманию предшествующего ей рассмотрения о хорошем человеке и хорошем гражданине.) Обращаясь к проблеме в таком виде, Аристотель придает определенность и предыдущему сложному, пытающемуся описать эмпирическое многообразие рассмотрению. Здесь он делает характерный для себя шаг от ученого к философу и достигает ясности: человека, отличающегося избытком добродетели, «не следует и считать составной частью государства... Такой человек был бы все равно что божество среди людей... для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (Pol 1284a).

У того, кто не может быть составной частью полиса в силу своей исключительности, есть две перспективы. С одной стороны, остракизм в реальном политическом опыте есть вполне понятный, объясняемый Аристотелем способ решения проблемы места такого человека в социуме. Социум изгоняет любого, кто выдается чем-то значимым для него: так, например, аргонавты избавились от Геракла. Аристотель понимает – эта проблема стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед теми, которые преследуют общее благо, то есть эта проблема стоит перед обществом как таковым. Он приводит пример с живописцем, строителем корабля и хором: «Разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора?» (Pol. 1284b). В силу этого мысль об остракизме «находит некое справедливое оправдание». По свидетельству Плутарха, остракизм предназначался не за мелкие преступления, это был способ «усмирения и обуздания гордыни и чрезмерного могущества» [Плутарх, 1994, 367]. Тем не менее, когда речь идет о том, кто отличается избытком добродетели (было бы, правда, интересно понять, что есть избыток добродетели), Аристотель рассуждает так:

⁴ «Никомахова этика» цитируется по: [Аристотель, 1984а], здесь и далее указана пагинация.

Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, требовали власти и над Зевсом. Остается одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями (Pol. 1284b).

Далее Аристотель возвращается в пространство науки о государстве и обращается к анализу царской власти.

Надо сказать, все это рассуждение целиком принадлежит политической философии, так как решает вопрос о том, что обществу, полису делать с исключительно добродетельным человеком, который не может быть его частью: изгнать или признать царем. Для этого взгляда на человека со стороны социума, «тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (Pol. 1253a). Здесь, в самом начале «Политики», Аристотель говорит, что человек, живущий вне закона и права, не стремящийся к государственному общению, – наихудший из всех (Pol. 1254a10), он не самодостаточен, так как самодостаточен лишь полис, а человек – лишь его часть. Но, как мы видели, далее он говорит о наилучшем именно как не являющемся частью полиса, но самозаконодательным и самодостаточным.

Разведение Аристотелем двух оптик ясно проявляется и в конце «Политики», когда он формулирует два вопроса. Первый – «какая жизнь заслуживает предпочтения, та ли, которая объединяет людей в одном государстве и приобщает их к нему, или, скорее, жизнь чужестранца, стоящего вне государственного общения?». Второй вопрос – какую организацию государства должно признать наилучшей: «при которой для всех желательно участвовать в государственной жизни, или ту, при которой это желательно для некоторых?» (Pol. 1324a). И тут Аристотель говорит, что следует различать дело политического размышления и то, что «предпочтительно для каждого отдельного человека», поэтому в «Политике» он берется только за второй вопрос, а к первому уже не возвращается. Вопрос о моральности и социальности формулируется в данном случае им как моральный, то есть как вопрос, решаемый каждым отдельным человеком (то есть индивидом как добродетельным человеком).

В моральной философии (и у Аристотеля, и как таковой) воспроизводится взгляд самого добродетельного, для которого общество, полис раскрывается как пространство его бытия, как задаваемое его индивидуальным поступком, как избираемое им бытие как самого себя, так и друга. Определение, в котором он совпадает с тем добродетельным, чья судьба решается в «Политике» обществом, – это признание его самозаконодательности (автономности), то есть начальности, и приближения к божественному в этом качестве.

Интересным сюжетом могла бы быть попытка понять, почему боги, несмотря на свою относительную многочисленность, иерархизированность, наличие родственных и иных связей, даже профессиональную дифференцированность, не образуют общества. Этот вопрос не менее важен, чем тот, который

ставит Аристотель – об отличии полиса от пасущегося на одном пастбище стада скота; и он особенно важен для понимания того, насколько понятие общества уместно в морально-философском рассмотрении.

В моральной философии понятие общества (через понятие друга в первую очередь и в качестве пространства поступка) возникает под личиной идеи общения (что существенно отличает его от понятия общества в «Политике», где доминирует идея государственного устройства и типа правления). Для одиночки жизнь тягостна, ведь человек является собой, бытийствует в деятельности, но «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко» (EN 1170a). Эта непрерывность и полнота бытия достигается легче в силу того важнейшего открытия, что человек бытийствует не только в собственном поступке, но и в поступке друга, началом которого он является;

и если добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга. Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли (en loi koinōnein tōn logon kai dianoias). О «жизни сообща» применительно к людям (а не о выпасе на одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, наверно имея в виду именно это (EN 1170b).

Итак, понятие общества появляется в моральной философии как жизнь сообща при общности речей и мысли, но оно есть лишь условие бытия человека как морального существа в поступке друга, причем такое условие, которое задается самим поступающим, так как сама эта общность и как способ жизни, и как содержание мысли задается самим поступающим. Общество мыслится как общение – избрание друзей, и только в силу этого не возникает чуждое моральной философии количественное измерение (друзей бывает не много, лишь несколько), которое могло бы подвергнуть сомнению мысль, что речь здесь вообще идет об обществе.

Иногда Аристотель испытывает некоторые сентиментальные чувства в отношении совместной жизни – она «приятна и необходима», и самодовлеющий человек «не станет, конечно, проводить жизнь в одиночестве» (EN 1213a), тем более что ему нужен друг для познания самого себя и в качестве объекта благодеяния.

Как бы ни интерпретировать эти места из «Никомаховой этики», остается бесспорным, что общество в этической теории Аристотеля не первично по отношению к морали и моральному индивиду, оно есть лишь своего рода ответ на стремление последнего к бытию в поступке, бытию самим собой. Иными словами, мораль в моральной философии не есть некая форма социальной регуляции или нормативности, задаваемой социумом (так она видится социологии и, возможно, социальной философии), она есть бытие человека как начала поступка, его субъектность, его изначальность, а общество есть лишь своего рода ее порождение. Для моральной философии имеет смысл вопрос, который

задается самим моральным существом, поступающим человеком и обращен к самому себе, т.е. он задается принимающим решение о поступке и только в самом этом поступке существующим. И именно в пространстве такого вопроса возникает в данном случае идея общности, которую можно определить как социальность. Тем не менее, как только возникает образ общности речи и мысли, то есть некоторой моральной идеологии и языка, напряжение между моральностью и социальностью неизбежно вновь возникает, уже внутри этического рассмотрения, обратимся к нему далее.

«Одиночество и общество» Ральфа Эмерсона

Идея Ральфа Эмерсона порождена взглядом на общество поступающего человека, морального существа в его единственности: взглядом на общество как некий продукт жизни сообща, который претендует на первенство по отношению к человеку как совокупность норм, ценностей, институтов, знаний, религий, ритуалов, традиций и т.д. То есть это тоже взгляд добродетельного, поступающего человека, как и у Аристотеля, на мир, который он способен задавать своим поступком, но который пытается противостоять этому и стать задающим. Возьмем в качестве опорного текста совсем небольшое эссе Эмерсона «Одиночество и общество», появившееся в 1857 г. на страницах журнала *“Atlantic Monthly”*. О многом говорит тот факт, что уже в конце жизни, в 1870 г., Эмерсон издает сборник своих текстов под названием «Общество и одиночество», в который вошло и это эссе с несколько измененным названием – он остается погруженным в эту тему.

Эссе «Одиночество и общество» (*“Solitude and Society”*) действительно очень короткое – всего три журнальные страницы из двух колонок, но оно, подобно и всем текстам Эмерсона, прорастает и разрастается множеством имен, отсылок, идей и образов, так что его невозможно упрекнуть в незначительности. На то, что было сформулировано Аристотелем как невозможность считать обладающего избытком добродетели частью общества и как его близость к божественному, у Эмерсона смотрит сам этот обладающий избытком, называемый им и гением, и великодушным. С точки зрения оптики это близко аристотелевскому описанию Величавого, так как она есть собственный взгляд добродетельного, а значит – поступающего человека на мир и самого себя. Иными словами, это оптика моральной философии. Но общество, в отличие от описанного в этике Аристотеля, видится им в первую очередь как препятствие к бытию самим собой, а значит, и бытию как таковому. Он отдал бы душу за кольцо Гига, то есть за возможность быть невидимым для мира, обсаживает свой дом деревьями и кустами ради этой невидимости, ему некомфортно среди людей, ибо в публичном пространстве требуются другие речь и движения. Ньютон восхищает его не своими открытиями, а высказанной в письме Коллинзу просьбой сохранить анонимность авторства этих открытий. Его жажда неизвестности (невидимости для общества) сильнее страха смерти, более того – она притягательна тем, что радикально скрывает от общества. Это суждение Эмерсона прямо противостоит идее Арендт, что социальная память

есть способ преодолеть смертность, чего так стремятся достичь античные герои, да и всякий человек. Для героя эссе Эмерсона не общество есть спасение от смертности, но смертность есть спасение от общества.

Гений нуждается в изоляции, иначе общество уничтожит его, растворит – растворение как раз не есть смерть, но утрата самого себя. «Каждый должен стоять на своем стеклянном штативе, если хочет сохранить электричество» [Emerson, 1870, 6], то есть должен быть изолирован.

И тут Эмерсон обращается к Сведенборгу, понимая и оговаривая, что этот мыслитель как раз основывает свое видение мира на понятии привязанности, на общении и порождаемых им сообществах. Действительно, ангелы Сведенборга – существа чрезвычайно социальные и социализированные, своего рода идеальные члены сообщества:

Ангелы как бы сами собой влекутся к подобным себе; с ними они как со своими и как дома, с другими же они как с чужими и как не у себя; в сообществе себе подобных они чувствуют себя свободными и потому находятся в полном удовольствии жизни... Все небесные общества сообщаются между собой, но не прямым путем, т.е. не многие ангелы выходят из своего общества в другое, ибо выйти из своего общества – значит, как бы выйти из себя или своей жизни и перейти в другую, не столь подходящую [Сведенборг, 1993, 30, 32].

Такое понимание абсолютно доминирует у Сведенборга, и тем не менее Эмерсон находит (избирает) у этого ученого мистика, как кажется, единственное, что близко ему: «Есть также ангелы, которые не живут в обществе, но отдельно, по домам; они обитают в самой середине небес как лучшие из ангелов» [Там же, 90]. Лучшие люди у Аристотеля не принадлежат социуму, у Сведенборга таковы же лучшие из ангелов, оба они, каждый по-своему, находят наилучшим место в центре: царями в государстве или в середине небес. Правда, остается вопрос: лишены ли эти живущие вне общества наилучшие ангелы мысли и чувства, если и то, и другое нуждается в общении. Сведенборг описывает трагическую и поучительную историю об одном духе, который

думал, что он мыслит только в себе самом, т.е. без всякого распространения своих мыслей вокруг и, следовательно, без сообщения с сообществами, находящимися около него. Чтоб убедить его в противном, у него было отнято сообщение с ближайшими обществами. Тогда он не только лишился мысли, но упал, как бы мертвый, и только шевелил руками, как новорожденный. <...> Другие духи, видевшие этот опыт, сознались потом, что всякая мысль и чувство приходят (influunt) вследствие сообщения... [Там же, 95–96].

Аристотель ставит вопрос так: возникает ли необходимость в идее общества тогда, когда речь идет о дианоэтических добродетелях и созерцании? Тому, кто созерцает, нет нужды в том многом, что нужно для совершения поступка, наоборот – «это даже, так сказать, препятствия» (EN 1178b). Тем не менее созерцающий, в силу того, что он является человеком и живет сообща с кем-то, не может не поступать (в отличие от богов), и тогда его желание совершать поступки, сообразные с нравственной добродетелью, преобразует факт

его жизни с кем-то в задаваемое его поступком общество. Это не отменяет признания, что именно уединение наиболее соответствует созерцательному образу жизни, в котором человек наиболее самодостаточен, а потому не одинок.

Но одинок ли мой герой? – задается вопросом Эмерсон и дает удивительный ответ: нет, его общество ограничено лишь возможностью его мозга (сознания) – то есть способностью помыслить его. Он не одинок, но единственен – единственен как всякий поступающий, ведь, словами Данте о поездке в Рим, «если я останусь, кто поедет? А если я уйду, кто останется?». Эта единственность в поступке и есть основание для доверия себе, опоры на себя (одно из основных понятий Эмерсона): не одиночество, но единственность и противостоит социальности, и способна породить ее в таком качестве, которое не отменяет этой единственности (подобно тому, как творение мира богом не отменяет его единственности). С молодости юноши объединяются в сообщества, ведомые идеями, но всегда найдется такой телескоп, в который будет видно, что «и самые дорогие друзья разделены непреодолимыми пропастями». А ведь взгляд, в котором видны эти бездны, разделяющие людей, есть взгляд ученого, тогда как морально-философский взгляд как раз чужд такой оптике. Когда мы размышляем в уединении, мы безмятежны и завершены – говорит Эмерсон, – но как только мы встречаемся с кем-то, каждый из нас становится частью.

«Одиночество недостижимо, а общество губительно» – вот итоговый афоризм Эмерсона, но он тут же сам разрушает его притягательность, понимая, что мы становимся жертвами слов (а слова – общественный продукт): дело не в количестве людей, а в том, чтобы в доверии к себе человек породил некое истинное и достаточное основание, для которого общество будет лишь неким естественным элементом для приложения. Та же мысль более ясно и определенно высказана Эмерсоном и в «Доверии к себе»:

Одиночество должно предвещать истинную жизнь в обществе. Как люблю я храмы, тихие, безмолвные до начала обрядов и проповедей, которые скоро огласят их; как величавы и недостигаемы кажутся мне церковнослужители, удаляющиеся в святилище. Станем и мы охранять наш внутренний мир, не забывая притом, что уединение состоит не во внешнем отчуждении, а в возвышении духа [Эмерсон, 2001, 74].

Эмерсон не отвергает социальность, допуская «истинную жизнь в обществе» – но она не первична, не исходна, ее должно предвещать одиночество, которое состоит не во внешнем отчуждении, а в возвышении духа. Иными словами, не общество должно задавать человека в его моральном качестве (если понимать это качество именно как некоторое возвышение над...), но сам человек через свое возвышение способен задавать истинную совместную жизнь, освободившись от навязываемых норм, ценностей, понятий, ритуалов и т.п. Его пространство – это пространство храма тихого и безмолвного, «до начала обрядов и проповедей», и священнослужители дороги ему тогда, когда молча удаляются в святилище. Великодушный и есть тот, кто «предвещает истинную жизнь в обществе», и именно его возвышение, а не «внешнее отчуждение», делает его уединенным.

Пафос Эмерсона бесстрашно указывает на стремление помыслить общество не как социологическую, экономическую, политическую данность, но как нечто производное от самодостаточности человека, осуществляется ли она через моральную субъектность (как у аристотелевского буквально «великодушного») – или через возвышение духа над социумом. У Аристотеля человек способен избрать в себе самого себя, а не нечто иное, и не человеческое, а божественное, так как избирает он свою начальность в поступке и самодостаточность созерцания. И у Эмерсона

почти богоподобен должен быть тот, кто, отвергнув побуждения и причины, по которым обыкновенно действует человечество, решается иметь доверие к самому себе. Высока должна быть душа, тверда воля, ясен взгляд у того, кто может заменить себе общество, навыки, постановления и довести себя до того, чтобы одно внутреннее убеждение имело над ним ту же силу, какой клонит других железная необходимость [Эмерсон, 2001, 76–77].

«Заменить себе общество» и задать собой общество – две внешне противостоящие друг другу, но и переходящие друг в друга идеи, обозначающие границы того понятия общества, которое возникает внутри моральной философии.

Общество как слепая зона

Эмерсоновской почти безвыходной идее – одиночество недостижимо, а общество губительно – предшествовал самый известный бунт морального человека против социума – бунт Руссо. Но, и об этом пишет Арендт в “*Vita Activa*”, не столько Руссо поднял бунт против общества, сколько Жан-Жак бунтует против человека, которого общество зовет Руссо. Это бунт сердца против собственной социальной экзистенции, через который рождается современный индивид с его двоякой неспособностью: «чувствовать себя в социуме как дома и жить вне социума» [Арендт, 2000, 52]. Эта формулировка Арендт по сути совпадает с афоризмом Эмерсона.

Моральный бунт против социализации, против общества как пространства жизни и социального в самом себе – это то постоянно присутствующее в морали напряжение, которое невозможно игнорировать при любом морально-философском движении теории. Общество в таком случае выступает для человека морали тем же, что и его тело: некоторой плотно окружающей его, но принципиально иной тканью, без которой он не может ни жить, ни говорить, ни мыслить. Общество воспринимается как нечто, находящееся в своего рода слепой зоне, о которой знает всякий водитель и которая дает о себе знать смертельной опасностью, аварией при любом изменении траектории движения. Она неустраима в силу того, что сама мораль возникает как своего рода бунт против своей заданности социальной нормой, ритуалом, обычаем, как осуществление своей способности быть началом поступка, а не функцией, не суммой действующих сил эмпирического мира. Это бунт даже в том случае, если человек совершает его в состоянии трагической растерянности и потерянности. Такова ситуация Антигоны, осмысливаемая в этике в связи

с проблемой возникновения морали и пониманием ее сущности. Как бы ни интерпретировать суть конфликтующих установлений в трагедии Софокла (например, В. Ярхо рискует не согласиться с Гегелем и не видит в Креонте воплощения закона и интересов государства, утверждая, что в эту эпоху закон подлинного государства совпадает с божественным (и кровно-родственным) установлением), в любом случае Антигона берет на себя тяжесть индивидуально-ответственного выбора, самым своим поступком – захоронением брата – она утверждает способность индивида брать на себя ответственность, поступать от собственного имени, всегда ставя себя на кон, причем так, что значимым является сам совершаемый поступок в его эмпирической данности, осуществленности, а не его идеологическое оформление, идейное наполнение мотивов, намерений, обоснований и оправданий. Поступок совершается в молчании, в тишине уединения, вне рассуждения, вне речи – и уже в самом этом он противостоит социуму, одним из важнейших воплощений которого и является речь. Он не опосредован речью, он подобен крику немого.

Если герои Софокла стоят в начале моральной истории, то современный ее край обозначается образом спасающего – этот образ человека стал спасительным и для морально-философской теории, называемой «этикой после Аушвица». Опирающиеся на эмпирические факты и обостряющие весь морально-философский дискурс наблюдения этой этики таковы: спасавшие, укрывавшие евреев люди не только не связывали свои действия с озвученными моральными аргументами и идеалами, предпочитая молчание, но в некоторых случаях вообще были известны такими взглядами и такой общественной активностью, которая противостояла совершенному, а в некоторых других случаях отличались слабой связью с сообществом, буквально жили в отрыве от поселения, в уединении. Именно осмысление истории Холокоста приводит Арендт к выводу о том, что моральность есть сопротивление социализации, своего рода способность защититься от превращения себя в игрушку исторических социально-политических и культурных метаний. Эта защита обеспечивается не идейным спором, не противопоставлением одной идее другой, утверждаемой в качестве более истинной, благой, справедливой и т.п., но самым актом поступка, простым и определенным в своей данности, какие бы дальнейшие идейные осмысления и моральные оценки ни составляли линию его судьбы.

Моральное сопротивление социальности выражается еще и в том, что как субъект морали человек лишен каких-либо социальных определений: пола, возраста, национальности, социального статуса, степени «культурности» и т.д., он есть лишь начало поступка и дан лишь в нем. Опыт Аушвица заставляет признать: определение человека через социально-культурные черты санкционирует убийство, насилие в отношении тех, кто в силу разных причин оказывается за этой границей, не говоря уже о том, что проведение такой границы есть дело исторически изменчивое и идеологическое, всегда выражающее интересы некоторой части человечества: любое опосредование этой границы есть прокладывание дороги к Аушвицу.

Итог

Аристотелевский добродетельный человек задает общество как пространство дружбы, как мир своего поступка, а великодушный Эмерсона задает истинное общество через опору на себя, что означает для него отвержение (отгораживание) существующих в реальном социуме норм, идей, институтов самой разной природы (религиозных, политических, идеологических...), ритуалов, вплоть до социального и индивидуального прошлого. Но удивительным образом оба эти действия сливаются в самом акте поступка, который не порождается моральной идеологией (идеями, нормами, идеалами и т.д.), вообще не является следствием знания и в этом смысле отвергает все то, что так стремится отвергнуть идеальный герой Эмерсона, и этим же актом поступка он задает социальный мир как мир именно этого поступка. Обращение к теме общества в моральной философии есть важное движение мысли в теоретическом осмыслении самой морали, в задании этого понятия. В отличие от социологического видения, морально-философский взгляд не может остановиться на утверждении социальной природы морали, но с необходимостью делает следующий шаг: социальная природа морали выражается в способности человека противостоять социальности, в полагании себя как того, кто сам задает социальные формы жизни, критикует и отвергает их наличные формы.

В рамках политической, социальной философии мораль есть социальное явление, с каким бы знаком ни понимать это определение: видеть ли ее как необходимый способ регуляции социального поведения, результат общественного договора или своего рода идеологический обман, представление частного интереса как всеобщего, который, впрочем, тоже играет регулятивную роль, хотя и оцениваемую критически. В моральной философии моральность видится как подлинно человеческий способ бытия самим собой – в противостоянии любой детерминации, в первую очередь, конечно, социальной, т.к. даже биологическая детерминация преобразована социальностью (как пол, возраст или этничность). Для морального существа, поступающего человека социум мыслится или как порожденный его поступком, как пространство его бытия в качестве поступающего (и тогда он сам задает содержание социальности), или как пространство необходимости, посягающее на его самодостаточность и отвергаемое им в этом качестве, в том числе через отвержение содержания, навязываемого ему социальностью.

Понимание морали как выражения автономности человека, его субъектности, определяет постоянное напряжение этической теории в отношении понятия общества. Одни из самых резких и точных суждений об отношении моральности и социальности принадлежат А.А. Зиновьеву. В «Зияющих высотах» он пишет: «Крайним проявлением социальности является полный аморализм, крайним проявлением антисоциальности – нравственное сознание...» [Зиновьев, 1976, 57]. Мораль «не имеет никаких основ, кроме решения отдельных индивидов быть моральными» [Там же, 114].

Человек, который задает мир поступком так, как если бы он полностью зависел от него, задает его как демиург, а по сути – будучи демиургом, абсолютным началом. Невозможно помыслить демиурга как социальное существо,

как персонализированный механизм самоорганизации социума. Общество для него – лишь некая форма своего Другого, пространство его бытия, оно не внеположено и не пред-дано ему. Это не общество – а он сам: античный вождь, аристотелевский царь, то есть тот, кто принимает решение за социум и о нем как собственном мире. И именно его взгляд и есть взгляд морального философа. Не хорошим стремится он быть, но наилучшим, единственным, превосходящим в поступке, ответственным за все – и реальный социум отвечает ему остракизмом, чашей цикуты, отторжением. Мужество – одна из первых провозглашенных этикой добродетелей – остается ключевой для того, кто поступает: ворваться в бытие поступком в невозможности опереться на социум есть акт мужества. Более того, словами Зиновьева, для которого моральность обротно пропорциональна социальности:

...только тот, кто не претендует на некое объективное понимание своего поведения другими, живет достойно человека. <...> Помни: Ты есть единственный и высший «объективный» судья своего поведения, ибо оно есть твое поведение, и ты волен судить его по своему усмотрению [Зиновьев, 1985, 138].

Человек противостоит социализации в самом акте поступка, так как не общество и не идеи и нормы общества, но он сам есть начало поступка. И именно в силу этого сам поступок может быть явлен ему не через опосредование социальной идеей и нормой, он дан ему непосредственно, как данность – вне идеологии и культуры. Иными словами, для него, независимо от его мотивов, от оценки собственной или извне, от последствий, от знания обстоятельств, от того, какое стремлением к благу он озвучивает для самого себя и окружающих, для самой истории – независимо от этого всего, что и «предстоит» ему как социум, он знает, что поступок совершает он сам и что убийство есть убийство, а ложь есть ложь. Он «знает» это не в виде суждения, а в первую очередь – в самой своей ответственности, которая есть его индивидуальная, неустрашимая ответственность за убийство или ложь, ради каких бы целей или насколько случайно помимо его воли они бы ни совершались. Именно в способности видеть эту данность, не опосредованную идеей, заложено содержательное ядро противостояния морали – социальности.

Именно особое отношение к социальным нормам и практикам, не принадлежность к ним позволяет морали вырывать человека из сиюминутного и даже сию-эпохного, питаемого самыми разными интересами. И было бы уничижительным и уничтожительным для теоретической мысли свести мораль к одному из социально-нормативных способов регуляции, наряду с другими такого рода механизмами: правом, правилами разного рода, обычаем и т.д., свести ее к некоторой форме, опосредуемой идеями и ценностями переходящего момента истории. Мораль как способность противостоять социализации есть нечто простое и «бедное» по своему содержанию, совсем не многообразное (многообразие как раз порождается социумом, культурой, эмпирией жизни), но совершенно исключительное, она всюду и нигде. Мораль – не утонченность, не изыски разума, не душевный бисер. Она есть то, что и Аристотелем и Эмерсоном обозначалось как великое, которое не допускает сравнения.

Society in the Eye of Moral Philosophy

Olga P. Zubets

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

The article makes an attempt to understand how society is seen from the inside of moral philosophy, in contrast to the sociological and political science view, that is, how it is seen by an acting person: self-sufficient, autonomous, taking a decision. Society is generated by their action, is a space of friendship, it is needed by being themselves in action – this is how Aristotle sees the ideal polis in the “Nicomachean Ethics”, but in “Politics” he shows that within society there is no place for the best, the most virtuous, the self-legislating person: he is ostracized or, what should be, is a king. Aristotle also raises the question of the difference between the virtues of a good person and a good citizen, and, further, which life deserves preference: uniting in the polis or outside the polis communication. Since the community of people is given to a person through ideas and institutions, the affirmation of oneself as a self-sufficient beginning of action presupposes the rejection and the re-assignment of society by a person, domineering through self-reliance – this is how R. Emerson solves the problem of morality and sociality. The exceptional ability of morality to resist socialization (H. Arendt, A.A. Zinoviev), to see an action as an extra-historical and extra-cultural one, not mediated by moral ideology, means its fundamental incompatibility with all social institutions. The problem of the relationship between morality and sociality is not only a cross-cutting theme in the history of ethics, but a kind of core of moral philosophy; its solution determines the very concept of morality.

Keywords: moral philosophy, morality, act, self-sufficient, self-legislative, virtuous person, citizen, society, polis, ostracism, Aristotle, Emerson

Литература / References

Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. Д. Аронсон, С. Бардина, Р. Гуляев. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 83–203.

Arendt, H. “Nekotorye voprosy moral’noi filosofii” [Some Questions of Moral Philosophy], in: H. Arendt, *Otvetstvennost’ i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], trans. by D. Aronson, S. Bardina, R. Gulyaev. Moscow: Institut Gaidara Publ., 2013, pp. 84–203. (In Russian)

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. В.В. Бибикина. СПб.: Алетеия, 2000.

Arendt, H. *Vita Activa, ili O deyatel’noi zhizni* [Vita Activa oder vom tätigen Leben], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleiteiya Publ., 2000. (In Russian)

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984а. С. 53–293.

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984a, pp. 53–293. (In Russian)

Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984б. С. 375–643.

- Aristotle. "Politika" [Politics], trans. by S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 19846, pp. 375–643. (In Russian)
- Зиновьев А.А. Зияющие высоты. Лозанна: L'AGE D'HOMME, 1976.
- Zinoviev, A.A. *Ziyayushchie vysoty* [Yawning Heights]. Lausanne: L'AGE D'HOMME, 1976. (In Russian)
- Зиновьев А.А. Иди на Голгофу. Лозанна: L'AGE D'HOMME, 1985.
- Zinoviev, A.A. *Idi na Golgoфу* [Go to Golgotha]. Lausanne: L'AGE D'HOMME, 1985. (In Russian)
- Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Platon, "Gosudarstvo" [The Republic], trans. by A.N. Egunov, in: Platon, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 3 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1971, pp. 10–454. (In Russian)
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 2 т. / Подгот. С.С. Аверинцев, М.Л. Гаспаров, С.П. Маркиш. Т. 1. М.: Наука, 1994.
- Plutarch. *Sravnitel'nye zhizneopisaniya v dvuh tomah* [Parallel Lives in 2 Vols.], Vol. I, eds. S.S. Averintsev, M.L. Gasparov, S.P. Markish. Moscow: Nauka Publ., 1994. (In Russian)
- Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: Украина, 1993.
- Svedenborg, E. *O nebesah, o mire duhov i ob ade* [Heaven and its Wonders, also The World of Spirits, or Intermediate State. From Things Heard and Seen]. Kiev: Ukraina Publ., 1993. (In Russian)
- Эмерсон Р.У. Доверие к себе // Эмерсон Р.У. Нравственная философия. Минск: Харвест; АСТ, 2001. С. 61–84.
- Emerson, R.W. "Doverie k sebe" [Self-reliance], in: R.W. Emerson, *Moral'naya filosofiya* [Moral Philosophy]. Minsk: Harvest; AST Publ., 2001, pp. 61–84. (In Russian)
- Emerson, R.W. *Society and Solitude*. Boston: Fields, Osgood, & Co., 1870.
- Tessitore, A. *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1996.